

# Figuras de lo impolítico

José García Molina

Publicado en #Lacanemancipa el 19 de octubre de 2021

[#Lacanemancipa Revista de la izquierda lacaniana – The Magazine of the Lacanian Left \(hypotheses.org\)](#)



Conocer todo esto quizás sea no menos útil que conocer las glorias antiguas, pues si éstas estimulan a los hombres generosos para que las imiten, lo otro les estimulara a evitarlo y corregirlo.  
Nicolás Maquiavelo. *Historia de Florencia*.

‘¿Qué hacer?’, es la pregunta política por excelencia. Sin embargo, en esta ocasión tomaré la cuestión desde su vertiente negativa, deteniéndome a señalar lo que convendría no hacer, aquello que resulta políticamente inoportuno para nuestras propias causas políticas. Se trata de un breve ejercicio de ‘politología negativa’ que toma como telón de fondo la coyuntura política española de la última década: desde el acontecimiento 15M, cuando la embriaguez política de una sociedad civil soñaba con constituir un nuevo pueblo para una sociedad distinta, hasta este momento de composiciones y recomposiciones prendidas entre la calculabilidad, la negociación de lo posible, el marco del derecho vigente y el presupuesto disponible. El objetivo no es otro que presentar ciertos arquetipos y antimodelos de lo impolítico.

No se trata entonces de reconstruir un relato histórico ya contado, retransmitido en tiempo real y analizado por propios y ajenos en medios de comunicación y publicaciones monográficas. Se han vertido ríos de tinta sobre lo acontecido desde entonces. Hay quienes lamentan la sorprendente resistencia de los aparatos del Estado y quienes, de la mano de la fina ironía de Maquiavelo, redescubran desencantados lo invariante y persistente de una praxis política en la que los ‘profetas desarmados’, carentes de ‘buenas armas’ para vencer a otros grupos o entramados de poder, «no encuentran perro que le ladre». Unos predicán que el fracaso fue no alcanzar el poder real, otros que todo se truncó cuando se tocó poder. También caben conjeturas acerca de que la intensidad con la que defendimos nuestros ideales transformadores, la ingenuidad con la que lanzamos la política contra la historia, la costumbre y lo socialmente sedimentado, ha prestado un involuntario, pero

eficaz, servicio a los adversarios políticos y, por extensión, a la notable reacción conservadora de los últimos años.

Sea como fuere, hoy nos enfrentamos al hecho consumado de una experiencia política concluida que deja el regusto amargo de las aspiraciones que no lograron consumarse en hechos. Y es esta experiencia la que invita a pensar qué hacer y, sobre todo, qué no hacer. Partiendo de una traducción plebeya de aquel manido ‘pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad’ mantengo la hipótesis de que quizás no haya nada que hacer, pero hay que hacer algo. El escenario de época invita a pensar que no hay ‘nada que hacer’ para quienes defendemos y practicamos políticas progresistas, de izquierdas, de la emancipación. Pero si aún no nos hemos resignado y rendido por completo, quizás no resulte del todo estéril aprender a evitar lo políticamente inoportuno para nuestras propias causas.

## Sobre lo impolítico

Enmanuel Lévinas contaba una interesante anécdota sobre la vida y la forma de filosofar de Edmund Husserl.<sup>[1]</sup> Siendo joven el filósofo alemán recibió como regalo una navaja que, a su parecer, no cortaba demasiado bien. La afiló, la probó de nuevo e, insatisfecho con el resultado, volvió a afilarla. El resultado no le convenció y siguió repasándola y repasándola hasta que a causa de la fricción la navaja había prácticamente desaparecido. Lo pertinente de la anécdota es que señala el riesgo al que se someten quienes, perdidos en los laberintos discursivos del preciosismo lingüístico y del filosofismo político obsesionado por afilar y afilar los conceptos, producen distinciones sutilísimas, textos llenos de pensamiento y vacíos de política porque perdieron de vista la materialidad/realidad política pensada.

Considero que *Categorías de lo impolítico*, de Roberto Esposito, padece de estos males. Para el filósofo la categoría de lo impolítico es irrepresentable, limitación que no le impide hablar de ella ‘en tanto categoría’. Lo impolítico no tiene entidad, fuerza o potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje; pero tampoco desde afuera, ya que una exterioridad cualquiera de la política no podría existir más que como proyección ideológica o mítica, como astucia de la razón política que acaba auto-legitimando lo político mismo. No hay antipolítica posible en la reflexión, el discurso o el combate político porque esos ejercicios se sirven de términos políticos y, de este modo, quedan atrapados en un discurso político.

Según Esposito todo intento de neutralizar el conflicto político responde a una práctica política, aunque se trate de una política de neutralización. De esto se deriva que lo impolítico no puede ser radicalmente distinto de lo político, sino lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo modera frente a lo que no es y no puede ser. No existe dualidad o contradicción entre lo político y lo impolítico, sino, a lo sumo, diferencia. No se trata de objetos o sustancias distintas, sino de una diferencia de perspectiva donde lo impolítico tiende a desconstruir las categorías de lo político y, finalmente, a desconstruirse a sí mismo. Al constituirse como límite de lo político, lo impolítico se constituye al mismo tiempo como límite del límite de lo político. ‘And so on, and so on...’.

Para no hacer desaparecer la navaja propondré un significado y un uso más mundanos y pragmáticos —quizás más útil para el análisis político— de la noción de impolítico. Como en esposito, éste no hará referencia a lo no-político, o lo antipolítico, tampoco a prácticas éticas cuyas ondas emiten en la frecuencia infra-política. Retomando la acepción recogida en el diccionario de la lengua española, lo

impolítico es lo ‘inoportuno políticamente’. Es obvio que la consideración de lo oportuno o inoportuno en política se dirime políticamente, si más no porque refiere a valoraciones desprendidas de la causa, los objetivos, los medios o los modos de organización políticos. Por ello, el criterio de demarcación de lo inoportuno de las figuras de lo impolítico que presentaré a continuación es su propia inoperancia respecto a los fines y metas políticas que declaman y reclaman.

La fenomenología de las figuras de lo impolítico revela un nexo común en todas ellas: su convicción en que se puede hacer política sin obligarse a *decidir sobre lo común* en espacios político-sociales transidos de pluralidad. A su modo y manera, todas y cada una despliega un abanico de motivaciones y justificaciones sobre su ser y su hacer que abarcan desde la fidelidad a una Idea, a un Deber mayor, proto-religioso, hasta la confianza en la burocratización y las soluciones técnicas y ‘neutrales’ de los especialistas. Se observa que estas figuras comparten la ilusión en un gran Otro —sea el de la palabra revelada o el del discurso técnico— que proveerá un orden político armonioso y sin resto, en el que la ciudad superará la división provocada por los distintos humores presentes en la ciudad. Un Otro que nos libraré de la decisión política sobre los asuntos humanos, demasiado humanos. No es otra cosa, sino el intento de liberarse de las cargas y peajes asociados a la toma de decisiones sobre lo colectivo, lo que acaba resultando impolítico, políticamente inoportuno.

## Almas bellas, caníbales y burócratas

Comencemos rememorando una escena clásica, del diálogo platónico de *La República* en la que Sócrates y Trasímaco debaten sobre la naturaleza del poder. En un lado del campo se ubican quienes, con Sócrates a la cabeza, defienden que el fin del Estado es la Justicia y que, tanto para alcanzarla como para mantenerla, es preciso que los gobernantes no deseen el poder en sí y, mucho menos, para sí. En el otro lado, haciendo piña con Trasímaco, quienes se burlan de semejante ingenuidad porque conocen demasiado bien la correlación entre los fines del Estado político y el crudo ejercicio del Poder. Realistas por convicción, asumen que toda política, más si cabe la que posibilita gobernar el Estado, reposa sobre la capacidad de aumentar y acumular fuerza o poder.

A poco que se reflexione se deducirá que las supuestamente irreconciliables diferencias entre Sócrates y Trasímaco contienen no pocos elementos de semejanza que, en última instancia, convierte a ambos en figuras de lo impolítico, de lo políticamente inoportuno. ¿En qué se basa esta afirmación? En primer lugar, forzando un poco la analogía, la figura de Sócrates puede equipararse con un tipo ideal que cuenta con una larga tradición en el pensamiento filosófico alemán: el *alma bella*. El alma bella es una figura de lo impolítico porque se posiciona en una idealidad inmaculada que rechaza la existencia del canibalismo en la política. Por su parte, si Trasímaco entra en el ámbito de lo impolítico, de lo inoportuno, es porque representa fielmente al *caníbal* de la política.

El alma bella gravita entre los márgenes de la vida contemplativa complaciéndose en la pureza abstracta de un orden ético y político inmutable que, en no pocas ocasiones, cree encarnado en su propia persona. Delira con materializar un estándar sublime, considerado universalmente válido, en un mundo siempre manchado e imperfecto. Imbuida en la mismidad de sus principios, encapsulada en su propio yo, cegada por la belleza de la comunidad de iguales que más bien resultan homogéneos (y en otras formas de unidad en-sí-misma ensimismada), el alma bella clama por la realización de un mundo tan a la altura de los serenos cielos estrellados como inaccesible a la contingencia y la particularidad de los asuntos terráqueos. El mundo efectivo nunca es suficiente; los actos y actividades que lo atraviesan repugnan a su imaginaria existencia en cielos tan lisos y límpidos como vacíos de realidad. La clave de la posición sin posicionamiento del alma bella, su autoafirmada

superioridad política y moral, se resuelve en una histeria sostenida necesariamente en el alejamiento de las situaciones de compromiso con lo concreto y de la toma de decisiones que lo concreto *hic et nunc* exige.

El alma bella que por convicción o por accidente aterriza en la práctica de la política institucional se ve inevitablemente confrontada con situaciones que obligan a descender al ras de los asuntos terrenales. Ahí toca decidir sobre lo concreto, sobre el aquí y ahora, mancharse las manos con el polvo o el barro de la negociación política. Es justo en esos momentos cruciales cuando el alma bella siente angustia y escalofríos. Su entereza de carácter —conquistada al precio de una forclusión de la crudeza de la competición y del fuego cruzado entre bandos y facciones— se retira bajo la muy noble excusa de que ‘la política nunca le cambiará’. Convencida de hacer política, la realidad efectiva de su actuar se agota en la impartición de lecciones de moral social. Lejos de poner sus convicciones al servicio de la búsqueda de una voluntad política popular más amplia, incluso de lograr pequeñas conquistas con suerte irreversibles, el alma bella prefiere auto-concebirse como la detentadora de una verdad que todos los demás ignoran pero que deberían aprender y seguir. El alma bella cree hacer política, pero evita escrupulosamente el contacto con las rugosidades de la heterogeneidad y la pluralidad social y política. Entre tanto, sigue delirando con la fantasía de un apostolado que obrará el milagro de la reconciliación social y política.

Por su parte, el hábitat natural del caníbal político es la *realpolitik*; su actividad, la estrategia y la desnuda pragmática de la adquisición, el mantenimiento y la acumulación efectiva de poder. Max Weber lo denominaba el *pragma* del poder, cuya única aspiración es su propia autoafirmación. El caníbal experimenta la locura de un poder transmutado en plus-de-goce, la alucinación de que un día alcanzará el soberano poder de decisión sin contestación. Su compulsión repetitiva le entrega, más allá del placer o del interés, diplomática o descarnadamente, a encarnizadas prácticas antagonistas: tú o yo, amigo o enemigo, amo o servidor, vencedor o vencido. Y como toda pulsión exige satisfacerse, poco importará si finalmente la batalla es contra el adversario o degenera en guerra civil. El caníbal se mueve y trabaja en un microambiente parecido al de una sala de despiece en la que las partes suculentas o aprovechables se guardan, se negocian o se venden, mientras los despojos se trituran y eliminan. En su frontispicio reza una máxima: cuando se examinan fuerzas no se pregunta por el sentido.

Los caníbales de la política constituyen camarillas o consorcios entrenados para llegar al poder por cualquier medio y a cualquier precio. En caso de lograrlo, su principal tarea, si no su tarea exclusiva, es evitar situaciones o accidentes que pudieran sacarles de la partida. En el tránsito asumen que el pan nuestro de cada día de la política es la lucha especular por acreditar reconocimiento, por tener y mantener el poder. Viven, o mueren, en la nerviosidad endémica del tacticismo, en la conciencia del ultimátum pendiendo tras cada resultado parcial. Intuyen que la victoria final no materializará el sentido que sostuvo las luchas porque la lucha por ser y estar se ha convertido en el único sentido. El caníbal cree hacer política, pero su pasión y su destino lo inscriben en la fatalidad de la guerra: morir o matar. La guerra no es la continuación de la política por otros medios; la política es guerra en sí misma. Una vez perdido de vista por qué comenzó a luchar, solo importa cómo seguir luchando.

Ahora bien, ¿en qué sentido pueden equipararse el alma bella y el caníbal de la política? Bastará recordar ciertos episodios históricos para ver cómo sus aparentes diferencias radicales se desvanecen. Algunas de las mejores intenciones e ideales, que imaginaron nuevos comienzos para el individuo o la sociedad, inventaron y aplicaron los más sofisticados instrumentos de ajusticiamiento democrático. Cuando los elevados principios de una pretendieron justificar la monstruosidad de la otra, la Ilustración y la guillotina llegaron a entenderse. Hay quien solo puede salvar los immaculados

principios de su propia fe recurriendo a una violencia redentora, esa que destruye al diferente y purifica el mundo de esos cuerpos extraños. Hay quien, en el amor desmedido a los propios principios o intereses, solo encuentra el dilema de Bruto: si no podía matar a los otros debía matarse a sí mismo.

El alma bella y el caníbal abrazan una lógica sacrificial. Ambos están dispuestos a sacrificarlo todo menos el propio sacrificio. La diferencia entre una y otra, si acaso, es de grado. Mientras el caníbal se entrega a la lógica sacrificial de la guerra (incluso de la guerra civil), el alma bella se entrega a asumir un 'sacrificio vivificante' para que advenga al mundo el fruto purificado de una nueva sociedad erigida sobre unas nuevas Tablas de la ley. Cuando la causa lo exige, el sacrificio no se negocia. La única decisión posible no es una decisión política sobre lo común sino una elección sobre quién o quiénes ocuparán el lugar de las víctimas.

El alma bella y el caníbal son impolíticos, políticamente inoportunos, porque de su praxis solo cabe esperar, como señaló Gramsci, que llegue los desastres colectivos que «ocurren porque no se ha tratado de evitar el sacrificio inútil, o no se ha demostrado no tener en cuenta el sacrificio ajeno y se jugó con la piel de los demás».[2]

Aún es posible sumar a esta pequeña fenomenología una tercera figura o arquetipo de lo impolítico: el burócrata. Este cree hacer política cuando, en el mejor de los casos, gestiona de manera competente y complaciente lo ya decidido desde la política. Si bien la burocracia constituye una fórmula organizativa necesaria y conveniente para el funcionamiento aceptable de las instituciones políticas y sociales y, por extensión, de la cotidianeidad propia de las denominadas sociedades complejas, el saber burocrático necesita de «un punto unario que 'acolche' su discurso, que lo totalice desde fuera, que tome sobre él *el momento de la decisión* y confiera a ese discurso la dimensión performativa».[3] Sin ese momento de la decisión que otorga orientación y sentido al saber y al saber hacer del burócrata, la neutralidad de la burocracia se paraliza y naufraga, puede convertirse en un indiferente hacer por hacer. El importante papel que la burocracia juega en la gestión de las decisiones políticas no puede equiparse con la política misma.

Entonces, el punto neurálgico en el que se entrelazan las tres figuras de lo impolítico puestas en escena es su problemática aversión ante el momento de la decisión política. Una decisión política que, alejada del fantasmático decisionismo soberano, apueste por ensamblar los enjarjes materiales y simbólicos que, entre lo dado y lo posible, entre lo hecho y lo por hacer, entre la realización contingente y la objetividad normativa-procedimental, posibilite seguir conservando, reconstruyendo o transformando las formas, sentidos y escenas sociales. El alma bella se horroriza ante las luchas concretas y la competición pluralista por ocupar el lugar que legitima para tomar decisiones. El caníbal lucha exclusivamente para ocupar el lugar de la decisión sin importar demasiado el tipo de decisiones que finalmente haya que tomar. El burócrata nunca aspiró a decidir porque su vocación y profesión es materializar las decisiones de otros.

Lo políticamente inoportuno de estas figuras se expresa en su carencia de nervio político para la decisión política sobre lo común. Un tipo de decisión que, como toda decisión política, se toma en un terreno indecible y sin garantías, entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.

## **La demanda imposible de Antígona.**

Tengo para mí, en efecto, que una ciudad que progrese colectivamente resulta más útil a los particulares que otra que tenga prosperidad en cada uno de sus ciudadanos, pero que se esté arruinando como Estado. Porque un hombre cuyos asuntos particulares van bien, si su patria es destruida, él igualmente se va a la ruina con ella, mientras que aquel que es desafortunado en una ciudad afortunada se salva mucho más fácilmente.

Discurso de Pericles.

Siempre que nos encontramos en una encrucijada indecible entre la legislación efectiva que rige en un territorio y lo que por costumbre, tradición o creencia se considera justo, recurrimos a Antígona. Su tragedia pone sobre la mesa problemas arquetípicos —en la lectura de Hegel aquellos que enfrentan a la ley humana (representada por el Estado y sus razones públicas) contra la ley divina (propia de la interioridad, la familia y la eticidad natural)— que aluden a pares tales como polis-naturaleza, ley divina-ley humana, individuo-comunidad, masculino-femenino, amor-sacrificio, etc. El relato de Antígona nos invita a reflexionar en profundidad y a decidir si se debe demandar obediencia a las leyes a cualquier precio o, diferentemente, sobre cuán justa resulta ser una ley que se muestra inflexible. Pero con la finalidad de no volver a estas eras tantas veces trilladas, y sin ningún ánimo de originalidad o innovación, propongo aquí desplazar el problema hacia el territorio de una política vista desde la lógica de las figuras de lo impolítico.

También Slavoj Žižek se ha adentrado en esta vía afirmando que el lado oscuro de Antígona la convierte en un «agente puro de la pulsión de muerte»<sup>[4]</sup> Y aunque comparto el enfoque para el que el habitual elogio de Antígona da paso a una mirada crítica sobre su posición, mis conclusiones y propuestas diferirán significativamente de las del filósofo. Y ello porque considero que la salida política imaginada por Žižek en la última de sus tres versiones del final de la tragedia recae en los males políticos señalados como inoportunos.

Recordemos que en el final imaginado por el filósofo esloveno el coro se revela y pasa a encarnar la voz de un pueblo harto de los falsos dilemas que enfrentan a Creonte y a Antígona. Ambos habrían hecho de un conflicto familiar (y por lo tanto doméstico) un problema que amenaza la vida pública de la ciudad. Finalmente, el pueblo apresa y ajusticia a ambos, instaurando inmediatamente un nuevo régimen democrático de gobierno de los iguales. La resolución propuesta recuerda demasiado al popular dicho: «muerto el perro se acabó la rabia». La fantasía democrática popular provista por Žižek propugna que el nuevo imperio de la ley democrática no puede constituirse sin el sacrificio/asesinato primordial. Y aquí comienzan nuestras diferencias ya que, ¿es asumible para una lógica democrática justificar y legitimar el sacrificio como precio necesario de la transformación política y social? Atendiendo a lo desarrollado hasta el momento la respuesta a esta cuestión solo puede ser negativa.

Más interesantes resultan los pasajes en los que el filósofo esloveno delinea que «como el poder refuerza todos los excesos, / no debe gobernar jamás un hombre solo: / la colectividad ha de ser quien gobierne, controlándose siempre los unos a los otros/ para que nunca estallen las fuerzas demoníacas, / madres de la catástrofe».<sup>[5]</sup> En esta ocasión, la mirada psicoanalítica de Žižek parece acercarse más al optimismo freudiano de *El porvenir de una ilusión* que al pesimismo de *El malestar en la cultura*. Ahora bien, una lectura atenta detecta en estos versos la verdad que afirma que no nos desembarazaremos jamás de tener que lidiar con la canalización o sublimación de las pulsiones (denominadas en el texto ‘fuerzas demoniacas’). No habrá, por tanto, solución política, pedagógica o terapéutica que nos entregue una sociedad finalmente reconciliada consigo misma, sin exclusiones, en la que reinen por siempre la paz, la fraternidad y la unión espiritual de los iguales.

Volviendo a Antígona, se hace palpable que la insistencia incondicional de la heroína en lo relativo al cumplimiento de una demanda simbólica (la del rito del enterramiento de su hermano) elimina cualquier posibilidad de negociación, acuerdo o compromiso con la problemática desencadenada. La única salida contemplada y admitida es el estricto cumplimiento de su demanda. Insistencia incondicional marcada por una de las dos lógicas del sacrificio extremo (la condena a muerte o el suicidio). Así habla Antígona a su hermana Ismene: «Tú has elegido vivir y yo morir». El temor a las represalias y la sumisión a la ley dictada la empuja a no participar en los planes de su hermana. Ismene, efectivamente, ‘no se mete en política’ (*sic*). Enfrentada a la aparente cobardía de Ismene y al despotismo de Creonte, la decisión sacrificial de Antígona cobra un halo de beatífica santidad. No obstante, si su actitud la eleva a la altura de un personaje estéticamente bello, la hace también políticamente inoportuna.

Más allá o más acá de las identificaciones y de la compasión que pueda despertar su causa la demanda imposible de Antígona se sitúa claramente más allá de la *polis*; es decir, más allá de las coordenadas de la política. Su rebelión no se inmiscuye directamente en lo que acontece entre los vivos (el territorio de la política) sino en las consideraciones respecto de lo que los vivos deben hacer para con un muerto muy particular.<sup>[6]</sup> En este preciso sentido, Antígona sobrepasa los límites de la política y del derecho dictado y, conscientemente, los transgrede.

Ahora bien, ¿no es precisamente este gesto transgresor el gesto político *par excellence*? En primer lugar, comparto la convicción de que los ‘momentos políticos populistas’ y los momentos de rebelión encuentran sus puntos de apoyo en el deseo de legislaciones, convicciones o demandas todavía no escritas y, en consecuencia, utópicas. La promesa de lo nuevo no está escrita o inscrita todavía en las cadenas significantes de lo socialmente objetivado. En consecuencia, la expresión retórica, corporal y pública de un acto de insurrección habla y actúa con lenguajes y escenas intraducibles inmediatamente por parte de los poderes establecidos. No pueden tener espacio entre los derechos consignados y voz en los altavoces de la representación. Alterar la ley obliga siempre a ubicarse en el extremo del tablero legal, cuando no a salir directamente de él. Ahí reside la demanda imposible que transita entre la consigna de transición trotskista (pedir algo que el Estado burgués no pueda conceder) y la consigna de interrupción (o deslegitimación del Estado) propia del momento populista que pide lo imposible. La emergencia de una promesa o proyección de futuro desborda necesariamente los límites de lo que hay. Bien lo sabía Blaise Pascal: el corazón (deseante) tiene razones que la razón (instituida) no entiende.

Pero, desde otra mirada, el conflicto de Antígona con Creonte no refiere estrictamente a una disputa o conflicto de naturaleza política. No lo es, al menos, si se repara en que lo que está en juego no afecta directamente al sistema de las normas o leyes que rigen la relación entre los vivos. Antígona niega o cuestiona la relevancia u oportunidad de esas leyes para ordenar lo que, a sus ojos, constituyen los asuntos ancestrales y más importantes para la comunidad: la relación de los vivos con los muertos. A pesar de que el objeto de la discordia es un cuerpo muerto, y un cuerpo muerto ya no es un cuerpo político, se sigue haciendo política con el nombre de esa ausencia, del mismo modo que se siguen utilizando los cadáveres como advertencia y aviso a los vivos (como modo de conducción y gobierno). Desde esta perspectiva, la tragedia apunta a las formas, sentidos y escenas de la comunidad, de lo común, por lo que la pugna de Antígona es claramente política. A mi juicio el problema no es la causa de Antígona, sino el modo impolítico en que se conduce. Su causa es política porque están en juego los sentidos y las escenas que rigen la ciudad, pero, y al mismo tiempo, su posición se identifica claramente con posición del alma bella (que desarrollé en la primera parte de este artículo).

Desde esta perspectiva, propongo una particular y anacrónica versión política del final de la tragedia. En ella las justas y nobles pretensiones de la heroína se alían (o, si se prefiere, establecen una cadena equivalencial) con otras demandas, reclamos o malestares de un pueblo que —como sabiamente revela Hemón a su tirano padre— conversa con sigilo propagando voces y rumores por la ciudad. Conversaciones que dejan oír un lamento por la suerte de la joven que va a morir por actos que, más que de recibir castigo, son dignos de alabanza. En la versión que propongo Antígona no se inmola por lealtad a un vínculo fraternal, sino que se dispone a trabajar, consciente de la contingencia de su tarea y de que los procesos y resoluciones no se determinan por la simple voluntad, para convertir su demanda en el ‘significante vacío’ que articule y represente los distintos malestares y demandas insatisfechas de un pueblo ahora antagónico respecto del despotismo de Creonte.

De este modo, la causa de Antígona ya no es exclusivamente la causa del enterramiento de su hermano, sino la del derecho y la dignidad de cualquier ciudadano y, por extensión, de la vida colectiva en la ciudad. En ese proceso, en lugar de permanecer incólume en su posición, la propia subjetividad de Antígona se vería también comprometida y transformada, ya que las «metas de cualquier grupo que esté empeñado en la lucha por el poder solo pueden alcanzarse si ese grupo actúa hegemónicamente sobre fuerzas más amplias que él mismo; fuerzas que, a su vez, cambiarán la subjetividad de ese grupo».[7] De resultas, la acción política combinada que propone transformaciones concretas tendrá más posibilidades de, en su propio actuar, acabar alterando la función ordenadora que legitima lo dado hasta el momento. El nuevo bloque hegemónico se hace con el poder de decisión sobre los asuntos de la ciudad y, consecuentemente, con la capacidad y legitimidad para derogar las leyes injustas impuestas por la tiranía. Este movimiento político genera un nuevo sujeto político que tendrá su oportunidad de modificar la forma, el sentido y la escena de la comunidad instituyendo otras formas de gobierno y de gestión de los asuntos colectivos.

Si se amplifica el análisis de la tragedia se deduce rápidamente que Antígona no es la única figura de lo impolítico presente en ella. La actitud y el hacer de Creonte lo equipara con el ser del caníbal político que actúa movido para mantener el poder por el poder. Verdad que se evidencia en una de las respuestas que da a Antígona: «el enemigo nunca es amigo, ni cuando muera».[8] El tirano hace oídos sordos a todo tipo de razonamientos y precauciones porque se ha convencido de que la ley de la ciudad y su voluntad son una y la misma cosa. Sabiamente su hijo le advierte con sentencias de profundo calado político-democrático: «no existe ciudad que sea de un solo hombre». Si Creonte pensara y actuara políticamente, no desatendería o descuidaría los excesos y descontentos que suelen constituir la chispa que prende el fuego de la revuelta o de la insurrección. Pero no lo hace. Solo el temor a un mal en sus propias carnes (en este caso las de su hijo) y no los problemas o situaciones que incumben a la ciudad fuerzan el cambio de opinión y de acción del tirano.[9]

Por otro lado, afirmo que solo Hemón, al menos en primera instancia, intenta defender una posición verdaderamente política. Más allá del amor que profesa a Antígona, el joven demuestra visión política cuando advierte a su cegado padre sobre los peligros en los que está poniendo su posición y a la ciudad. En sus advertencias y argumentos no solo se juega el respeto a su padre y gobernante, ni el ejercicio de una extremada prudencia. El joven piensa y habla estratégicamente (políticamente) cuando aconseja a Creonte:

No mantengas en ti mismo sólo un punto de vista: el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien. Pues los que creen que únicamente ellos son sensatos o que poseen una lengua o una inteligencia cual ningún otro, éstos, cuando quedan al descubierto, se muestran vacíos. [...] De la misma manera el que tensa fuertemente las escotas de una nave sin aflojar nada, después de hacerla volcar, navega el resto del tiempo con la cubierta invertida. Así que haz ceder tu cólera y consiente en cambiar.[10]



Solo Hemón es capaz de aceptar la tensión entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: una posición que no se deja llevar ni por las creencias más profundas ni por el ensimismamiento del poder. Atiende a los hechos, a la realidad efectiva de lo que está pasando en la ciudad. Sabe que cuando la ciudad susurra y se inquieta frente a lo que considera injusto, el poder corre peligro. Y con todo —la condición de tragedia así lo exige— fracasa en su intento de convencer al padre para que cambie de parecer. Este fracaso abre la puerta a la lógica sacrificial. Primero con un intento de asesinato y, al fallar, dándose muerte mientras abraza el cuerpo ya sin vida de Antígona. También Hemón, finalmente, es presa de la lógica sacrificial en la que compiten el alma bella y el caníbal: matar o morir.

## Melancólicos

En «Duelo y melancolía», de 1915, Freud se afanó en explicitar las semejanzas y diferencias entre los dos estados. En el mismo caracteriza a la melancolía como una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, mientras considera que en el caso del duelo la pérdida no tiene nada de inconsciente. La pérdida del objeto (o del ser querido) propia del duelo se presenta sin ambages en una realidad que pierde interés para un sujeto que no encuentra fácilmente el modo de deshacerse del antiguo investimento libidinal y que, durante un tiempo indefinido, se resistirá fuertemente a substituir al objeto investido de amor por otros. Quienes están en un proceso de duelo experimentan que la realidad del mundo se ha vuelto pobre, vacía y falta de estímulos. Es preciso que pase el tiempo —a veces se va la vida en ello— para estar en condiciones o disposición de volver a invertir libidinalmente a otro objeto/sujeto. En el caso de la melancolía, a esas mismas sensaciones habría que sumarles una especie de depreciación o profundo desprecio del propio yo. Freud especulaba con que en el duelo se pierde el objeto amado, mientras que en la melancolía se pierde el propio yo.

Siguiendo el argumento freudiano no habría mucho que reprochar al pesimismo lúcido de las sensibilidades políticas revolucionarias o emancipatorias. Son demasiadas las ocasiones históricas en las que se han consumado la pérdida, la derrota, el fracaso. El proceso sanador de duelo se hace necesario para poder superarlos y para, tal vez, volver a invertir en otros objetos y momentos la propia causa. Sin embargo, la posición melancólica de quienes permanecen aferrados al ideal puro de su particular revolución no es capaz de perdonar y perdonarse que el mundo tal y como es no quepa en sus ilusiones. Las patológicas consecuencias del desencanto melancólico se satisfacen en la culpabilización, la autocrítica y el desprecio de propios y ajenos.

En su perspicaz análisis de la melancolía de la izquierda Wendy Brown se pregunta qué es lo que se acaba odiando para poder preservar la idealización de una promesa romántica. Su sintética y sistemática respuesta desvela que la posición del melancólico está anclada en una cobardía que, frente a la realidad de un mundo que no coincide con su ideal, castiga a propios y ajenos con tal de salvaguardar sus propias certezas nunca realizadas.<sup>[11]</sup> Pero cabe tener en cuenta que tanto Freud como Lacan teorizaron que el hundimiento en la impotencia no es derivable del hecho de haber perdido el objeto de deseo (que probablemente siga allí, aunque de otra manera), sino de la pérdida de la causa misma, de la causa de su deseo por el objeto.

No encuentro modo más directo y expresivo para explicitar la diferencia entre duelo y melancolía en la praxis política que recurrir a una viñeta tragicómica. Dos amigos completamente abatidos comparten sus penas en la barra de un bar. El primero explica entre sollozos lo desesperado y doloroso de su situación ya que «su mujer le abandonó hace tiempo, pero él continúa amándola y no

consigue olvidarla». El segundo, igualmente afligido, también se lamenta. Pero lo hace porque «hace tiempo que el amor se marchó, y ella se ha quedado». A diferencia de quienes se esfuerzan por pasar su duelo, el esteticismo del melancólico que ha perdido la causa y se engolosina con el amargo lamento por la suciedad del mundo y de la política, pero no abandona el lugar, el puesto, el cargo, resulta un puro ejercicio de cinismo.

---

[1] Recogida al final de la emisión del programa de radio del 4 mayo 1957, *Des idées et des hommes*, France Culture. Disponible en <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/des-idees-et-des-hommes-souvenirs-sur-edmund-husserl-1ere-0>

[2] *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires: Nueva visión, 1980, pp. 26-27.

[3] Slavoj Žižek, *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 47. [La cursiva es nuestra]

[4] Slavoj Žižek, *Antígona*, Madrid: Akal, 2017, p. 15.

[5] Ídem, p. 96.

[6] Merece comentario la lectura de Luciana Cadahia del texto de Zambrano sobre Antígona, en «Su voz desatará tu lengua. Antígona, lo femenino y lo plebeyo», *Ideas y Valores*, 68. Sup. n.º5, 2019, pp. 134-135. Cadahia propone que «la Nueva Ley que barrunta Zambrano, a través de Antígona, se expresa como un nuevo vínculo fraternal de lo femenino consigo mismo (Ismene y Antígona) y entre lo femenino con lo masculino (Antígona y Polinices)». Se trataría entonces de una nueva ley de fraternidad ('la ciudad de los hermanos') que haría posible una conducción radicalmente diferente de la ciudad. Ahora bien, ¿no es la aspiración a este vínculo primordial entre hermanos una forma secular de teología cristiana que bien pudiera estar al servicio de una neutralización de la política? Lo es, en tanto en cuanto parece forcluir el conflicto y la pluralidad inherentes a la vida humana en sociedad. En este sentido, la solución filosófica de Zambrano pierde de vista las condiciones previas para cualquier decisión política.

[7] Ernesto Laclau, «Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical», *Cuadernos del CENDES*, vol. 23, núm. 62, 2006, p. 30.

[8] Sófocles, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1981, p. 96.

[9] El tirano no hace sino seguir fielmente una sabida y practicada regla de la *realpolitik*: negociar es perder. En ella ninguna negociación comienza hasta el momento en que uno de los bandos asume que puede perder. Solo cuando eso ocurre, se empieza a pensar en las condiciones de la rendición para no seguir perdiendo. Pero en la *realpolitik* quien decide cuándo y cómo se firma la paz ya ha ganado. La historia demuestra que las condiciones de la paz las escriben los vencedores.

[10] Sófocles, *Ibíd.*, p. 103.

[11] «Resisting Left Melancholy», *Boundary 2*, vol. 26, n° 3, 1999, pp. 19–27.