

NOTAS HISTÓRICAS Y GEOGRÁFICAS

Dossier

**“Estudios Transdisciplinarios sobre
Cultura en América Latina”**

PRINCIPIOS PARA UNA CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN DE LAS CRISIS DE MIGRANTES Y REFUGIADOS

PRINCIPLES FOR A CRITIQUE OF THE REPRESENTATION OF MIGRANT AND REFUGEE CRISES

Carlos A. Garduño Comparán

Universidad Autónoma del Estado de México

eidoshumanidades1@gmail.com

Recibido el 17 de octubre de 2018

Aceptado el 15 de diciembre de 2018

Resumen Abstract

En este texto se plantea la cuestión acerca de la crítica del discurso público que nos permita presentar las crisis migratorias y de refugiados con mayor certeza. Para ello, tras analizar argumentos de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, se cuestiona si basta establecer un marco legal o normativo para integrar a los migrantes y refugiados como ciudadanos en una comunidad política.

Posteriormente, siguiendo a Jacques Derrida, se muestra que antes de realizar una propuesta normativa se deberían identificar, a través de un acercamiento dialéctico, las antinomias propias del discurso sobre la migración ilegal, así como las contradicciones de las estrategias de los medios de comunicación. Finalmente se plantea, siguiendo a

Slavoj Žižek, que tras la crítica de los marcos normativos se debe replantear el fundamento de la representación y la lucha política de los migrantes y refugiados –que en nuestra época se lleva a cabo a través de los derechos humanos– determinando en qué consiste su eficacia simbólica y por qué se suele pervertir a causa de su utilización ideologizada.

This text raises the question of the critique of public discourse that allows us to present migrant and refugee crises with greater certainty. In order to tackle the question, after analyzing arguments of Hannah Arendt and Jürgen Habermas, we question whether it is enough to establish a legal or normative framework to integrate migrants and refugees as citizens in a political community. Later, based on Jacques Derrida's arguments, we show that before making a normative proposal we should identify, through a dialectical approach, the antinomies of the discourse on illegal migration, as well as the contradictions of the strategies of the media. Finally we propose, based on Slavoj Žižek's developments, that after the criticism of the normative frameworks we must rethink the foundation of the representation and the political struggle of migrants and refugees –which in our time is carried out through human rights–, determining what its symbolic efficacy consists of and why it is usually perverted because of its ideological use.

Palabras clave: Crítica de la ideología -Método dialéctico - Crisis de migrantes y refugiados - Derechos Humanos.

Keywords: Critique of ideology -Dialectical method - Migrant and refugee crises - Human Rights

Para citar este artículo:

Garduño Comparán, Carlos A. "Principios para una crítica de la representación de las crisis de migrantes y refugiados" *Revista Notas Históricas y Geográficas*, 21, Julio -Diciembre, 2018: pp. 163-187

1. INTRODUCCIÓN

Las tensiones políticas y sociales relacionadas con los migrantes y refugiados alrededor del mundo se han vuelto un asunto cotidiano. Los medios de cada país nos muestran una serie de conflictos al respecto, determinados por sus propios intereses. El fenómeno, sin duda, implica serios problemas, en situaciones que incluso podríamos calificar de crisis humanitarias. Pero, ¿hasta qué punto la representación del fenómeno en la discusión pública lo distorsiona ideológicamente? ¿Es posible reconocer la auténtica naturaleza del fenómeno, aun después de su constante mediatización?

Los populismos, particularmente los de derecha, han hecho del asunto uno de los temas centrales de su política, siempre refiriendo a los peligros que acarrear nacionalidades o grupos étnicos específicos, como los musulmanes en Europa o los mexicanos en Estados Unidos. Con frecuencia, los medios afines a su política lo presentan como un tema de seguridad nacional y de lucha contra el crimen. En ese marco, los musulmanes son presentados como potenciales terroristas y los mexicanos como narcotraficantes. La simpleza de esta narrativa, por supuesto, no parece engañar respecto a su naturaleza ideológica y su descarada intención de justificar un ejercicio de poder basado en decretos. Y aunque sus argumentos parezcan absurdos e inhumanos, suelen ser eficaces, en el sentido de que, a pesar de la resistencia, sus medidas son aplicadas y obtienen apoyo popular.

En los medios opositores, sin embargo, ¿el discurso funciona de otra manera? Oponerse por principio a tales medidas o criticarlas desde un punto de vista “moralmente superior”, no es una forma de proceder menos ideologizada.

Así pues, la cuestión que aquí planteo es acerca de la posibilidad de una crítica del discurso público que nos permita presentar el fenómeno migratorio con mayor certeza. Para articular una respuesta, propongo explorar el problema en dos momentos. Primero, tras analizar argumentos de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, cuestionaré si basta con señalar la necesidad de establecer un marco legal o normativo más amplio para permitir que los migrantes y refugiados puedan integrarse como ciudadanos en los procesos deliberativos de la comunidad política. Al respecto, junto con Jacques Derrida, mostraré que antes de adelantarnos a hacer una propuesta sobre la normatividad del Estado, deberíamos identificar, a través de

un acercamiento dialéctico, las antinomias propias del discurso sobre la migración ilegal, así como las contradicciones de las estrategias que los medios de comunicación emplean para capitalizar las representaciones que ponen en circulación.

Posteriormente, tomando como base el análisis dialéctico de las contradicciones de los discursos públicos, plantearé, siguiendo a Slavoj Žižek, que aunque es necesario criticar la ideología implícita en toda propuesta de introducción y aplicación de “derechos para quienes carecen de derechos” –postulándolos como “naturales”, “pre-políticos” o “superiores”–, su adecuada implementación es el fundamento de la representación y la lucha política de los migrantes y refugiados por mejorar sus condiciones de vida. No basta, por tanto, con simplemente señalar la necesidad de nuevas normas, ni tampoco condenarlas por encubrir y justificar intereses hegemónicos, puesto que debemos, además, determinar en qué consiste su eficacia simbólica y por qué se suele pervertir a causa de su utilización ideologizada por parte de actores políticos ajenos y hasta contrarios a los intereses de las personas en una situación vulnerable.

2. LA NORMATIVIDAD Y SUS CONTRADICCIONES

En el noveno capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*,¹ Hannah Arendt aborda el tema de las crisis de los refugiados y grupos étnicos con un estatus legal ambiguo, en el contexto de la primera mitad del siglo XX. Su perspectiva, a mi parecer, sigue un patrón liberal.

Su argumento básicamente consiste en señalar que tales conflictos están relacionados con la falta de un marco legal claro y estable que permita determinar la situación de ciertos grupos que, por diversas situaciones, han perdido su patria, su entorno cultural y, en general, sus derechos políticos. Tal fenómeno, señala, ha permanecido irresuelto en el panorama internacional desde la Primera guerra, a raíz de la caída de los imperios representantes del Antiguo régimen² y el surgimiento de nuevos países que intentaron configurarse políticamente de acuerdo al modelo del

¹ “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”.

² Nos referimos a los imperios Otomano, Austro-Húngaro y Ruso, cuya estructura política y cultural se remontaba a la Edad Media.

Estado-nación, cuya ideología nacionalista no bastó para albergar o reubicar a todos los individuos que habitaban el continente europeo.

Lo grave de la situación de estos individuos, según Arendt, no fue sólo que tuvieron que dejar su Estado a causa de los conflictos políticos y bélicos, sino que no fueron acogidos por ningún Estado, convirtiéndose en la “escoria de la tierra”³ por perder la protección de cualquier forma de derecho. Ninguna ley sirvió para aplicárseles y determinar su situación, orillándolos a vagar como apátridas, sin la posibilidad de hacer valer su voz e intereses ante algún tipo de autoridad. La situación, particularmente grave en el este y sur de Europa,⁴ incluso empeoró con el hecho de que los tratados de minorías –que pretendían lograr homogeneidad cultural y seguridad nacional– abolieron el derecho a asilo que había imperado en Occidente desde la antigua Grecia.⁵ Ante tal entorno de ambigüedad legal, Arendt aboga por un “derecho a tener derechos”,⁶ así como por “un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada”.⁷

Sin embargo, ¿basta con criticar la insuficiencia de los marcos legales para abordar el fenómeno migratorio en su justa dimensión? Desde la antigüedad, filósofos como Platón y Aristóteles comprendieron la naturaleza humana esencialmente vinculada al uso de lenguaje, en el seno de sociedades organizadas políticamente bajo el gobierno de leyes cuya validez y autoridad debía ser discutida de manera racional y pública. La vida humana, pues, así como el discurso que la estructuraba, era concebido en los límites de la comunidad y sus costumbres, bajo el orden impuesto por un Estado que aspiraba a depurarse a través de la discusión argumentada. Para estos filósofos, un hombre que, por su voluntad, vive fuera de la comunidad política es “o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana”.⁸ Lo que Arendt señala, sin embargo, es que a partir de la Primera guerra, millones de individuos, más allá de su voluntad, viven fuera de cualquier comunidad política y su

³ Hannah Arendt, “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, en *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1966), 267. Todas las citas de textos en inglés son traducidas por mí mismo.

⁴ Se calcula que tras la restauración de las fronteras, alrededor de 25% de los habitantes no aspiraban a tener derecho de nacionalidad (Ib. 269).

⁵ Ib. 280.

⁶ Ib. p. 296.

⁷ Ib. 297.

⁸ Aristóteles, “La política”, en *Obras Selectas* (Buenos Aires: Distal, 2003), 15.

ser mismo se ha degradado, sin que los gobiernos sean capaces de subsanar esta falta.

Entonces, ¿por qué no implementar, de manera universal, el derecho a la hospitalidad, como un derecho a pertenecer a una comunidad política? Como un derecho a tener derechos, como si se tratara de una especie de ley divina –como las que Antígona evocaba para enterrar a su hermano–, para hacernos cargo de estos casos de deshumanización causados por las diversas y recurrentes crisis políticas y económicas.

El problema de este planteamiento, como la misma Arendt reconoce, es que, más allá de nuestro anhelo de dar forma a una humanidad que acoja a todos los individuos en el seno de Estados bien constituidos, la misma racionalidad de la legalidad que sostiene un Estado parece entrar en contradicción con nuestro deseo. Tradicionalmente, el concepto de “extranjero” parece implicar un elemento hostil para su consolidación y correcto funcionamiento,⁹ y el Estado de hecho parece funcionar como un aparato homogeneizador que, por principio, debe excluirlo. Es como si el Estado se construyera para fundar lo propio y distinguirlo claramente de lo extraño, aunque para ello se requiera del uso de la fuerza.

A pesar de la existencia de un deseo de acoger al otro, su “natural” e irreductible diferencia lo vuelve un extranjero cuya mera existencia parece oponerse fundamentalmente a nuestra voluntad como ciudadanos y a la voluntad de nuestra comunidad, las cuales preferirían integrarlo a su lógica para funcionar de acuerdo a su propio criterio. ¿Una comunidad puede tolerar incondicionalmente la diferencia sin amenazar su integridad?

Ahora bien, el planteamiento de Arendt no es una defensa moralizante de la dignidad humana, puesto que aborda el problema desde un punto de vista pragmático. Su argumento es que si no podemos hacernos cargo de los migrantes y refugiados en una situación legal ambigua, estos terminarán convirtiéndose en un peligro para la civilización, pues se formarán masas de bárbaros “al forzar a millones de personas en condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de salvajes”.¹⁰ Bajo esta perspectiva, lo que básicamente tenemos es un discurso de defensa de la civilización, la cual, por la falta de claridad en la legislación de los asuntos migratorios, podría estar creando las condiciones de su propia destrucción.

⁹ Hannah Arendt, “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”, op.cit., 301.

¹⁰ Ib. 302.

En cierto sentido, esto recuerda a la argumentación de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, en la que se postula que la barbarie es la consecuencia del desarrollo pervertido de la racionalidad del proceso civilizatorio. Con lo que su corrección requeriría encontrar su punto de desviación y luchar contra ello a través de la crítica y la autorreflexión. En el caso de Arendt, la crítica parece enfocarse en la deliberación pública sobre el marco legal que define quiénes son ciudadanos. Pero, ¿basta con la definición de la situación legal de los individuos, producto de la deliberación pública, para superar la distorsión de los procesos racionales? ¿O los mismos principios de defensa de la civilización y de clarificación de la situación legal, pueden funcionar como justificaciones ideológicas para ejercer el poder, distorsionando la comprensión del fenómeno? ¿No son esas, de hecho, las bases de los discursos populistas que se oponen a la aceptación de migrantes y refugiados?

Si la clarificación del estatus legal de los migrantes y refugiados resulta insuficiente porque las mismas constituciones de los Estados parecen requerir cierta homogeneidad cultural para conservarse y realizar sus funciones eficazmente, ¿podríamos superar las contradicciones de un mundo globalizado que enfrenta el reto de constituir Estados culturalmente diversos, tratando de implementar una normatividad que posibilite la inclusión de distintos grupos culturales en la deliberación pública?

Jürgen Habermas, a propósito de la situación del Islam en Europa, plantea que actualmente vivimos en sociedades post-seculares en las que, aun y cuando sean regidas por Estados laicos, los argumentos religiosos de múltiples credos tienen notoriedad pública e influyen en la opinión de los ciudadanos gracias a la actividad constante de las organizaciones de creyentes en relación a las principales decisiones políticas. En tal contexto, la cuestión de la normatividad del Estado ya no puede entenderse simplemente en términos de una práctica política ajena a cuestiones religiosas, ideológicas o culturales, o de una práctica en la que los grupos en conflicto mantengan sus creencias en el ámbito privado, como espera el liberalismo. Más bien, piensa Habermas, hemos de preguntarnos “¿cómo deberíamos entendernos como miembros de una sociedad post-secular, y qué podemos esperar uno del otro si queremos asegurar que las relaciones sociales en Estados-nación firmemente establecidos permanezcan civiles a pesar del crecimiento del pluralismo

cultural y religioso?”.¹¹ Dicho de otra manera, lo que supone Habermas es que, para evitar la distorsión ideológica hemos de lograr que el Estado permanezca laico, sin que ello impida que los diversos credos o principios culturales incidan en las decisiones políticas. O también, que es necesario otorgarle derecho de ciudadanía a un extranjero, sin que su diferencia termine minando el funcionamiento del Estado y sin negarle el derecho a la libre participación en la deliberación pública.

Ciertamente, a lo largo de la historia moderna de Occidente hemos presenciado una evolución en los derechos de las minorías, en lo que se refiere a la libertad de la práctica religiosa en privado y en público, así como en la expresión de creencias. Pero, ¿qué tanto son esas prácticas y expresiones de hecho toleradas y respetadas?

Habermas nos recuerda que la neutralidad desarrollada por el Estado liberal entró en conflicto cuando a finales del siglo XVIII, con el triunfo de la Revolución francesa, la separación de la sociedad en diferentes grupos ideológicos entró en contradicción con los ideales rousseauianos de la igualdad de todo ciudadano y de que la voluntad del pueblo, en su totalidad, fuera expresada y protegida por la Constitución. El proyecto ilustrado busca reconocer a todos como ciudadanos, como miembros de “una y la misma comunidad política”,¹² pero ¿puede hacerlo respetando las diferencias culturales de los distintos grupos que componen la sociedad? En principio, señala Habermas, “el proyecto universalista de la Ilustración política no contradice de ninguna manera las sensibilidades particularistas del multiculturalismo, suponiendo que éste sea entendido de la manera correcta”.¹³ ¿Qué implicaría entender de “manera correcta” el multiculturalismo en sociedades ilustradas?

La cuestión clave, para Habermas, radica en que la discusión acerca de lo que debe o no ser tolerado sólo puede plantearse a través de “procesos deliberativos e inclusivos de formación de la voluntad democrática”.¹⁴ Es decir, el fundamento de la toma de decisiones debe ser incluyente de las diferencias sociales e implica el reconocimiento mutuo de los participantes en la discusión de su pertenencia a una comunidad de iguales donde sus acciones y opiniones políticas valgan. ¿Cómo llegar,

¹¹ Jürgen Habermas, “What is Meant by a Post-Secular Society? A Discussion on Islam in Europe”, en *Europe: The Faltering Project* (Cambridge: Polity, 2009), 65.

¹² *Ib.* 68.

¹³ *Ib.*

¹⁴ *Ib.*

sin embargo, a ese punto ideal de simetría como condición de la discusión sobre lo tolerable, si de hecho partimos de situaciones en que la diferencia de orígenes se impone en la percepción mutua de los involucrados?

Habermas reconoce que hay formas radicales de multiculturalismo e Ilustración que se excluyen mutuamente. Las primeras sostienen que las diferencias culturales son inconmensurables y permanecen en “universos cerrados semánticamente”,¹⁵ mientras que las segundas exigen que la religión permanezca alejada de la arena pública en el ámbito privado porque cognitivamente representa una “formación intelectual obsoleta”.¹⁶ Por supuesto, para Habermas, ambas posturas son incorrectas y falsas. En contra, piensa que la compatibilidad del multiculturalismo y la Ilustración se apoya en la posibilidad de que los religiosos se apropien de “la legitimación secular de los principios constitucionales bajo las premisas de su propia fe”,¹⁷ lo cual, sin embargo, requiere que sean las comunidades religiosas mismas las que decidan “si pueden reconocer su ‘verdadera fe’ en una fe reformada”,¹⁸ acto que equivale, según Habermas, a la transición de una “forma de conciencia religiosa tradicional a una más reflexiva”,¹⁹ la cual no puede ser “moral o legalmente ordenada”.²⁰

Tal transición, advierte Habermas, requiere de un proceso de aprendizaje, tanto del Estado como de las comunidades religiosas, manteniendo entre ellos una separación, pero también estableciendo un filtro que permita una comunicación que no contamine las diversas partes y respete sus opiniones, de manera que, además, éstas puedan ser expresadas en una forma comprensible para todos.

El planteamiento de Habermas es razonable y propone un ideal para sociedades que aspiren a conservar un Estado moderno sólido que incluya la mayor diversidad cultural posible, a través de procesos de deliberación democrática claros y accesibles para todos los integrantes de la comunidad, ya sean de grupos culturales dominantes, ya sean de minorías. Sin embargo, ante tal idealización, siempre queda abierta la cuestión sobre cómo, a partir de un conflicto real, podemos racionalizar los modos de comunicación del ámbito público. ¿No es verdad que, en el desarrollo

¹⁵ Ib. 72.

¹⁶ Ib. 73.

¹⁷ Ib. 75.

¹⁸ Ib.

¹⁹ Ib.

²⁰ Ib.

real de los conflictos, la racionalización de los procesos de comunicación suele funcionar como una distorsión ideológica que no sólo nos impide comprender la verdadera naturaleza del conflicto, sino su utilización por quienes desean imponer su propia agenda política? Incluso podemos radicalizar la crítica y cuestionar si el ideal comunicativo de Habermas no implica ya la imposición de la ideología de un actor hegemónico, que en la práctica funciona como defensa de los intereses dominantes, inhibiendo los discursos marginales y creando exclusiones no previstas, bajo la justificación de defender los intereses del Estado liberal-democrático.

Ante planteamientos normativos como los de Habermas y Arendt, que proponen resolver a través de síntesis racionales y legales los conflictos político-culturales –lo cual es cierto a pesar de toda la diversidad y pluralidad democrático-liberal que introducen en sus procesos mediadores–, me parece que deberíamos oponer una crítica que se encargue de sacar a la luz las antinomias que, de hecho, constituyen este tipo discursos. Para tal propósito nos servirán algunos de los análisis de Jacques Derrida en su seminario sobre *La hospitalidad*.

Para Derrida, la primera pregunta que deberíamos hacer frente a la situación política del extranjero es: “¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros?”.²¹ En una situación concreta de crisis y conflicto, ¿podemos o debemos exigir al extranjero que integre los procedimientos democráticos en sus propias creencias? ¿La condición de su aceptación es que sea un demócrata? Si ésta es la condición de su inclusión, ¿no funciona de entrada como un procedimiento de exclusión?

Al plantear tal cuestionamiento, Derrida nos enfrenta a un dilema, en el que por un lado se nos presenta la opción de precisar legal o racionalmente las condiciones de aceptación e integración de un migrante o refugiado, y por otro la necesidad de asumir una actitud de tolerancia anterior a cualquier normatividad. La conciencia del dilema y de la decisión que éste nos exige, por supuesto, “compromete a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico”.²² ¿Cómo lidiar con esta situación que de entrada, sin la mediación de una normativa –racional, legal o cultural–, compromete a un grupo a tolerar a otro extranjero, con base en la precaria situación de éste?

²¹ Jacques Derrida, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 21-22.

²² Ib. 29.

El problema, muestra Derrida, es que la hospitalidad entendida en el sentido habitual es siempre condicionada, pues requiere de ciertos requisitos lingüísticos formales. La hospitalidad absoluta, por otro lado, requiere de un individuo en una situación deshumanizante, cuya excepcionalidad exige romper con los códigos normativos. Nos encontramos, pues, frente a una aporía. ¿Cómo exigir e interrogar a un hombre en una situación de precariedad? Por otro lado, ¿cómo exigir al que hospeda que se comprometa con alguien que es radicalmente otro y que no ofrece ningún tipo de prueba de su fiabilidad?

Ambos casos nos llevan al límite de las normativas y nos enfrentan a la necesidad de tomar decisiones sin el apoyo de un código, principio o ley. En ese punto nos encontramos, según Derrida, entre “lo profano y lo sagrado, lo humano o lo divino. ¿No es siempre la situación del recién llegado en sí mismo?”²³

Lo relevante del análisis de Derrida es que, para encuadrar correctamente el fenómeno, hemos de reconocer que en términos políticos nos coloca en una situación de *indecidibilidad*. Por un lado, tenemos un hombre privado de cualquier derecho político, que sólo puede apelar a un derecho superior, divino. Por otro, tenemos al Estado que debe “escoger, elegir, filtrar, seleccionar a sus invitados, a sus visitantes o a sus huéspedes”,²⁴ estableciendo un control que corre el riesgo de pervertir el espíritu de la hospitalidad que legitima sus leyes, al introducir elementos coercitivos como la policía y el ejército, bajo la obsesión de determinar las condiciones del hospedaje.

Derrida por tanto muestra que la naturaleza del problema no permite plantear una solución puramente legal ni racional, porque implica una serie de oposiciones irresolubles, entre la hospitalidad absoluta, las condiciones del hospedaje y la imposibilidad de la hospitalidad.²⁵ Como en la tragedia de *Antígona*, parece que leyes de órdenes distintos entran en conflicto.²⁶ En otras palabras, carecemos de la posibilidad de definir de manera clara y sin contradicciones el marco en el que podemos definir los derechos de hospedaje y ciudadanía, siendo tal pretensión el gesto ideológico por excelencia que nos impide enfrentar lo real del conflicto.

²³ Ib. 39-41. La alusión es hecha en referencia a un análisis de la tragedia de Sófocles *Edipo en Colona*.

²⁴ Ib. 59.

²⁵ Ib. 79-81.

²⁶ Ib. 81.

Siempre que intentamos definir un principio sobre toda norma como base de la crítica, lo cual equivale a tratar de definir la ley por encima de las leyes de cada Estado, nos encontramos, según Derrida, frente a una *anomalía* que, como indica la palabra, es “ilegal, transgresora, fuera de la ley, como una ley anómica, *nomos anomos*, ley por encima de las leyes y ley fuera de la ley”.²⁷

Si el reconocimiento de lo real del conflicto es el de una anomalía, Derrida supone que deberíamos considerarla como un “llamado que manda sin exigir”,²⁸ como una especie de imperativo que se resiste a su plena inscripción en el orden simbólico y que por ello nos enfrenta al hecho de su inconsistencia y a la necesidad de decidir sin el apoyo de una ley, principio o regla. Por ello, para Derrida, podemos pensar que “la situación del extranjero, también en política, [es] la de venir como un legislador a hacer la ley y liberar al pueblo o a la nación viniendo de afuera”.²⁹ Como si el principio sobre el que se funda la ley siempre fuera exterior y nunca definible en función de criterios internos a nuestro Estado, cultura o racionalidad.

Así, pareciera que la posible emancipación de sociedades entrampadas en sistemas políticos y constituciones que se pervierten no está en crear normativas, sino en la decisión abismal de recibir al extranjero, incluso bajo el riesgo de modificar los fundamentos de la vida social. Pero ello no quiere decir que la decisión carezca de referencias. El mismo abismo, la inconsistencia del orden simbólico y las contradicciones del sistema son ya guías en las que se puede apoyar el pensamiento.

La cuestión, por tanto, no es determinar un principio superior, sino identificar las contradicciones en la racionalidad del sistema, las cuales, por supuesto, pueden ser analizadas en sus medios de comunicación de consignas. La pregunta, entonces, debe considerar, por un lado, en qué consiste la comunicación en el actual estado del sistema y, posteriormente, frente a qué contradicciones, producto de su funcionamiento, hemos de afrontar el problema del extranjero que se presenta como el otro que pone a prueba sus límites.

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer ya habían señalado, a través del concepto de la *industria cultural*, que la cultura está cada vez más determinada por el sistema económico capitalista, a través de medios que reproducen contenidos culturales en función de un esquematismo que transmite sus

²⁷ Ib. 83.

²⁸ Ib. 87.

²⁹ Ib. 123.

consignas con el fin de condicionar nuestra experiencia para que se adapte a la lógica de la producción industrial. Jeremy Rifkin, en *La era del acceso*, coincide con que en la economía de nuestra época cada vez es más relevante la producción de contenidos simbólicos y culturales, pero añade que ya se ha superado la lógica del capitalismo industrial. Su tesis es que, por la dependencia del desarrollo tecnológico que promueve el trabajo colaborativo en línea, a través de redes, la noción de *propiedad* ha perdido vigencia y ahora se impone la de *acceso*, dando paso a un nuevo tipo de lucha política, que ya no sólo es económica, sino generacional. Según Rifkin, el nuevo antagonismo, más que una lucha en la que se juega la propiedad de los medios de producción, es una pugna por tener acceso a las posibilidades de las redes.

La consecuencia de dejar atrás el marco del antagonismo de clases provocado por el control de los medios de producción, transforma el panorama político en uno de adaptación tecnológica y vuelve inoperante la crítica de la ideología, porque las relaciones sociales estarían determinadas más por entornos simulados –de los cuales se puede entrar y salir a voluntad– que por los constructos ideológicos que se imponen sobre la mentalidad de los individuos. Rifkin llega a afirmar que en lugar de ideología, ahora tenemos un teatro donde los individuos despliegan sus estrategias de representación de acuerdo a sus habilidades técnicas.³⁰ Así, la lógica de los nuevos negocios es la del espectáculo, que traslada el centro de la actividad de la fábrica al teatro. La misma noción de trabajo productivo pierde sentido, porque más que condiciones materiales lo que aquí tenemos son condiciones de representación y la posibilidad de manipularlas técnicamente con el fin de generar mitos, fantasías e ilusiones.

El parecido con teorías sobre la actividad y la representación en la posmodernidad, influenciadas por pensadores como Foucault, Deleuze, Lyotard o Baudrillard, no es casualidad. Al dejar atrás los principios marxistas de la crítica de la ideología y del materialismo dialéctico, tan sólo queda como criterio una especie de *ethos* del juego y de la representación, como si la naturaleza de los nuevos conflictos se redujera a la competencia por capitalizar el valor de las representaciones, lo cual en la práctica suele generar una tendencia a la mercantilización de la cultura.

³⁰ Jeremy Rifkin, *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism, where all Life is a Paid-for Experience* (New York: J. P. Tarcher/ Putnam, 2000). Consúltese el noveno capítulo, “The New Culture of Capitalism”.

¿No distorsiona este planteamiento la comprensión de fenómenos como la migración y los refugiados? La imagen del mundo que presenta *La era del acceso* es la de un entorno globalizado en que las diferencias se funden en sólo proceso determinado por las tecnologías de redes. La imagen del migrante o del refugiado que se sigue de ello es la de una especie de emprendedor cuya lucha consiste en tener acceso a la posibilidad de manipular las representaciones, con la esperanza de capitalizarlas a favor de su grupo cultural. ¿No es ésta una de las fantasías sobre la que se apoya la ideología del *multiculturalismo*?

Filósofos como Slavoj Žižek³¹ han denunciado esta tendencia, mostrando que en lugar de resistir al capitalismo, realmente favorece la reproducción de sus intereses y contradicciones. En la situación sociopolítica actual, la insistencia en la representación de la propia identidad cultural sólo duplica la lógica del sistema, por lo que podríamos afirmar que el multiculturalismo no es más que la ideología del capitalismo transnacional o, siguiendo a Fredric Jameson,³² la posmodernidad es la lógica del capitalismo de consumo.

En contra, debemos insistir que el migrante y el refugiado, como el *extranjero* de Derrida, es una figura que, al no encontrar una forma de representación en el orden simbólico, nos enfrenta a las contradicciones del sistema. Contradicciones que no deberíamos evadir con la reproducción de representaciones en los medios de comunicación. Lo que el migrante tendría que simbolizar no es la exigencia de integrarlo en el orden existente, sino la de repensar este orden y tomar una decisión que lo modifique, lo cual requiere, más que introducir en él una representación, transformar materialmente las condiciones de trabajo, producción, propiedad y existencia.

Mientras la situación del *extranjero* siga dependiendo de la imagen que se promueve en los medios de comunicación, permanecerá como rehén de un sistema que se reproduce haciendo un espectáculo con su desgracia. El genuino reconocimiento de que no existen las condiciones legales, racionales y materiales para hospedarlo en los límites del orden imperante debería ser el primer paso para emprender una serie de transformaciones fundamentales. ¿Cómo, sin embargo, tendría que comenzar a operar dicha transformación? ¿Bajo qué condiciones

³¹ Slavoj Žižek, "Multiculturalism or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", en *New Left Review*, Vol. I, No. 225, septiembre-octubre, 1997.

³² Fredric Jameson, *Posmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, (London: Verso, 1991).

simbólicas sería posible la modificación de las condiciones materiales? Por otro lado, ¿qué operación simbólica sería necesaria si, como he señalado, la transformación no debería apoyarse en un marco normativo?

3. LA EFICIENCIA SIMBÓLICA, NO NORMATIVA, DE LOS DERECHOS HUMANOS

En su crítica a la posmodernidad, Fredric Jameson³³ establece que, con el fin de juzgar los fenómenos culturales de nuestra era, se nos impone la necesidad de representar el espacio mundial del capital transnacional, a modo de un *mapa cognitivo*, de manera que, gracias a él, podamos ubicar nuestro lugar en la cada vez más compleja y caótica proliferación de representaciones del capitalismo de consumo, como sujetos individuales y colectivos, a escala social, espacial y por supuesto histórica. Tal “representación de representaciones”, además, debe ayudar a fundamentar nuestra práctica política, en el sentido de dotarnos con una herramienta para tomar decisiones, actuar y luchar por transformar nuestras condiciones de vida.

Ahora bien, una cosa es señalar la necesidad y otra el desarrollo de los criterios a los que debería obedecer la estructura del mencionado esquema cognitivo, para evitar caer en las formas de ideologización criticadas en el apartado anterior de este texto. ¿Qué tipo, pues, de principio puede ayudarnos a alcanzar la universalidad necesaria para representar la situación y los intereses de quienes han sido excluidos de cualquier comunidad política, sin que termine por ser condicionado y manipulado por las condiciones particulares impuestas por el modo de vida de cada comunidad política, ni a nivel legal, ni cultural?

Al parecer, los derechos humanos son el símbolo que nuestra era ha proclamado para que los excluidos puedan emprender la lucha por su emancipación. Sin embargo, en tanto que de hecho pueden ser utilizados para legitimar los intereses de las entidades políticas que son las causantes mismas de la exclusión, deben ellos mismos ser sometidos a una crítica de su posible perversión ideológica.

³³ Ib.

Los principios de tal crítica, de hecho, han sido analizados por Slavoj Zizek,³⁴ por lo que a continuación retomaremos sus argumentos. Sin embargo, lo que su crítica nos mostrará, en último término, es que no basta con criticar el orden simbólico, sino que debemos redefinir sus límites de derecho, para lo cual, será necesario remontarnos al primer filósofo que emprendió la tarea de criticar y, además, de repensar el principio transcendental de la moral y la política; me refiero a Immanuel Kant y su fundamentación de una metafísica de las costumbres como base de la razón entendida en un sentido práctico.

Según Zizek, la concepción corriente de los derechos humanos está marcada por un universalismo liberal que se presenta como antagonista de un particularismo fundamentalista, por lo cual, termina representando las luchas políticas fundamentales como intentos de ampliar la libertad de elección y la búsqueda utilitarista de la felicidad, en contra de regímenes intolerantes que manifiestan un exceso de poder que tiene su causa en la centralización de las decisiones. El presupuesto de esta representación, por supuesto, es un sujeto psicológico constituido por facultades naturales como la de poder decidir libre y racionalmente lo que es mejor para él y el bien común. La pregunta que se plantea Zizek, sin embargo, es si el “fundamentalismo intolerante” no es consecuencia de la imposición de un espacio público liberal y si las supuestas facultades naturales no son de hecho una condición ideológica de su práctica política.

La propuesta crítica de Zizek consiste en leer sintomáticamente el espacio público. Y su diagnóstico es que el fundamentalismo nacionalista es síntoma de la desestabilización de los límites del Estado-nación ocasionada por la industrialización y el mercado, mientras que la ideología de la libre elección es una expresión de la desaparición de la esfera pública por la misma causa, que ha traído, como consecuencia, una “re-naturalización” de las identidades particulares e idiosincráticas, la imposición de criterios administrativos sobre los políticos y procesos de valoración de tipo fetichista.

En suma, lo que identifica Zizek es que la “libertad liberal” tan sólo puede ser la base de una pseudoelección, porque no ofrece la posibilidad de modificar las condiciones mismas en que se realizan las elecciones. A su vez, no tiene respuesta ante la paradoja de no poder tolerar la libre elección del fundamentalista convencido

³⁴ Slavoj Zizek, “En contra de los derechos humanos”, en *Suma de negocios*, Vol. 2, No. 2, diciembre, 2011, 115-127.

de su propio modo de vida. Finalmente, limita la búsqueda de felicidad a un hedonismo cuya base real es el control del goce excesivo, con lo que su aparente apertura es una tolerancia hipócrita que de hecho teme al otro y termina convirtiéndose en una obsesión por la seguridad. En el liberalismo, “la tolerancia coincide con su opuesto”,³⁵ es decir, el control excesivo del Estado.

Así entendidos, los derechos humanos terminan convirtiéndose en la legitimación de medidas de seguridad y de guerras de intervención en países extranjeros por parte de los países occidentales. Y encubren, por tanto, que la lógica del poder (en referencia a Marx), es excesiva por naturaleza.³⁶ Es decir, no hay poder político constituido en torno a una institución capaz de eficazmente representar los intereses de la humanidad en cuanto tal. O la “humanidad” se le presentará al Estado como un exceso a ser corregido, o el Estado se presentará ante la humanidad como una fuerza controladora más allá de su voluntad.

Por ello, hemos de regresar a nuestra pregunta original, ¿cuál ha de ser el carácter de la auténtica representación de lo político y de lo humano? Y, sobre todo, ¿cómo podemos repensarla para que efectivamente pueda servir de fundamento de la lucha política de los excluidos?

Desde el punto de vista lacaniano de Zizek, el problema de la representación es el de la lógica del significante. En este sentido, hemos de preguntarnos si es posible representar lo *humano* como significante del “interés común” de una comunidad política o si más bien éste encuentra su lugar en los espacios en que no puede identificarse con ningún contenido particular.

Dado que el objetivo del argumento de Zizek es evitar que los derechos humanos queden atrapados en la lógica de las luchas liberales, rechaza cualquier identificación con los significantes que regulan los antagonismos de clase en una sociedad, y propone que lo humano sea más bien identificado “con lo que no encuentra lugar”.³⁷ Lo desechado, lo excluido, y por ello mismo vulnerable que, sin embargo, al asignársele un significante, puede ser “el representante de una clase en particular: de la clase que, precisamente, no se encuentra lo suficientemente cohesionada para actuar como un agente unificado que exige una representación activa”.³⁸ Los derechos humanos, así, deberían ser entendidos como la

³⁵ Ib. 119.

³⁶ Ib. 120.

³⁷ Ib.

³⁸ Ib. 121.

representación política de la clase que no puede representarse y tan sólo puede ser representada. Pero, ¿por quién y con qué fin?

Los derechos humanos no deben, por tanto, representar la realidad social tal como es regulada por los Estados y sus ideologías. Pero sí deben posibilitar, como significantes, indicar algo que es “común”; deben crear el sentido de una comunidad, de una clase, a pesar de que no se encuentre aún inscrita en el orden simbólico imperante. ¿Qué tipo de politización posibilita entonces esta representación?

Como vimos, para Arendt, el problema de los refugiados es que, al no recibir un lugar en una comunidad política constituida legalmente, pierden toda posibilidad de actuar como seres políticos. En cambio, para Žižek, debería repensarse el problema de la relación entre un “ciudadano” y un “hombre” que sólo puede apelar a los derechos humanos. Si la ciudadanía hace al hombre y el “hombre”, el excluido, es impotente ante el Estado, entonces los hombres dependen por completo de las condiciones ideológicas imperantes y, en consecuencia, de cómo los representen sus medios de comunicación. Pero más allá de esta utilización ideológica, cabe la pregunta sobre “la forma de universalidad en sí misma. ¿Cómo –en qué condiciones históricas específicas– logra la universalidad abstracta convertirse en ‘un hecho de la vida (social)’?”³⁹

Para aspirar a la universalidad, los derechos humanos han de hacer su aparición no sólo como aquello que represente lo que aún no tiene lugar en el orden establecido, sino como una irrupción, en un acto violento,⁴⁰ tal como acontece en una auténtica revolución, lo cual no es más que un índice de su “eficiencia simbólica” –en referencia a la noción acuñada por Claude Lévi-Strauss.⁴¹

Esta irrupción no sólo implica innovación, en el sentido de modificar la apariencia de representaciones existentes, sino la reestructuración radical del orden que posibilita la aparición de representaciones en el espacio público. Podemos hablar, incluso, de una inversión de las representaciones predominantes, “en el sentido que algo que originalmente fue una estructura ideológica impuesta [...] pasa

³⁹ Ib. 125.

⁴⁰ Al respecto, la noción de *violencia divina* acuñada por Walter Benjamin en su ensayo “Para una crítica de la violencia” (en *Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 2001), es fundamental para comprender lo que intenta mostrar Žižek.

⁴¹ Slavoj Žižek, “En contra de los derechos humanos”, op. cit. 126. La noción de *eficacia simbólica* es desarrollado por Claude Lévi-Strauss en el décimo capítulo de *Antropología estructural* (Barcelona: Paidós, 1995).

súbitamente bajo el control de sus súbditos como un medio para articular sus 'legítimas' reclamaciones".⁴²

En este caso, la eficiencia simbólica de los derechos humanos sólo será eficaz a condición de que sea apropiada por quienes carecen de lugar en los sistema normativos y no porque estos regulen su integración. Podríamos decir, en referencia a Jacques Rancière, que los derechos humanos "enajena[n] a toda comunidad de sí misma".⁴³ Crean un lugar para la politización del *otro*, el extranjero en nuestro caso, a partir del cual puede reclamar sus derechos. Y aún más: generan la posibilidad de la aparición de lo universal en sí, lo *meta-político*, sin lo cual "perdemos la política en sí misma, es decir, la reducimos al juego 'pos-político' de la negociación de intereses particulares".⁴⁴

Los derechos humanos serían, por tanto, simbólicamente eficaces, no tanto por tener como fundamento un principio legal, cultural o racional, sino por ser representantes de una especie de impulso revolucionario, el cual no sólo debe ser considerado como elemento fundamental del acontecimiento político en cuestión, sino que además implica la irrupción de un elemento ético por involucrar al sujeto que participa en él. ¿Cómo podemos entender esta relación esencial entre ética y política en el acontecimiento revolucionario?

La irrupción de tal elemento ético, de carácter subjetivo, debe ser entendida como una forma de violencia porque implica subvertir el horizonte simbólico, en un acto radical de negatividad, que Zizek suele vincular al efecto desintegrador de estructuras simbólicas con que Freud describe la pulsión de muerte.⁴⁵ A su vez, esta desintegración simbólica implica una especie de salto de fe,⁴⁶ porque nos enfrenta a

⁴² Ib.

⁴³ Ib.

⁴⁴ Ib. 126-127.

⁴⁵ Sobre la utilización de los conceptos lacanianos que Zizek utiliza para caracterizar el acto revolucionario consúltese: Marc de Kessel, "Act without Denial: Slavoj Zizek on Totalitarianism, Revolution and Political Act", en *Studies in East European Thought*, vol. 56, no. 4, diciembre 2004, 299-334. Para una explicación detallada por parte de Zizek de lo que entiende por pulsión de muerte, consúltese: Slavoj Zizek, "From Desire to Drive: Why Lacan is not Lacanian", en *Atlántica. Internacional Revista de las Artes*, no. 14, Otoño 1996, 31-45.

⁴⁶ La noción del acto revolucionario como un impulso o momento de *locura* kierkegaardiana, es fundamental para la comprensión de lo que Zizek identifica, en una implicación subjetiva, independientemente de las condiciones objetivas, como lo auténticamente revolucionario. Esta conceptualización requiere además una noción particular de materialismo, así como postular un vínculo esencial con una verdad que exige fe del individuo que es afectado por ella, por lo que Zizek constantemente referirá al cristianismo en sus reflexiones, particularmente a los elementos de su

la pérdida de referencias cotidianas, determinadas por la costumbre, que nos plantea la exigencia de asumir un compromiso incondicional, como en la fundamentación kantiana de la moralidad. ¿Quiere decir esto, entonces, que la eficiencia de los derechos humanos equivale a la imposición de un compromiso incondicional más allá de cualquier consideración por las circunstancias concretas, característica del imperativo categórico?

Para entender este posible vínculo entre moralidad y revolución, a nivel trascendental, vale la pena analizar la indicación de Zizek de que las ideas que refieren a la constitución de una colectividad, como los derechos humanos en nuestro caso, se sostienen “sólo por medio de una intensa actividad de los sujetos involucrados”.⁴⁷ Lo que les da validez es, precisamente, el compromiso incondicional de las personas que lo asumen como objetivo político, en tanto que están en efecto actuando revolucionariamente y sin reparar en las condiciones objetivas. Como en un acto auténticamente moral, en sentido kantiano, el revolucionario no actúa en función del cálculo de las consecuencias,⁴⁸ esperando que éstas sean favorables para intervenir, sino impulsado por una especie de fe: “una confianza fundamental en la estructura benevolente de la realidad”.⁴⁹

Bajo esta perspectiva, por tanto, un revolucionario no trata de implementar lo que imagina como una sociedad justa e igualitaria, porque eso sería responder a su fantasía y no al impulso del compromiso moral,⁵⁰ lo cual provocaría más bien su propia ridiculización: “la actualización forzada en la sociedad real misma del núcleo fantasmático de mi ser es la peor y más humillante forma de violencia, una violencia

doctrina que enfatizan la negación momentánea de la identidad personal y el mundo, pero sin renunciar a él en pos de una verdad absoluta o un sentido trascendente. Respecto a la relación de estos elementos con el acto revolucionario en la obra de Zizek, consúltese el siguiente capítulo que particularmente enfatiza cómo el involucramiento apasionado de individuos puede propiciar cambios sociales y políticos revolucionarios: Sophie Wennersheid, “The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Zizek on the Politics of the Impassioned Individual”, en *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2014).

⁴⁷ Slavoj Zizek, *Visión de paralaje*, (México: FCE, 2006), 75.

⁴⁸ Una revolución “calculada” más bien correspondería a una ética utilitarista, contra la cual Zizek ha argumentado. Al respecto, consúltese su texto: “On Peter Singer”, en *Cabinet*, No. 4, otoño 2001 (http://www.cabinetmagazine.org/issues/4/i_singer.php).

⁴⁹ *Ib.* 78.

⁵⁰ En particular, esto opone a Zizek contra cualquier forma de socialismo utópico. Por ello, para Zizek, la auténtica esperanza no radica en lo que la sociedad será después de la revolución, sino en el impulso revolucionario mismo.

que mina las bases de mi identidad”.⁵¹ Por ello, como hemos visto, en su afán de dignificación de quien ha sido excluido, los derechos humanos no deben responder a los patrones de representaciones determinados ideológicamente, como los que circulan en los medios de comunicación, sino rechazar cualquier consideración fenoménica como los criterios de éxito y utilidad, que tienden a idealizar ingenuamente lo que la sociedad debería ser.

La dignidad propia de los derechos humanos, entonces, está más bien relacionada con el ejercicio de la libertad en la fundamentación moral de nuestras acciones, en el sentido de que, más allá de cualquier consideración particular, traza una línea de separación entre el ámbito de lo nouménico y lo fenoménico. Son emancipadores, precisamente, por dejar de depender, en términos de compromiso, de las circunstancias en las que diversas formas de explotación y desigualdad social son impuestas.

Ahora bien, aunque esta fundamentación de la acción no determina una forma particular en la que debemos proceder, sino que deja abierto el horizonte para que el sujeto se arriesgue a actuar de acuerdo a su propia decisión, sin ninguna garantía, responsabilizándose por completo,⁵² Zizek se aventura a proponer una forma de acción para nuestro tiempo: “el primer paso verdaderamente crítico (‘agresivo’, violento) es *abandonarse* a la pasividad, rehusarse a participar; éste es el necesario primer paso que esclarecerá el terreno de una verdadera actividad, de un acto que cambiará efectivamente las coordenadas de la constelación”.⁵³ El primer paso, propiamente ético, para un cambio en el orden simbólico que da forma a nuestras relaciones socio-políticas, sería negarse a ser parte de ellas. Y, en este sentido, podríamos decir que, bajo la perspectiva de Zizek, esa sería la manifestación de emancipación más pura: la que con más claridad haría visible la separación entre

⁵¹ Slavoj Zizek, *El acoso de las fantasías* (México: Siglo XXI editores, 1999), 402 (versión electrónica). Es decir, aunque el deseo del revolucionario pueda sostenerse en la fantasía de un futuro mejor, su efectiva realización en la realidad social terminaría humillándolo, porque ridiculizaría lo que en su estructura subjetiva no era más un anhelo que le servía de sostén. De realizarse, el anhelo y el sostén psíquico que ofrecía, se perderían.

⁵² Respecto a este punto encontramos una coincidencia entre el pensamiento de Zizek y Arendt: ambos consideran que, en términos políticos, la facultad de juicio, tal como la fundamenta Kant, es la base de la acción y la virtud política. Sobre los fundamentos de la filosofía política de Kant, según Arendt, consúltese: Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Barcelona: Paidós, 2003).

⁵³ Slavoj Zizek, *La suspensión política de la ética* (México: FCE, 2005), 9.

la ley, lo que socialmente se me exige hacer, y aquello que subjetivamente estoy dispuesto a aceptar como fundamento de mi identidad y soporte de mi dignidad.⁵⁴

De nueva cuenta, la cuestión que se presenta respecto a este punto es acerca de la estructura que podría servir de apoyo para que el sujeto comprometido pueda luchar políticamente, tras negarse a ser parte de las relaciones del orden simbólico predominante, pues, si careciera de tal base, ¿no quedaría más bien reducido a la impotencia? Para mostrar la naturaleza de la condición que permitiría luchar políticamente, aun y cuando se renuncie a ser parte del orden establecido, Zizek hace notar que el fundamento de la acción no puede ser la liberación efectiva del sujeto, sino la conservación del obstáculo en función del que de hecho se lucha. Este obstáculo, para Zizek, es lo que Lacan denomina el *objeto a*.

En específico, siguiendo los desarrollos lacanianos, Zizek demuestra que el objeto a es el límite inherente del capitalismo en el sentido de que posibilita su dinámica de autoreproducción, al impedirle de hecho la realización de aquello a lo que su estructura apunta y que debe ser comprendido como su verdad.⁵⁵ Esta es una de las razones de que la democracia parlamentaria sea el sistema político que mejor se adapta a las necesidades del capital, pues en ambos “se puede pelear por la verdad, pero no decidir qué es la verdad”.⁵⁶ O dicho de otra manera, en tanto que el objeto a es la causa del deseo de los sujetos en el orden simbólico capitalista, y que tal deseo se estructura en torno al obstáculo del objeto a que impide su realización efectiva, el orden simbólico se alimenta y reproduce de la actividad constante de los sujetos que buscan realizar, infructuosamente, sus deseos, lo cual perpetúa el movimiento, aplazando indefinidamente la satisfacción. De tal forma, el sujeto actúa y toma una serie de decisiones, determinado inconscientemente por una verdad sobre la que no decidió.

Ante dicho aplazamiento, el objetivo de los derechos humanos no debería ser el de satisfacer los deseos de los sujetos, pues ello lo llevaría a proferir las típicas

⁵⁴ Consúltense la manera en que Zizek ejemplifica la no participación como violencia revolucionaria, a través de la novela de José Saramago, *Ensayo sobre la lucidez*: Slavoj Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

⁵⁵ Lacan empieza a desarrollar la noción del objeto a como objeto causa de deseo en su seminario sobre la angustia –*Seminario. Libro 10. La angustia* (Buenos Aires: Paidós, 2004)–, al mostrar que, en tal afecto, no simplemente falta un objeto ante el cual angustiarse, como se especula habitualmente refiriendo a Freud y Heidegger, sino que debe considerarse el lugar mismo del objeto como falta en torno a la cual se estructura el deseo.

⁵⁶ Slavoj Zizek, *La suspensión política de la ética*, op. cit., 45.

falsas promesas que tienen como único sostén las fantasías ideológicas de la retórica política.⁵⁷ Su propósito, más bien, debe ser debilitar los mecanismos que sostienen al orden simbólico, para que colapse, pero sin que los sujetos pierdan el deseo que posibilita su productividad.⁵⁸ Se trata, pues, de conservar el obstáculo del objeto a en torno al cual el deseo de los sujetos se estructura, rompiendo su vínculo de dependencia con las estructuras del sistema económico que se pretende superar. En ese sentido, a juicio de Žižek, la conservación del obstáculo es lo que Marx pasó por alto,⁵⁹ en el sentido de que no se debería plantear como fin de la lucha la eliminación de los antagonismos sociales –la sociedad sin clases–, sino evitar que la lucha de clases acontezca en el marco del orden simbólico del capital.

Los derechos humanos, entonces, deben escapar a toda determinación ideológica, pero no purificar sus intenciones de deseos. Al respecto, podríamos decir que Žižek hace una lectura de la fundamentación moral kantiana que se aleja del formalismo, porque, aunque el sujeto revolucionario busque distanciarse de las circunstancias de dominación del mundo fenoménico, no pretende hacerlo de los elementos que dan cuerpo a sus deseos, los cuales de hecho impulsan su lucha. ¿No contradice esto, sin embargo, el espíritu de la fundamentación kantiana?

En el tercer capítulo de la primera parte de la *Crítica de la Razón Práctica*, acerca de los incentivos (*triebfedern*) de la razón pura práctica, Kant aborda el tema del influjo de la ley sobre el sujeto, que de hecho genera el sentimiento de respeto en él. Lo que se argumenta es que, para que la ley moral sea seguida no solo según la letra, sino en cuanto al espíritu o a la intención, ella debe determinar la voluntad, no sólo objetivamente, sino que además debe ser un incentivo para la voluntad.

Ahora bien, en tanto que la ley se erige al excluir los impulsos como fundamentos de la voluntad, “el efecto de la ley moral como incentivo es solo negativo”⁶⁰ y el sentimiento provocado uno “que puede ser llamado dolor”.⁶¹ La ley ejerce su influjo sobre la subjetividad oponiéndose al egoísmo de nuestras

⁵⁷ Lo cual nos llevaría, nuevamente, al cálculo utilitarista o al socialismo utópico.

⁵⁸ Al respecto, la noción de pulsión de muerte es particularmente relevante, porque lo que ella implica, precisamente, es la disolución de los vínculos simbólicos que determina la actividad social del sujeto sin que el sujeto pierda su actividad. Al respecto, léase la ejemplificación que hace Slavoj Žižek de la pulsión del muerte con los muertos vivientes en “From Desire to Drive: Why Lacan is not Lacanian”, op. cit.

⁵⁹ Slavoj Žižek, *La suspensión política de la ética*, op. cit., 50.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (México: UAM, 2001), 71.

⁶¹ Ib.

inclinaciones y humillando nuestro amor propio. ¿En qué sentido, entonces, podría ser fundamento de la dignidad de los excluidos y representar su deseo de lucha? Si seguimos a Kant, podría hacerlo en el sentido de que, humillando nuestra representación empírica, reafirma nuestro valor como seres racionales y genera otro tipo de amor: uno puro y racional.

La lectura de Zizek del amor puro kantiano es que, siguiendo a Lacan, se trata de un deseo puro no patológico, no en el sentido de la perversión sadeana que intenta justificar como su deber la satisfacción de los impulsos, sino en el de que en el deseo puro, uno sólo sabe que desea, pero no qué desea en concreto, lo cual significa que el sujeto debe hacerse absolutamente responsable de traducir el carácter abstracto de su deseo en una serie de acciones particulares. Esto se relaciona con el proceso de sublimación, el cual consiste en otorgar a un objeto o una demanda un carácter incondicional. Lacan, de hecho, ejemplifica ese proceso en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, con la figura de Antígona, quien está dispuesta a sostener incondicionalmente la demanda de entierro de su hermano frente a la normatividad impuesta por Creonte en nombre del Estado.⁶²

Jacques Derrida, como se mencionó en este texto, ya había señalado a Antígona como una figura representativa del conflicto del extranjero cuyo lugar resulta incierto por estar ubicado entre una serie de leyes contradictorias, pues la normatividad no puede ofrecerle garantías. Lo que podemos agregar ahora, gracias a la fundamentación que Zizek elabora a partir de Kant y Lacan, es que Antígona además representa el deseo, más allá de marcos normativos, sobre el que se apoya su lucha, la cual no busca su integración en el orden imperante, sino el reconocimiento de su demanda incondicional. Una demanda que no pretende adaptarse a las circunstancias en función del cálculo de lo conveniente, sino que exige la modificación del marco que rige el orden de las circunstancias. En último término, esa sería la representación más radical de la situación de los migrantes ilegales y los refugiados en el mundo. No la de individuos carentes que requieren ser cobijados por el Estado, como si pidieran caridad. Su presencia es en sí misma la demanda en función de la cual deberíamos medir la dignidad y legitimidad de nuestras leyes.

⁶² Sobre todos estos temas, consúltese: Slavoj Zizek, “Kant and Sade: The Ideal Couple,” *Lacanian Ink*, No. 13, 1998 (<http://www.lacan.com/zizlacan4.htm>).

4. REFERENCIAS

- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max. 2002. *Dialectic of the Enlightenment*. California: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 1966. "The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man", en *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Arendt, Hannah. 2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. 2003. "La Política", en *Obras Selectas*. Buenos Aires: Distal.
- Benjamin, Walter. 2001. "Para una crítica de la violencia", en *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- De Kessel, Marc. 2004. "Act without Denial: Slavoj Zizek on Totalitarianism, Revolution and Political Act", en *Studies in East European Thought*, vol. 56, no. 4, diciembre.
- Derrida, Jacques. 2000. *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Habermas, Jürgen. 2009. "What is Meant by a 'Post-Secular Society'? A Discussion on Islam in Europe", en *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Kant, Immanuel. 2001. *Crítica de la razón práctica*. México: UAM.
- Lacan, Jacques. 1998. *Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2004. *Seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2009. "Kant con Sade", en *Escritos 2*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Rifkin, Jeremy. 2000. *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism, where all of Life is a Paid-for Experience*. New York: J. P. Tarcher/Putnam.

- Wennergren, Sophie. 2014. "The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual", en *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Žižek, Slavoj. 1988. "Kant and Sade: The Ideal Couple", en *Lacanian Ink*. No. 13. (<http://www.lacan.com/zizlacan4.htm>).
- Žižek, Slavoj. 1996. "From Desire to Drive: Why Lacan is not Lacanian", en *Atlántica. Internacional Revista de las Artes*, no. 14, otoño.
- Žižek, Slavoj. 1997. "Multiculturalism or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", en *New Left Review*. Vol. I. No. 225. septiembre-octubre.
- Žižek, Slavoj. 1999. *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI editores. (Versión electrónica).
- Žižek, Slavoj. 2001. "On Peter Singer", en *Cabinet*, No. 4, otoño. (http://www.cabinetmagazine.org/issues/4/i_singer.php).
- Žižek, Slavoj. 2005. *La suspensión política de la ética*. México. FCE.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Visión de paralaje*. México: FCE.
- Žižek, Slavoj. 2009. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires. Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2011. "En contra de los derechos humanos", en *Suma de negocios*, Vol. 2, No. 2, diciembre.