

25 de junio de 2025

Ontologías Políticas

Ontologías Políticas

Farrán, Roque

ediciones
**IMAGO
MUNDI**



¿COLECCIÓN?

Farrán, Roque

Ontologías Políticas. 1a ed. Buenos Aires: 2025.

300 p.; 5x23cm. ISBN 978-950-793-000-0

1.

CDD .

Fecha de catalogación: 00/00/20xx

© 2025, autor

© 2025, Ediciones Imago Mundi

Imagen de tapa: .

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 000 ejemplares

[height=2cm]<https://www.edicionesimagomundi.com/>

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor. Este libro se terminó de imprimir en el mes de xxxx de 20xx en San Carlos Impresiones, Virrey Liniers 2203, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina.

Índice general

0.1. ¿Por qué ontologías políticas?	1
1. Ontología de la diferencia	7
2. Ontología de la sobredeterminación	35
2.1. El retiro del fundamento	38
2.2. Discurso, hegemonía y el retorno de lo político	42
2.3. Significación y hegemonía	47
2.4. Sobredeterminación	49
2.4.1. Emergencia: Sigmund Freud	50
2.5. Protagonismo: Louis Althusser	53
2.6. Hacia una Ontología de la Sobredeterminación	59

Presentación

Si muchas veces el trabajo intelectual parece darse en soledad, en el caso de este libro se trata de un pensar conjunto. A lo largo del tiempo hemos puesto en común nuestros trabajos individuales, los hemos sometido a discusión, hemos discrepado, compartido lecturas, y así, hemos tratado de escucharnos. De modo que este texto surge de un ejercicio colectivo de pensamiento nucleado en torno al «Programa de Estudios en Teoría Política» radicado en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Desde el pensar en común han surgido escritos singulares, diversos, plurales, que en su vacilación y fortaleza decidimos publicar para seguir dándole vueltas a preguntas, problemas, inquietudes, malestares y alegrías que nos convocan. La singularidad de cada texto no debe de dejar notar que los mismos están atravesados, de un lado, por una reflexión teórico-política y, de otro lado, por el trabajo desde autores que constituyen una constelación heredera de ciertas transformaciones surgidas del pensamiento francés de la década del '60. Autores como Althusser, Derrida, Foucault, Lacan, Rancière, Agamben, Nancy o Badiou han sido convocados. Cada texto, entonces, en la tensión entre singularidad y comunidad.

Publicamos para seguir la conversación infinita en la que estamos.

0.1. ¿Por qué ontologías políticas?

1. La apuesta colectiva de este libro surge de un posicionamiento frente a los estudios contemporáneos sobre la política. Con la expresión «ontología política» planteamos un distanciamiento respecto al privilegio del abordaje gnoseológico, puesto que la teoría política, la filosofía política o el pensamiento impolítico suponen un vínculo singular entre el saber y la política. Tratándose siempre de las posibilidades o imposibilidades abiertas por esa vinculación entre un área del saber y determinadas formas políticas. Esto ha llevado a cuestionamientos recurrentes en el pensamiento contemporáneo a la filosofía o teoría política en tanto las mismas determinaciones de lo filosófico o lo teórico imposibilitarían abordar en toda su complejidad la política sin llevar a su subordinación o eliminación.

Frente a ello, creemos oportuno hablar de ontologías políticas en tanto se

trata de formas de pensar la configuración del mundo y no solo elaboraciones teóricas. Esto se debe a que en tal caso se parte, al mismo tiempo, de cierta definición de lo teórico y de un área de la realidad nombrada con el término política. Las diversas ontologías políticas presentadas aquí no surgen de una relación exterior entre conocimiento y realidad, o entre sujeto y objeto, sino que son formas de pensar cómo se constituye el mundo como tal. De un lado, se destituye el privilegio de la teoría en cuanto no se define una forma de conocer, sino una forma de constituir el mundo. De otro lado, la política ya no se considera un área determinada dentro de la realidad, sino el mismo proceso de constitución de lo real (lo que supone un juego infinito entre lo constituyente y lo constituido).

Pretendemos poner en primer plano la cuestión del ser, su interrogación, rompiendo con la sutura epistemológica que sostiene que las teorías solo pueden preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento. De modo que la primera aproximación a un posicionamiento ontológico para abordar la política surge del distanciamiento y la subversión de las perspectivas epistemológicas, puesto que no se trata del conocimiento exterior de un objeto determinado, sino del pensamiento del *ser qua ser*, es decir, de las maneras en las que se configura de uno u otro modo.

La apuesta entonces es pasar del conocer al ser.

2. La palabra ontología tal como lo indica su etimología nombra el «discurso sobre el ser», es decir, la relación entre el discurso, el lenguaje o la razón con el ser en tanto que ser. Resulta central señalar que no nos referimos al ser en tanto que ser —el ser en sí mismo— sino al o los *discursos* sobre el ser. La cuestión es pensar de qué modo, entonces, se da el vínculo entre discurso y ser tal como lo pensamos aquí.

Desde lo establecido en el apartado anterior es posible señalar que nos diferenciamos de dos perspectivas al respecto. En primer lugar, nos diferenciamos de una perspectiva que identifica pensamiento y ser, esto es, que parte de la «identidad» entre ambos. En segundo lugar, nos separamos de aquellas posiciones que la piensan como una relación de exterioridad, esto es, un discurso que se dirige al mundo (en su forma moderna implicaría el esquema de la representación donde el sujeto fundamenta la legitimidad del objeto). Para no pensar en términos de identidad o exterioridad, partimos de la copertenencia entre ser y pensar. Esta implicancia mutua da cuenta de una vinculación necesaria (de ahí la ausencia de identidad) pero sin pensarla como dos dimensiones opuestas (de ahí la ausencia de exterioridad).

El discurso sobre el ser no es un discurso sobre una dimensión u objeto externo, sino un discurso que en la pregunta por el ser abre su misma posibilidad. Dicho en otros términos, la identificación es imposible en tanto existe un distanciamiento propio de la pregunta que abre, pero es el mismo ser quien realiza la pregunta, en tanto no existe un algo más allá del ser que pregunte por el ser. Al preguntar por el ser en tanto que tal surge un pliegue en el mismo ser. Por ello ser y pensar son lo mismo sin ser idénticos.

La forma de los discursos sobre el ser que aquí presentamos es la pregunta o el preguntar. O mejor, los discursos presentados están sobredeterminados por la forma-pregunta. La pregunta por el ser es lo que *abre* el mismo ser: no lo crea,

no lo reconoce, no lo experimenta, no lo percibe, sino que es una indagación o una cuestión que abre una grieta en lo existente al preguntar por su modo de ser. En este sentido, la pregunta se dirige de un modo singular a la multiplicidad de lo existente en tanto indaga en esa diversidad por sus maneras de ser.

Los discursos sobre el ser en tanto que apertura (grieta, hiancia, brecha) de lo dado suponen dos cosas. Por un lado, que lo dado al mismo tiempo que es lo único existente no es solo lo dado. Existe una diferencia inherente en cuanto la pregunta permite diferenciar entre lo dado y aquello que lo hace ser como tal. Esto es lo que, siguiendo a Heidegger, podemos llamar diferencia ontológica. La pregunta es así la condición de posibilidad incesantemente renovada de la diferencia entre lo dado como existente y su modo de ser específico. Por otro lado, al introducir una grieta en lo real, lo dado deja de ser evidencia o inmediatez, para convertirse en algo cuya constitución es contingente. La pregunta ontológica abre al ser como pura posibilidad. Esto nos permite señalar que una indagación ontológica es aquella que piensa los modos en que se configura lo dado, o mejor, los procesos contingentes desde los que se estabiliza una forma de lo existente. Lo posible no es algo más allá del mundo, sino su misma condición, y por lo tanto la posibilidad de ya no ser como tal.

Por todo esto, los discursos sobre el ser —las ontologías propuestas aquí— tiene un estatuto cuasi-trascendental. *Trascendental* en tanto abren lo dado más allá de lo dado sin conducir a otro existente. Desde la tradición kantiana lo trascendental indica un estatuto singular: la condición de posibilidad. *Cuasi* en tanto la pregunta supone condiciones de posibilidad y de imposibilidad y, al mismo tiempo, no existe un trascendental puro sino que siempre se encuentra contaminado de facticidad o empiricidad.

Esta última indicación nos permite afirmar que nuestros discursos están producidos de manera situada y por ello se ubican en la tensión entre las discusiones teóricas y los acontecimientos políticos. La situacionalidad no la entendemos como la ubicación en determinado contexto histórico, que otra vez podríamos reconstruir como sujetos cognoscentes, sino como la contaminación irreductible de cualquier pureza teórica con lo que acontece. Esto no significa solo atenerse a lo existente, sino indagando sus condiciones abrir hacia un más allá incierto, la incertidumbre no es coyuntural sino su mismo exceso.

Los discursos sobre el ser son el preguntar que abre lo dado más allá de lo dado: a su modo contingente de configuración. Esto implica pasar de la pregunta por el «qué» a la pregunta por el «cómo». Se trata de pensar el cómo de la multiplicidad de lo dado sin remitir a algo más allá de ello. Se acentúa así el proceso de constitución de lo existente, lo que nos permite señalar que las condiciones de posibilidad son condiciones de existencia.

3. El término ontología tal como lo comprendemos aquí supone una determinada concepción de lo dado que se opone a dos perspectivas o, en otros términos, la singularidad de nuestra propuesta se comprende en el distanciamiento respecto del esencialismo y del constructivismo. Primero, al acentuar la dimensión ontológica como apertura en tanto posibilidad nos oponemos a cualquier posición metafísica que fije lo existente, fundándolo de modo trascendente o immanente. Esto significa que aquello que existe no tiene una esencia o idea

que pueda ser fijada de un modo definitivo, por lo que existe una inestabilidad constitutiva donde se producen estabilizaciones precarias. Segundo, nos distanciamos de cierto constructivismo que desde metáforas arquitectónicas supone un agente, una forma o idea y una materia informe. Este constructivismo parte de que lo dado es construido desde una alteridad respecto de lo dado, sea un sujeto individual, sea la sociedad en su conjunto, sea dios. Lo que, al mismo tiempo que cuestiona el esencialismo, restituye un lugar trascendente respecto del mundo que posibilita su construcción (constructivismo sobredeterminado por una especie de voluntarismo que bajo las formas del lenguaje, la cultura, el sujeto, la racionalidad o sociedad ubican lo posible en un exterior, es decir, la contingencia como algo exterior a lo existente).

El doble distanciamiento, respecto del esencialismo y del constructivismo, permite comprender el vínculo entre ontología e historia que plantamos aquí. Si desde el esencialismo se afirma la perennidad de una idea o concepto, el constructivismo lo cuestiona señalando que existe una historicidad contextual constitutiva de los lenguajes y las instituciones políticas. Ahora bien, el problema del constructivismo es que la historicidad se ubica en un contexto exterior a aquello que historiza. Un concepto varía, así, porque es ubicado en uno u otro momento histórico. Frente a ello, aquí postulamos un historicismo radical, lo que significa dos cosas: por una parte, que la historicidad no es exterior o contextual sino inherente a un lenguaje o institución; por otra parte, que la indagación ontológica es historial y no histórica, se trata de la diferencia que hace posible la historia misma.

Desde nuestra perspectiva, lo dado al mismo tiempo es y no es lo único existente. Esta paradoja se entiende si afirmamos que no existe algo más allá, un fundamento exterior que dé origen a lo dado (cuya figura histórica por excelencia ha sido la del dios creador), pero al mismo tiempo la pregunta abre lo existente más allá de su existencia: abre una grieta en cuanto se establece la diferencia entre lo existente y su modo de ser (o entre ente y ser para retomar los términos heideggerianos).

Las ontologías como formas de indagación por el cómo de lo dado destituyen la explicación causal que supone una relación exterior entre el efecto y su causa, que también conlleva una temporalidad lineal donde existe una precedencia de la causa sobre el efecto. Aquí partimos de lo dado para indagar cómo determinada configuración lo ha constituido como tal, por lo que nunca se cierra como algo autoconstituido. Debido a que el ente nunca se constituye a sí mismo (imposibilidad de cierre), eso le imprime un carácter ontológico a la indagación, de su inacabamiento a la apertura constitutiva.

Por estos motivos, más allá del esencialismo y del constructivismo, partimos de la ontología como indagación sobre la *constitución* de lo dado.

4. La utilización del calificativo «políticas» para referirnos a las ontologías presentadas busca mantenerse en la indeterminación. Partimos no solo de la variación histórica del concepto de política, sino de su contingencia, lo que significa que aun cuando fuera posible sistematizar la totalidad de las definiciones dadas de política no sería posible fijar su sentido. Esto nos permite afirmar que no existe concepto o esencia de la política. O, en otros términos, que la política

es constitutivamente inadecuada a su concepto. Por lo que el concepto mismo se configura en su imposibilidad de cierre e inacabamiento significativo (esto no quiere decir que no se afirme a través de nuevos términos significantes)

La política es aporética, es decir, al mismo tiempo que está saturada por múltiples definiciones existe una falta que imposibilita esa saturación. Lo aporético se da en el cruce entre exceso y falta que se juega en distintos niveles discursivos y términos electivos (entre ontología y política, lo político y la política, la teoría y la praxis, etc.). Siendo así, la política comienza siempre con una lucha por la definición de la política, por la estabilización precaria de los límites que permiten considerar a algo político. Por esto mismo, la sobredeterminación de una definición de política desde el conflicto, el orden, el acuerdo, la tragedia, es secundaria respecto a su radical inestabilidad. Así, como no existe un núcleo último al cual acceder, solo es posible moverse en una u otra sobredeterminación.

La inestabilidad también se ubica en la política como dispositivo: la precaria fijación de un sentido de política surge en la tensión entre las formas-políticas y las formas-veritativas de una época. Con el término forma-política nos referimos a las instituciones, prácticas, relaciones políticas de una determinada época. Con el término forma-veritativa nos referimos al modo como se configura el saber y la verdad también epocalmente. La política, así, es la tensión entre formas políticas y veritativas en cuanto nunca se corresponden de modo pleno.

Con esto queremos indicar, primero, que no partimos de una definición dada de política, sino que la misma surge en los diferentes textos (apostando así por la indefinición o la definición en acto en cada apuesta de pensamiento); segundo, que la política no tiene un vínculo privilegiado con la ontología, no existe una relación necesaria entre una y la otra, sino que aquí pensamos ontologías que en su pluralidad pueden ser calificadas de políticas. Puede haber otras ontologías (estéticas, matemáticas, etc.) y puede haber otras ontologías políticas. Aquí presentamos distintos discursos que no tratan la política como un área determinada, sino como formas posibles que puede adquirir la configuración del mundo.

5. Atender a la constitución de lo dado es indagar por su modo de ser. Esta indagación, señalábamos, no parte simplemente de la multiplicidad o pluralidad de lo existente, sino que abre hacia su dimensión ontológica. Esto conlleva un doble movimiento: un momento negativo puesto que al indagar por el modo de ser se niega lo existente como tal, el ser de algo no es lo dado, no es lo ente, y así es la nada de lo ente; pero también un momento positivo en tanto allí aparecen los modos de constitución de lo existente como procesos de configuración.

Una perspectiva ontológica como la propuesta aquí de ningún modo legitima el mundo como tal, puesto que parte de su socavamiento. Se trata de una indagación que abre lo existente a su configuración desde un trasfondo de posibilidades. De ahí que rompa con la lógica de la legitimidad que supone la exterioridad del juicio. En otros términos, la apuesta por pensar ontologías políticas supone una redefinición de lo que se entiende por tarea crítica del pensamiento. La pregunta por la legitimidad de lo dado, desde su dependencia del dispositivo político moderno, se dirige a preguntar por el porqué de lo existente. Esto es, supone la estructura del juicio en tanto el tribunal de la razón juzga lo existente desde

un criterio y conlleva por ello mismo la fijación de un fundamento que otorgue o niega la legitimación (en términos históricos sería posible mostrar el paso de una fundamentación trascendente a una inmanente).

La ontología como crítica más allá de la crítica no juzga lo real desde la razón, sino que abre lo real a su posibilidad. Por ello mismo se trata de una posición que constituye en sí misma una apuesta política. No se trata de no aceptar lo dado en cuanto no se ajusta a un criterio previamente establecido, sino de mostrar que lo dado no es tal, que su modo de ser es la misma posibilidad.

Nuestra apuesta teórica, nuestra apuesta política: preguntar para abrir lo posible *en* lo dado.

Gala Aznarez Carini, Emmanuel Biset, Andrés Daín, Roque Farrán,
Daniel Groisman, Manuel Moyano, Juan Manuel Reynares, Aurora
Romero, Mercedes Vargas.

Capítulo 1

Ontología de la diferencia

Emmanuel Biset

La diferencia entre Deleuze y Derrida como diferencia propia –y en consecuencia, como identidad en sí dividida– de un tiempo, de un presente de pensamiento que habrá formado una inflexión decisiva, sigue estando por pensar.

Jean-Luc Nancy

1. Introducción

Existen ciertos conceptos y no otros que marcan determinada época. Conceptos que al mismo tiempo que constituyen un índice del tiempo vivido intervienen en él. Uno de esos conceptos es el de «diferencia», concepto que se ha constituido como un indicio central para pensar el mundo contemporáneo en, por lo menos, dos sentidos. De un lado, el término diferencia ha servido para designar toda una corriente del pensamiento contemporáneo: aquello que se ha denominado «filosofía de la diferencia». De otro lado, el término diferencia en un sentido político viene a designar una época en la cual se han pluralizado las formas de vida y la alteridad se ha convertido en un problema ineludible. Un pensamiento de la diferencia en política parece remitir a la pluralidad expandida del mundo contemporáneo y así a las discusiones sobre multiculturalismo, interculturalidad, etc., y al problema de la alteridad radical, y así a las discusiones sobre migrantes, sexualidades, pueblos originarios, etc.

Aquí no se indaga la supuesta pluralidad contemporánea, sino en la discusión de diferentes pensamientos de la diferencia se da cuenta del estatuto ontológico de la diferencia. Cuando nos referimos a estatuto ontológico de la diferencia señalamos que no se trata de pensar la diferencia entre elementos de una realidad ya constituida, sino de la diferencia como constituyente de esa misma realidad. Este mismo problema surge en el plano de la significación. Si queremos precisar el significado de un término como «diferencia» lo reducimos al plano de un signo entre otros, siendo que la diferencia menta el mismo proceso de significación.

Por lo que el primer objetivo del texto es mostrar cómo se ha roto con aquellos planteos que hacen de la diferencia algo secundario respecto a elementos constituidos. Para cumplir este objetivo se avanza en tres pasos.

En un primer momento se muestra el contexto en el cual la diferencia dejó de ser un concepto entre otros para caracterizar a toda una generación de autores. De este contexto destacamos el enfrentamiento con la dialéctica hegeliana, la elaboración de una filosofía de la diferencia en Heidegger y el lugar de la diferencia lingüística en el estructuralismo. Planteos que no solo se muestran como indicios de época, sino que articulan una serie de supuestos desde los que se elabora el pensamiento de la diferencia.

En un segundo momento, se analiza la diferencia en los pensamientos de Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Si estos autores son identificados como los autores de la diferencia, el objetivo del texto es indicar qué sentido adquiere la diferencia en cada uno, no solo mostrando sus antecedentes, sino aquellos aspectos que los distancian. Será la referencia a Hegel aquello que permita notar dos filosofías de la diferencia.

En un tercer momento, se muestra el carácter político de una ontología de la diferencia.¹ Para ello, se dan argumentos en dos sentidos: se analiza el carácter «constituyente» de la diferencia a partir de la distinción entre lo óntico, lo ontológico y lo trascendental, y se propone, a distancia de ciertos planteos contemporáneos, la politicidad de la diferencia como procesos de temporalización y espaciamento en tanto condiciones de existencia de lo dado. Este apartado, indicativo ante todo, pretende ser el aporte del texto.

En resumidas cuentas, efectuamos un recorrido singular para mostrar el carácter político de la diferencia. Lo cual nos permite dar cuenta de una particular vinculación teórica entre ontología y política.

2. Dialéctica y diferencia

Al comenzar *Diferencia y repetición*, Gilles Deleuze escribe sobre el contexto en que surge el problema de la diferencia:

El tema aquí tratado se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica; el ejercicio del estructuralismo, basado en una distribución de caracteres diferenciales en un espacio de coexistencia; el arte de la novela contemporánea, que gira en torno de la diferencia y de la repetición, no solo en su reflexión más abstracta sino también en sus técnicas efectivas; el descubrimiento, en toda clase de campos, de un poder propio de repetición, que sería tanto la del

¹Ontología diferencial es el título de una propuesta reciente de Miguel de Beistegui que cruza los planteos de Heidegger y Deleuze para elaborar una filosofía que escape a su fragmentación. Aquí, a diferencia de Beistegui, se trata de pensar desde una perspectiva política esta ontología diferencial. Cf. Miguel de Beistegui, *Truth and genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.

inconsciente como la del lenguaje y del arte. Todos estos signos pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción.²

Desde la perspectiva de Deleuze, el pensamiento de la diferencia puede ser entendido desde un antihegelianismo generalizado, es decir, se comprende como reacción ante la hegemonía de la dialéctica. Si bien es posible indicar que existen otras corrientes con una presencia ineludible –así la fenomenología–, la noción de diferencia surge en oposición a cierta interpretación de Hegel. Esto resulta central, pues en gran medida la historia intelectual del pensamiento francés contemporáneo comienza con la lectura que realiza Alexander Kojève de la fenomenología hegeliana

Si existe un signo del cambio de mentalidades –rebelión contra el neo-kantismo, eclipse del bergsonismo–, desde luego que es la vuelta firme de Hegel. Éste, proscrito por los neokantianos, de repente se vuelve, curiosamente, un autor de vanguardia citado con respeto en los círculos más avanzados. Este renacimiento parece deberse a dos razones principales. Una es el nuevo período de interés hacia el marxismo, tras la revolución rusa. (...) La otra razón es la influencia del curso pronunciado por Alexandre Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios a partir de 1933 y que se prolongará hasta 1939.³

La relación con Kojève es central porque permite entender cómo se lee a Hegel en el pensamiento francés contemporáneo. Una interpretación en la cual se recupera la *Fenomenología del espíritu*, apartándose de las lecturas que ven en el filósofo alemán solo la hipóstasis de la razón. Esta lectura acentúa el origen irrazonable de lo razonable en relación con las filosofías de la existencia de principios de siglo, es decir, en proximidad con Husserl y Heidegger. Ante las lecturas panlogistas que destacan la identificación de lo real y lo racional, en el Hegel de Kojève el pensamiento es el movimiento de la razón hacia su otro, y por ello es una ampliación de la razón. Se trata de la *negatividad* pensada en términos antropológicos, o mejor, de una antropología ontológica donde el hombre es el motor de la historia: «(...) antropológico en el sentido que se trata ahí de “existencia”, es decir, de deseo y de *acción*. Hegel no es simplemente un intelectualista: sin la creación por la acción negadora no hay contemplación de lo dado».⁴ En esta perspectiva, la dialéctica expresa un humanismo, esto es, la dialéctica es ontológicamente humanista porque todo lo que tiene sentido se decide en la historia humana entendida como acción transformadora del hombre.

La lectura de Kojève será central al trabajar Hegel a la luz de la filosofía contemporánea, marcando así a toda una generación del pensamiento francés entre quienes se puede citar a Georges Bataille, Raymond Aron, Alexandre Koyré,

²deleuze2002.

³descombes1998.

⁴kojeve1996.

Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil. La dialéctica goza de un importante prestigio en la Francia posterior a 1930. Quizá el mayor indicio de esta relevancia se encuentra en *La crítica de la razón dialéctica* de Jean Paul Sartre, publicada en 1960, y donde el marxismo como razón dialéctica constituye el «horizonte irrebasable» de nuestro tiempo: «Nuestro tiempo será, pues, *crítico* porque tratará de determinar la validez y los límites de la Razón dialéctica, lo que supone indicar las oposiciones y los lazos de esta Razón con la Razón analítica y positivista».⁵

Frente a esta generación, ciertos autores que comienzan a escribir en las décadas del 50 y 60 se definen por su crítica a la dialéctica. Si bien existen diferencias de estilo, de acento, de interpretación, se comparte esta oposición al hegelianismo. Autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, se caracterizan por la ruptura con Hegel. Señala Michel Foucault: «(...) toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar de Hegel».⁶ Esta ruptura con Hegel resulta central para pensar el contexto de emergencia del pensamiento de la diferencia. Pues vale recordar que la dialéctica hegeliana se construye como una lógica donde la alteridad tiene un lugar constitutivo. La negatividad nombra un movimiento de alienación, de un hacerse otro. La diferencia como *mediación* es constitutiva del movimiento dialéctico. Al mismo tiempo, la identidad juega un rol central, pues la mediación se produce en vistas a una reconciliación final. En este marco es necesario destacar que la crítica a Hegel surge de la oposición entre identidad y diferencia, pues la cuestión es de qué modo la predominancia de la identidad reduciría la diferencia, es decir, la alteridad a la mismidad. Desde esta perspectiva, la dialéctica al considerar la diferencia como negación produciría un sometimiento de lo otro en una articulación superior, en una unidad idéntica superior jerárquicamente.

En este contexto de crítica a la dialéctica es posible ubicar dos de los indicios de época que Deleuze señala en su cita: la filosofía de la diferencia de Martin Heidegger y el estructuralismo de Ferdinand de Saussure. En Heidegger aparece explícitamente la confrontación entre dialéctica y diferencia en un escrito central para la época: *Identidad y diferencia*. Publicado en el año 1957, el texto se compone de dos conferencias: «El principio de identidad» y «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». Si la diferencia ontológica es constitutiva del pensamiento heideggeriano, es su radicalización en una filosofía de la diferencia aquello que constituye un indicio central para el pensamiento francés de la década del 60. En el segundo de los artículos citados, texto de 1957 escrito como finalización de un curso sobre Hegel, Heidegger nomina su pensamiento desde la noción de diferencia oponiéndola a la dialéctica hegeliana:

Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en relación con lo que fue pensado sobre lo ente en el pensar absoluto y en cuanto tal. Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo

⁵sartre1995.

⁶foucault1973.

con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar –usando un nombre provisional–, es la diferencia *en cuanto* diferencia.⁷

La noción de diferencia retomando la diferencia ontológica sirve aquí para nombrar la distancia con Hegel. De modo que en Heidegger encontramos claramente la oposición entre pensamiento de la diferencia y filosofía dialéctica. Si esta oposición constituye el primer aspecto a destacar contextualmente, el segundo aspecto es la necesidad de pensar la diferencia en cuanto diferencia. Esto significa: pensar la diferencia en cuanto tal. Este «en cuanto tal» permite notar dos cosas respecto al tratamiento de la diferencia: primero, que con el término diferencia no se nombra la diferencia de cosas existentes en el mundo: la diferencia óptica; segundo, que tampoco el término diferencia se dirige a una distinción establecida por el entendimiento. Heidegger nos ayuda a comprender que con este término no se está aludiendo a dos cosas distintas en el mundo ni a una distinción establecida por el entendimiento humano. Estas distinciones son secundarias puesto que suponen, ante todo, la identidad de aquellas cosas que luego entrarán en una relación diferencial. En cualquiera de estos casos la diferencia es sobreañadida a una realidad preexistente, sea como representación del entendimiento, sea como vinculación en la experiencia. Por lo que la diferencia se reduce a una diferencia entre entes.

Heidegger señala que la cuestión es pensar la diferencia entre ente y ser. Esta diferencia no es posterior a dos realidades llamadas por caso ser y ente, sino que ser y ente aparecen a partir de la diferencia. Esto resulta central, pues la diferencia no es posterior, sino es la misma *posibilidad* del ser y el ente, por lo que existe una «primacía ontológica» de la diferencia sobre el ser y el ente. No se puede distinguir ser y ente como dos entes singulares, pues en tal caso se elimina la pregunta por la diferencia ontológica. Se trata de pensar en el ente mismo el ser, por lo que ser y ente no son algo distinto, son lo mismo, o mejor, es la diferencia en lo mismo: «Ser y ente son lo Mismo; solo en la diferenciación entre ser y ente está unido de propio lo Mismo (el ser del ente, el ente en su ser) en la unidad con él mismo. Ser no es algo distinto de lo ente; si fuera algo distinto sería, una vez más, ente, y la Diferencia ontológica quedaría invertida en mera Diferencia óptica».⁸ Esta será la principal crítica a la tradición, convertir al ser en un ente más, incluso un ente supremo que fundaría el resto de los entes (onto-teo-logía). Pero si el ser se piensa como un ente entre otros, olvidamos la pregunta por la diferencia ontológica. De modo que el pensamiento de Heidegger resulta central porque, de un lado, aparece una «filosofía de la diferencia» en expresa confrontación con Hegel y, de otro lado, un pensamiento de la diferencia en cuanto tal lleva a la formulación de la diferencia ontológica, es decir, a mostrar el estatuto ontológico de la diferencia. En otros términos, la diferencia no es posterior a la existencia de cosas en el mundo, sino que es aquello que hace posible al mundo como tal.

⁷heidegger1988.

⁸poggeler1993\emph {La misura della differenza}; Milano; Guerini; 1988..

El otro indicio ineludible del contexto es el estructuralismo.⁹ No se trata de una teoría entre otras, sino del marco teórico que hegemoniza la época. Una «aventura de la mirada» que pretende atravesar diversos campos proponiendo una forma singular de indagar todo objeto. En el estructuralismo la noción de diferencia no es una más, sino que puede considerarse su núcleo duro. Como es sabido, Saussure inaugura la ciencia del lenguaje en cuanto define la naturaleza del objeto y los métodos propios para su análisis. El objeto de la lingüística es la lengua como hecho social que forma el lenguaje en oposición a su manifestación individual, el habla. La lengua es un sistema de signos donde resulta constitutiva la diferencia:

Todo lo precedente viene a decir que *en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *solo hay diferencias sin términos positivos*. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema.¹⁰

La lengua introduce un principio de clasificación de los fenómenos del lenguaje. Esta clasificación se sustenta en la idea de signo que organiza la lingüística saussureana: el signo es una unidad discreta que se define por su combinatoria. El signo, como unidad fundamental de la lengua, une un significado y un significante, en términos de Saussure, una imagen acústica y un concepto. Signo que posee dos caracteres primordiales: en primer lugar, es arbitrario, pues el lazo que une el significante al significado es inmotivado; en segundo lugar, el significante posee un carácter lineal, es decir, se desarrolla en el tiempo, el significante posee una extensión que es mensurable en una línea de tiempo. Luego de establecer estos dos principios, es fundamental notar que el valor del signo surge de una relación diferencial. Esto significa que la lengua es un sistema donde todos los términos son solidarios y el valor de cada uno surge de la presencia simultánea de los otros: «En todos estos casos, pues, sorprendemos, en lugar de *ideas* dadas de antemano, valores que emanan del sistema. Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son».¹¹ Por ello señala Saussure que arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas que constituyen la lengua donde solo hay diferencias sin términos positivos.

⁹Francois Dosse en su historia intelectual del estructuralismo señala la relevancia para la década del 60 del cruce entre el programa nietzscheano-heideggeriano y el estructuralismo: «La búsqueda heideggeriana del logos se une aquí con la genealogía nietzscheana, y ambas encontraron en el estructuralismo un magnífico destino. La crítica del etnocentrismo, del eurocentrismo, van a acentuarse en los años cincuenta y sesenta con la marea estructuralista, que va a retomar el paradigma crítico del nietzscheano-heideggerismo». Francois Dosse, *Historia del estructuralismo*, Akal, Madrid, 2004, p. 416.

¹⁰saussure1945.

¹¹saussure1945.

Siguiendo los señalamientos de Saussure, la diferencia será central en el estructuralismo puesto que no es un pensamiento de la relación entre signos ya constituidos, sino que el mismo valor o identidad del signo surge de la relación diferencial. En este sentido, la diferencia es «constitutiva» de los signos, pues un sistema diferencial precede y posibilita la identidad de los elementos. Por esto, en el estructuralismo se vinculan de modo inherente génesis y estructura: la estructura como sistema de diferencias muestra la génesis diferencial de todo elemento. Partiendo de esta perspectiva, el estructuralismo excedió su primera formulación restringida al campo lingüístico, para constituirse en un modo de abordar diferentes objetos donde posibilidad de determinar la significación surgía de consideraciones formales: «Las investigaciones estructurales carecerían de interés si las estructuras no fueran traducibles a modelos cuyas propiedades formales son comparables, con independencia de los elementos que las componen».¹² Un ordenamiento es estructurado si es un sistema con cohesión interna que se revela en el estudio de las transformaciones del mismo. Un modelo geométrico de la diferencia constituye el sentido mismo, es decir, un modelo espacial construye la estructura como la forma desde la cual se analiza un objeto determinado. La estructura como imagen espacial solo es posible a partir de la simultaneidad, es decir, del orden de la co-existencia. Resulta central así la simultaneidad de la forma. El estructuralismo vive de la constitución de totalidades coexistentes donde se organiza el sentido de un modo geométrico. La espacialidad constituye la idea de estructura como sistema donde la modificación de cualquier elemento entraña la modificación de todos los demás.

Sea en el pensamiento de Heidegger, sea en el estructuralismo como modo de abordar diversos objetos, la diferencia deja de ser considerada un significante entre otros para pasar a ser constitutivo de ambos pensamientos. Si bien sería posible desarrollar en extensión la diferencia en ambos marcos, aquí nos sirve para indicar no solo la relevancia de la diferencia en un contexto determinado, sino en qué sentido adquiere un estatuto ontológico. Se trata, en última instancia, de pensar la diferencia en sí misma, lo que significa romper con una concepción relacional de la diferencia como vinculación de elementos previamente constituidos. La diferencia es ontológica en cuanto constituye los mismos elementos, esto es, la diferencia es *genética*, sea en la precedencia respecto del ser y el ente en Heidegger, sea en la constitución del valor del signo en Saussure. Por esto, la pregunta es qué se entiende por «constitución» y cómo es posible vincular esto con la política. Para avanzar en este sentido, las referencias a Gilles Deleuze y Jacques Derrida resultan ineludibles.

3. La diferencia afirmativa: Gilles Deleuze

Desde los señalamientos contextuales, resulta posible indicar que la noción de diferencia va a constituir un índice y un factor en la Francia de los 60. Una de las figuras centrales en el esbozo de un pensamiento de la diferencia es Gilles Deleuze. En cierto sentido la categoría de diferencia se identifica con toda la obra deleuzeana, de ahí la dificultad de precisar un sentido. Ya en su escrito

¹²Levi Strauss 1977.

temprano sobre David Hume, de 1953, aparece la idea de un «principio de diferencia». Cuando se pregunta qué es lo dado para el empirismo, indica que se trata de un conjunto de percepciones –un movimiento–, sin una identidad previa. El empirismo parte de la experiencia como una sucesión móvil de percepciones distintas. Por lo que el principio del empirismo no es aquel según el cual toda idea deriva de una impresión sensible, sino aquel según el cual todo lo que es separable es discernible y así todo lo discernible es diferente. El principio del empirismo es la diferencia.¹³ La diferencia no es producida por el entendimiento, sino que surge de la misma experiencia: toda percepción discernible es una existencia separada. Esto rompe con la idea de representación como un sujeto que ordena el caos del mundo objetivo.

Si en el estudio del empirismo se puede ubicar el primer antecedente, la referencia a Friedrich Nietzsche en Deleuze es central por dos motivos: primero, porque será leyendo la noción de «voluntad de poder» que formula su noción de diferencia y, segundo, porque sirve para comprender de qué modo se trata de pensar a Nietzsche contra Hegel, donde aparece claramente un primer esbozo de la relación entre lo afirmativo y lo negativo. En este sentido, el uso de Nietzsche por autores como Foucault, Deleuze o Derrida estará signado por el abandono de la dialéctica.¹⁴ En la lectura de Nietzsche la diferencia aparece en relación a la noción de fuerza, pues todo objeto se configura desde una pluralidad de fuerzas que actúan unas sobre otras. No será sino esa multiplicidad como relación diferencial de fuerzas lo que aparezca en el concepto de diferencia. Para Deleuze, desde el momento en que la fuerza está relacionada con otra fuerza se llama voluntad, por lo que la voluntad es el elemento diferencial de la fuerza: «Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para mandar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es *jerarquía*, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente».¹⁵

La lectura de Nietzsche nos permite ingresar en el núcleo de la diferencia tal como será elaborado en *Diferencia y repetición*, libro que puede ser caracterizado como un tratado sobre la diferencia. El pensamiento de la diferencia en Deleuze se caracteriza por su distancia respecto a la negatividad hegeliana, su ruptura con el primado de la identidad y la crítica a la representación: «Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación».¹⁶ Todo el esfuerzo deleuzeano se encuentra en pensar una diferencia sin negación: una *diferencia pura*. Esto implica que existen dos formas de comprender la diferencia, una dialéctica y una pura:

¹³deleuze1996.

¹⁴José Sazbón, *Nietzsche en Francia*, UNQ, Buenos Aires, 2009 y Edgardo Castro, «Los usos de Nietzsche», en *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, año II, n° 2, Primavera de 2002, pp. 59-84.

¹⁵deleuze1998deleuze2005a.

¹⁶deleuze2005a.

La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación. (...) Al ocupar la oposición el lugar de la diferencia, se produce el triunfo de las fuerzas reactivas que hallan en la voluntad de la nada el principio que les corresponde.¹⁷

De modo que el primer elemento que es necesario retomar de la diferencia en Deleuze es su crítica a Hegel. La crítica a lo negativo no debe entenderse como su simple abandono. Por el contrario se trata en Deleuze de pensar de modo afirmativo la diferencia y desde allí mostrar que la afirmación es primera respecto de la negación. En todo caso, la negación deja de ser una cualidad primera y un poder autónomo, y por ello se subordina a la afirmación. Si la negación se opone a la afirmación, la afirmación solo difiere de la negación, pues si se señala que la afirmación se opone a la negación ya se introduce la negación o contradicción en su seno. Si la oposición es la esencia de la negación, la diferencia es la esencia de la afirmación. Afirmación que no es la afirmación de lo dado, la aceptación, imposibilidad de decir que no, sino afirmación como creación. Afirmación que, en última instancia, se duplica: es afirmación de la afirmación. Lo negativo resulta de la afirmación de la diferencia: «Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad, de la existencia de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia. Lo negativo es un producto de la propia existencia: la agresividad necesariamente asociada a una existencia activa, la agresividad de una afirmación».¹⁸

En la distancia con la dialéctica hay que pensar la distancia entre diferencia y oposición, pues la diferencia hegeliana se piensa como oposición. Si en Hegel la fuerza tiene un lugar central, piensa la misma como oposición o contradicción. Esto para Deleuze supone una abstracción de las fuerzas donde se pierde el elemento real del que proceden las fuerzas, esto es, la dialéctica se queda en la abstracción de las relaciones. Por el contrario en la diferencia se piensa la infinita complejidad de la génesis de las fuerzas en relación. Por ello, Deleuze no niega simplemente la negación, sino que muestra su trasfondo diferencial. Para que sea posible una oposición que limita, es preciso un trasfondo de fuerzas diferenciales, una multiplicidad informal y potencial. Es sobre este trasfondo que se trazan las limitaciones y oposiciones. De modo que lo negativo es una imagen invertida de la diferencia: «No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla, es decir, de conducirla hasta un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia».¹⁹ La diferencia no se deja llevar hasta la contradicción porque es más profunda que ella, es la que posibilita incluso la contradicción. Para que exista contradicción u oposición es necesario que la diferencia sea mediada por el concepto y se haya constituido

¹⁷deleuze2005a.

¹⁸deleuze2005a.

¹⁹deleuze2005a.

en algo idéntico. solo cuando la diferencia es reducida por la identidad a un mismo plano surge la contradicción.

En este marco, resulta central la crítica a la representación como la dominación de la diferencia en tanto la subordina al plano del concepto. La identidad del concepto fija las diferencias de modo externo. La representación es la relación del concepto con su objeto, por lo que la pluralidad del mundo es reducida al concepto que la representa y garantiza su unidad. La diferencia es de este modo regulada por el concepto, subsumida en la unidad que representa. Frente a ello, Deleuze propone pensar la diferencia sin concepto: los existentes que se resisten a la correspondencia con el concepto. La diferencia es pensada como la relación entre lo diferente y lo diferente, por fuera de las formas de la representación que la subordinan a lo mismo. En el caso de la representación, la diferencia es externa porque está dada en la representación de un concepto, la *diferencia interna* es no conceptual y no puede ser representada por un observador externo:

El error de la filosofía de la diferencia, de Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, fue tal vez haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. En realidad, mientras se inscriba la diferencia en el concepto en general, no tendremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos tan solo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación.²⁰

Existen dos formas de la representación que niegan la diferencia: por un lado, la representación finita, propia del aristotelismo, representa la diferencia mediatizándola al subordinarla a los géneros; por otro lado, la representación infinita, propia del hegelianismo, constituye a la mediación como fundamento en la diferencia entre la totalidad y el sujeto. En ambos casos la diferencia se subordina a la identidad pues se inscribe en el concepto general. El problema de la representación es que la mediatización del concepto termina por eliminar la diferencia, es decir, reducirla a la identidad del concepto. Esto surge como reaseguro ante una realidad múltiple, ante la coexistencia de una pluralidad de fuerzas que imposibilitan esa misma representación. Frente a ello no se trata de pluralizar los puntos de vista, multiplicar las representaciones, sino destituir la representación:

Es necesario que la diferencia se convierta en el elemento, en la unidad última que remita, pues, a otras diferencias que no la identifiquen sino que la diferencien. Es preciso que cada término de una serie, siendo ya diferencia, sea puesto en una relación variable con otros términos, y constituya así otras series desprovistas de centro y de convergencia. Hay que afirmar, en la serie misma, la divergencia y el descentramiento. Cada cosa, cada ser, debe ver su propia identidad sumida en la diferencia, ya que cada uno no es más que una

²⁰deleuze2005adeleuze2005a.

diferencia entre diferencias. Hay que mostrar la diferencia *difiriendo*.²¹

La pregunta es entonces cómo pensar una diferencia no conceptual, es decir, no mediada por la representación. La filosofía de la diferencia deleuzeana niega entonces que toda determinación sea negación, es decir, se trata de pensar una *determinación sin negación*. Por lo que hay que romper el dualismo hegeliano entre lo indeterminado indiferente (la noche de gatos pardos) y la determinación como negación (el trabajo de la dialéctica). Para ello Deleuze señala que la diferencia es determinación, pero no se trata de una determinación extrínseca mediada por el concepto, sino la determinación como distinción unilateral. Por esto mismo es posible afirmar que la diferencia se hace, se trata de «hacer la diferencia». Con esto hay que evitar la confusión entre la búsqueda de un concepto de diferencia y la inscripción de la diferencia en el concepto general.

El punto de partida de la ontología deleuzeana es la afirmación de la *univocidad del ser*. Esto no significa que ser se diga en un mismo y único sentido, sino que se dice en un único y mismo sentido de todas las diferencias individuantes. Las modalidades del ser son diferentes pero el ser es el mismo para todas ellas. Deleuze señala que el ser se dice en un mismo sentido de todo lo que se dice, pero aquello de lo que se dice difiere, por esto la univocidad del ser se dice de la diferencia misma:

Que el ser sea unívoco, que solo pueda decirse de una única y misma manera, es paradójicamente la mayor condición para que la identidad no domine la diferencia, y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto; el ser puede decirse de la misma manera ya que las diferencias no están reducidas de antemano por las categorías, ya que no se reparten en un diverso siempre reconocible por la percepción, que no se organizan según la jerarquía conceptos de las especies y los géneros.²²

Existen dos modos de pensar la distribución y las jerarquías en las diferencias: en el caso de la representación la distribución se da por propiedades limitadas en la misma representación, en el otro caso la distribución se da sin un principio, ya no hay reparto de una distribución representada, sino la misma partición de quienes se distribuyen en un espacio abierto. Lo mismo sucede con la jerarquía, pues en un caso se mide por la distancia o cercanía respecto de un principio, en el otro se trata de grados de la potencia no en función de un principio sino de lo que esa misma potencia puede. En este sentido existe una distribución nómada del ser unívoco.

La diferencia no puede ser conducida a una instancia previa, la diferencia es ontológica en tanto relaciona lo diferente con lo diferente sin ninguna mediación. La diferenciación de la diferencia como *diferenciante*. El término «diferenciante» nombra la diferencia de segundo grado, pues si existen dos o más series definidas

²¹deleuze2005b.

²²foucault1995.

por las diferencias que las componen, la comunicación de estas series de diferencias también es diferencial. Al entrar en contacto series heterogéneas algo pasa, estallan acontecimientos. Un dinamismo en la resonancia de las series acopladas. Lo que lleva a una pregunta: ¿es la diferencia la que relaciona lo diferente con lo diferente? Para que sea posible el acoplamiento de dos series heterogéneas resultaría necesario un elemento común que las haga entrar en contacto. Para resolver esto, Deleuze introduce la idea de un *precursor sombrío*, siendo aquello que posibilita la comunicación entre series heterogéneas. Claro que el problema es atribuirle identidad o semejanza a ese precursor, o mejor, identidad y semejanza son conceptos de la reflexión para pensar ese precursor: «Dadas dos series heterogéneas, dos series de diferencias, el precursor actúa como el diferenciante de estas diferencias. De este modo, las relaciona de inmediato en virtud de su propia potencia: es el en-sí de la diferencia o lo “diferentemente diferente”, es decir, la diferencia en segundo grado, la diferencia consigo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo».²³

Este precursor es llamado por Deleuze «dispar», y no procede de modo anticipatorio o estableciendo una teleología de la vinculación, sino que solo se vuelve visible de modo retroactivo, solo en cuanto se pueden analizar las series vinculadas. Por esto mismo no tiene una identidad dada, es una X que falta. Este precursor se desplaza y se disfraza constantemente, la identidad lógica o la semejanza empírica solo son formas de ocultar el precursor. La necesidad de un tercero que vincule dos cadenas de diferencias no es una condición sino de la representación. El precursor que vincula series heterogéneas constituye un espacio de desplazamiento que determina una magnitud relativa de las diferencias relacionadas. Donde la magnitud no se mide en función de un principio externo a las series vinculadas, sino que surge de la diferenciación interna que produce. Cada serie se explica solo en tanto está implicada en otras series. Estas series son coexistentes, se dan siempre en la simultaneidad. Esto es lo que se denomina *multiplicidad*: una organización que no tiene la necesidad de la unidad para formar un sistema. La multiplicidad no está subordinada a ningún principio exterior puesto que manifiesta la misma diferencia. Los elementos de la multiplicidad están determinados recíprocamente, por lo que no existe ninguna independencia. Esto implica «(...) plantar la cuestión del ser del devenir en términos de disposición relativa de una pluralidad de elementos que no solo se constituyen diferencialmente unos en relación a otros sino que, además, no constituyen el circuito de su mutua reciprocidad más que en tanto logran hacer pasar algo que necesariamente los excede y atraviesa por el medio».²⁴

Según las indicaciones establecidas hasta aquí se podría entender la diferencia solo en el plano de lo dado. Por el contrario Deleuze señala que no se trata de la diferencia entre individuos empíricos, sino de aquel principio trascendente que actúa individuando, es decir, los factores individuantes. Se trata entonces de una *diferencia individuante*. Por lo que el ser se dice de la diferencia, donde nuestra

²³deleuze2005b.

²⁴gallego2008.

individualidad permanece equívoca en un ser unívoco. Ahora bien, para entender la individuación resulta central atender a la distinción entre lo virtual y lo actual. Esto porque la diferencia no es lo diverso en lo dado, sino aquello por lo cual lo dado es diverso. La diferencia, entonces, es virtual. Esto no significa que sea posible o que carezca de realidad, sino que tiene un estatuto trascendental: la diferencia no es lo dado, sino aquello que configura lo dado. La multiplicidad en tanto diferenciante es la idea, así una relación múltiple ideal como relación diferencial se actualiza en relaciones espacio-temporales: «(...) una multiplicidad interna, es decir, una sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales».²⁵ Por ello no hay oposición entre génesis y estructura, la génesis de una multiplicidad es su misma estructura, se trata solo del paso de lo virtual a su actualización. Una estructura no es sino un sistema de relaciones y elementos diferenciales.

La diferencia se comprende atendiendo al doble sentido del término «diferenciación»: la diferenciación virtual en el plano de la idea y la diferenciación como actualización de esa virtualidad. Esto es lo que se encuentra en la distinción deleuzeana entre *differentiation* y *differenciation*. El primer sentido hace referencia a la diferenciación estructural, en el plano de la Idea; en el segundo sentido la diferenciación es la actualización de esa virtualidad. El paso de lo virtual a lo actual es una dramatización, es decir, el paso de lo ideal a lo sensible se da por un proceso de diferenciación de intensidades. La diversidad de lo dado es posible por la diferencia que es su razón suficiente: «Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*».²⁶ La intensidad no es un calificativo de la diferencia, en realidad se trata de una tautología, la intensidad es la forma de la diferencia pues toda intensidad es diferencial. La diferencia es lo que crea lo diverso, la diferencia de intensidad es lo profundo de donde surgen la extensión y la cualidad. La intensidad tiene tres caracteres: primero, la intensidad siempre se da como diferencia de cantidad, es decir, lo inigualable en la cantidad misma; segundo, la intensidad hace de la diferencia un objeto de afirmación, y esto implica que no posee ninguna negatividad; tercero, la intensidad es una cantidad implicada que no puede dividirse sin cambiar de naturaleza. La intensidad es entonces lo determinante en el proceso de actualización: es la intensidad lo que se dramatiza.²⁷

En resumidas cuentas, es posible indicar que el pensamiento deleuzeano de la diferencia da cuenta de una diferencia que escapa a la representación. Y esto debido a que la representación solo aborda la diferencia como algo externo subordinado a la identidad del concepto. Es esto lo que le permite criticar la elaboración de la diferencia en el pensamiento clásico y, ante todo, en la dialéctica hegeliana. El desafío resulta pensar una diferencia más allá de la negatividad. Que, como hemos repetido, no significa simplemente eliminar la negación o la oposición, sino mostrar su carácter derivado. Con ello se rompe la oposición

²⁵deleuze2008.

²⁶deleuze2008.

²⁷deleuze2005c.

hegeliana entre lo indeterminado indiferenciado y la determinación negativa, pues la diferencia es determinación como distinción. De ahí que sea eminentemente activa, la diferencia se hace en tanto se comprende como proceso de diferenciación. Diferenciación estructural y diferenciación como actualización. Por lo que la diferencia no es simplemente empírica, interior al mundo, sino que es trascendental. Esto se comprende desde el juego de palabras con el término diferenciación: la diferencia es ese precursor que hace que lo diferente sea diferente. La diferencia se convierte, de este modo, en irreductiblemente múltiple y vinculada con otras diferencias: «(...) la verdad de la realidad de aquello que es como diferenciado en un sentido triple: 1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado *en* el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas».²⁸

4. La diferencia negativa: Jacques Derrida

Si la dificultad central a la hora de exponer la forma en la que Deleuze concibe la diferencia se encuentra en que toda su obra puede ser calificada como filosofía de la diferencia, en el caso de Jacques Derrida la dificultad surge de la diseminación de la noción de diferencia en diversos escritos. Ya en su primer texto, una extensa introducción a *El origen de la geometría* de Edmund Husserl, de 1962, finaliza con una referencia a la diferencia. En Husserl, los objetos matemáticos son ideales en tanto tienen una pureza incontaminada por la facticidad. Pero esa idealidad tiene una génesis, es decir, surge en determinado contexto histórico y en cierta subjetividad. La cuestión es entonces cómo pensar el origen de la geometría en tanto su idealidad parece prescindir de todo contexto fáctico de emergencia. Derrida nota que Husserl para pensar el paso de la subjetividad del inventor a la verdad ideal introduce no solo la referencia al lenguaje (resulta inherente a la objetividad la intersubjetividad posibilitada por la mediación lingüística) sino a la escritura (como posibilidad de transmisión más allá de un contexto histórico particular). Esto desmantela los postulados husserlianos en tanto la escritura, cuya facticidad es irreductible, tiene un estatuto genético respecto de la idealidad de los objetos matemáticos. Finalizando este texto escribe Derrida: «Trascendental sería la Diferencia. Trascendental, sería la inquietud pura e interminable del pensamiento dispuesto a “*reducir*” la Diferencia, superando la infinitud fáctica hacia la infinitud de su sentido y de su valor, es decir, manteniendo la Diferencia».²⁹ La diferencia no se ubica en la facticidad, sino que tiene un lugar trascendental, o mejor, la diferencia es cuasi-trascendental puesto que se ubica entre la infinitud fáctica y la infinitud ideal.

Esta primera aparición de la diferencia será complejizada a lo largo de los escritos posteriores llevando a Derrida a construir un neografismo para singularizar su perspectiva: la *différance*. La forma de escribir el término introduce

²⁸gallego2008.

²⁹derrida2000.

una variación gráfica que resulta inaudible. Esto solo se comprende en el marco de una reflexión constante sobre la escritura en los textos tempranos del autor. Derrida muestra en distintas lecturas la persistencia en la tradición de un esquema que ubica la escritura en un lugar derivado. Este esquema parte del pensamiento como algo inmediato, luego la voz como la mediación más cercana a ese pensamiento y por último la escritura como mediación que solo «representa» la voz. Esto significa que una y otra vez se repite la ilusión de un pensamiento sin lenguaje –sin mediación–, presente a sí mismo. Y el privilegio de la voz resulta de su materialidad difusa, pues al borrarse restituye esa ilusión. La escritura será condenada entonces no solo porque es una mera representación del habla como primera mediación, sino porque su materialidad viene a mostrar el carácter irreductible de las mediaciones en el mismo seno del pensamiento. Al mismo tiempo, la escritura en tanto mera representación del habla va a ser caracterizada como un significante de otro significante. Paradójicamente, esa caracterización nombra la diferencia que no solo no es derivada, sino que es lo que constituye el mismo proceso de significación. Si Derrida escribe *différance* es porque existe una íntima unidad entre grafía y diferencia, es decir, se cuestiona la reducción de la diferencia por la presencia o la inmediatez.

La diferencia no puede ser nombrada con un concepto o una palabra, pues da cuenta del movimiento de «constitución» de conceptos o palabras, de unidades significativas. Por ello Derrida señala que la *différance* es un «haz» indicando dos cosas: por un lado, que no se busca reconstruir y contextualizar los diferentes usos textuales que se le ha dado al término, sino de referir a un sistema de economía general; por otro lado, la palabra haz refleja la idea de tejido, de un cruce de líneas de sentido: «(...) los elementos del sistema no tienen nada de atómico (en el sentido clásico, al menos), hay que decir que tales elementos no son otra cosa que haces de huellas. Estas huellas no son lo que cierta lingüística denomina rasgos distintivos, sino solo las huellas de la ausencia del otro “elemento” que, por otro lado, no está ausente en el sentido de “presente en otro lado”, sino formado, él también, por huellas».³⁰ La diseminación de la *différance* no se refiere solo a su inscripción en diversos textos, sino a la imposibilidad de fijarla como elemento simple. Aún más, la diferencia en Derrida viene a señalar la imposibilidad de la simplicidad de los elementos en cuanto para su misma constitución necesitan la referencia a otros elementos.

La noción de *différance*, señala Derrida, tiene tres antecedentes: Nietzsche, Freud y Heidegger. En primer lugar, en el caso de Nietzsche, Derrida señala que ha puesto en tela de juicio la idea de una conciencia presente a sí misma, pues la gran fuente de actividad es el inconsciente. La consciencia es un mero efecto de esas fuerzas que le son extrañas. Ahora bien, Derrida siguiendo la lectura deleuzeana de Nietzsche, señala que esa fuerza no estaría nunca presente puesto que es un juego del diferir de fuerzas. El pensamiento de Nietzsche sirve aquí para mostrar que la *différance* derridiana implica una lucha de fuerzas, es siempre una diferencia entre fuerzas:

Todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía

³⁰bennington1994.

como indiferencia activa ante la diferencia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística? Lo cual no excluye que según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva *eny* de la *différance*, cegándose así a lo *mismo* que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la *différance* (con una a) como paso desviado y equívoco de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido en la economía del mismo.³¹

En segundo lugar, resulta central la referencia a Freud en tanto anticipa los dos sentidos de la *différance*: el diferir como distinción, desviación, espaciamiento; y el diferir como demora, reserva, temporalización. No es posible hablar del origen de la memoria y el psiquismo sin apelar a la diferencia. El inconsciente introduce una alteridad que no puede ser reapropiada por la presencia, el inconsciente es un pasado que nunca fue presente y que no se puede volver presente. Una alteridad que se encuentra en la noción de huella y que permite comprender en qué sentido el planteo de Freud es importante aquí.

Una cierta alteridad –Freud le da el nombre metafísico de inconsciente– es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda “exista”, esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente.³²

En tercer lugar, Derrida señala que todo el horizonte epocal en el que se ubica es la interrogación del ser como presencia realizada por Heidegger. Esto conduce a la relación que se establece entre el término derridiano y la diferencia óntico-ontológica heideggeriana: «Por una cierta cara de sí misma, la *différance* no es ciertamente más que el *despliegue* histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La *ade* la *différance* señala el *movimiento* de este despliegue». ³³ Este despliegue es también un intento de dar un paso más allá de Heidegger. La *différance*, por un lado, y a diferencia de Heidegger, será un término que pertenece a la metafísica en tanto nada se puede nombrar si no es en sus límites; pero, por otro lado, intenta escapar a esa determinación histórica. La singularidad de la posición de Derrida se encuentra en el cruce de ambas posibilidades, aquello que ha de llamar a lo largo de sus primeros escritos «clausura».

³¹derrida1989a.

³²derrida1989a.

³³derrida1989aderrida1989a.

Con este término se indica que no se trata del fin o el cierre de la metafísica, lo cual sería imposible, sino de una determinada forma de trabajar al interior de la tradición. Pretender abandonar definitivamente la tradición metafísica resulta imposible puesto que inevitablemente hablamos un lenguaje atravesado por la misma. Por ello, se trata de habitar en su interior para dislocar los significados constituidos. Es por esto que Derrida retoma el discurso heideggeriano, pero sin la creencia en una etapa presocrática donde sea posible nombrar el ser. Se trata de romper con la «nostalgia» de un nombre propio inscrita en el pensador alemán. No existe nombre para la *différance*, no existe una unidad nominal, por ello se disloca todo el tiempo en una cadena de sustituciones. Y esto implica una fuerte afirmación, un gesto nietzscheano de risa y danza. Lo que derrumba la otra cara de la nostalgia que es la esperanza, dirigida a encontrar el nombre único, el nombre-Dios.

Las referencias a Nietzsche, Freud y Heidegger, le sirven a Derrida, como a Deleuze, para marcar un claro distanciamiento de la dialéctica. Pero se trata de dos distanciamientos diferentes, y donde se juega posiblemente la distancia entre sus nociones de diferencia. En el caso de Derrida, no se trata de abandonar la dialéctica hegeliana, sino de llevarla a sus límites. De hecho la relación con Hegel encuentra su lugar privilegiado en los primeros escritos de Derrida en la lectura de Georges Bataille. No es posible simplemente evitar la lectura de Hegel, lo cual supondría en todo caso quedar atrapados en las redes de su pensamiento, sino de esbozar un «hegelianismo sin reserva». Para Derrida la dialéctica se puede comprender como una economía del sentido, es decir, como un pensamiento cuya circularidad se apropia de la negatividad en vistas a la construcción de un sentido. Todo aquello que parece exceder la razón termina siendo reapropiado. Frente a ello, Bataille rompe con el círculo económico que siempre implica un reencuentro final, es una ruptura con la diferencia hegeliana donde el movimiento finaliza en el reencuentro:

Pues el carácter económico de la *différance* no implica de ninguna manera que la presencia diferida pueda ser todavía reencontrada, que no haya así más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, “hegeliana” del movimiento económico de la *différance*, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez. Si la presentación desviada sigue siendo definitiva e implacablemente rechazada, no es sino un cierto presente lo que permanece escondido o ausente; pero la *différance* nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia.³⁴

Desde estos antecedentes, tres señalamientos es posible establecer para pensar la *différance*. Primero, la diferencia se refiere a la diferencialidad de las

³⁴derrida1989b\emph {Posiciones}; Pre-Textos; Valencia; 1977; p. 58.\emph {Pensare al limite}; Guerini; Milano; 1990; p. 123..

diferencias, la fuerza que conserva agrupado al sistema ante su dispersión, es decir, su mantenimiento. La *différance* se entiende desde la diferencia y la arbitrariedad como estructura general de la lengua propuesta por Saussure. Como indica este autor, la diferencia implica que no existen términos positivos, esto es, que no hay concepto o significado presente a sí mismo, sino que se constituye en la cadena de intercambios. Existen dos rasgos de esta diferencia que la hacen estar y escapar del sistema de la lengua: las diferencias actúan, constituyen los términos, pero esas diferencias son efectos de la misma lengua, son históricas. Segundo, la diferencia se refiere a la demora o el retraso que hace que el sentido siempre se anticipe o se restablezca posteriormente. En este caso es la diferencia como temporalización, como diferir. Verbo que significa dejar para más tarde, temporizar, recurrir a una mediación temporal que suspende el cumplimiento o satisfacción de la voluntad³⁵. Tercero, la posibilidad de toda distinción conceptual, por ejemplo, entre sensible e inteligible, esto es el espaciamiento. Desde los tres sentidos es posible indicar que la diferencia nombra la diferencialidad de todo proceso de significación como temporalización y espaciamiento. La *différance* designa, así, el movimiento por el cual todo sistema de repeticiones se constituye históricamente como entramado de diferencias. Esto implica que cada cosa presente se constituye reteniendo la marca del elemento pasado y dejándose marcar por el elemento futuro. La *différance* es ese espaciamiento y temporalización como producción de diferencias:

Lo que se escribe como “*différance*” será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias.³⁶

Ahora bien, la diferencia en Derrida no solo indica la diferencialidad en tanto distinción y retraso, sino que la diferencia también es *polemos*. En este caso, es la diferencia como diferendo irreductible, como lucha de fuerzas. Aún más, lo que no ha podido ser pensado es esta conjunción en la diferencia de diferir y diferendo: «(...) la palabra diferencia (con *e*) nunca ha podido remitir así a diferir como temporización ni al desacuerdo como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar –económicamente– la palabra *différance* (con *a*)». ³⁷ En esta notación de Derrida se encuentra el elemento central que ha sido

³⁵Por lo que se juega aquí también una comprensión de la temporalidad: «Estos conceptos de *différance* y de retardo originarios son impensables bajo la autoridad de la lógica de la identidad o incluso bajo el concepto de tiempo. El absurdo mismo que se señala así en los términos permite pensar, con tal que esté organizado de una cierta manera, el más allá de esta lógica y de este concepto. Bajo la palabra *retardo*, hay que pensar otra cosa que una relación entre dos “presentes”; hay que evitar la representación siguiente: solo ocurre en un presente B lo que debía (habría debido) producirse en un presente A (“anterior”)». Jacques Derrida, *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 280.

³⁶derrida1989d.

³⁷derrida1989d.

referido: la *différance* no es solo una reinscripción de la diferencia saussuriana a partir del diferir temporal, sino que se relaciona con el *polemos*, es decir, con un desacuerdo que no remite simplemente al conflicto fáctico entre dos posiciones. Se trata del desacuerdo como lucha de fuerzas, o economía de la violencia, ubicado en la misma diferencialidad de todo proceso de significación.

Es importante notar que las diferencias no son producidas por un sujeto primigenio, o por una conciencia a priori que tuviera tal facultad de producción. El sujeto mismo es un efecto de la lengua, de ese diferir. El privilegio de la conciencia remite al privilegio otorgado al presente. La *différance* solicita tal privilegio, interroga la presencia cuando se piensa como punto de partida absoluto. Si en el caso de Deleuze lo negativo resultaba derivado respecto de la diferencia, en Derrida la presencia es una determinación o un efecto de la diferencia:

Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. No se puede delimitar un tal cierre más que solicitando hoy este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser; y al solicitar así este valor de presencia, por una puesta en tela de juicio cuyo *status* debe ser completamente singular, interrogamos el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la consciencia como querer-decir en la presencia para sí.³⁸

La *différance* es un movimiento de diferenciación, pero también de diferir. Y diferir no es solo el retraso originario, sino *polemos*, lucha. Se trata de una relación de fuerzas como inscripción de la alteridad, pero nunca una inscripción equivalente. Se inscribe la alteridad en una diferencia de fuerzas:

Différance designa también, en el mismo campo problemático, a esa economía –de guerra– que pone con relación a la alteridad radical o a la exterioridad absoluta de lo exterior con el campo cerrado, agonístico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas, de los “diferentes” o de la “diferencia”. Movimiento económico de la huella que implica a la vez su señal y su desaparición –el margen de su imposibilidad– según una relación que ninguna dialéctica especulativa del mismo y del otro podría denominar por lo mismo que es una operación de dominio.³⁹

La noción de diferencia en Derrida se constituye desde un entramado de sentidos irreductible. Irreductible porque al buscar una pureza del concepto de diferencia se reconduce la diferencia a la no-diferencia, es decir, a la presencia plena. En Derrida, entonces, la diferencia tiene un estatuto cuasi-trascendental. Ese «cuasi» nombra la facticidad o equivocidad que es imposible reducir en lo trascendental (no existe una idealidad trascendental pura). Una diferencia que remite a un movimiento de diferenciación como el lugar donde se producen las diferencias, así por ejemplo las oposiciones, y esto porque es «lo mismo» en el que las posiciones se anuncian. En este sentido, no se trata de diferencias fácticas,

³⁸ derrida1989d.

³⁹ derrida1997.

sino de la producción de las diferencias: la diacriticidad como condición de toda significación. Esta producción de diferencias es, primero, diferir como remisión o retraso; segundo, es distinción o separación; tercero, es diferendo como lucha de fuerzas:

La actividad o la productividad connotadas por la *ade* la *différan-*ceremiten al movimiento generativo en el juego de las diferencias. Estas diferencias no caen del cielo y no se inscriben de una vez por todas en un sistema cerrado, en una estructura estática que una operación sincrónica y taxonómica podría agotar. Las diferencias son los efectos de transformaciones y desde este punto de vista el tema de la *différance* es incompatible con el motivo estático, sincrónico, taxonómico, ahistórico, etc. del concepto de *estructura*.⁴⁰

5. Ontologías políticas de la diferencia

Si la noción de diferencia, tal como hemos señalado, es a la vez índice y factor de una época, resta la pregunta por las aperturas teóricas inauguradas allí en su vinculación con la política. Quisiéramos señalar, ante todo, que a pesar de sus diferencias, en Deleuze y Derrida la política adquiere un estatuto ontológico. En este sentido, el pensamiento de estos autores resulta central para pensar la política fuera de un esquema que la ubica en un lugar derivado como área de la realidad o como área de conocimiento. Contra esta subordinación han reaccionado quienes defienden la «autonomía de lo político», pero incluso tal autonomía supone un área de la realidad que puede ser calificada de política que tendría su propia legalidad. Por lo que no es en la defensa de la autonomía de lo político que se comprende un pensamiento de la diferencia, pues la diferencia tal como fue señalado cuestiona la misma posibilidad de autonomía ontológica u epistemológica (en otros términos, cuestionan el «auto» que compone la palabra puesto que supone una entidad definida en un sentido propio no diferencial). No se trata de postular la diferencia específica de la política respecto a otras áreas, sino que la misma diferencia es un movimiento político.

La primera anotación que es posible realizar, en vistas a clarificar la politicidad de la diferencia, es que en ambos autores la diferencia deja de comprenderse como diferencia relacional⁴¹. Pensar la diferencia relacional supone ubicarla en una instancia secundaria respecto de elementos previamente constituidos, por lo que la misma constitución de esos elementos no entra en discusión, sino solamente su modo de vinculación. Este cuestionamiento a un elemento definido a priori también es realizado por la dialéctica hegeliana. Desde una perspectiva dialéctica la identidad de un elemento surge desde las mediaciones que atraviesa,

⁴⁰derrida1997.

⁴¹En este sentido, la diferencia es también la relación con lo sin-relación, con el afuera: «Lo otro antes de ser mi otro, es decir, el opuesto o la negación de mí *mismo*, es el *afuera* que no deja de habitarme, de repetirme y alterarme al punto en que yo no tengo ya identidad alguna, de espaciarme, diferenciarme, divergirme, aun cuando en este espaciamiento yo no haya tenido nunca identidad ni egoidad alguna, no haya tenido jamás palabra». Philippe Mengue, *Deleuze...*, op. cit., p. 126.

esto es, la identidad es un resultado de un proceso de negaciones que encuentra al final del camino una totalidad. Por ello mismo el pensamiento de la diferencia surge en discusión con los planteos hegelianos. Si se comparte que lo dado es fruto de mediaciones, la cuestión es cómo pensar las mismas. La crítica a Hegel se ubica en la reducción de la diferencia al enmarcarla en una lógica donde el todo finalmente encuentra una reconciliación consigo mismo. En otros términos, si la identidad o la presencia no son puntos de partida, sí son puntos de llegada en una lógica de la totalidad. Frente a ello se trata de pensar la diferencia sin reconciliación final.

Deleuze y Derrida comparten la disyunción de lo idéntico y lo uno, y así piensan la diferencia misma: «Ellos compartieron el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. El tiempo del pensamiento diferente de la diferencia. El tiempo de un pensamiento que debía diferir de aquellos que lo había precedido. El tiempo de un estremecimiento de la identidad: el tiempo, el momento, de un reparto».⁴² Al mismo tiempo ambos se apartan de una consideración representativa del pensamiento, es decir, de tomar la diferencia como objeto que piensa un sujeto. Esta comunidad no debe interpretarse como un mismo punto de partida, pues en tal caso caeríamos en el absurdo de partir de una identidad, un punto, que a posteriori se diferencia en dos interpretaciones. Por el contrario, los pensamientos de Derrida y Deleuze se dan en la diferencia. Por esto mismo, tampoco se trata de buscar un tercer aspecto que pueda reunir las diferencias, pues no existe una regla común de esa reunión. No hay comunidad, aun cuando ambos abordan la diferencia misma, en sí misma.

La diferencia, entonces, tiene un estatuto ontológico porque no es a posteriori sino que se ubica en la misma configuración de lo dado. De ahí que ni en Deleuze ni en Derrida la diferencia esté ubicada en el orden de las distinciones en lo fáctico o empírico. El estatuto virtual o cuasi-trascendental de la diferencia da cuenta de que lo dado es siempre un efecto, un producto, de un proceso de diferenciación. Claro que esto supone dislocar la misma temporalidad, pues no se puede pensar la diferencia como una instancia previa que causa lo dado, en tal caso la diferencia sería reducida a un elemento simple no diferencial. Tal como muestran ambos autores un pensamiento diferencial rompe con una lógica del origen puro o simple.

Al señalar que lo dado surge de un proceso de diferenciación, proceso por definición abierto (es decir, no regulado en su desarrollo por una determinada lógica), lo dado no es sino un resultado de ciertas diferenciaciones. Y si, como señalan ambos autores, la diferencia es siempre diferencia de fuerzas *–polemos–*, el mismo proceso de configuración de lo dado es político. Esto es, la política no se ubica en el plano de los vínculos o relaciones entre elementos dados, sino que la política es ontológica porque es el proceso de configuración de lo dado. La política deja de ser un área subordinada que se ocupa de cierta región óptica, tal como las instituciones o los movimientos políticos, para indicar que lo dado es siempre diferencial. Esto no debe ser confundido con una perspectiva que parta

⁴²nancy2008.

de la construcción social de la realidad que en todo caso supone cierto *socius* como sujeto que construye la realidad, y así reproduce en última instancia un esquema moderno donde el sujeto le da sentido al mundo que se representa. Que la diferencia sea ontológica significa que no existe ese antecedente, es decir, se disloca una posición de un sujeto que produce un mundo (donde se entrecruzan la relación causa-efecto y la representación que vincula sujeto y objeto).

Para clarificar el sentido ontológico de la diferencia parece oportuno clarificar su estructura para evitar posibles absurdos. Hemos podido señalar que la diferencia no es secundaria, sino que se ubica es aquello que configura lo dado. ¿Cómo comprender aquí, entonces, el sentido «constituyente» de la diferencia? Nuestra apuesta se encuentra en pensar la diferencia desde una estructura tripartita. Primero, está la diferencia óptica, las distinciones en el plano de lo dado, diferencias fácticas o empíricas. Segundo, está la diferencia ontológica, aquella que permite diferenciar ente y ser, partiendo de que ente y ser no pueden ser realidades diferentes, sino que son lo mismo. Este señalamiento, central a nuestro juicio, cuestiona aquellos planteos que hacen de la diferencia ontológica el lugar de fundamentos contingentes, repitiendo una posición que termina por reducir el ser a un ente supremo (no cambia demasiado la lógica que a ese ser le llamemos Dios o «lo político»). En este plano, como supo señalar Heidegger, es imposible hablar de una mediación entre ser y ente, puesto que esto supondría una relación de exterioridad. Por esto, tercero, está la diferencia trascendental, es decir, la serie de mediaciones que hacen de lo dado algo dado. Si no nos queremos atener a lo empírico, a una mera aceptación de lo existente, y tanto Deleuze como Derrida se oponen a esto, lo dado no es sino fruto de un proceso de diferenciación.⁴³ Proceso de diferenciación que no se ubica en el plano de lo existente, como si se pudiera decir que tal elemento surge de sus relaciones con tal otro, sino que son las «condiciones de existencia» de lo dado, que son siempre condiciones de posibilidad e imposibilidad al mismo tiempo.⁴⁴

Esta estructura tripartita, así, nos permite discutir con quienes ubican la política en una diferencia óptica y con quienes ubican la política en la diferencia ontológica. La política solo se puede encontrar, desde nuestra perspectiva, en la diferencia trascendental. Como supo señalar Deleuze la diferencia es la diferencia individuante, o mejor, el proceso de diferenciación que hace de un individuo un existente. Lo trascendental se enfrenta a lo inmanente y a lo trascendente, entendidos aquí como algo lo dado y algo exterior. Lo trascendental no es nada diferente a lo dado mismo, sino su condición de existencia que solo puede ser pensada en una temporalidad retroactiva. Diferencia trascendental, siempre atendiendo a las observaciones críticas sobre lo trascendental hechas

⁴³En este sentido acentuamos el carácter trascendental del empirismo de Deleuze. Al respecto señala Agamben: «(...) con Deleuze lo trascendental se aparta decididamente de toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia sin conciencia ni sujeto: un empirismo trascendental». Giorgio Agamben, «La inmanencia absoluta», en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

⁴⁴Por esto mismo nuestra lectura discute las tesis de Gianni Vattimo expuestas en *Las aventuras de la diferencia*. De ningún modo creemos, como señala el autor, que Deleuze y Derrida, retrocedan respecto de Heidegger al eliminar su carácter historial. Cf. Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Altaya, Barcelona, 1999.

por Derrida, que quizá comprenda los procesos polémicos de espaciamiento y temporalización como condición de lo dado. Como señalamos, al reivindicar Deleuze y Derrida las nociones de fuerza y de lucha, destacan que la diferencia en tanto diferenciación conlleva una lucha de fuerzas o una economía de guerra irreductible. De ahí que se pueda indicar que la diferenciación es política, no como un área pasible de ser distinguida de la cultura, la sociedad o la economía, sino como la condición genética –polémica– de lo existente. Por esto mismo, lo cual es más difícil de pensar, no se trata de tres nociones de diferencia, sino de una complejidad inherente a la misma diferencia.

En la oración fúnebre dedicada a Deleuze, Derrida va a acentuar esta convergencia en un pensamiento diferencial:

Por lo que respecta, aunque esta palabra no es apropiada, a las “tesis”, y concretamente a aquella que concierne a una diferencia irreductible a la oposición dialéctica, una diferencia “más profunda” que una contradicción (*Diferencia y repetición*), una diferencia en la afirmación felizmente repetida (“sí, sí”), la asunción del simulacro, Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta “generación”, jamás he sentido la menor “objeción” insinuarse en mí.⁴⁵

Esta cercanía en la que no surge la menor objeción, no debe dejar de evidenciar una serie de distanciamientos irreductibles. Si ambos piensan la diferencia trascendental, la cuestión es cómo la piensan. Aquí quisiéramos señalar cuál es a nuestro criterio la diferencia central entre sus planteos y aquello que queda por pensar allí.⁴⁶

Esta diferencia se encuentra en el estatuto de la negatividad en la diferencia en cuanto tal, esto es, un distanciamiento en sus respectivas herencias de Hegel. Si bien ambos coinciden en la crítica a Hegel, el lugar desde el cual lo realizan es diferente. En el caso de Deleuze, todo el esfuerzo teórico está dirigido a pensar una diferencia previa a la negatividad, y así una diferencia afirmativa. Esto debido a las consecuencias éticas de la dialéctica como afirmación del trabajo, el dolor y en última instancia negación del placer. Al mismo tiempo que la dialéctica solo puede pensar la diferencia como oposición y con ello la composibilitación de fuerzas surge siempre de un choque donde las fuerzas se limitan entre sí. Para Deleuze pensar la diferencia como oposición o contradicción conlleva, de un lado, la reducción de la diferencia a la identidad del concepto y, de otro lado, una limitación de la misma diferenciación, pues las fuerzas como opuestas no pueden sino chocar unas con otras y limitar respectivamente su despliegue:

⁴⁵derrida2005.

⁴⁶Quizá otra distancia surja de las formas de abordar la tradición, en la tensión entre una lectura crítica minuciosa de la tradición y una apuesta a la creación de algo nuevo: «(...) pues no se trata solamente de apuntar, a causa de la indecisión, a la detención de las proposiciones del discurso metafísico, sino sobre todo a la invención de un discurso diferente que fluye y abre en otro lugar otras formas de pensar y de sentir». Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 114.

una fuerza limita otra fuerza. Esto implicaría ya no solo un problema ético al reducir el placer, afirmar el trabajo y el dolor, sino un problema político, pues la diferencia como contradicción es un pensamiento que coacciona el desenvolvimiento diferencial (la composibilitación de la potencia) desde la contraposición de fuerzas.

En el caso de Derrida, no se trata del abandono del hegelianismo, sino de su extralimitación. La diferencia es negativa en cuanto resulta irreducible como «diferencia de...», conserva una estructura de remisión (la «ferencia» de la diferencia) que hace que cada elemento esté marcado por otros elementos. Esto será nombrado por Derrida «huella», si cada elemento conserva la huella del resto de los elementos es porque la determinación nunca puede ser unilateral, de ahí que la negatividad resulte irreducible. Negatividad que Derrida, en una lectura rigurosa de Bataille, escapa a su definición hegeliana. Tal como hemos señalado, la negatividad hegeliana es interpretada como una economía del sentido donde cada negación adquiere sentido desde la lógica de la totalidad, es decir, la dialéctica es un movimiento de reapropiación de cada elemento diferencial en un todo reconciliado consigo mismo. Frente a ello, Bataille abre la posibilidad de pensar una negatividad sin empleo donde se vuelve imposible la apropiación hegeliana, donde se rompe cualquier lógica que le otorgue sentido a los elementos en juego. De hecho la idea de «gasto sin reserva», aquellos gastos excesivos de energía como el erotismo, la poesía o el sacrificio, suspenden cualquier lógica del intercambio económica. De allí que Derrida hable de un hegelianismo sin reserva, de una negatividad que destituye la misma posibilidad de la totalidad. Esto resulta imposible porque la alteridad solo es posible desde múltiples mediaciones.

En resumidas cuentas, si en Deleuze la inmanencia es el lugar por excelencia de la diferencia, en Derrida es su ruptura en tanto la negatividad sin círculo hace del ser algo constitutivamente equívoco.⁴⁷ Incluso es posible afirmar que en gran medida el esfuerzo de Derrida, más cercano a la noción de lo trascendental, es mostrar la imposibilidad de una totalidad inmanente desde que la diferencia se entiendo como un proceso infinito (aquí se comprende también como la temprana crítica a Levinas es realizada desde una recuperación de la negatividad o mediación necesaria en todo vínculo con la alteridad).⁴⁸

En el caso de Deleuze, la diferencia afirmativa dará lugar a una política de

⁴⁷Nancy señala que la distancia podría encontrarse entre las formulas: «diferir consigo mismo» y «sí mismo difiriéndose», de Deleuze y Derrida respectivamente. En el primer caso es el ser unívoco que se dice de las diferencias, en el segundo caso, el ser nunca puede decirse como tal puesto que siempre difiere, no se hace presente. Si en un caso el sentido se produce en la diferencia, en el otro el sentido se vuelve imposible: «(...) por un lado, el sentido se apoya en la autoridad de la diferenciación, por el otro, el sentido se anula en ella. Uno hace caer todo el peso sobre el sentido como movimiento, como producción, como novedad, como devenir, el otro hace caer un peso equivalente sobre el sentido como idealidad, como identidad localizable, como verdad presentable», Jean-Luc Nancy, «Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida», *op. cit.*, p. 256. Es la distinción entre la producción de lo nuevo y una suplencia de lo antiguo siempre perdido. Al mismo tiempo, Giorgio Agamben, en un texto que trabaja la inmanencia deleuzeana, establece esta oposición entre Levinas/Derrida del lado de lo trascendental y Deleuze/Foucault del lado de la inmanencia. Giorgio Agamben, «La inmanencia absoluta»..., *op. cit.*

⁴⁸derrida1989c.

la potencia como composibilitación. La potencia, partiendo de la secundariedad de lo negativo, es a priori composición con otras potencias. O mejor, los grados de intensidad solo en segundo término disminuyen una potencia que es ante todo despliegue. En el caso de Derrida, la negatividad no puede ser eliminada porque se trata del mismo movimiento de la diferencia, por lo que resulta necesario pensar una negatividad sin regulación, sin empleo. Toda diferenciación es al mismo tiempo una composición que expande y limita. La diferencia hace imposible la pura inmanencia, lo que dará lugar a una política no de la potencia, sino de la comunidad (el ser de la comunidad como su propia ausencia). Potencia y comunidad nombran dos de las derivas políticas de las ontologías de la diferencia. Y con ello una serie de autores que pueden ser ubicados en una u otra herencia: Negri, Virno, para Deleuze; Nancy, Esposito, para Derrida.

Frente a estas herencias quisiéramos sugerir, solo sugerir, que es posible otra ontología política de la diferencia a partir de la noción de diferencia trascendental. Si de un lado tenemos ciertos planteos que acentúan el carácter afirmativo de la potencia en una herencia spinoziana, de otro lado tenemos autores que acentúan el carácter negativo de la comunidad, es decir, la comunidad sin fundamento sería aquella donde no existe un rasgo «común» que de origen o sentido a la comunidad. En ambos casos, parece eliminarse la posibilidad de pensar la diferencia como tal, es decir, como proceso de diferenciación. No se trata ni de la potencia de lo dado, ni de un lugar ausente de la comunidad, sino de la serie de diferencias que configuran lo dado. Diferenciación que se entiende como condición de existencia, esto es: una configuración singular de tiempo y espacio. En otros términos, la diferencia se entiende como los procesos de temporalización y espaciamiento en tanto condiciones de existencia de lo dado. Resta pensar si en esa diferenciación tiene lugar la negatividad, no entendida como fundamento ausente, ni siquiera como la nada de lo ente, sino como la serie de mediaciones no dialécticas. O, como hemos visto, si la diferencia es una distinción unilateral o si esa unilateralidad supone ya una serie de diferenciaciones. La pregunta por el lugar de la negatividad en la diferencia queda abierta.

6. Aperturas

Hemos intentado a lo largo del texto indagar dos cosas: de un lado, en qué sentido la diferencia es ontológica, de allí que acentuamos su carácter genético en los diferentes autores; de otro lado, cuáles son los distanciamientos entre las concepciones de diferencia. Esto en vistas a pensar cómo se entiende la politicidad de estas ontologías diferenciales y cuáles son las posiciones que surgen allí. Si el recorrido por lecturas de la diferencia nos ha posibilitado destacar su carácter constitutivo, su carácter político surge de la existencia de un *polemos* en el mismo proceso de diferenciación.

En un primer momento en una presentación contextual señalamos que el pensamiento de la diferencia surge en oposición a la dialéctica hegeliana. Discusión central en tanto la diferencia es inherente al movimiento dialéctico, incluso el movimiento de la negatividad puede ser pensado como diferenciación. De allí la necesidad de mostrar la distancia con este planteo, tal como surge en Heidegger y Saussure. En ambos casos se trata de romper con una concepción de la

diferencia relacional. En el caso de Heidegger, la radicalización de la diferencia ontológica permite pensar la diferencia en cuanto tal como lo que hace posible la diferencia entre ser y ente. En el caso del estructuralismo, se muestra que la diferencia es lo que le otorga valor o identidad a cada signo.

En un segundo momento, presentamos la diferencia en Gilles Deleuze calificándola de afirmativa. Desde el trabajo de lectura de Nietzsche, la diferencia se distancia de la negatividad hegeliana. Se trata de pensar, para el autor, una diferencia sin negatividad. Esto implica liberar a la diferencia de su apropiación por la identidad desde un esquema representativo. La representación reduce la diferencia al subordinarla a la identidad del concepto. Frente a ello un pensamiento de la diferencia interna lleva a la cuestión de la determinación de lo dado como distinción unilateral, lo que se comprende desde la expresión «hacer la diferencia». Pero para evitar la asimilación al plano de lo dado, Deleuze aporta la noción de diferenciación que se mueve entre el plano de lo virtual y lo actual. La diferencia es diferencia individuante.

En un tercer momento, presentamos la diferencia en Jacques Derrida calificándola de negativa. Desde una primera referencia en la lectura temprana de Husserl, la diferencia surge en un cuestionamiento al fonologismo de la tradición. Por este motivo el neologismo *différance* resulta solo legible y no audible. Los antecedentes de Nietzsche, Freud y Heidegger son centrales para entender el triple estatuto de la diferencia en Derrida: diferencia como espaciamiento, esto es, diacriticidad; diferencia como temporalización, esto es, retraso originario; diferencia como *polemos*, esto es, economía de la violencia. En los planteos del autor la referencia a Hegel, y específicamente a Bataille, es importante porque allí se indica que no se trata de abandonar la dialéctica, sino de extralimitarla. Pensar la diferencia desde una negatividad sin empleo.

En un cuarto momento, procedimos en un doble movimiento para mostrar las implicancias de una ontología política diferencial. Primero, señalando que los planteos de Deleuze y Derrida dan lugar a la diferencia como «constitución» de lo dado. Para ello hemos propuesto una esquema donde la diferencia se complejiza desde los calificativos óntica, ontológica y trascendental. Se trata de pensar la política como el proceso de diferenciación en tanto condición de existencia de lo dado. Segundo, hemos destacado que la distancia entre los autores puede ubicarse en su relación con la negatividad. Desde este distanciamiento señalamos que dos herencias posibles en el pensamiento contemporáneo acentúan, por caso, el carácter afirmativo de la potencia y el carácter negativo de la comunidad. Frente a ello, pensar la diferencia en su carácter trascendental permite dar cuenta de una instancia de diferenciación activa, y con ello la espacialización y la temporalización como sus caracteres fundamentales. En este sentido, en ningún caso una ontología diferencial es una ingenua afirmación de la pluralidad de lo existente, como si diferencia mentara una especie de pluralismo social. Por el contrario, el estatuto trascendental de la diferencia no solo no se identifica con el pluralismo empírico sino que es la posibilidad de su cuestionamiento.

Indicaciones que tienen el lugar de aperturas a indagar. Y esto porque, frente a la formulación de conclusiones que cierran un texto, un pensamiento de la diferencia es un habitar constante con cierta incomodidad. Lo que da lugar,

también, a una cierta política del pensamiento: «Lo que comparten [Deleuze y Derrida] es también esto: que filosofar es entrar en la diferencia, salir de la identidad y, en consecuencia, tomar las medidas y asumir los riesgos que tal salida exige. Acaso de eso se trata desde el comienzo de la filosofía: de no poder quedarnos quietos ahí donde en principio nos parece estas puestos, seguros de un suelo, de una morada y de una historia».⁴⁹

⁴⁹nancy2008.

Capítulo 2

Ontología de la sobredeterminación

Andrés Daín

1. Introducción

En el presente capítulo nos proponemos avanzar en la elaboración de una ontología política que se haga eco de las principales implicancias del pensamiento político posfundacionalista y que esté orientada a poner en tensión el encorsetamiento impuesto al análisis político por parte de la ciencia política canónica. Una ontología que dé cuenta de una aproximación antiesencialista a los procesos de creación y fijación de sentido, al tiempo que asuma el carácter constitutivamente abierto de toda identidad. A la vez que también evidencie la relativa estructuralidad que actúa como superficie de inscripción de toda significación, su carácter intrínsecamente fallido y su condición de estar hegemonícamente suturada. Una ontología de la significación que cuestione toda parcelización teórica que actúe como legitimadora de la delimitación de un campo de objetos y prácticas denominadas *a priori* como *políticos* y así nos permita pensar más al análisis político como un *modo de ver* que como un *qué ver*. En definitiva, una ontología que nos posibilite avanzar en la conformación de un nuevo campo de intervención politológica a partir de una concepción del modo en que se crean las estructuras socialmente significativas; o sea, una ontología que legitime al análisis político para dar cuenta de las operaciones ideológicas que definen los objetos y las prácticas sociales, sean o no definidas por las gramáticas tradicionales como *políticas*. En conclusión, una ontología de la sobredeterminación.

Una *ontología*, en cuanto se cuestiona por el modo en que los objetos y las prácticas sociales adquieren su *ser*; ya que pretende dar cuenta de los procesos de creación/fijación de sentido. De la *sobredeterminación*, en cuanto ésta es la categoría central que nos permite evidenciar la lógica que orienta cómo se relacionan los sentidos –constitutivamente dislocados– entre sí y cómo se relacionan éstos con la relativa estructuralidad que actúa como superficie de inscripción

de todo proceso significativo. *Política*, porque se inscribe en el marco de una ontología política de lo social, a partir de la cual asume que todo acto de significación está basado en un acto de exclusión y que la operación hegemónica es la condición de posibilidad de cualquier sentido social en la medida en que *sutura* el contexto donde éstos se fijan.

En esta dirección, el presente trabajo se estructura básicamente en tres partes. En primer término, plantearemos brevemente dos hitos fundamentales en el modo de pensar la significación desde una gramática posfundacionalista; por un lado, la lingüística estructuralista de origen saussureano, y por el otro, la crítica derridiana a la misma idea de estructura, intervención ineludible para cualquier aproximación antiesencialista. Este primer apartado concluirá con la presentación de la categoría de discurso que habilita nuestra ontología de la sobredeterminación. La segunda parte girará en torno a la propia noción de sobredeterminación, y aquí nuevamente nos encontraremos con dos momentos centrales; el inaugural, a partir de los desarrollos del psicoanálisis freudiano, particularmente en referencia a la interpretación de los sueños, y el de la traslación althusseriana de la sobredeterminación al campo general del pensamiento social estructuralista. Finalmente, en un tercer y último momento, plantearemos nuestra propuesta de una ontología de la sobredeterminación.

2. La irrupción del lenguaje en las ciencias sociales

Los desarrollos teóricos en el campo de la lingüística en las primeras décadas del siglo pasado comenzaron a habilitar una nueva forma de pensar no solo la propia estructuración del lenguaje, sino, sobre todo, el conjunto de las relaciones sociales en la medida en que permitieron pensar cualquier sistema de significación. Particularmente, en el marco de la teoría política *postestructuralista* la noción central de *discurso* está directamente inspirada en la idea de *estructura* de la lingüística saussureana y postsaussureana.

Ferdinand de Saussure va a emprender un análisis estrictamente formal del lenguaje desplazando –hasta su anulación– el rol del *referente* en el proceso de significación. De esta manera, Saussure comienza a pensar el lenguaje como un sistema de diferencias, donde no hay términos positivos ni sustancia, pasando el lenguaje a ser pura *forma*. La identidad de un término, de un *signo* (unidad lingüística) deja de depender del *referente* y se constituye a partir de un relacionamiento diferencial con el resto de los signos que conforman la lengua, de modo que la identidad de los *eventos* está dada por su pertenencia a la estructura y no por la existencia de un vínculo natural o esencial entre el *significante* (imagen acústica) y el *significado* (concepto); diferenciándose así de la teoría *referencial* del significado, para la cual las palabras denotan objetos y por tanto el lenguaje es reductible a una nomenclatura. Precisamente, este sería el aporte principal del *corte* saussureano: "la ruptura se situaría entonces esencialmente en el nivel de la definición de una teoría del valor, en los principios generales de descripción, en la abstracción del procedimiento. Su noción de sistema es la expresión de la construcción de una vía abstracta, conceptual, puesto que un sistema no

se observa, y sin embargo cada elemento lingüístico depende de él”¹. Como podemos observar, en Saussure existe una presencia de la estructura a partir de sus efectos en cada elemento del sistema y, a su vez, cada evento no puede ser significado con independencia de su pertenencia estructural. Estamos ya –como procuraremos demostrar más adelante– en la lógica de la *sobredeterminación* estructural.

Para Saussure el vínculo de asociación de los términos implicados en el signo lingüístico es de carácter psíquico, la unión entre el significante y el significado es arbitraria y la entidad lingüística solo existe gracias a la asociación entre el concepto y la imagen acústica. En otros términos, el signo no une una cosa con su nombre, sino un concepto con su imagen acústica. Ahora bien, el carácter arbitrario del signo no debe llevarnos a la burda conclusión de que cualquier asociación entre el significante y el significado es posible: “el símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo”². Esta limitación a la arbitrariedad del signo va a ser pensado por la teoría política postestructuralista en relación a una relativa estructuralidad que limita/habilita cierta fijación (parcial y contingente) entre significado y significante. Asimismo, tampoco debemos ubicar al sujeto en el lugar de portador de dicha arbitrariedad. No se trata de una cuestión de libre elección; por el contrario, las posibilidades del individuo son prácticamente nulas. La noción de arbitrariedad pretende dar cuenta del carácter “*inmotivado*”, es decir, arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural”³, pero es impuesto con relación a la comunidad lingüística que lo emplea. Por lo tanto, el relato del *contrato* –por lo menos en los términos que la tradición liberal lo ha pensado– para dar cuenta de esta arbitrariedad del signo no encuentra lugar en la propuesta saussureana: “precisamente porque el signo es arbitrario no conoce otra ley que la de la tradición, y precisamente por fundarse en la tradición puede ser arbitrario”⁴. Estamos frente a la paradójica relación *mutabilidad/inmutabilidad* del signo lingüístico. Lo que gobierna todo cambio es la persistencia de la materia vieja, de modo que siempre hay una infidelidad parcial del pasado. El signo puede alterarse porque se continúa. Se produce, en definitiva, un continuo *desplazamiento* de la relación entre el significado y el significante.

Con la finalidad de condensar aún más el argumento saussureano podemos presentar su conclusión fundamental: el lenguaje “gira todo él sobre identidades y diferencias, siendo éstas la contraparte de aquéllas”⁵. Así, podemos sintetizar el orden de la lingüística estructural en torno a dos principios fundamentales: el primero indica que “*en la lengua no hay más que diferencias* (...) pero en la lengua *solo hay diferencias sin términos positivos*”⁶, lo que revela el carácter

¹François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El Campo del signo 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004, p. 64.

²Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 145.

³Ídem, p. 146.

⁴Ídem, p. 153.

⁵Ídem, p. 230.

⁶Ídem, p. 247.

puramente relacional y diferencial de las identidades lingüísticas, mostrando por un lado que "la lengua no puede ser otra cosa que un sistema de valores puros"⁷ a la vez que constituye un sistema en el cual ningún elemento puede ser definido independientemente de los otros. Y el segundo principio indica que la lengua es una forma, no una sustancia"⁸, donde cada elemento se define exclusivamente mediante reglas de combinaciones y sustituciones con los otros elementos, poniéndose en evidencia el carácter formal del lenguaje.

2.1. El retiro del fundamento

Los *Cursos* de Saussure no tardaron en generar un fuerte impacto en el mundo intelectual, alcanzando un importante nivel de influencia en las ciencias sociales, ya que rápidamente se procuró exportar el modelo lingüístico al campo de las ciencias humanas en general, a partir de la idea de que cualquier sistema de significación puede ser abordado en los mismos términos en que Saussure estudió el lenguaje. En este sentido, entendemos que es importante insistir sobre algunas cuestiones fundamentales de la lingüística estructural. Por una parte, la asunción saussureana de un enfoque formal para abordar la significación, la consecuente desaparición del referente en el proceso de significación y el continuo desplazamiento de la relación entre el significante y el significado. Por otro lado, sus conclusiones en torno a la identidad como reverso de la diferencia y sobre la arbitrariedad del vínculo entre significante y significado; sobre los límites de dicha arbitrariedad y sobre las posibilidades del sujeto en dicha situación. Y finalmente, la centralidad de la pertenencia estructural para comprender dicho proceso, al tiempo que se habilita a pensar la estructura como algo no observable ni aprehensible directamente sino a través de sus implicancias.

Sin embargo, el marco saussureano pronto comenzó a mostrar insalvables fisuras. Será 1967 el año que verá aparecer dos críticas centrales desde genio de una misma persona: Jacques Derrida. La primera, se encuentra en su ya clásica obra *De la gramatología* donde sitúa claramente al estructuralismo saussureano dentro de su (devastadora) crítica a la *metafísica de la presencia* y al *logocentrismo*. Pero, a los fines que estamos abocados, el texto central será un breve trabajo publicado ese mismo año en su libro *La escritura y la diferencia*, el cual terminará por configurarse como el *locus* del pensamiento posfundacionalista. Nos referimos a *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Dicho artículo se erigirá como una bisagra fundamental para el desarrollo del estructuralismo y será bautizado por algunos autores como el texto fundacional del postestructuralismo, su *locus classicus*.

En este trabajo Derrida no se ocupa directamente de Saussure; por el contrario, realiza una lectura de Claude Lévi-Strauss y a partir de la misma *deconstruye* una noción central dentro de las corrientes estructuralistas: la propia noción de estructura, o más bien, la *estructuralidad* de la estructura; y es en este sentido que podemos hacer extensible sus conclusiones al conjunto del pensamiento

⁷ *Ídem*, p. 235.

⁸ *Ídem*, p. 237.

estructuralista en general y a la lingüística saussureana y postsaussureana en particular.

Derrida comienza el texto indicando que en la historia del concepto de estructura se ha producido un *acontecimiento*, que tendría la forma exterior de una *ruptura* y de un *redoblamiento*. *Acontecimiento* que ha consistido en pensar la misma estructuralidad de la estructura, cuestión que las corrientes estructuralistas parecieron siempre haber dado por supuesto o bien creyeron haber neutralizado y reducido "mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo"⁹. Por una parte, dicho *acontecimiento* se presenta como una *ruptura*, como una *dislocación* que es parte ya del conjunto de una época y que encuentra sus momentos culmines en los nombres de Nietzsche, Heidegger, Freud, entre otros. No solo bajo la forma de un discurso filosófico sino que también se trata fundamentalmente de un momento político, económico, técnico, etc."¹⁰. Y por la otra, se muestra también como un *momento* que ha estado *siempre ya* allí, y no de una simple deriva de los desarrollos intelectuales contemporáneos. De esta forma se produce una apertura a un nuevo modo de pensar la estructuralidad de la estructura, una *irrupción* del fundacionalismo desde dentro, un cambio paradigmático sin la necesidad de restringir de una manera histórica los momentos de aparición de tales acontecimientos a nuestro propio tiempo"¹¹.

A la estructura siempre se le ha asignado un centro cuya función principal no solamente era organizarla (el orden es condición *sine qua non* de la estructura) sino fundamentalmente hacer del principio de organización de la estructura un límite al *juego* de la estructura, un límite al juego de los desplazamientos y de las sustituciones hacia el interior de la misma. El centro de una estructura posibilita su propia organización al permitir el juego de los elementos en el interior de dicha totalidad, a la vez que plantea los propios límites de dicho juego: en tanto que el centro habilita el juego de los elementos de la estructura, a la vez ^{es} el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos"¹². Veamos, por ejemplo, el caso del lenguaje. Si la lógica relacional y diferencial es la que guía el proceso de constitución de la identidad de todos y cada uno de sus signos, entonces la condición de posibilidad del lenguaje es que éste sea un sistema cerrado, ya que sin dicha *sistematicidad* sería imposible la significación porque el sistema no podría determinar si una diferencia está dentro o fuera del mismo.

En definitiva, el centro es condición de posibilidad de la estructura porque le brinda un punto a partir de cual se organizan sus elementos constitutivos, pero al mismo tiempo escapa a la propia estructuralidad de la estructura. Como afirma nuestro autor: "del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin

⁹Jacques Derrida, "La escritura, el signo y el juego en el discurso de la ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 383.

¹⁰*Idem*, p. 388.

¹¹Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 31.

¹²Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 384.

embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro”¹³. Por lo tanto, el deseo del centro en la constitución de la estructura apela a una presencia central imposible porque desde siempre dicha presencia “ha estado deportada fuera de sí en su sustituto [pero éste] (...) no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido”¹⁴. Así, como está tanto dentro como fuera, el centro de la estructura ha recibido tanto los nombres de origen o de fin, pero todos sus movimientos y reemplazos quedaron siempre inmersos en una (H)istoria del sentido cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia”¹⁵.

Toda la historia del concepto de estructura¹⁶, hasta el *acontecimiento* que refiere Derrida, “debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro”¹⁷ que actúa como fundamento, como principio, como lo invariante de una presencia y que ha ido recibiendo diferentes nombres: *eidós*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía*, conciencia, Dios, hombre, etc.

La inexistencia del centro y su requerimiento, hace pensar que el centro no puede tener la forma de un ente-presente ni de un lugar fijo “sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito”¹⁸. El centro, en definitiva, tiene la forma de una *falta*.

Por lo tanto, Derrida está descartando lo que él mismo denomina la *hipótesis clásica* sobre cómo pensar el límite de la totalización. No se trata entonces de que la totalización sea imposible debido a las limitaciones del sujeto cognoscente situado frente a una infinitud empírica; no es entonces que “la pluralidad no puede fundarse porque siempre será “demasiado plural” para que alguien la funde”¹⁹. Por el contrario, Derrida propone una nueva hipótesis, que algunos²⁰ han bautizado como *posclásica*. La imposibilidad de la totalidad no se debe a la infinitud de un campo, sino a que la propia naturaleza del campo excluye la totalización. En palabras de nuestro autor:

(...) este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Este campo tan solo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones (...). Ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen,

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ídem*, p. 385

¹⁵ *Ídem*, p. 384.

¹⁶ Según Derrida, la historia del concepto de estructura posee la edad de la *episteme* de la ciencia y la filosofía occidentales, pero tiene “sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico”. *Ídem*, p. 383.

¹⁷ *Idem*, p. 385.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Oliver Marchart, *op. cit.*, p. 32.

²⁰ Cf. Oliver Marchart, *op. cit.*

es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre “más”, pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado. (...) La *sobreabundancia* del signifiante, su carácter *suplementario*, depende, pues, de una finitud, es decir, de una falta que debe ser *suplida*²¹.

Este *descentramiento* de la estructura lleva a Derrida a una conclusión fundamental. Los límites de toda totalidad (la *estructuralidad* de la estructura, la *sistematicidad* del sistema) están penetrados por una *indecidibilidad* constitutiva, están constitutivamente *dislocados* pero no por razones *empíricas*, no porque sea demasiado amplio y complejo, sino porque hay algo que le falta –un centro, un fundamento *último*– que es justamente lo “que hace posible la pluralización misma al hacer *imposible* la realización final de una totalidad”²². Por lo tanto, si toda estructura está penetrada por una indecidibilidad constitutiva, ningún sistema, producto de dicha indecidibilidad de sus fronteras, puede hallarse totalmente protegido. De modo que toda identidad *intra* sistema estará constitutivamente dislocada y esta dislocación pondrá en evidencia su radical contingencia, demostrándose “la imposibilidad de fijar con precisión –es decir, en relación con una totalidad necesaria– tanto las relaciones *como las identidades*”²³.

Dicha ausencia tiene un status cuasi-trascendental ya que niega la posibilidad de un fundamento último (trascendental) y dicha negación es una verdad necesaria para todas las fundaciones empíricas. Este es el momento en que frente a la ausencia central el lenguaje invade al conjunto de las ciencias sociales y todo se convierte en discurso, es decir, todo comienza a ser pensado como un “sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”²⁴. Ahora bien, este cuestionamiento a la existencia de un fundamento último no solamente tiene implicancias empíricas al favorecer a una mejor comprensión de una determinada coyuntura al *reactivar* los procesos mediante los cuales ciertos fundamentos –entre una pluralidad– devienen en dominantes –en *hegemónicos*, como procuraremos demostrar más adelante–, sino que fundamentalmente nos arroja luz sobre la diferencia entre las *condiciones de posibilidad* de cualquier fundamento precario y los determinantes empíricos del mismo. En otras palabras, este tipo de cuestionamiento del estatus ontológico de los fundamentos nos muestra que la imposibilidad de un fundamento último es al mismo tiempo “la condición de posibilidad de los fundamentos en cuanto presentes, vale decir, en su objetividad

²¹ Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 397-398.

²² *Idem*, p. 33.

²³ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 37.

²⁴ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 385.

o “existencia” empírica como seres ónticos”, de forma que la pluralización de los fundamentos es consecuencia “de una imposibilidad radical, de una brecha radical entre lo óntico y lo ontológico que es preciso postular a fin de dar cuenta de la pluralidad en la esfera óntica”²⁵. La imposibilidad de un fundar definitivo o trascendental es una verdad necesaria –un supuesto ontológico– para todas las fundaciones empíricas, pero como al mismo tiempo se sigue sosteniendo la necesidad del fundamento, éste sigue presente en su ausencia y sigue operando en tanto fundamento, pero siempre sobre la base de su propia ausencia. Quizás sea ésta la diferencia cardinal entre el *posfundacionalismo* y cualquier forma de *antifundacionalismo*.

2.2. Discurso, hegemonía y el retorno de lo político

A partir de esta irrupción del lenguaje en las ciencias sociales, fue generalizándose la idea de que *discurso* hace referencia “a un punto de vista desde el cual era posible redescubrir la totalidad de la vida social”²⁶. Si el lenguaje es un sistema de diferencias donde la identidad de cada elemento es puramente relacional y, consecuentemente, todo acto de significación implica a la totalidad del lenguaje, entonces se puede pensar que dicho carácter relacional no es exclusivo del lenguaje y, por tanto, caracteriza a todas las estructuras significativas, es decir, a todas las estructuras sociales. Obviamente, esto “no significa que todo sea lenguaje en el sentido restrictivo de habla o escritura sino, más bien, que la estructura relacional o diferencial del lenguaje caracteriza a todas las estructuras significativas”²⁷.

Desde este punto de vista, el discurso consistirá en una construcción social y política²⁸, en una totalidad parcial y precariamente estructurada, donde la identidad de cada elemento es relacional, pero no por ello es arbitraria, sino que dicho proceso transcurre sobre un determinado orden de relaciones sistemáticas que definen los valores diferenciales y no a partir de una necesidad exterior al sistema que las estructura.

Un rasgo fundamental de esta noción de discurso emerge tras descartar la imposibilidad lógica de toda totalidad: el carácter constitutivamente abierto de

²⁵Oliver Marchart, *op. cit.*, p. 30.

²⁶Ernesto Laclau, “Discurso”, *Revista Topos y Tropos*, Número 1, Invierno de 2004, Córdoba, pp. 1-7, cf. p. 3.

²⁷Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “Posmarxismo sin pedidos de disculpas.” en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, pp. 111-145, cf. p.124.

²⁸Desde este punto de vista, el pensamiento político postestructuralista se enmarcaría dentro del *constructivismo social*, a la vez que expresa su oposición a cualquier forma de *idealismo*. Cf. Alejandro Groppo, *Los dos príncipes: Juan D. Perón y Getulio Vargas: un estudio comparado del populismo latinoamericano*, Eduvim, Villa María, 2009. El propio Lacan, a quien muchos han acusado despectivamente de *sofista*, asume dicho supuesto ontológico. Para un desarrollo de este argumento y su llamativa coincidencia con otra postura teórica aparentemente distante como la de Cornelius Castoriadis. Cf. Yannis Stavrakakis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

toda formación discursiva. Estamos frente a un límite de la lógica diferencial y relacional saussureana que permite la constitución de toda identidad. Como dicha totalidad no puede presentarse nunca bajo la forma de una positividad simplemente dada y delimitada, la lógica relacional entre los elementos que la conforman va a ser constitutivamente incompleta y estará atravesada por la contingencia. Si asumimos la imposibilidad de cierre de toda formación discursiva, existe por lo tanto, un *exterior* a ella que subvierte toda identidad e imposibilita toda *sutura*²⁹ definitiva. La existencia de ese exterior –que no significa la introducción de un elemento extradiscursivo– es la condición de posibilidad de todo discurso porque le permite fijar parcialmente las identidades; pero a la vez, es su condición de imposibilidad, al *subvertir* toda identidad e imposibilitar cualquier cierre definitivo. Así, la "tensión irresoluble interioridad/exterioridad es la condición de toda práctica social"³⁰.

De este modo, desde la perspectiva *posfundacionalista* que sostenemos, la significación de un objeto o práctica social, la constitución de su identidad, es un proceso de fijación parcial atravesado por la lógica relacional y diferencial (y no por *el referente* ni por substancia alguna). La fijación *es* parcial, afirmamos. *Fijación*, en cuanto la significación consiste en una estabilización entre significante y significado; y *parcial*, ya que dicha fijación es siempre precaria y contingente producto de la indecidibilidad constitutiva de sus fronteras: es así, pero *siempre* pudo haber sido de otro modo; y es así, pero *siempre* podrá ser de otro modo en el futuro³¹. Asimismo, la propia superficie de inscripción sobre la que se produce dicho proceso de significación de identidades particulares también se configura discursivamente y por lo tanto, ella misma está atravesada por una indecidibilidad de sus fronteras.

De la aplicación literal del formalismo se deriva lógicamente otra característica de nuestra noción de *discurso*: el *discurso*, en tanto totalidad significativa, trasciende la separación entre lo lingüístico y lo no lingüístico. De hecho, a partir de la crítica postestructuralista, se debe descartar toda diferenciación sustancial

²⁹Para un desarrollo de este concepto lacaniano, Jacques-Alain Miller "La sutura", en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires, 2008, pp. 53-68.

³⁰Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 151.

³¹Nótese que estamos afirmando que la *historicidad* de toda fijación es intrínseca al concepto mismo. Se trata de una historicidad *interna*. Cf. Emmanuel Biset, "Historicidad y política", en Hunziker, P., Smola, J., (eds.), *El tiempo, la política y la historia*, Actas de las Jornadas El problema de la historia. Variaciones sobre el tiempo y la narración, Editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2010. Este es el sentido estricto de nuestra noción de contingencia. No negamos una fijación definitiva de un concepto solamente porque éste siempre se encuentre situado históricamente, porque cambie su sentido en función del contexto. De lo que se trata no es de un *exceso de sentido* sino por el contrario, como indicamos con nuestra lectura de Derrida, se trata de la existencia de una *falta*, de una *ausencia* que impide toda fijación definitiva. Esto mismo, en el campo de la Historia de la Ideas, se conoce como la *tesis de la esencial refutabilidad* de los conceptos (políticos), la que reza la imposibilidad de un fijar definitivo (intrínseco carácter aporético) a la vez que afirma que la posibilidad de dicha fijación siempre se da en relación a una determinada comunidad. Cf. Elías J. Palti, *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, pp. 245-253.

entre estos campos. De modo que el *discurso* no se reduce a una mera combinación de habla y escritura, sino que, por el contrario, habla y escritura son tan solo algunos de sus componentes. En definitiva, el término *discurso* permite resaltar el hecho de que "toda configuración social es una configuración significativa"³². Consecuentemente, se rechaza también cualquier distinción entre *prácticas discursivas* y *no discursivas*. Si todo objeto se conforma como objeto discursivo, en la medida en que no hay objeto que se dé por fuera de toda superficie discursiva de emergencia, toda diferenciación entre lo que habitualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos de una práctica social o bien es considerada incorrecta o bien se da bajo la forma de diferenciaciones internas a la producción social de sentido, estructurada en forma de totalidad discursiva. Asimismo, distinguir dos actos, por ejemplo una enunciación de una acción, según la oposición lingüístico/extralingüístico no agota su realidad, porque a pesar de que efectivamente sean diferentes en estos términos, ambos comparten algo –su pertenencia a un discurso– que es justamente lo que permite su comparación. Por lo tanto, si pertenecen a una misma totalidad, ésta es anterior a la distinción lingüístico/extralingüístico.

Finalmente, es pertinente marcar otra cuestión fundamental que apunta hacia la misma dirección. Asumir una aproximación discursiva, que supone que todo objeto se constituye como objeto de discurso, no tiene relación alguna con la problemática en torno a la existencia de un mundo exterior al pensamiento, ni con la diferenciación entre *realismo* e *idealismo*. Afirmar el carácter discursivo de todo objeto "no implica en absoluto poner su *existencia* en cuestión"³³. De hecho, la existencia de los objetos es tan independiente de su significación que, por ejemplo, ésta es el punto de partida de los enfoques predominantes de la ciencia política (y de los de las ciencias sociales en general). Pero si todos los objetos adquieren su *ser* gracias al discurso, entonces ¿no hay objetividad o realidad anterior al discurso? ¿Aquellos objetos sobre los que no se habla, no se escribe o no se piensa, simplemente no existen?³⁴ De lo que se trata es de no

³² *Ídem*, p. 114.

³³ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 115.

³⁴ Al respecto es interesante el siguiente pasaje de la crítica de Boron a Laclau: "Encerrado en sus propias premisas epistemológicas, la única escapatoria que le queda a Laclau para dar cuenta del carácter contradictorio de lo real –que estalla ante sus propios ojos– es postular que las contradicciones de la sociedad son meramente discursivas y que no están ancladas en la naturaleza objetiva (algo que no debe confundirse con el "objetivismo") de las cosas. Conclusión interesante, si bien un tanto conservadora: las contradicciones del capitalismo se convierten, mediante la prestidigitación "posmarxista", en simples problemas semánticos. Los fundamentos estructurales del conflicto social se volatilizan en la envolvente melodía del discurso, y de paso, en estos desdichados tiempos neoliberales, el capitalismo se legitima ante sus víctimas pues sus contradicciones solo serían tales en la medida en que existan discursos que lacanianamente las hablen. La lucha de clases se convierte en un deplorable malentendido. No hay razones valederas que la justifiquen: ¡todo se reduce a un simple problema de comunicación! (...) El mundo exterior y objetivo se constituye a partir de su transformación en objeto de un discurso lógico que le infunde su soplo vital y que, de paso, devora y disuelve la conflictividad de lo real. La explotación capitalista ya no es resultado de la ley del valor y de la extracción de la plusvalía, sino que solo se configura si el obrero la puede representar discursivamente". Atilio Boron, "¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau." Atilio Boron, *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo*

incurrir en una confusión básica .^{entre el ser (*esse*) de un objeto, que es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es}³⁵. El *ser* de una cosa solo puede encontrarse en relación a una determinada configuración discursiva (o “juego de lenguaje”), fuera de ella, los objetos solo tienen *existencia*, no un *ser*³⁶.

Ahora bien, esto nos sitúa frente a un clásico problema acerca de la necesidad de distinguir entre significado y acción. A partir de la filosofía analítica wittgensteiniana, la separación entre *semántica* –que se ocupa del significado de las palabras– y *pragmática* –que se refiere a cómo se usa una palabra en diferentes contextos– tiende a ser cada vez menos nítida, hasta el punto de que se asume que el significado de un término depende por completo del contexto en cual se lo emplea, ya que es el uso el que ayuda a determinar su sentido. Esto lleva a sostener que la semántica de un término depende directamente de su pragmática, y dicha separación no es más que una mera distinción analítica. En definitiva, toda identidad se configura en el contexto de una acción. El carácter performativo del lenguaje y la difuminación de la separación entre semántica y pragmática, entre significado y uso, nos habilita a rechazar lo que algunos han denominado como el carácter *mental* del discurso. Y a la vez, sostener que todo discurso tiene un carácter *material*, porque de lo contrario, volveríamos a una clásica dicotomía entre la existencia de un espacio objetivo conformado al margen de todo discurso y un discurso consistente en la mera expresión del pensamiento. De esta manera, afirmar que el mundo objetivo se estructura en secuencias relacionales no supone una visión teleológica e incluso tampoco supone un sentido precisable. Consecuentemente, “la materialidad del discurso no puede encontrar el momento de su unidad en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante”³⁷ como predicaba el marxismo clásico, que depositaba en la clase obrera la posibilidad de superación revolucionaria del orden capitalista, porque el discurso tiene una existencia objetiva y no subjetiva. En este mismo sentido, la articulación de los *elementos* de un discurso –operación que los transforma en *momentos* de una totalidad (imposible)– tampoco puede consistir en puros fenómenos lingüísticos, “sino que debe atravesar el espesor material de instituciones, rituales, prácticas”³⁸.

de fin de siglo, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996. La imposibilidad (o negación) de comprender el carácter material del discurso por parte de Boron es tan evidente que no admite ningún comentario más.

³⁵Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones...*, op. cit., pp. 117-118.

³⁶Un ejemplo interesante es el que ofrece el propio Geras. Afirmar que un terremoto es producto de la ira de Dios es una superstición característica de las sociedades “primitivas”, mientras que expresar que es un fenómeno natural, simplemente es decir lo que realmente es”. Como destaca el propio Laclau, resulta evidente la tendencia autoritaria en dicha ejemplificación. Por supuesto que en ciertos contextos discursivos –como el que caracteriza a nuestra sociedad– resulta correcto calificar de “supersticioso.” aquella creencia. Sin embargo, otra es la cuestión al contraponerlo a lo que realmente es”, porque estamos negando la posibilidad de que nuestra visión pueda cambiar, que nuestra idea actual de lo natural en un futuro resulte insuficiente o errónea; y al mismo tiempo, estamos afirmando que ahora tenemos un acceso transparente, verdadero y no mediado por ninguna teoría, al fenómeno “terremoto”.

³⁷Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia...*, op. cit., p. 148.

³⁸*Ibíd.*

Consecuentemente, la noción laclauniana de discurso que tomamos se hace eco de, por un lado, los desarrollos de la lingüística estructural desde Saussure en adelante al asumir la identidad como reverso de la diferencia, al *desesencializar* todo proceso de significación y al reconocer un continuo desplazamiento del significante. Y por el otro, incorpora las principales críticas a la metafísica de la presencia al poner en cuestión cualquier idea de totalidad debido a la indecidibilidad constitutiva de sus fronteras, al negar la existencia de un fundamento último y al asumir el carácter material del discurso tras sostener que todo *ser* se configura discursivamente. Semejante desplazamiento ontológico no debe hacernos caer en el error del relativismo ya que no arroja como resultante un borramiento de los fundamentos, lo que supondría una nueva forma de *anti*-fundacionalismo, sino que por el contrario motiva el debilitamiento del estatus ontológico de dichas categorías. Como aseveráramos más arriba, a la vez que se afirma la imposibilidad de un fundar definitivo, se sostiene la *necesariedad* del fundamento (precario, fallido y contingente).

Consecuentemente, una implicancia central del posfundacionalismo es la desestabilización de la frontera entre lo social³⁹ y lo político que el pensamiento occidental decimonónico había trazado rígidamente. Para llevar adelante dicha empresa, la teoría política posfundacionalista acusa, por un lado, a las ciencias sociales de haber disuelto lo político en lo social⁴⁰ y, por el otro, propone un desplazamiento en una dirección diametralmente opuesta, desarrollando una ontología *política* de lo social. La incorporación de la distinción entre *la* política y *lo* político –la política como subsistema social y lo político en tanto momento instituyente y fundante de lo social– habilita afirmar el carácter eminentemente político de toda identidad social.

Estamos, en definitiva, en condiciones de pensar la política desde un lugar diferente. La política, en su sentido más *radical*, encuentra aquí su condición de posibilidad y de imposibilidad al mismo tiempo. Se produce, en definitiva, el *retorno de lo político*. Lo político puede ser pensado, entonces, a partir de la misma imposibilidad de toda totalidad y de la consecuente imposibilidad de toda fijación de sentido definitiva. Si el estructuralismo habilitó a pensar relacional y diferencialmente toda identidad y la crítica postestructuralista dio cuenta de la *falta* de la estructuralidad de la estructura al mismo tiempo que de su *necesariedad*, lo político puede comprenderse como el momento de *sutura*, de cierre (precario) imprescindible para detener el infinito juego de las diferencias

³⁹Frente al rechazo de la idea de sociedad como totalidad transparente e idéntica consigo misma, se emplea la noción de *lo social* para dar cuenta de la sustantiva diferencia ontológica, de su radical contingencia y de la indecidibilidad de sus fronteras. En palabras del propio Laclau: "Frente a esta visión esencialista, hoy en día tendemos a aceptar la *infinitud de lo social*, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un "exceso de sentido" que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la "sociedad" como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad".Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones...*, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁰La Ciencia Política, en su proceso de autonomización e institucionalización disciplinar, asumió acriticamente esta estricta escisión entre lo político y lo social. Un ejemplo aún vigente de esto es la delimitación del análisis político (en tanto área central de la Ciencia Política orientada a la investigación empírica) a un conjunto de objetos y prácticas que conforman un subsistema de lo social.

que de otro modo sucedería (ya que el sistema no podría determinar si un objeto cualquiera le pertenece o no en la medida en que siempre sería otra diferencia más). Lo político, entonces, reside en la delimitación de aquello que habitualmente denominamos *sociedad*, consiste en la fijación de los límites de la totalidad, con el fin de restringir el juego de las diferencias hacia su interior y así hacer posible la significación. Pero, afirmamos, condición de posibilidad y de imposibilidad a la vez. Lo político, como movimiento instituyente, también es una operación cuya plenitud deviene en imposible en la medida en que siempre se tratará de un fundar precario y, por tanto, fallido; poniendo en evidencia la radical contingencia de toda fijación de sentido, incluido el propio concepto de política (en su acepción agonial tradicional).

En esta dirección, la lectura laclauiana de la noción de *hegemonía* nos permite dar cuenta de esta forma de entender lo político. Los discursos se constituyen en hegemónicos cuando logran posicionar una fuerza social particular como la representante de una totalidad que, debido a su radical incommensurabilidad, es imposible; de modo que la práctica hegemónica brinda ese punto de *sutura* que le permite al sistema constituirse como tal. Por lo tanto, la operación política por excelencia es aquella que *tiende a borrar* su propia intervención invisibilizando y *sedimentando* los actos de su institución originaria, pero dejando siempre una *huella*, un rastro. En otras palabras, existe hegemonía cuando lo particular se presenta como universal, pero no entendiendo el universalismo y el particularismo como dos nociones opuestas sino como "dos posiciones diferentes ("universalizante" y "particularizante") que dan forma a una totalidad articulante hegemónica"⁴¹. De lo que se trata para entender la política, es cómo un elemento dentro del sistema asume ese rol de "significante trascendente" —el *points de capiton* lacaniano— a partir del cual toma sentido toda la cadena de significación.

2.3. Significación y hegemonía

En el modo en que lo hemos expuesto, las diferentes aproximaciones a los procesos de significación conforman una trayectoria signada por la progresiva desubstanciación de todo proceso social de creación de sentido. En este devenir, hemos situado sus inicios en las reflexiones de Saussure en torno al lenguaje y destacamos un punto de inflexión central en la crítica de Derrida a la idea de totalidad.

Saussure inició el proceso de anulación del referente y la consecuente concepción de la identidad como reverso de la diferencia; poniendo en el centro de la escena a las *relaciones* por sobre los *elementos* en el proceso significativo. Si lo relevante para comprender una identidad particular son las relaciones que ésta establece con el resto de las identidades, entonces la pertenencia a una totalidad (a una estructura, a un sistema) es condición de posibilidad de toda identidad.

⁴¹Ernesto Laclau, *Construyendo la universalidad*.^{en} Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 281-306, cf. p. 301.

Y el corolario de esto es que dicha totalidad solo es aprehensible a partir de sus efectos sobre los elementos particulares que la conforman. La intervención derridiana en este nuevo modo de pensar la significación supuso, sin dudas, un giro fundamental. Su crítica a la estructuralidad de la estructura nos sitúa frente a una cuestión importante a la hora de pensar cualquier proceso de creación de sentido. Producto de la indecidibilidad de las fronteras de cualquier sistema, todo significado se encuentra constitutivamente dislocado, cuestionado por algo exterior a él que lo niega, pero en ese mismo movimiento le permite *ser*. Es sumamente importante insistir con el argumento de que dicha indecidibilidad es constitutiva y que, por tanto, no se debe a razones ónticas, en el sentido de que toda totalidad siempre estará rodeada por un *exceso de sentido* que la pondrá en tensión. En otras palabras, no se trata de un problema empírico sino que, por el contrario, es la existencia de una *falta*, la ausencia de un centro que detenga y fundamente el *juego* lo que hace posible la pluralización de fundamentos.

Solamente en el contexto de este recorrido es que podemos comprender, en primer lugar, el tan trillado *dictum* acerca de que “todo es discurso”; o más bien, que todo *ser* se configura discursivamente. Por lo tanto, si toda identidad se configura relacionamente no habiendo sustancia ni esencia alguna que ponga límite al juego diferencial, entonces se presenta como fundamental pensar cómo se relacionan los sentidos (constitutivamente abiertos y dislocados). Y en la medida en que el *ser* de todo objeto o práctica social se construye en su interacción con otros, el modo en que concibamos dicho relacionamiento adquiere lógicamente un estatus ontológico. La cuestión sería ciertamente distinta desde el punto de vista de una epistemología, ya que toda epistemología se sostiene en una escisión entre sujeto (cognoscente) y objeto (cognoscible) suponiendo que el *sentido* del objeto de algún modo guarda cierta independencia con el sujeto; aunque dicha distancia respecto del objeto devenga en inaprensible producto de las limitaciones cognitivas del sujeto, vinculadas las mas de las veces a la *mediación* del lenguaje. Por el contrario, desde una mirada ontológica la frontera entre el sujeto y el objeto tiende a disolverse, y el lenguaje nunca puede ser pensado como algo que se interpone en el camino, sino como la condición de posibilidad de todo *ser* a partir del reconocimiento de su carácter material y performativo.

Y en segundo término, desde este lugar es que adquiere relevancia la *diferencia* política y se presenta como pertinente pensar lo político como el momento hegemónico propiamente dicho. La operación hegemónica, en los términos que la hemos planteado siguiendo la propuesta teórica de Laclau, se presenta como el movimiento más relevante a la hora de comprender las configuraciones significativas particulares, en la medida en que se erige como la condición de posibilidad de la propia formación política que actúa como superficie de inscripción de dicha singularidad. En este sentido, aproximarse a la significación supone dar cuenta de la imposibilidad de lo social (o, más bien, de toda totalidad). Como afirmamos anteriormente, la estructuralidad de la estructura tiene la forma de una *falta*, pero al mismo tiempo requiere de un centro para detener el juego de las diferencias que guía toda significación. Asimismo, también dijimos que dicho punto de *sutura* lógicamente solo puede ser llevado a cabo por

una diferencia interior al sistema, lo que muestra su rol vicario al adjudicarse una universalidad imposible. Y este es el momento de *lo político*, el momento de la presencia del fundamento (tan necesario como imposible) precario y contingente; pero al mismo tiempo, el momento de su retiro, de su *sedimentación*, de su propio borramiento, del ocultamiento de los actos de su institución originaria. El momento, en definitiva, de *lo político* como *hegemonía*. En este razonamiento encuentra su estricto sentido otro lugar común del pensamiento político posfundacional acerca de que “todo es político”.

Ahora bien, ¿a través de qué concepto podemos pensar la relación entre la operación hegemónica y las formaciones particulares? Más aún, si afirmamos desde Saussure en adelante que la estructura no puede observar directamente ¿a través de qué concepto podemos dar cuenta de su existencia? ¿Cómo podemos mostrar sus efectos sobre las formaciones particulares? En definitiva, si la sutura hegemónica es la condición de posibilidad de todas las identidades hacia el interior de una formación social determinada ¿de qué modo aquella se relaciona con éstas? ¿Cómo pensar la relación entre objetos y prácticas sociales, entre sentidos, si sostenemos su apertura constitutiva, su continuo desplazamiento y la imposibilidad de una estabilización definitiva? ¿Cómo pensar estas relaciones cuando siempre son éstas las que están mostrando la ausencia de esencia o substancia en los elementos? O al revés ¿cómo pensar los elementos cuando la identidad de estos depende “absolutamente” de las relaciones que éstos puedan establecer?

2.4. Sobredeterminación

Estos interrogantes nos sitúan sin escalas en el objetivo principal de este artículo. Estos interrogantes nos exigen avanzar hacia una nueva ontología política. Una ontología que nos permita comprender el modo en que relacionan sentidos constitutivamente dislocados con una relativa estructuralidad hegemónicamente configurada que define el contexto donde dicho proceso significativo se lleva a cabo. Se trata, por tanto, de pensar en una ontología de la sobredeterminación que nos posibilite dar cuenta de esta relativa estructuralidad, del momento político por excelencia que atraviesa todo acto de creación/fijación de sentido.

Desde este lugar, una ontología de la sobredeterminación tiene implicancias de suma importancia para el análisis político por lo menos en dos direcciones principales. En primer término, una ontología de la sobredeterminación pondrá en tensión la frontera que la ciencia política canónica tradicionalmente ha impuesto al análisis político al circunscribirlo a un conjunto más o menos delimitable y delimitado de objetos y prácticas denominadas como *políticas*. Si la lógica que orienta los procesos de significación –en los términos en que la hemos planteado– atraviesa todas las identidades, por tanto no hay *a priori* un campo predefinido de objetos y prácticas *políticas*. Justamente, se niega la existencia de una especificidad o una substancia de algunos sentidos que permita identificarlos como *políticos* y, por el contrario, se busca sostener, desde una ontología

política de lo social, que todo proceso de significación es *político*. En este sentido, una ontología de la sobredeterminación nos permite llevar hasta las últimas consecuencias una ontología política de lo social en la medida en que pone en tensión toda taxonomía de los objetos y prácticas sociales. En segundo término, y como deriva de lo anterior, una ontología de la sobredeterminación da un paso más en la afirmación de un nuevo campo de intervención para el análisis político: el del análisis ideológico. Desde este punto de vista, la intervención politológica pondrá en evidencia dos cuestiones centrales. Por un lado, el análisis político va a consistir en escrutar las operaciones ideológicas que contaminan una identidad particular y que están invisibilizadas producto de la sedimentación; y por el otro, al mostrar el modo en que la relativa estructuralidad está presente a partir de sus efectos sobre las configuraciones particulares, el análisis político dará cuenta de la operación política-ideológica por excelencia: la hegemonía.

Como es sabido, la noción de la sobredeterminación fue introducida por Sigmund Freud en sus investigaciones sobre la formación de los sueños. Posteriormente, Louis Althusser la trasladó al campo de la teoría marxista para (re)pensar la especificidad de la dialéctica marxista en relación a la hegeliana y así plantear una novedosa respuesta a los problemas que atravesaron las discusiones en el seno del marxismo desde las últimas décadas del siglo XIX. Desde allí, el pensamiento político postestructuralista ha incorporado la categoría de la sobredeterminación tanto en sus desarrollos teóricos como en muchas de sus intervenciones empíricas. Sin embargo, notablemente se ausenta una discusión centrada en la propia categoría⁴², cuestión obviamente ineludible si pretendemos avanzar en una ontología orientada al análisis político que dé cuenta del modo en que se relación y fijan los sentidos. En esta dirección, en el presente apartado presentaremos brevemente el uso de dicha noción en el contexto de su emergencia en el campo de la teoría psicoanalítica y en su extensión posterior al conjunto de las ciencias sociales de la mano de Althusser. Así procuraremos mostrar cómo la sobredeterminación, en tanto lógica subyacente que orienta todo proceso de significación, puede erigirse como una ontología que nos habilite expandir y redefinir el campo de intervención politológica y dar cuenta empíricamente del momento político fundamental (la operación hegemónica) a partir del estudio de identidades particulares, sean o no reconocidas como *políticas* por las parcelizaciones teóricas llevadas a cabo por las gramáticas tradicionales.

2.4.1. Emergencia: Sigmund Freud

La sobredeterminación es un concepto surgido en el contexto del psicoanálisis que permite evidenciar la compleja relación existente entre el inconsciente y ciertos mecanismos psíquicos tales como las elaboraciones oníricas, los chistes y

⁴²En otro lugar, hemos intentado mostrar cómo en un serie de investigaciones empíricas realizadas en nuestro entorno académico se ausenta tanto una discusión en torno a dicha categoría, así como también se hace un uso de la lógica de la sobredeterminación muchas veces de manera implícita. Cf. Andrés Daín "La lógica de la sobredeterminación: hacia una radicalización del análisis político" *Revista Pensamento Plural*, N° 07, julho/dezembro 2010, Pelotas (Brasil), pp. 91-109.

los actos fallidos. Particularmente, Freud incorporada la sobredeterminación en sus estudios sobre la interpretación de los sueños. En estos trabajos, Freud concluye en que el proceso de elaboración de los sueños radica en la transformación del sueño *latente* en sueño *manifiesto* y la tarea de *interpretación* del psicoanálisis consiste justamente en la operación contraria; esto es, en llegar desde el contenido manifiesto del sueño a las ideas latentes, desanudando la compleja trama forjada por la elaboración. Básicamente, la elaboración del sueño es un proceso de *deformación onírica* que supone el tránsito de lo *latente* a lo *manifiesto*, y se produce a través de dos mecanismos fundamentales: la condensación y el desplazamiento.

La *condensación* da cuenta del hecho de que el contenido manifiesto del sueño es más breve que el latente, constituyendo una especie de traducción abreviada del mismo⁴³. Esta operación se desarrolla a través de tres procedimientos fundamentales. En primer término, la tarea de condensación supone la *exclusión* de determinados elementos latentes que sencillamente desaparecen como producto de la elaboración onírica. Asimismo la condensación también implica la *fragmentación*, procedimiento mediante el cual se toman pedazos de elementos complejos del latente. Y, finalmente, tenemos el trabajo de condensación propiamente dicho que se realiza a través de la *fusión* de elementos latentes a partir de ciertos rasgos comunes.

El resultado de la condensación son los *puntos nodales*, a través de los cuales se reúnen toda una serie de pensamientos oníricos. Los puntos nodales tienen la característica de ser *multívocos* con referencia a la interpretación del sueño ya que cada uno de los elementos del contenido del sueño aparece como *sobredeterminado*, como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos⁴⁴. Pero no solamente los elementos del sueño están sobredeterminados por los pensamientos oníricos, sino que los pensamientos oníricos particulares también están sobredeterminados en el sueño por varios elementos. De este modo, a partir del trabajo de interpretación, se puede llegar a vincular un elemento del sueño con varios pensamientos oníricos, y también puede suceder que un pensamiento onírico concreto esté relacionado con varios elementos del sueño. Por lo tanto, la elaboración del sueño es un proceso complejo que nos impide relacionar cada pensamiento onírico singular o cada grupo de ellos como si se tratara de una abreviación presente en el contenido del sueño. Es interesante aquí la comparación que establece el propio Freud para mostrar esto último: el proceso de elaboración onírica no puede ser pensado .^a semejanza de un electorado que designa un diputado por distrito, sino que toda la masa de pensamientos oníricos es sometida a una cierta elaboración después de la cual los elementos que tienen más y mejores apoyos son seleccionados para ingresar en el contenido onírico, valga como analogía la elección por listas⁴⁵. De esta forma, los elementos del sueño se configuran a partir de un conjunto de pensamientos oníricos, y cada

⁴³Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1969, p. 184.

⁴⁴Sigmund Freud, *Obras Completas. Tomo IV: La interpretación de los sueños*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 291.

⁴⁵*Ídem*, p. 292.

uno de ellos aparece sobredeterminado por referencia a los pensamientos oníricos. En otras palabras, podríamos afirmar que el contenido *manifiesto* del sueño aparece sobredeterminado por el contenido *latente*.

El otro mecanismo destacado por Freud es el *desplazamiento*, el cual arroja como resultante que aquello central en los pensamientos oníricos pierda su protagonismo o ni siquiera esté presente en el sueño. Esta operación se manifiesta fundamentalmente de dos maneras. Por un lado, haciendo que un elemento latente sea reemplazado por algo más lejano a él; esto es, por una alusión⁴⁶. Desde este punto de vista, el chiste también supone una operación de desplazamiento, pero a diferencia del sueño, debe ser fácilmente reconocible el objeto al que alude, lo cual se presenta como condición de inteligibilidad del chiste ya que de lo contrario no causaría gracia. La alusión del desplazamiento onírico no tiene esta limitación que presentan los chistes ya que ofrece relaciones por completo exteriores y muy lejanas con el elemento que reemplaza, y resulta de este modo ininteligible, mostrándose, en su interpretación, como un chiste fracasado y traído por los cabellos⁴⁷. El otro modo de expresión del desplazamiento es a través del descentramiento, "motivando que el acento psíquico quede transferido de un elemento importante a otro que lo es menos, de manera que el sueño recibe un diferente centro y adquiere un aspecto que nos desorienta"⁴⁸. Se trata, por tanto, de una traslación que implica un descentramiento. De esta forma, el sueño está de algún modo "*diversamente centrado*", y su contenido se ordena en torno de un centro constituido por otros elementos que los pensamientos oníricos"⁴⁹. Por lo tanto, en el proceso de elaboración del sueño se exterioriza un poder psíquico que le sustrae intensidad a ciertos elementos latentes, a la vez que brinda nuevas valencias "*por la vía de la sobredeterminación*"⁵⁰ a otros, haciendo de esta manera, que éstos alcancen el contenido onírico. En la elaboración de los sueños, entonces, acontece "*una transferencia y un desplazamiento de las intensidades psíquicas* de los elementos singulares, de lo cual deriva la diferencia de texto entre contenido y pensamientos oníricos"⁵¹. La operación de desplazamiento arroja como resultante que el contenido del sueño exprese un aspecto diferente al núcleo de los pensamientos oníricos al tiempo que "el sueño solo devuelve {refleja} una desfiguración {dislocación} del deseo onírico del inconsciente"⁵².

De este modo, estamos ya en condiciones de afirmar que la sobredeterminación no es una mera forma de evidenciar la multicausalidad ni la pluralidad. No se trata de una noción que dé cuenta de algún tipo de cadena causal o de una determinación a partir de la superposición de diferentes influencias. Por el contrario, se trata de un modo de pensar las relaciones que trasciende ampliamente la lógica causalística que orienta ontológica y epistemológicamente a la

⁴⁶Sigmund Freud, *Introducción...* op. cit., p. 187.

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸*Ídem*, p. 187.

⁴⁹Sigmund Freud, *Obras Completas...*, op. cit., p. 311.

⁵⁰*Idem*, p. 313.

⁵¹*Ibid.*

⁵²*Ídem*, p. 314.

enorme mayoría de los paradigmas hegemónicos de las ciencias sociales contemporáneas. Y como está claro, en el contexto de una ontología antiesencialista de la significación en los términos que el pensamiento político posfundacional ha pensado la cuestión, la manera en que concebimos las relaciones entre sentidos es fundamental. Si rechazamos, desde Saussure en adelante, cualquier vínculo esencial entre significante y significado y proclamamos la arbitrariedad de dicho vínculo a la vez que sostenemos, consecuentemente, el carácter relacional de toda identidad, entonces se presenta de manera imperiosa la necesidad de avanzar en una ontología de las relaciones entre objetos y prácticas configuradas discursivamente. En este contexto debe nuestra propuesta de una ontología de la sobredeterminación.

2.5. Protagonismo: Louis Althusser

Louis Althusser, a partir de sus lecturas del psicoanálisis freudiano y lacaniano⁵³ introduce la noción de sobredeterminación al campo intelectual marxista. Althusser presenta la sobredeterminación no solo como un término que permite repensar la propuesta marxista en su relación con Hegel, ni tampoco simplemente para dar cuenta de la *ruptura epistemológica* de Marx. La sobredeterminación es el *suplemento*⁵⁴ que permite dar cuenta de la especificidad de la causalidad estructural, habilitando un nuevo modo de pensar todo proceso de significación social. Plantea una nueva forma de concebir lo social, una manera de trascender la visión de lo social como un espacio plano donde reina una causalidad mecánica transitiva y, por tanto, donde un efecto determinado puede siempre ser atribuido a una causa objeto⁵⁵.

La intromisión althusseriana de la sobredeterminación se produce en el contexto de los debates marxistas que, desde la II Internacional en adelante, estuvieron atravesados por la preocupación en torno a la delimitación tanto de la intensidad como acerca del modo en que la estructura económica define el conjunto del orden social. Althusser comienza sus indagaciones sobre dicha cuestión sosteniendo que se trata de un problema ya resuelto por la práctica política marxista, siendo la obra y la práctica de Lenin su clara demostración. Lenin, en tanto hombre de acción, opera en un *momento actual*, en una situación política concreta donde la *necesidad histórica* se realiza, y a través de su práctica y su reflexión muestra las características estructurales de la Rusia zarista (estado semifeudal y semicolonial y, sin embargo, imperialista: *el eslabón más débil de la cadena imperialista*), evidenciando las articulaciones esenciales y los eslabones

⁵³Cf. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1º ed. 1965, 26º ed. 2004, p. 171 nota 46 y del mismo autor, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 17-48.

⁵⁴Para un desarrollo del vínculo suplementario entre Althusser y Marx, Andrés Daín "Marx, Althusser y Derrida: La *sobredeterminación* como *suplemento*", en *Astrolabio. Nueva época*, 2011, N° 6, Córdoba, pp. 158-185.

⁵⁵Louis Althusser, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1º ed. 1967, 25º ed. 2004, p. 197.

de los que depende la posibilidad y el resultado de toda práctica revolucionaria. En definitiva, el leninismo es un ejemplo de un análisis de una realidad estructural concreta, .^{en} el *desplazamiento* y las *condensaciones* de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese “*momento actual*” que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17”⁵⁶. La intervención leninista muestra que la contradicción principal marxista no se presenta empíricamente de manera literal. En realidad, la contradicción real se confunde con el (infinito) conjunto de circunstancias particulares en las que se expresa “que no es discernible, identificable ni manuable *sino a través de ellas y en ellas*”⁵⁷. Dicha contradicción muestra que la revolución está a la orden del día, pero no puede directamente ni exclusivamente producir efectivamente la revolución. Solamente desde un burdo mecanicismo economicista podría esperarse semejante efecto. Para que pueda activarse la contradicción principal que Marx pudo especificar, debe producirse una acumulación de circunstancias –cuyos orígenes y sentidos no tienen necesariamente una dirección revolucionaria, pudiendo incluso a ser opuestos a tal fin– que puedan fusionarse en una unidad de ruptura y siendo, a su vez, cada circunstancia tomada por separado la fusión de una acumulación de contradicciones.

De otro modo sino “¿[c]ómo es posible (...) que las masas populares, divididas en clases (proletarios, campesinos, pequeños burgueses) puedan, consciente o confusamente, lanzarse al asalto general del régimen existente?”⁵⁸. La respuesta no está en el efecto simple y directo de la contradicción en Capital y Trabajo. Por cierto que esta contradicción general se encuentra activa en cada una de esas contradicciones y hasta en su propia fusión, pero no se puede afirmar que todas esas contradicciones y su fusión sean un puro reflejo, un simple epifenómeno del orden estructural. Tampoco debemos caer en el empirismo o, peor aún, en la irracionalidad del *así es* o del azar. Las condiciones existentes a través de las cuales se expresa la contradicción principal son sus condiciones de existencia, pero lo existente no es un concepto empírico, es por el contrario un concepto teórico, sustentado en la esencia misma del *todo complejo siempre-ya-dado*. Este conjunto de condiciones es la existencia del todo en un momento determinado, en un *momento actual*, como dijera Lenin; es decir, la compleja relación de condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura de un todo. Por lo tanto, el problema de la determinación estructural ha sido resuelto por la práctica marxista-leninista y lo que Althusser pretende es enunciar a nivel teórico dicha solución. Si se puede hablar a nivel teórico de las condiciones, escapando al empirismo y a la irracionalidad, es porque .^{el} marxismo concibe las “condiciones” como la existencia (real, concreta, actual) de las contradicciones que constituyen el todo de un proceso histórico”⁵⁹. Justamente por esto Lenin no cayó en el empirismo al invocar las *condiciones existentes* de Rusia; por el contrario, analizó la presencia del todo complejo del Imperialismo en la Rusia

⁵⁶Louis Althusser, *La revolución...*, op. cit., p. 147.

⁵⁷*Ídem*, p. 79.

⁵⁸*Ídem*, p. 80.

⁵⁹*Ídem*, p. 172.

zarista, la Rusia del *momento actual*.

El nudo de la cuestión, según Althusser, se encuentra en el problema de la *inversión* marxista de la dialéctica hegeliana. El filósofo argelino propone una nueva lectura acerca de la relación entre Marx y Hegel respecto a la dialéctica, a partir de la convicción de que la propia caracterización de Marx de la *especificidad* de su método dialéctico en términos de *inversión* es visiblemente insuficiente. El problema de la *inversión* de la dialéctica hegeliana refiere a la misma naturaleza de la dialéctica considerada en sí misma y no –como muchos han malinterpretado– a la naturaleza de los objetos (la Idea, en el caso de Hegel, y el mundo de lo real, en el caso de Marx) a los cuales se trata de aplicar dicho método. En este sentido, la problematización althusseriana de la expresión metafórica de la *inversión* y, consecuentemente, su intento por determinar la especificidad y la naturaleza de la dialéctica marxista, en contraposición a la hegeliana, lleva directamente a repensar el núcleo central de la misma: esto es, el mismo concepto de *contradicción*. Según Althusser, se trata de evidenciar y describir las diferencias en las estructuras fundamentales de la dialéctica (la negación, la negación de la negación, la identidad, etc.) marxista respecto a la hegeliana. En este contexto debe entenderse la intromisión del concepto de sobredeterminación. Será a través de esta operación teórica que Althusser pretende dar cuenta de las determinaciones y de la propia estructura de la dialéctica marxista; en definitiva, de la especificidad de la estructura de la contradicción marxista. La noción de sobredeterminación le permite teorizar a Althusser aquella complejidad que la práctica marxista ya había reconocido.

La clásica enunciación marxista acerca de la determinación estructural expresada en el famoso pasaje de la *Introducción a la crítica de la economía política* demuestra que aquello que en una primera lectura se muestra como una relación simple, en realidad se trata de una relación compleja, ya que todo modo de producción se refiere siempre a un modo de producción en un determinado estado del desarrollo social, o sea que todo modo de producción se engendra en un todo social estructurado. De modo que Marx está evidenciando que toda categoría simple siempre implica la existencia de un todo estructurado de la sociedad. Y más aún, lejos de ser originaria, la simplicidad es solo consecuencia de un proceso complejo, es producto de un largo proceso histórico y nunca puede situarse como el punto de partida: "la "Introducción" no es más que una larga demostración de la siguiente tesis: lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja"⁶⁰.

Ciertamente, estamos en las antípodas de la dialéctica hegeliana, en tanto proceso simple de dos opuestos, cuya unidad originaria simple se divide en dos contrarios. Para Hegel, la dialéctica se sostiene en el "supuesto radical de una unidad originaria simple, desarrollándose en el seno de ella misma por la virtud de la negatividad y no restaurando nunca, en todo su desarrollo, más que esta unidad y esta simplicidad originarias, en una totalidad cada vez más "concreta"⁶¹. No se trata de una *inversión* de este supuesto de una unidad originaria;

⁶⁰ *Ídem*, p. 162.

⁶¹ *Ídem*, p. 163.

por el contrario, estamos frente a su simple supresión y frente a su reemplazo por un supuesto teórico totalmente diferente: .^{en} lugar del mito ideológico de una filosofía del origen y de sus conceptos orgánicos, el marxismo establece en principio el reconocimiento de la existencia de la estructura compleja de todo “objeto” concreto, estructura que dirige tanto el desarrollo del objeto como el desarrollo de la práctica teórica que produce su conocimiento. No existe una esencia originaria, sino algo siempre-ya-dado”⁶². Pero al mismo tiempo también estamos en las antípodas de la economía política clásica que “pensaba los fenómenos económicos como dependientes de un espacio plano, donde reinaba una causalidad mecánica transitiva, de tal modo que un efecto determinado podía ser referido a una causa objeto, a otro fenómeno”⁶³ ya que, frente a esta concepción empirista, Marx contrapone su concepción de una *región* compleja y profunda definida por una estructura. Estamos frente a la destrucción de todas las teorías clásicas de la causalidad; en definitiva, estamos frente a la *ruptura epistemológica* de Marx.

Ahora, entonces, se puede plantear el problema con claridad. Se trata de desarrollar el instrumental teórico que permita comprender las formas específicas en que se manifiesta la contradicción principal, cómo ésta se encuentra determinada por las formas y las circunstancias históricas concretas. Si la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas está empíricamente especificada por la superestructura y por la situación histórica interna y externa (que a su vez remite al propio pasado nacional e internacional), entonces hay que dar cuenta teóricamente de dicha relación. En palabras de Althusser:

*¿Por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región? De manera más general: ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?*⁶⁴.

La respuesta a tamaños cuestionamientos es elaborada por Althusser a partir de sus lecturas del psicoanálisis freudiano y de los aportes de la lingüística estructuralista desde Saussure en adelante. Pero como él mismo se encarga de aclarar, Marx *practicó* dichas preguntas a partir de su teoría de la historia y de la economía política, pero sin generar el concepto en una filosofía de igual rigor. Marx fue el teórico que tuvo la audacia y la capacidad para plantearse el problema de la determinación de los elementos del todo por la estructura del

⁶² Ídem, p. 164.

⁶³ Louis Althusser, *Para leer..., op. cit.*, p. 197.

⁶⁴ Ídem, p. 201.

todo, y lo hizo aún sin contar con ningún concepto filosófico elaborado para responderlo. Antes de plantearlo como problema, más bien Marx *produjo* este problema ya que se ocupó de resolverlo prácticamente aunque sin disponer del arsenal conceptual apropiado, lo cual lo llevó a recaer en esquemas anteriores, necesariamente inadecuados al planteamiento y a la solución de este problema. Y la noción de la que ahora se dispone gracias al psicoanálisis de Freud y la que permite resolver a nivel teórico el problema de la determinación estructural es la de la sobredeterminación.

De esta manera, pareciera que la excepción se convierte en regla. El (in)finito conjunto de contradicciones y su fusión en principio de ruptura o de inhibición histórica, hacen que la contradicción principal se exprese en la práctica como una contradicción sobredeterminada, lo que a su vez constituye la *especificidad* de la contradicción marxista. Esto es, que no estamos frente a una simple contradicción ni a una simple sobredeterminación, sino frente a una *contradicción sobredeterminada* porque es una sobredeterminación cuyo fundamento es una contradicción; se trata, entonces, de una "*acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) *sobre la determinación en última instancia por la economía*"⁶⁵.

Pero no debemos confundirnos con la idea de que la sobredeterminación esté basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia. Por el contrario, es *universal*, en el sentido de que nunca la contradicción principal actúa en "estado puro" creando superestructuras que posteriormente se separan cuando han realizado su obra: "ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la "última instancia""⁶⁶. Esto significa ni más ni menos que la superestructura no puede ser pensada como un mero reflejo, como un simple epifenómeno estructural: "las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituye realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras"⁶⁷. Por tanto, como el propio Marx lo expresara, no existe producción sin sociedad.

Claramente, Althusser orienta su planteamiento teórico hacia la elaboración de una "*teoría de la eficacia de las superestructuras y otras "circunstancias"*"⁶⁸. En este sentido, afirmar que la contradicción principal siempre está sobredeterminada significa que su eficacia depende del conjunto de circunstancias sociales en las cuales esa contradicción opera. Evidentemente, esto se aleja de cualquier forma de economicismo ya que no se puede sostener que esas contradicciones y su fusión sean su puro fenómeno porque emergen de las relaciones de producción, las cuales son uno de los términos de la contradicción pero, al mismo tiempo, también son su misma condición de existencia. Esto significa que las diferencias que configuran cada una de las instancias en juego, al fusionarse en una unidad

⁶⁵Louis Althusser *La revolución...*, op. cit., p.92.

⁶⁶*Ídem*, p. 93.

⁶⁷*Ídem*, p. 170.

⁶⁸*Ídem*, p. 93.

real, no se disipan como un puro fenómeno. Al conformar esta unidad, constituyen la unidad fundamental que las alienta, pero al hacerlo también evidencian la naturaleza de dicha unidad. Esto es, que la contradicción principal es, por una parte, inseparable de la estructura del cuerpo social en el que ella actúa, inescindible de las condiciones formales de su existencia; y que, por la otra, la misma contradicción es *afectada* por dichas circunstancias, "determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella arma; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*"⁶⁹. En definitiva, una contradicción no existe más que en y a través de las circunstancias en las cuales se realiza, por lo que no puede pensarse jamás al margen de sus condiciones de existencia. Específicamente, la contradicción entre Capital y Trabajo nunca es simple ya que siempre está delimitada por las circunstancias históricas concretas en las que se ejerce; definida tanto por la superestructura, como por la situación histórica interna y externa. "¿Qué queda por decir sino que la contradicción aparentemente simple está *siempre sobredeterminada*?"⁷⁰.

Entonces, la lógica de la sobredeterminación es la que permite dar cuenta del hecho evidente de que cada coyuntura histórica es única a pesar de que las contradicciones presentes sean las mismas. Pero no debemos caer en la confusión de que este reconocimiento del carácter complejo de las contradicciones en toda formación social lleve a Althusser a reemplazar una concepción monista de la historia por una concepción "pluralista". Por el contrario, la sobredeterminación permite pensar la articulación compleja entre tales contradicciones. La noción de sobredeterminación es central porque permite "designar, al mismo tiempo, la ausencia y la presencia, es decir, *la existencia de la estructura en sus efectos*"⁷¹, permite pensar la contradicción principal en sus propias condiciones de existencia, es decir en su propia inserción en la estructura dominante del todo complejo. La estructura no es algo *exterior* que vendría a modificar el aspecto, la forma y la relación de los objetos: "*La ausencia de la causa en la "causalidad metonímica" de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos (...); es al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos*"⁷².

Como vemos, no hay lugar para las lecturas mecanicistas puesto que, tanto sea respecto de su sentido como de sus efectos, la contradicción deja de ser unívoca, en la medida en que refleja en sí, en su misma esencia, su relación con la estructura desigual del todo complejo"⁷³. Pero no significa que ahora sea equívoca, sino que se muestra determinada por la complejidad estructural que le establece su papel. Como señala el propio Althusser, la contradicción marxista es *compleja-estructural-desigualmente-determinada*"⁷⁴ o, expresado de manera algo más elegante, diríamos sencillamente: *sobredeterminada*. Althusser despeg

⁶⁹ *Ídem*, p. 81.

⁷⁰ *Ídem*, p. 86.

⁷¹ Louis Althusser *Para leer...*, op. cit., p. 203.

⁷² *Ídem*, p. 204.

⁷³ Louis Althusser, *La revolución...*, op. cit., p. 173.

⁷⁴ *Ídem*, p. 174.

a Marx de la lectura economicista porque fue ésta la que estableció una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fijó a cada una su esencia y su papel y definió el sentido unívoco de sus relaciones”⁷⁵.

De este modo, la sobredeterminación da cuenta de la *ruptura epistemológica* de Marx ofreciendo la posibilidad para emprender una crítica a las concepciones clásicas del relacionamiento entre objetos y prácticas sociales en términos de mera determinación, tanto en su sentido mecánico transitivo de origen cartesiano y vinculado actualmente al pensamiento de raíz positivista, como así también en su forma leibniziana de *causalidad expresiva* que domina todo el pensamiento hegeliano. Althusser, al *suplementar* la teoría marxista con la noción de sobredeterminación, va a terminar abriendo la puerta a un nuevo modo pensar cualquier proceso de significación que, por un lado, renuncie a toda escisión ontológica entre un espacio de conformación identitaria y otro de relacionamiento e interacción y, por el otro, permita aproximarse a los proceso de creación de sentido más en términos de contaminación, hibridización e implicancia mutua.

2.6. Hacia una Ontología de la Sobredeterminación

Como hemos procurado poner de relieve, una ontología de la sobredeterminación está orientada a pensar las relaciones entre objetos y prácticas socialmente significativas. Un modo diferente de pensar las relaciones a, por ejemplo, los sistemas mecanicistas. Estos modelos, de origen cartesiano, piensan a lo social como una suerte de espacio plano y tienden a subsumir la causalidad a una eficacia *transitiva*, al modo de bolas de billar que chocan unas con otras. De esta forma, las relaciones entre los elementos se producen en términos de una clara exterioridad, existiendo siempre algo que escapa a la influencia de las relaciones, en la medida en que la (pre)existencia del objeto es condición de posibilidad de su relacionamiento con otros elementos. Desde esta lógica causa-efecto, la causalidad siempre tiene una temporalidad inherente ya que se presupone una necesaria –y *lógica*– preexistencia de la causa respecto de su efecto. Asimismo, nuestra propuesta ontológica también se diferencia con otro gran sistema de la filosofía moderna específicamente concebido para pensar la influencia del todo sobre sus partes. Nos referimos al modelo cuyas raíces se encuentran en el concepto leibniziano de *expresión* y que ha sido de suma influencia en el pensamiento hegeliano. En términos generales, éste presupone que siempre el todo es reductible a un principio de interioridad único, es decir, a una esencia interior, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenomenales”⁷⁶, de tal modo que si cada parte constitutiva de la totalidad es *expresión* de la totalidad entera, entonces la condición absoluta es que el todo no sea una estructura.

Como vimos, el concepto de sobredeterminación es introducido por Freud

⁷⁵ *Ídem*, p. 177.

⁷⁶ Cf. Louis Althusser, *Para leer...*, op. cit., pp. 197-209, específicamente p. 202.

para pensar las relaciones simbólicas entre las estructuras psíquicas del sujeto y sus expresiones a través de los sueños. Saussure también problematiza el vínculo entre la totalidad y sus partes constitutivas al intentar comprender la relación de la lengua con el signo lingüístico desde una aproximación estrictamente formal llevándolo a la conclusión de que la lengua como sistema de diferencias solo se expresa en cada uno de sus elementos constitutivos. Como hemos procurados mostrar, la cuestión de cómo pensar la relación entre el todo y sus partes también es clave en el marxismo estructuralista de corte althusseriano, donde este problema adquiere la forma de cómo comprender la relación entre el todo-complejo-estructurado y las identidades particulares. Y, al trasladar la categoría de la sobredeterminación al campo del marxismo para ofrecer una nueva respuesta al problema de la determinación estructural, Althusser terminará por habilitar una nueva forma de concebir las relaciones entre totalidad y particularidades socialmente significativas.

Acerca del modo en que cada uno de estos autores pensó la relación del todo con sus partes ya se ha dicho mucho. Por ejemplo, las críticas lacanianas a Saussure que mostraron la preeminencia del significante sobre el significado. Los duros embates desde el campo posfundacionalista contra el marxismo en general, al cuestionarle la propia idea de *contradicción*, y contra Althusser en particular, criticado por la inconsistencia lógica de su propuesta, específicamente sobre la coherencia de su tesis de la determinación en última instancia por parte de la economía con su lectura sobre la condición sobredeterminada de la contradicción principal⁷⁷.

Sin embargo, seguimos acechados por los mismos espectros. La diferencia es que ahora, después del *acontecimiento* señalado por Derrida, no podemos suponer la estructuralidad como algo inherente a la estructura sino que por el contrario es justamente su ausencia la que habilita el *juego* de fundamentos precarios. Si bien seguimos sosteniendo la necesidad de algún orden del todo, éste no puede darse por supuesto. Por esto, desde una ontología de la sobredeterminación, pensamos al todo a partir de su propia imposibilidad y, por tanto, como *parcialmente* estructurado y *hegemónicamente* suturado; y, producto de la indecidibilidad de los límites, asumimos que toda particularidad siempre está constitutivamente *dislocada*. Además ahora debemos preguntarnos sobre la relación del todo con las partes sin poder trazar una frontera nítida entre ambos, haciendo que la relación pierda la temporalidad propia de la lógica causalística tanto en su sentido mecánico-transitivo como *expresivo*. Así, la cuestión del todo y sus partes *aparece reactivada* actualmente de un modo *radicalmente* distinto. Por lo tanto, está claro ya que nuestra idea de estructura poco tiene que ver con la perspectiva marxista, quien la define a partir de la contradicción entre Capital y Trabajo, mientras que desde nuestra mirada antiesencialista y postestructuralista toda estructura está constitutivamente abierta, por lo que no hay ningún contenido ontológico *a priori*.

⁷⁷Por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia...*, op. cit., pp. 133-136.

Desde una ontología de la sobredeterminación, en los términos en que la estamos planteando, el modo de relacionamiento entre la estructura fallida y los elementos dislocados está definido por los mecanismos señalados por Freud en sus estudios sobre la interpretación de los sueños. Es a través de la condensación y el desplazamiento que el todo parcialmente estructurado contamina las identidades, pero en la medida en que dicha estructuralidad solo se expresa a través de sus efectos no podemos dar cuenta de ella sino a partir de su presencia en cada particularidad. Y, tras asumir el abismo entre lo *óntico* y lo *ontológico*, entre el *ser* y el *ente*, y su corolario de que no hay *ser* más allá de su manifestación como *ente*, entonces podemos afirmar que se disuelve la frontera entre contexto y significación de modo que la relativa estructuralidad no es más que su misma capacidad de sobredeterminar identidades particulares.

Esto nos sitúa frente al argumento central de nuestra propuesta. En primer término, lo que hemos procurado plasmar es que nuestra ontología encuentra su primer condición de posibilidad en el marco de una aproximación discursiva de lo social que asuma una visión antiesencialista del lenguaje y, por tanto, de toda estructura socialmente significativa. En otras palabras, la condición de posibilidad de una ontología de la sobredeterminación es la asunción de que toda estructura e identidad social lo es justamente por ser significativa, y dicho significado se configura en el contexto de una superficie de emergencia discursivamente edificada. Desde Saussure y su aproximación formal al estudio de la lengua, el referente ha sido progresivamente anulado para pensar la significación y a partir de allí entendemos la arbitrariedad del vínculo entre significante y significado y su continuo desplazamiento. Por lo tanto, el sentido no depende de ningún tipo de vínculo esencial o natural con la cosa significada, no se puede desprender de su mera *existencia* –la cual es claramente independiente y anterior a cualquier significación– sino por el contrario, el *ser* de toda práctica u objeto social se conforma discursivamente. No hay, por tanto, ningún tipo de literalidad. Y es justamente en este sentido que afirmamos el carácter *material* de nuestra noción de discurso y, consecuentemente, de nuestra ontología de la sobredeterminación.

En definitiva, el estatus ontológico de la sobredeterminación muestra que todo objeto o práctica social se configura discursivamente. Si los hechos *existiesen* con independencia de su significación social o si su sentido estuviese de algún modo inscripto en su propia materialidad –le fuera, del algún modo, inmanente– o bien los elementos no podrían ser más que la *expresión* de una totalidad trascendental, no podrían ser más que la manifestación de una totalidad que les imprime su propia esencia o fundamento. O bien, no podría haber más que relaciones de determinación, puesto que su interrelación no podría afectar *sustantivamente* su propia identidad, por lo menos no sino bajo alguna de forma de *desviación*, *ocultamiento* o *desnaturalización*. Exactamente lo contrario, desde el punto de vista epistemológico y ontológico, sucede en el conductismo y en todos aquellos enfoques de la ciencia política que asumen, más o menos explícitamente, una concepción referencial y substancial del lenguaje.

Este modo de concebir el lenguaje nos sitúa frente a otra cuestión central que una ontología de la sobredeterminación procura poner de relieve. A saber, la

primacía ontológica de las relaciones por sobre los elementos. Este protagonismo de las relaciones debe entender en un doble sentido. Por un lado, implica una desubstanciación radical de toda identidad. Una vez más, Saussure fue quien puso en el centro de la escena el momento relacional para comprender el proceso de significación al punto de afirmar que la identidad de cada signo lingüístico depende enteramente de sus vínculos –reglados por el sistema lingüístico– con los otros eventos de la lengua y nada tiene que ver con el referente. Desde nuestro punto de vista, la sobredeterminación, en tanto lógica que permite comprender el modo en que se relacionan las identidades particulares con un entorno parcialmente estructurado está mostrando la centralidad del momento relacional en el proceso de fijación de sentido, esta evidenciando hasta qué punto un significado particular está contaminado, a través de mecanismos de condensación y de múltiples operaciones de desplazamiento, por el conjunto de la formación social hegemónicamente configurada. La otra consecuencia de esta preeminencia de las relaciones es que no debe hacernos pensar en una linealidad ordenada temporalmente al modo de un primer momento de sutura hegemónica y uno posterior de sobredeterminación de los elementos particulares. Pero, sin embargo, la sobredeterminación nos permite pensar la realidad en cuanto proceso, al igual de lo pretendido por la dialéctica hegeliana (y marxista) pero sin los resabios esencialistas que ésta acarrea. Y al contrario de lo que sucede con la noción de determinación que es algo que ocurre en un momento determinado (y determinable). Si la significación de una práctica social es un proceso, todo acto de significación pasa a ser metafórico, en el sentido de que todo punto de origen y de fijación siempre es arbitrario y solo definible analíticamente.

Consecuentemente, una ontología de la sobredeterminación muestra la tensión entre la interioridad y la exterioridad de toda identidad. En sentido estricto, ontológicamente no hay una frontera que distinga nítidamente el interior del exterior de una singularidad. Y esto es lo que una ontología de la sobredeterminación permite mostrar, ya que desde este posicionamiento se procura evidenciar el carácter híbrido de toda identidad, al mostrar de qué modo ésta siempre está contaminada por la relativa estructuralidad que define su contexto. Así, la sobredeterminación nos permite dar cuenta de la existencia de aspectos sumamente relevantes que escapan a la posibilidad de observación directa ya que permite mostrar cómo el todo hegemónicamente estructurado existe solo mediante sus efectos sobre identidades particulares. La sobredeterminación permite mostrar en un mismo movimiento la presencia de la estructura mediante sus efectos, a la vez que su ausencia puesto que ésta no existe más allá de sus implicancias sobre singularidades, permitiendo a su vez pensar la significación en sus propias condiciones de existencia, es decir en su propia inserción en el todo complejo. De esta forma, la estructura no es algo exterior que vendría a modificar el aspecto, la forma y la relación de los objetos sino que la relativa estructuralidad que actúa como superficie de inscripción de toda identidad solo se encuentra en su misma interioridad.

Como esperamos quede claro, una ontología de la sobredeterminación tiene una serie de implicancias fundamentales para el análisis político. Una ontología de la sobredeterminación cuestiona toda clasificación de los objetos y las

prácticas sociales y, por tanto, el análisis político no puede ya sustentarse en la existencia de un objeto que reclame como propio. Desde este punto de vista, no hay *a priori* un mundo de objetos *políticos* que requieran de un tipo específico de intervención para poder ser comprendidos; en todo caso, el propio proceso que orienta la configuración significativa es susceptible de ser leído *políticamente*. Por lo tanto, estamos frente a una clara *radicalización* del análisis político en la medida en que se disuelven las fronteras impuestas por las gramáticas canónicas. Una ontología de la sobredeterminación define más al análisis político como un *modo de intervención*, como un *modo de ver y de pensar* los procesos de fijación de sentido, y, por ende, no legitima el análisis político a partir de un objeto de estudio propio y exclusivo como pretenden hacerlo la ciencia política y las ciencias sociales. Desde este nuevo lugar, el análisis político situado en una ontología de la sobredeterminación encuentra un nuevo espacio legítimo para su propia intervención, el del análisis ideológico. Desde este nuevo lugar, el análisis político consistirá en un nuevo modo de aproximación a los objetos y prácticas sociales (sean o no comprendidas por las gramáticas tradicionales como *políticas*) que procurará poner en evidencia el modo en que cada particularidad se encuentra contaminada (es decir, sobredeterminada) por aquellos discursos devenidos en hegemónicos. Entonces, el análisis político consistirá en escrutar las operaciones ideológicas, expresadas a través de los mecanismos de condensación y desplazamiento, que muestran la presencia de la relativa estructuralidad a través de sus efectos; poniendo en evidencia el carácter material del discurso, al dar cuenta de cómo las operaciones ideológico-discursivas hacen que una práctica u objeto social *sea* lo que efectivamente *es*.

En conclusión, una ontología de la sobredeterminación pone en evidencia el atravesamiento del poder en todo proceso de configuración de sentido, por lo menos desde dos puntos de vista. En primer término, si la sobredeterminación supone operaciones como la condensación y el desplazamiento (o sea mecanismos tales como la exclusión, la fragmentación y la fusión así como reemplazos, traslaciones de relevancia y descentramientos) generando que algunos elementos tengan una preeminencia sobre otros y pasando las relaciones a ocupar un lugar definitivamente central en un contexto atravesado por la contingencia, entonces podemos afirmar que la sobredeterminación da cuenta de la presencia del poder en todo proceso de significación. Desde este lugar, el análisis político posfundacionalista pondrá en evidencia la radical contingencia inerradicable de cualquier fijación precaria de sentido, mostrando en este mismo movimiento la especificidad de cualquier práctica u objeto social al dar cuenta de los procesos que la legitimaron y la hicieron válida al demostrar cómo otros contenidos o sentidos fueron excluidos. Por lo tanto, desde una ontología de la sobredeterminación podemos mostrar el sentido radical en que el pensamiento político ha venido pensando la noción de contingencia desde Derrida en adelante.

Y en segundo término, en la medida en que nuestra ontología de la sobredeterminación nos permite dar cuenta de la presencia de la relativa estructuralidad que actúa como superficie de inscripción de todo proceso de configuración identitaria, pone en evidencia la operación política por excelente representada por

la sutura hegemónica, que es la condición de posibilidad de dicha totalidad parcialmente estructurada. En definitiva, una ontología de la sobredeterminación nos permite dar cuenta del *juego* de la hegemonía, al permitirnos a través del análisis político-ideológico de una identidad particular mostrar su presencia y su ausencia. Permite pensar cómo se ocupa de manera vicaria la presencia central, como una identidad tan particular como el resto de los elementos de una formación social determinada asume una función universal y limita el *juego* hacia el interior de la misma. Y esto muestra su situación paradójal, de ser parte del sistema y por lo tanto formar parte de él y sin embargo ocupar un lugar que no le es preexistente. Así, el lugar vacío del centro es ocupado lógicamente por una particularidad intra-sistema, pero para asumir el rol central debe mostrarse como algo más que una mera singularidad, debe mostrarse como universal, es en este sentido que la hegemonía está dentro (por ser identidad tan particular como el resto) y fuera (al presentarse como universal y mostrarse como diferente del resto de los elementos del sistema). Desde este lugar, el análisis político dará cuenta de la *diferencia* política al *reactivar* lo *sedimentado*, al mostrar que la existencia del momento político solo puede reconocerse a través de sus efectos sobre configuraciones particulares.

Ontología genealógica

María Aurora Romero

1. Introducción

El presente texto buscará ensayar una forma de comprender la empresa genealógica de Michel Foucault en el intersticio de modalidades de veridicción, formas de gubernamentalidad y procesos de subjetivación, que se anudan en una ontología crítica del presente. La propuesta de una lectura de *lo ontológico* del pensamiento político foucaultiano arribará en la problematización de lo que somos en tanto *diferencia* de nuestro presente. Tal lectura buscará desplazarse de aquellas interpretaciones que buscan distinguir, esquematizar y compartimentar la (no)obra de Foucault en momentos teóricos o etapas cronológicas, que responderían a distintas metodologías para abordar diferentes objetos de estudio. El movimiento del presente trabajo buscará ensayar una forma de grilla de análisis donde se superponen y se constituyen mutuamente las dimensiones del saber, del poder y del sujeto. Consideramos tal forma de abordaje deudora del pensamiento foucaultiano, sin por ello inscribirnos ni los debates que versan sobre la correcta interpretación de la obra foucaultiana, como tampoco en las disputas que buscan imputarle o negarle ciertos principios de coherencia o consistencia teórica y/o metodológica. El siguiente trabajo busca apropiarse de unas herramientas teóricas, para reutilizarlas, para forzarlas hasta desfigurar la forma de un pensamiento como el de Foucault. Así, la propuesta será problematizar *a partir*, *alrededor*, o hasta incluso *por fuera* de Foucault como una experiencia de pensamiento, que sabiéndose perspectiva de las maneras de ser lo que somos, ficciona las posibilidades de transformarnos. En este sentido, intentamos acercarnos a Foucault, tal como él consideraba la mejor forma de *reconocer* el pensamiento de un autor, es decir, utilizarlo e incluso deformarlo para llevarlo

hasta sus límites.⁷⁸

La indagación sobre la dimensión ontológica de la genealogía foucaultiana comenzará recogiendo la pregunta por la Ilustración como un diagnóstico del presente a partir de las formas contingentes en las que nos hemos constituido de determinadas maneras. En un movimiento que subvierte y se reinscribe en la tradición kantiana, la empresa de Foucault buscará reabrir la pregunta por la Ilustración como el legado de trabajo crítico a asumir. La lectura foucaultiana de Kant sobre la *Aufklärung* exalta la reflexión del presente como *diferencia*, donde la *crítica* deviene como la actitud específica de Occidente, que toma la forma de sospecha sobre aquellos excesos de poder que la razón posibilita y reproduce históricamente. Una forma de pensamiento crítico deviene a partir de una problematización ontológica de nuestras maneras históricas, y por tanto, contingentes de ser, pensar y actuar.

Como propuesta de una ontología *genealógica*, a continuación, se revisará la recepción foucaultiana de la noción de genealogía de Nietzsche en cuanto análisis de las emergencias y procedencias. La ligazón que une Nietzsche a Foucault, se hallará en perspectiva genealógica de la historia, como una interrogación filosófica que anuda el presente y el pasado, la actualidad y el origen, para mostrar la contingencia de aquellos universales antropológicos que se han instaurado en el tiempo. En un movimiento desde un presente problemático, la genealogía se lanza al pasado para mostrar, por un lado, la emergencia del acontecer que sigue atravesándonos, y por otro lado, la procedencia de las marcas actuales de aquel conjunto disperso de fallas y fisuras sobre la que nos hemos constituido. Sin embargo, la genealogía como opción no solo metodológica, sino también táctica y estratégica, aborda nuestras maneras de ser, pensar y actuar, buscando en el pasado que estamos dejando de ser, la posibilidad futura de devenir en otras formas.

En el marco de la reflexión, se explorará la relación entre poder y libertad, ya no desde su oposición, sino en la co-pertenencia en la que se constituyen mutuamente. Una ontología política de lo que somos, se relacionará para Foucault con un *principio de libertad* como *poder*, y por tanto, como una *capacidad de hacer*, que abre la posibilidad de resistencia. En el pensamiento foucaultiano, libertad, poder y resistencia lejos de oponerse, se imbrican en la posibilidad de crear prácticas de sí y con otros, que nos hagan ser más libres. La noción de *gubernamentalidad* enmarca la forma de pensar cierto conjunto de prácticas a partir de las cuales se puedan definir estrategias que los individuos en su libertad puedan establecer unos con otros. En este sentido, la ontología histórica foucaultiana como *crítica* consiste en pensar un nuevo régimen de gobierno de libertades, como un gesto que invita a ficcionar nuevas formas de vida como modalidades de existencia.

En la forma genealógica de un pensamiento crítico, consideramos que es

⁷⁸“La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es fiel al texto, algo que carece del menor interés”. Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Madrid, 2010, p. 610.

posible encontrar entre lo óntico y lo ontológico, un Foucault que ficciona, que juega sobre los límites, los bordes y las fronteras de lo que hemos sido y seguimos siendo hoy. Como esbozo y aporte del presente texto, abordaremos la relación que se entreteje entre pensamiento e historia, donde se abre la posibilidad de problematizar la forma de una *ontología genealógica*. La problematización de las condiciones de posibilidad históricas sobre las que se apoya una ontología de nosotros mismos, puede ser entendida como un pliegue ontológico de la historia, donde ciertas relaciones estratégicas entre libertades como poder y ciertos juegos de verdad como prácticas, se encuentran siempre constituyendo nuestras maneras de ser. Una ontología genealógica, de como un permanente devenir histórico, no solo comprenderá las diferencias y transformaciones en las variantes condiciones empíricas, sino que abordará las necesarias diferencias de la pluralidad de *formas* de ser. En incluso, sobre una ontología genealógica de los modos transcendentamente contingentes (o históricos) de ser, se puede vislumbrar la posibilidad de apertura a nuevas formas de subjetivación.

2. Aufklärung: una ontología crítica del presente

No sé si hace falta decir hoy que el trabajo crítico todavía implica la fe en la Ilustración; pienso que sigue necesitando el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que le dé forma a la impaciencia por la libertad

Michel Foucault

Una fe en la Ilustración, un *ethos* filosófico, deviene en una actitud límite para el pensamiento crítico de un *nosotros*. La lectura foucaultiana de Kant sobre la Aufklärung busca mostrar la emergencia de un pensamiento que introduce la reflexión del presente como *diferencia*. En un movimiento de subvierte y se reinscribe e la tradición kantiana, la empresa de Foucault buscará reabrir la pregunta por la Ilustración como un legado de trabajo crítico a asumir, en el punto en que la actualidad que somos, nos diferencia. Aufklärung es para Foucault una pregunta crítica sobre ¿Qué es nuestra actualidad?, una pregunta por lo que nos pasa en el límite de lo que hoy somos. A partir de esta pregunta, desarrolla su trabajo dentro de un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. La cuestión gira en torno a interrogar el presente como un signo de la actualidad de las Luces, en términos de nuestra pertenencia a ellas. El sello de la Ilustración para Foucault se halla en la resistencia a la autoridad, por lo que inscribe su continuidad con los fines de las Luces, donde la actitud crítica aparece toda vez que con ella se busca *lo impensado* dentro de los propios términos de la Ilustración.⁷⁹ La actitud propia de la modernidad será entendida como una crítica permanente de nosotros mismos en tanto sujetos de la Ilustración. El *ethos* filosófico legado por Foucault nos impone transitar en la reflexión de nuestras fronteras, donde la actitud límite sortea los afueras y los adentros, esquivándolos. De tal

⁷⁹Judith Butler “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en *Transversal-IEIPCP Multilingual Webjournal*, Mayo 2001.

ethos filosófico emerge una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear” sobre nosotros mismos en nuestra impaciencia por la libertad.⁸⁰

¿Quiénes somos? constituye la pregunta que nos remite hacia el pasado a recorrer la genealogía de nuestras identidades, para poder pensarlas en su propia precariedad histórica. Pero además, ¿quiénes somos? nos lleva, hacia adelante a una conversión ética de nosotros mismos, a la autoinvención política de nuevas subjetividades. “La historicidad de nuestro ser (...) no conduce a un relativismo de valores y a un nihilismo de la acción, sino a la provocación de nuestras libertades, desafiadas por la invención de nuevas modalidades de ser”⁸¹. La pregunta por la *Aufklärung* muestra una doble orientación del pensamiento a partir del valor otorgado al presente, y a través del anudamiento de teoría y práctica que de él se deriva.⁸² La vuelta sobre la idea kantiana de una ontología crítica del presente busca, no solo comprender, sino dibujar los límites de lo que funda el espacio de nuestro discurso. El trabajo genealógico fuerza una historización de la razón y la verdad para mostrar las contingencias y las discontinuidades de las condiciones de posibilidad sobre las que se fundan los eventos. La crítica como práctica, expone los contornos de un horizonte epistemológico para mostrar cómo aparecen por primera vez puestos en relación con su propio límite⁸³. El ejercicio de tal pensamiento crítico como experiencia, no solo prescinde de las tradicionales ambiciones normativas, sino que busca indagar, presionar y contraatacar a aquello que nos es dado como universal, necesario y obligatorio, con la singularidad contingente de la arbitrariedad coactiva que realmente lo posibilita.

De la misma manera que Kant buscaba diferenciar el hoy respecto del ayer, para Foucault de lo que se trata hoy es de deslindar posibilidades de ruptura y cambio de la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos. En términos de Revel “plantear la cuestión de la actualidad, pues, equivale a definir el proyecto de una crítica práctica en la forma de franqueamiento de lo posible”⁸⁴. Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo de investigación histórica que permita desanudar los acontecimientos partir de los cuales nos hemos constituido en sujetos que se reconocen a través de lo que hacen, dicen y piensan, es decir, las formas históricamente singulares en que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con nosotros mismos y con los demás. El *ethos* filosófico como crítica permanente de nuestro ser histórico, tiene la finalidad genealógica de extraer de “la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”⁸⁵. La contingencia que expone en su diagnóstico del presente se radicaliza mostrándose necesaria en la brecha abierta entre un pasado diferente al presente disciplinario, donde se apuesta hacia la posibilidad de nuevas formas de sujeción en un futuro.

⁸⁰ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba, 2002, p. 104.

⁸¹ Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 2007, pp. 129-130.

⁸² Guillaume Le Blanc, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

⁸³ Judith Butler, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁴ Judith Revel, *El vocabulario de Foucault*, Atuel: Buenos Aires, 2008, p. 13.

⁸⁵ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, p. 102.

Aufklärung para Kant, *crítica* para Foucault deviene como la actitud específica de Occidente a partir de la gubernamentalización de la sociedad, donde la interrogación sobre ¿qué es nuestra actualidad?, sobre ¿qué (nos) pasa? toma la forma de desconfianza, de sospecha sobre aquellos excesos de poder que la razón posibilita y reproduce históricamente. El nexo entre la gubernamentalización y la crítica, se puede hallar en la pregunta de cómo no ser gobernado de *esa forma*⁸⁶, donde se anudan las dimensiones de poder, verdad y sujeto. Si la gubernamentalización de la sociedad es el movimiento donde se trata de *sujetar* a los individuos a través de unos mecanismos de poder/saber, la crítica se hallaría en el reverso de este movimiento, como el derecho a interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder como al poder acerca de sus discursos de verdad. "La crítica tendrá esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad"⁸⁷. De este modo, la posibilidad de desujeción se halla dentro de la racionalización, sin que por esto haya que asumir que la "fuente para la resistencia (...) esté alojada en el sujeto o conservada de una manera fundacional"⁸⁸.

A partir del diagnóstico de nuestra actualidad, la pregunta por la Ilustración recoge una dimensión ontológica de lo político en su pliegue con el saber y la subjetividad. La ontología histórica del presente se pregunta por la Ilustración como un trabajo crítico sobre las interrelaciones constitutivas de dispositivos de poder y regímenes de saber que nos constituyen como sujetos a través de las relaciones que entablamos nosotros mismos y con los otros. De este modo, la dirección que abre una ontología genealógica, apunta no a descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos con el objetivo de creación de libertad, porque debemos librarnos de la doble coerción política de individualización y totalización de las estructuras del poder moderno. El problema ético, político y filosófico significativo ya no es liberar al individuo del Estado, sino de liberarnos a nosotros mismos de estas formas de poder que nos han impuesto un tipo de individualidad a través de nuevas formas de subjetivación que nos permitan ser más libres⁸⁹.

3. Sentido histórico y genealogía: *Herkunft y Entstehung*

Si fuese pretencioso, pondría como título general de lo que hago:
genealogía de la moral.

Michel Foucault

En el prólogo de su *Genealogía de la Moral*, Nietzsche se pregunta: "¿quiénes *somos* nosotros en realidad?"⁹⁰. Nos invade siempre un extrañamiento que nos impide conocernos, nos dice ^{en} lo que a nosotros se refiere no somos "los

⁸⁶ Michel Foucault, "¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)", en *Daimon, Revista de Filosofía*, N° XI, 1995, p. 7.

⁸⁷ *Ídem*, p. 8.

⁸⁸ Judith Butler, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁹ Michel. Foucault, "Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto", AA.VV., *Materiales de sociología crítica*, Ediciones La Piqueta: Madrid, 1986.

⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p.22.

que conocemos”⁹¹. Foucault recoge la pregunta nietzscheana para preguntarse ¿qué nos pasa? como un diagnóstico de nuestra actualidad, como una genealogía de las procedencias y emergencias que nos hacen ser lo que somos. La ontología histórica foucaultiana, como un abordaje genealógico, comenzará su movimiento desde el presente para recorrer la historia de las emergencias y las procedencias de las prácticas. Foucault toma, deforma y utiliza el pensamiento nietzscheano con la necesidad de negarse a otorgar un origen metafísico a *lo dado*, en una rehabilitación de la genealogía nietzschiana que condena todo fundamento metafísico de la historia, y todo uso de la historia como fundamento del presente. Por tanto, el objeto de la genealogía no se encontrará jamás del lado del origen (*Ursprung*) sino del de la invención (*Entfindung*).⁹² El comienzo como invención, como producción humana en un determinado momento de la historia, se orienta a disolver las invariantes propias de los racionalismos. La genealogía trabaja con positivities, más allá y más acá de las palabras y los hechos. Más allá de éstos para encontrar sus condiciones de posibilidad, al mismo tiempo, que más acá para desarmar la urdimbre en la que se constituyeron.⁹³ La genealogía busca restituir los acontecimientos en su singularidad, en el trabajo continuo sobre las diversidades, las dispersiones y las rupturas de la historia.

Foucault toma la noción nietzscheana de *Herkunft* (procedencia), para abordar el análisis de las *marcas* actuales de los acontecimientos pasados. La indagación sobre la procedencia, desde el presente de aquellas marcas singulares que se entretijieron y entrecruzaron en el pasado, busca desanudar ese lugar donde .el alma busca unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad”⁹⁴. Lejos de ser una categoría del orden de la semejanza, el análisis genealógico como procedencia busca conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión, (...) descubrir que en la raíz de los que conocemos y de lo que somos no hay ni ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”⁹⁵. La peligrosa herencia transmitida a través de la procedencia, no es una adquisición que se acumule, sino un conjunto de fallas y fisuras, que perturban al heredero dejándolo en una situación de fragilidad. La búsqueda de la procedencia no fundamenta, sino que desestabiliza lo inmóvil, fragmenta lo unido para mostrar la heterogeneidad de lo que pensábamos conforme a sí mismo. La *Herkunftse* inscribe en el cuerpo, el cuerpo como superficie de inscripción de los acontecimientos se vuelve el lugar donde se disocia el yo, como un “volumen en perpetuo derrumbamiento”⁹⁶. La genealogía, como análisis de la procedencia, se halla en el intersticio donde cuerpo e historia se pliegan, donde el cuerpo se impregna de historia y la historia se presenta como destruyendo el cuerpo.

Sin embargo, la recepción foucaultiana de la genealogía de Nietzsche no

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Foucault retoma el tema nietzscheano de la diferencia entre el origen e invención. El autor considera que se debe optar *Herkunft* y *Entstehung*, de entre los términos traducidos todos como origen, por considerar que indican mejor que *Ursprung* el objeto de la genealogía”. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-textos, 2008, p. 24.

⁹³ Cf. Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 87.

⁹⁴ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía ...*, op. cit., p. 26.

⁹⁵ *Ídem*, pp. 27-28.

⁹⁶ *Ídem*, p. 30.

solo apunta a la procedencia como marca actual (*Herkunft*), sino que también aborda la *Entstehung* como la *emergencia del acontecer*. La procedencia como marca actual no puede dar cuenta del punto de surgimiento, ya que ésta no es más que .^{el} episodio actual de una serie de sometimientos”⁹⁷. Al igual que sería equivocado buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, también lo sería el intento de explicar la emergencia por el último episodio. Frente a la metafísica que sitúa el presente en el origen para imputar un destino que se manifestaría desde el primer momento, la genealogía restablece el juego azaroso inscripto en unos sistemas de sumisión. La emergencia aflora en y desde un determinado estado de fuerzas. La emergencia no es más que la entrada en escena de las fuerzas, su irrupción, el empuje por el que saltan a un primer plano. La emergencia designa un lugar de enfrentamiento, en realidad, define un no-lugar como la pura distancia de la no pertenencia de los adversarios al mismo espacio. La emergencia abre el intersticio entre quienes se enfrentan como un vacío donde intercambian sus amenazas.

La historia será para Foucault el instrumento de la genealogía. La ontología foucaultiana del presente se funda en una historia *efectiva*, en .^{el} sentido histórico [que] da al saber la posibilidad de hacer, en el movimiento mismo de su conocimiento, su genealogía”⁹⁸. Hay que librar una batalla contra .^{el} despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales”⁹⁹. Hay que adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico. Para Foucault tal empresa implica ejercer un uso de la historia rigurosamente anti-platónico. La apropiación foucaultiana de Nietzsche recuperará, contra la historia como reminiscencia, un uso paródico, frente la historia continuista como tradición, un uso disociativo, y, por último, frente a la historia como conocimiento, un uso sacrificial de la verdad. Para liberar la historia del modelo metafísico y antropológico de la memoria, para mostrar cómo ciertas realidades, identidades y verdades que aparecen como condiciones universales, no se han sino establecido a través de una serie de sometimientos. Recuperar en el abordaje genealógico *el sentido histórico*, implica reconocer que “vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos”¹⁰⁰. La historia “nos enseña a reírnos de las solemnidades del origen”¹⁰¹, y por tanto, nos revela la pequeñez meticulosa e inconfesable de la serie de fabricaciones e invenciones que nos constituyen de manera contingente. Para Foucault “la historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser”¹⁰².

El análisis genealógico tomará por objeto el saber histórico en conjunción con unas relaciones de poder, como el estado de fuerzas donde se inscribe. Por lo tanto, es la diferencia que separa al pasado del presente, lo que tomará la historia genealógica para interrogar la voluntad de poder que ha determinado una

⁹⁷ *Ídem*, p. 33.

⁹⁸ *Ídem*, p. 54.

⁹⁹ *Ídem*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ídem*, pp. 50-51.

¹⁰¹ *Ídem*, p. 19.

¹⁰² *Ídem*, p. 47.

cierta constitución de lo verdadero. El principio genealógico analizará los discursos en tanto acontecimientos, y por tanto, aborda los puntos de discontinuidad y exterioridad para mostrar sus condiciones de aparición y transformación. El análisis de estas formaciones dispersas, discontinuas y regulares de los discursos, busca captar el poder en su dimensión de afirmación, es decir, analizando los efectos de verdad que el poder produce y que le permiten reproducirse. El poder produce verdad, al mismo tiempo que, solo a partir de cierto régimen de verdad es posible el ejercicio del poder. Esto plantea que nos encontramos disciplinados a través de la producción de verdad a la que el poder nos somete, al mismo tiempo, que solo podemos ejercer el poder a través de ella. "No hay ejercicio del poder sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder"¹⁰³. El análisis genealógico se orienta en la dirección de los comportamientos, de las luchas, de los conflictos y de las tácticas, que hacen aparecer un saber político regularmente formado por una práctica discursiva, que en su articulación con otras prácticas encuentra su especificación, sus funciones y la red de sus dependencias. Así, la genealogía funciona como un método de crítica social immanente, que analiza las relaciones entre sistemas de verdad y modalidades de poder que configuran un *régimen político de verdad*. Una policía discursiva que introduce la disciplina como un control de la producción del discurso, fija y reactiva las reglas que establecen cuáles enunciados podrían caracterizarse como verdaderos o falsos para un discurso dado. Sin embargo, el método genealógico es también una forma de intervención política, como una tentativa de liberar los saberes históricos de la sujeción de un orden de discurso que se presenta como unitario, formal y científico. Como una insurrección de los saberes, apunta ya no solo contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados al funcionamiento institucional de una sociedad.

En este marco, la genealogía, a la vez como método y finalidad, será el redescubrimiento meticuloso de las luchas y la memoria de estos enfrentamientos, que permiten configurar las tácticas actuales para enfrentarlo. La genealogía posibilitará hacer visible el saber histórico de las luchas en el acoplamiento de los saberes sepultos de la erudición y los saberes descalificados por la jerarquía del conocimiento. La genealogía en su finalidad de restituir saberes sometidos, se conforma como una anti-ciencia que abre la posibilidad de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos y descalificados, contra una policía discursiva que los pretende filtrar, jerarquizar y ordenar en nombre de un conocimiento verdadero. La historia se convierte en un saber que funciona en un campo de luchas, donde el combate político y el saber histórico se encuentran entrelazados mutuamente: "la historia nos aportó la idea de que estamos en guerra, y nos hacemos la guerra a través de la historia"¹⁰⁴. Por lo tanto, una genealogía como táctica, no solo busca la huella de los acontecimientos singulares en el pasado, sino que instaaura la cuestión de la posibilidad de los acontecimientos

¹⁰³ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, p. 34.

¹⁰⁴ *Ídem*, p. 161.

en la actualidad.

Entre los análisis históricos que Foucault realiza siguiendo el modelo nietzscheano, la constitución del sujeto adquiere una centralidad plena en relación al saber, el poder y la moral.¹⁰⁵ El estudio de las relaciones de poder busca describir una anatomía, una microfísica del poder, que expone cómo el individuo es constituido a través de una red circulante, configurada por unos sistemas de saber y unos mecanismos de poder disciplinarios. La genealogía le ha posibilitado a Foucault entender el sujeto como efecto de dispositivos de poder que diagraman tanto a la sociedad como a nosotros mismos. “El individuo es, sin duda, el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología de poder que se llama disciplina”¹⁰⁶. Los sujetos son el *efecto* de unas tecnologías de poder, o como diría Deleuze, “[e]l sujeto es siempre algo derivado. Nace y se desvanece en la espesura de lo que dice y de lo que ve”¹⁰⁷. La historia de la microfísica del poder punitivo, puede ser entendida como una ontología histórica del alma moderna. El alma es el espacio que aprisiona el cuerpo. En nombre del alma se pasa por el cuerpo, en nombre de una humanización, se atraviesa el cuerpo a través de un reticulado disciplinario. La genealogía del alma moderna busca hacer visible el desarrollo de una sucesión de sujeciones y resistencias. A través del trabajo genealógico se buscará exponer cómo funcionan las cosas en el nivel de la sujeción presente, (...) que someten nuestros cuerpos, gobiernan nuestros gestos y dictan nuestras conductas, esos procesos que nos constituyen como sujetos”¹⁰⁸. Un análisis de la *Herkunft* que nos hizo ser lo que somos, buscará siempre, “disociar el YO y hacer pulular, en los lugares y posiciones de sus síntesis vacías, mil acontecimientos ahora perdidos”¹⁰⁹.

La genealogía foucaultiana tendrá como catalizador de su análisis el poder y sus resistencias como fuerzas que entran en relación. Tal análisis insistirá en abordar el poder en una nueva vertiente positivista, como productora de saberes y subjetividades a través de continuas reacomodaciones de fuerzas. Nos dice Deleuze al respecto: “el poder más que reprimir “produce realidad”, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad”¹¹⁰. De este modo, antes de analizar el poder desde sus efectos represivos, se lo debe entender como una función social compleja, que emerge desde ciertas relaciones, en las cuales los individuos se constituyen. Frente a las concepciones jurídico-discursivas del poder que se configuran como *teorías* que se preguntan por lo que el poder es, la genealogía funcionará como una analítica de *cómo* el poder opera. En esta perspectiva, la naturaleza del poder se entiende como la estructura total de las

¹⁰⁵ “Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace un análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento”. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 18.

¹⁰⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004, p. 198.

¹⁰⁷ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 173.

¹⁰⁸ Esther Díaz, *op. cit.*, p. 104.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía...*, *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁰ Gilles Deleuze, *Conversaciones...*, *op. cit.*, p. 104.

acciones, como disposiciones para producir posibles acciones. El poder es una forma de actuar sobre la acción de otro, como una forma de conducirlo. El poder se ejerce y solo existe en acto, entonces su ejercicio consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados, donde no solo se inhiben acciones, sino que se incrementan las posibilidades de otras. Cuando se comprende el poder como una forma de gobierno, como el efecto de una acción sobre otra, es posible pensar el ejercicio de la libertad como práctica. El poder como ejercicio y la libertad como poder se anudan y se pliegan posibilitando una conversión del poder, una reversión de ciertas las formas de opresión que nos constituyen sujetándonos.

4. Poder y libertad: formas de gobierno y modalidades de existencia

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros (...) se incluye un elemento muy importante: la libertad. El poder solo se ejerce sobre sujetos libres, y solo en tanto ellos sean libres

Michel Foucault

El abordaje genealógico foucaultiano se enfrentará a la concepción liberal que opone la libertad al poder, mostrando como el poder y la libertad no son más que las dos caras de una misma moneda. Las prácticas de libertad como relaciones de poder entre sujetos libres se inscriben en una cuestión propiamente política. Foucault comprende las relaciones de poder como *relaciones estratégicas entre libertades*. La libertad en su forma plena y positiva posibilita aquel poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. Deleuze enfatiza, que "no basta con que la fuerza se ejerza sobre otras fuerzas o sufra sus efectos, se precisa que la fuerza se ejerza sobre sí misma"¹¹¹ a través de ciertas reglas facultativas (de relación consigo mismo) como una fuerza que se auto-afecta y habilita así un tipo de subjetivación, donde devienen formas específicas de gobierno entre hombres libres. En este sentido, "la condición material de existencia del poder, será la realización, el propio ejercicio de la libertad"¹¹². La libertad como ejercicio de un poder, y el poder como ejercicio de una libertad, manifiesta la forma política en la que nos constituimos como sujetos a través del gobierno ejercido sobre nosotros mismos y sobre otros. La libertad se manifiesta como en sí misma política, tanto en las prácticas que ejercemos sobre nosotros mismos, donde se establece una relación de dominio sobre uno, como en las prácticas que entablamos con otros, como la capacidad de afectar las acciones de los otros. De este modo, las relaciones de poder como disposiciones para producir posibles acciones, como campos de posibilidades de afectar y ser afectados por otros, se (des)funda en libertad: .^{En} este juego la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder (al mismo tiempo que es su precondition, ya que la libertad debe existir para que el poder

¹¹¹ Ídem, p. 181.

¹¹² Juan Pablo Arancibia, *Extraviar a Foucault*, Palinodia: Santiago de Chile, 2005, pp. 111-112.

pueda ser ejercido, y a la vez ser su apoyo permanente, ya que sin la posibilidad de resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física)”¹¹³.

Foucault entrelaza el ejercicio mismo del poder con el de la libertad, la condición de posibilidad del poder es la libertad. La libertad como *precondición* marca la imposibilidad de un fundamento último de la sociedad en el pensamiento foucaultiano, es decir, solo porque hay libertad el fundamento del fundamento se vuelve imposible. Si existen relaciones de poder, emergen de ellas las de resistencia, como un entramado de relaciones estratégicas entre libertades, de allí que toda relación de poder es siempre reversible. El complejo juego de las relaciones de poder y prácticas de libertad configuran un orden de lo social que se constituye siempre de una manera provisoria y precaria. Las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social, sin que esto signifique que exista un principio de poder primario y fundamental que domina a la sociedad hasta en su último detalle”¹¹⁴. El trabajo genealógico de la ontología del presente busca restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino el efecto”¹¹⁵ como un trabajo de inteligibilización pero sin un principio de clausura.

En la medida en que el poder no puede ya ser pensado como potencialmente absoluto y arbitrario, la sociedad no puede ser pensada como aquello ajeno al poder que al autoregularse funcionaría como límite exterior del poder. Foucault lo plantea muy claramente. “el poder no es una institución, no es una estructura y no es cierta fuerza de la que algunos estarían dotados; es el nombre que uno atribuye a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”¹¹⁶. No hay sociedad sin relaciones de poder, no hay sociedad sin gobierno, nos constituimos como sujetos solo a través de las relaciones de poder que entablamos con otros, que no son sino relaciones entre libertades. Vivir en sociedad para Foucault “es vivir de manera tal que sea posible la acción de uno sobre la acción de otros”¹¹⁷ de allí que para él pensar en una sociedad sin relaciones de poder solo puede ser una abstracción”¹¹⁸. La separación de *Sociedad* y *Estado* responde a una tecnología liberal de gobierno, donde la noción de sociedad cumple una función paradójica de principio de autolimitación del gobierno al mismo tiempo que campo de intervención permanente.

Frente al individuo liberal postulado como un sujeto continuo e idéntico a sí mismo, preconstruido en una relación de exterioridad con el poder, Foucault entiende que el individuo es un efecto del poder a partir formas de subjetivación donde se constituye, transforma, resiste y tiene la posibilidad de autoinventarse. Los modos de subjetivación no se refieren solo a la manera en que el sujeto se

¹¹³Michel Foucault, “Post-Scriptum de Michel Foucault. El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión: Buenos Aires, 2001, p. 254

¹¹⁴*Ídem*, 256

¹¹⁵Michel Foucault, *¿Qué es la Crítica?...*, op. cit., p. 16.

¹¹⁶Michel Foucault, en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 89.

¹¹⁷Michel Foucault, “Post-Scriptum de Michel Foucault. El sujeto y el poder”..., op. cit., p. 256.

¹¹⁸*Ibid.*

forma, sino también a cómo deviene en formador de sí. El yo se forma a sí mismo en formas que de alguna manera ya están operando. En el pensamiento foucaultiano, los modos de subjetivación son una invitación al ejercicio de una libertad práctica, pero no de los actos o de las intenciones, sino una libertad de escoger una manera de ser.¹¹⁹ Las prácticas de sí como prácticas de libertad sirven como una conversión del poder, como una manera de controlar y delimitar el abuso de poder. Paul Veyne muestra que el trabajo de una ontología del presente .^{es} hacer el diagnóstico de los actuales posibles, y al hacerlo, erigir la carta estratégica”.¹²⁰

La ontología histórica foucaultiana como *crítica* consiste en pensar un nuevo régimen de gobierno de libertades, como un gesto que invita a ficcionar nuevas formas de vida como modalidades de existencia. En el pensamiento foucaultiano libertad, poder y resistencia lejos de oponerse, se imbrican en la posibilidad de crear prácticas de sí y con otros, que nos hagan ser más libres. solo en las relaciones de poder-libertad podemos entablar prácticas con otros y con nosotros mismos que nos amplíen nuestro espacio de acción y lucha. Lo político deviene a través del gobierno de sí y de los otros como el lugar donde es posible pensar otro régimen de politicidad como otro de régimen de libertad. La sociedad se constituye a través de relaciones de poder-saber contingentes, por tanto, la resistencia ha de ser pensada en la manera de cómo no ser gobernado de *esa forma*”. La crítica foucaultiana es sobre una forma específica de gobierno. No se plantea aquí “la posibilidad de una radical anarquía” donde la cuestión sería cómo volverse radicalmente ingobernable”¹²¹. solo reconociendo que las relaciones de poder/saber/subjetivación fundan lo social de manera histórica, transitoria y precaria es posible la crítica, la resistencia ya no al Poder sino a una forma de gobierno que nos sujeta de determinada manera. Una ontología política de los somos se relacionará para Foucault con un “principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer”¹²². En este revés del concepto de libertad como poder, es decir, como *capacidad de hacer* se hallaría la condición de resistencia, cambio y transformación en nosotros mismos. La noción de *gubernamentalidad*, como una confluencia de las técnicas de sí y las técnicas de gobierno ejercida sobre los otros, muestra la dirección de pensar cierto conjunto de prácticas a partir de las cuales se puedan definir estrategias que los individuos en su libertad puedan establecer unos con otros.

5. Pensamiento e historia: hacia una ontología genealógica

Tres dominios de la genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo de

¹¹⁹ John Rajchman, en *Michel Foucault, filósofo, op. cit.*, p. 213

¹²⁰ Paul Veyne, .^{EI} último Foucault y su moral”, ESTUDIOS. Filosofía-historia-letras, 1987, N° 9, p. 7.

¹²¹ Judith Butler, *op. cit.*, p. 6.

¹²² Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 316.

poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero, una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales

Michel Foucault

La propuesta foucaultiana se dirige hacia una ontología histórica de nosotros mismos que buscará responder cómo hemos sido constituidos como sujetos de saber, como sujetos imbricados en relaciones de poder, y por último, como sujetos morales de nuestro accionar. Tres genealogías en constante implicación; saber, poder y sí mismo conjugan una dimensión ontológica junto a una histórica. En el camino de ensayar una lectura que dé cuenta de la dimensión ontológica del pensamiento político foucaultiano, se vuelve necesario mostrar el lugar que ocupa la historia como genealogía, al mismo tiempo que el abordaje genealógico posibilita una forma de pensamiento donde emerge una ontología de los modos de ser que nos constituyen como sujetos. Una ontología crítica se esforzará en mostrar cómo nos hemos constituidos en sujetos en relación con la verdad, el poder y la ética, a partir de un abordaje genealógico. Tres ámbitos de la genealogía a partir de una ontología histórica, tres ejes de una ontología genealógica buscarán indagar en nuestras maneras de ser, hacer y pensar. La problematización de las condiciones de posibilidad históricas sobre las que se apoya una ontología de nosotros mismos, nos permiten entrever un anudamiento ontológico de la historia, como un pliegue histórico del ser, donde ciertos juegos de verdad y ciertas relaciones de poder nos constituyen (y nos siguen constituyendo) de determinada manera. Revel alumbra esta relación mostrando que si "la historia no es memoria sino genealogía, entonces el análisis histórico en realidad no es sino la condición de posibilidad de una ontología crítica del presente"¹²³. En este marco, se vuelve necesario interrogar cuáles son las implicaciones de la aparición, en sus últimos escritos, de esta dimensión ontológica anudada con la historia a partir de un abordaje genealógico.

Deleuze de algún modo alumbra esta interrogación sobre la ontología de nosotros mismos, a partir de cómo Foucault toma la pregunta por el pensamiento como un modo de experimentar y problematizar; donde saber, poder, y sí mismo funcionan como una triple problematización del pensamiento. El ejercicio de pensar el saber o los estratos, como los llama Deleuze, es inventar el entrelazamiento de la disyunción del ver y del hablar, que implica poder ver y hablar en el intersticio abierto por los dos. Problematizar el Ser-saber implica poder abordar las visibilidades que hacen perceptible una realidad en su límite con los enunciados que hacen inteligible lo que acontece, donde la frontera que los separa los pone en relación. Problematizar el Ser-poder es "emitir singularidades, lanzar los dados", esta metáfora del azar de la tirada de dados muestra cómo pensar siempre procede de un afuera, como el lazo que, de un modo permanente, reencadena las tiradas de lo aleatorio¹²⁴. En este sentido, problematizar el poder es tejer relaciones de fuerza, que se constituyen como acciones sobre otras

¹²³Judith Revel, *op. cit.*, p. 58.

¹²⁴Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 152.

acciones, donde emerge el pensamiento como estrategia. Por último, pensar la dimensión del Ser-sí mismo, es para Deleuze un proceso de transformación de lo lejano y de lo próximo que constituye el *espacio del adentro*, que de manera simultánea se hallará co-presente con el espacio del afuera en la línea de pliegue.

El sujeto como forma, se encuentra sujetado a un control relativamente externo, y sujetado a una identidad relativamente interior. El sujeto como un pliegue de la exterioridad, constituye su interioridad exterior. Las fuerzas en el hombre se pliegan en una dimensión de *finitud en profundidad*, donde el pliegue constituye al mismo tiempo el *espesor* y el *vacío*. "La subjetivación se hace por plegamiento", la relación que entablamos con nosotros mismos es fuerza plegada, pensamiento que se dobla en y a través de su exterioridad.¹²⁵ En este marco, Deleuze considera que se abre la posibilidad de situar el tiempo afuera, para poder pensar el afuera como tiempo bajo la condición de pliegue. Nos dice: "el pliegue del afuera constituye un sí mismo, y el propio afuera un adentro coextensivo. Había que pasar por el entrecruzamiento estrático-estratégico para llegar al pliegue ontológico"¹²⁶. La lectura deleuziana de Foucault alumbra la compleja dimensión ontológica del pensamiento foucaultiano en cuanto *pliegue del pensamiento*:

Pensar es plegar, es doblar el afuera en un adentro coextensivo a él. (...) Si el adentro se constituye por el plegamiento del afuera, existe una relación topológica entre los dos: la relación con sí mismo es homóloga de la relación con el afuera, y las dos están en contacto por medio de los estratos, que son los medios relativamente exteriores (y por lo tanto, relativamente interiores). Todo adentro se encuentra activamente presente en el afuera, en el límite de los estratos¹²⁷.

Pensar es plegar, el pensamiento se afecta a sí mismo al descubrir el afuera como su propio impensado. Pensar es alojarse en el presente que funciona como límite de lo que puedo ver y decir hoy, a la vez pensar el pasado en tanto se condensa un adentro, en la relación que tenemos con nosotros mismos. Interrogar la pertenencia a nuestra propia actualidad implica tratarla como un acontecimiento del que debemos mostrar la irrupción de su singularidad arbitraria. Foucault al preguntarse por las condiciones de posibilidad de la constitución de los discursos, de los objetos y de los sujetos, problematiza las relaciones de fuerza y las estrategias sociales, que operan finalmente como productoras de subjetividad. La subjetividad es un pliegue de la exterioridad de los poderes y de los saberes epocales a través de los cuales nos constituimos. Saber, poder, y sí mismo como formas irreductibles y permanente implicación configuran una ontología histórica de lo que somos. Lo histórico aparece en la perspectiva foucaultiana para mostrar cómo estas formas de ser no establecen condiciones universales, sino que se piensa la realidad "desde un fondo móvil de fuerzas, que adquieren formas

¹²⁵ *Ídem*, p. 137.

¹²⁶ *Ídem*, p. 148.

¹²⁷ *Ídem*, p. 154-155.

determinadas, pero siempre provisionales en el marco de su emergencia”¹²⁸. El Ser-saber y el Ser-sí mismo (como proceso de subjetivación) están determinados por relaciones de fuerzas, atravesados por singularidades variables en cada estrato y época. Por lo tanto, en esta ontología de Foucault, la historia aparece como “prueba de que las cosas carecen de esencia o, mejor dicho, que la esencia de las cosas no se encuentra en algún lugar más allá del tiempo sino en la propia historia”¹²⁹.

En la tarea genealógica foucaultiana no hay lugar para la búsqueda de un fundamento originario ni una esencia anterior a la exterioridad, ni una verdad que anteceda al conocimiento positivo de algo. El origen solo puede entenderse como un comienzo azaroso, irrisorio e irónico, como una invención que surge de la confrontación histórica.¹³⁰ En este marco, por fuera de toda visión metafísica esencialista, o incluso aún más, en un movimiento que la subvierte, una forma de ontología contiene en sí misma la historia, en el sentido en que las formas de ser no emergen históricamente sino que dichas formas son en sí mismas históricas. La centralidad del análisis foucaultiano se halla en las condiciones históricas de posibilidad que configuran lo existente de una determinada manera. Deleuze afirma enfáticamente aclarando que “si bien es verdad que las condiciones no son más generales o constantes que lo condicionado, sin embargo, lo que le interesa a Foucault son las condiciones”¹³¹.

La filosofía histórica de Foucault no esconde cómo nuestra actualidad esté determinada por el pasado del que deriva, sino que condena toda concepción que entienda que dicho pasado como .el correlato de estructuras universales y esenciales que se repiten, necesariamente en el presente”¹³². En relación a esto, podríamos comenzar a esbozar una ontología genealógica que aborda el pasado desde la actualidad, donde el pasado ya no funciona como fundamento del presente, sino que la historia pone de manifiesto el carácter abierto del momento actual, su falta de fundamento, su permanente estado de indeterminación. Incluso la ausencia de un fundamento último opera como un proceso irreductiblemente histórico, como un acaecer del acontecimiento, en lo que Foucault denomina como *acontecimentalización*, es decir, el acontecimiento como *la irrupción de una singularidad histórica* que todavía sigue atravesándonos en nuestra actualidad¹³³. En esta línea podemos proseguir pensando una ontología genealógica a través de las formas de ser dinámicas, como modos transcendentamente contingentes (y en este sentido, también necesariamente históricos) de ser de una determinada manera. Una ontología genealógica de naturaleza histórica como un permanente devenir, no solo comprenderá las diferencias y transformaciones en las variantes condiciones empíricas, sino que abordará la

¹²⁸María Cecilia Colombani, *Foucault y lo político*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008, p. 19.

¹²⁹Óscar Moro Abadía, *La perspectiva genealógica de la historia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2006, p. 85.

¹³⁰Esther Díaz, *op. cit.*, pp. 85-86.

¹³¹Gilles Deleuze, *Foucault...*, *op. cit.*, p. 151.

¹³²Óscar Moro Abadía, *op. cit.*, p. 85

¹³³Cf. Judith Revel, *op. cit.*, pp. 9-11.

pluralidad de *formas* de ser como contingentes de manera necesaria.

La genealogía propone una nueva relación con el presente que afronta lo acaecido desde una problemática determinada por la actualidad, para franquear y transformar la experiencia de ese presente como una realidad incuestionable y natural. La genealogía se lanza al pasado para mostrar la ausencia de un fundamento último, y en este movimiento busca disolver la base y el sustento de un problema constitutivo del presente que merece ser destruido. Los efectos de verdad que la genealogía busca instaurar residen en la posibilidad de mostrar que todo tiene una historia, y por tanto, lo que hoy puede parecer esencial, es en realidad contingente, y por tanto, susceptible de ser transformado. Así, una ontología genealógica como historia eficaz actúa como un instrumento al servicio del presente capaz de promover nuevas realidades. Deleuze explicita claramente que el gran principio histórico de Foucault consiste en entender que "toda formación histórica dice todo lo que puede decir y ve todo lo que puede ver", para preguntarse .^{en} cuanto a nuestro presente, ¿qué es lo que somos hoy capaces de decir, qué somos capaces de ver?"¹³⁴. Una ontología genealógica arriba en la problematización de lo que somos en tanto *diferencia* de nuestro presente. Abadía plantea cómo "frente a una historia de la similitud que rastrea en el pasado los fundamentos de la moderna racionalidad, la genealogía tiene su origen en una serie de preguntas que interpretan el pasado como diferencia"¹³⁵. La historia opera en esta ontología genealógica de nosotros mismos ya no para afirmar lo que somos sino para mostrar aquello en lo que diferimos, es decir, "no establece nuestra identidad sino que la disipa en provecho de eso otro que somos"¹³⁶.

Al historiar la cuestión crítica, Foucault ha descubierto una especie de imposibilidad que es, no lógica, sino histórica, la imposibilidad, no de un círculo cuadrado o de un dios inexistente, sino la imposibilidad de lo que ya no es o de lo que todavía no es, aunque es posible pensarlo. No lo que no tiene sentido, sino lo que todavía no lo tiene o ya no lo tiene más. Es esta coacción o esta exclusión histórica es lo que el trabajo del pensamiento debe hacer ver¹³⁷.

Una ontología genealógica, en cuanto problematización de nuestras formas de ser históricas, posibilitaría plegar la imposibilidad histórica de lo que todavía no somos para inventarnos de nuevo. Foucault allá en *Las palabras y las cosas* ya nos advertía que "una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas, las aísla y las define en su coherencia propia"¹³⁸, por tanto, se vuelve necesario no solo entender, sino también subvertir la forma en que "hemos sido

¹³⁴ Gilles Deleuze, *Conversaciones...*, op. cit., p. 157.

¹³⁵ Óscar Moro Abadía, op. cit., p. 86.

¹³⁶ Gilles Deleuze, *Conversaciones...*, op. cit., p. 154.

¹³⁷ John Rajchman, en *Michel Foucault, filósofo...*, op. cit., p. 216.

¹³⁸ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005, p. 8.

atrapados en nuestra propia historia”¹³⁹. Una ontología genealógica de nuestras maneras de ser, hacer y pensar, nos posibilita problematizar “las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización como una forma de conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales”¹⁴⁰. Deleuze de vuelta nos alumbrá mostrándonos que el principio general que guía el pensamiento foucaultiano consiste en advertir, dadas unas fuerzas en los hombres, con qué otras fuerzas se entran en relación en una formación histórica específica, y qué forma deriva de ese compuesto de fuerzas.¹⁴¹ El pensamiento del afuera abre la posibilidad a la resistencia de la vida: “no se sabe lo que puede el hombre “en tanto que está vivo”, como conjunto de “fuerzas que resisten””¹⁴². El *sí mismo* como la *relación* que entablamos con nosotros mismos, como una relación de la fuerza consigo misma, se constituye como un pliegue. En la lectura deleuziana, solo a partir del pliegue de la relación que entablamos con nosotros mismos, es que se abre la posibilidad de reorientar la vida o la muerte frente al poder. En los diferentes plegamientos, se constituyen modos de existencia, y se habilita la posibilidad de inventar modos de vivir capaces de resistir los poderes y saberes instaurados:

Pensar el pasado contra el presente, resistir al presente, no para un retorno, sino “a favor, eso espero, de un tiempo futuro” (Nietzsche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo y presente afuera, para que por fin surja algo nuevo, para pensar, siempre, se produzca pensamiento. El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para librarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar “de otra forma” (futuro)”¹⁴³.

En la tarea de la filosofía de pensar la diferencia que marca nuestro presente, Foucault nos invita a distinguir lo que somos actualmente, como una experiencia que nos posibilitaría emerger de ella transformados.¹⁴⁴ Pensamiento e historia anudan una forma de abordaje ontológico que entenderá que “la historia es lo que nos separa de nosotros mismos, y lo que debemos franquear y atravesar para *pensarnos* a nosotros mismos”¹⁴⁵. En la finalidad genealógica de franquear las fronteras de lo que aún somos se haya la posibilidad de irrupción de *ser de otra manera*. La empresa de realizar una ontología genealógica radica en una apuesta política, en tanto *pensamiento resistencial*, capaz de producir un orden nuevo en lo visto y en lo pensado. Una ontología genealógica se constituye como

¹³⁹ Michel Foucault, “Post-Scriptum de Michel Foucault. El sujeto y el poder”..., *op. cit.*, p. 244.

¹⁴⁰ *Ídem*, p. 242.

¹⁴¹ Nos dice Deleuze a continuación: “Según Foucault, se trata de una relación de fuerzas, en la que las fuerzas regionales afrontan, unas veces, fuerzas de elevación al infinito (despliegue), a fin de constituir una forma-Dios, y otras, fuerzas de finitud (pliegue), a fin de constituir una forma-Hombre. Una historia nietzscheana más que heideggeriana, una historia restituida a Nietzsche, o restituida a la *vida*”. Gilles Deleuze, *Foucault...*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁴² *Ídem*, p. 122.

¹⁴³ *Ídem*, pp. 154-155.

¹⁴⁴ Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, La marca editora, Buenos Aires, 2009, p. 13.

¹⁴⁵ Gilles Deleuze, *Conversaciones...*, *op. cit.*, pp. 154-155.

una forma de pensamiento en los límites de nuestras formas de ser, que abre la pregunta por las condiciones de posibilidad indefinidas de transformarnos a nosotros mismos.

Butler considera que la cuestión de la libertad en Foucault se articula con la *virtud*, a partir de un movimiento que se "pone en juego mediante el pensamiento y, en efecto, mediante el lenguaje, y que hace que el orden contemporáneo de ser sea empujado hasta su límite"¹⁴⁶. Pensamiento y resistencia se convierten en un *ethos*, que invita a transitar un nuevo modo de subjetivación en los límites de la ficción tecnológica del biopoder. Butler entiende que "la cuestión de sí inaugura una actitud tanto moral como política como una virtud que "tendrá que ver con objetar esa imposición del poder, su precio, el modo en que se administra, a quienes la administran"¹⁴⁷. Butler busca mostrar que si el "poder establece los límites de lo que un sujeto puede "ser", más allá de los cuales ya no "es" o habita en un ámbito de ontología suspendida", la resistencia a esta coerción no puede sino consistir en una "estilización de sí en los límites del ser establecido"¹⁴⁸. Es decir, la autora expone la posibilidad de desobedecer los principios a partir de los cuales nos formamos, arriesgarnos al ejercicio de una virtud como una práctica *deformarnos* en cuanto sujetos para formarnos en desujeción, como una resistencia que busca "actuar con artísticidad en la coacción"¹⁴⁹. En una estética del existir aparece el legado a asumir en el trabajo crítico sobre los límites. La clave de la resistencia se alojará en un nuevo pliegue que posibilite nuestra propia reinvencción como sujetos en el marco de una *poiesis*. En términos de Arancibia la forma de pensamiento desplegada por Foucault arriba hacia una concepción genealógica, estética y trágica de lo político", que "traería consigo otro campo de posibilidades, otro régimen de politicidad"¹⁵⁰.

Nos constituimos como sujetos atravesados por las múltiples tensiones entre libertad y poder, contingencia y determinación, historia y condición. Nos constituimos como sujetos a través, alrededor y en ambos lados de estas fronteras, en una serie de desplazamientos donde nos desdoblamos y anudamos continuamente. solo la crítica como "el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva"¹⁵¹ posibilita el ejercicio de intentar *pensar de otro modo* como la condición misma para la creación de la libertad. En el momento en que una actitud, un *ethos* crítico, deviene, "la libertad surge en los límites de lo que uno puede ser, en el preciso momento en que la desujeción del sujeto tiene lugar dentro de las políticas de la verdad"¹⁵². El ejercicio de nuestra libertad está dado por pliegue de prácticas de sí, técnicas de gubernamentalidad y modalidades de veridicción que com-posibilitan la creación de uno mismo. Una ontología genealógica podría abrir el intersticio para la experiencia de un pensamiento, que como *forma de vida* plegada, nos posibilite devenir en otras formas

¹⁴⁶Judith Butler, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴⁷*Ídem*, p. 6.

¹⁴⁸*Ídem*, p. 9.

¹⁴⁹*Ídem*, pp. 12-13.

¹⁵⁰Juan Pablo Arancibia, *op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁵¹Michel Foucault, *¿Qué es la Crítica?...*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵²Judith Butler, *op. cit.*, p. 8.

de subjetivación que nos hagan ser más libres.

Ontología de la distorsión

Algunas notas sobre la política en la obra de Jacques Rancière

Juan Manuel Reynares

1. Introducción

Si bien todo establecimiento de fronteras es arbitrario, podemos incluir la obra de Rancière al interior de un conjunto de pensadores contemporáneos cuya reflexión surge de la crítica a la existencia de un fundamento trascendental que dé orden y justificación a la totalidad. Haciéndonos eco de la propuesta de D. Scavino¹⁵³, nos es posible considerar que la filosofía de nuestros días se encuentra articulada en torno a tres cuestiones centrales: el estatuto de la verdad, la crítica al totalitarismo y la propuesta de una ética que se defina en la relación aporética entre universalidad y particularidad.

El acontecimiento filosófico fundamental que nos sirve de base para presentar estas críticas a la Verdad, lo Común y el Bien, es el giro lingüístico, es decir, "que el lenguaje deja de ser un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad"¹⁵⁴. De esta manera, no existe una relación privilegiada entre el referente y el significante, entre la cosa y la palabra, que habilitaría así a ejercicios de descubrimiento de la realidad tal cual es. Si asumimos entonces en toda su complejidad al giro lingüístico, ¿cómo comprender a la verdad? Ésta deja de ser considerada como una relación de correspondencia entre la idea, la palabra, la teoría y la realidad pensada como externa, y pasa a ser así siempre una verdad *constituida*.

De allí podemos comprender que en la constitución de esa verdad está presente siempre una dimensión de poder. O lo que es lo mismo, toda verdad es política, está cruzada por tensiones entre distintas concepciones de la realidad, la que en última instancia no posee mayor ser que el dado a través de la simbolización. Scavino delinea allí un elemento común a este conjunto de pensadores dentro de los que ubicamos a Rancière (aun cuando seguramente éste se desmarcaría de cualquier ejercicio de etiquetamiento intelectual), que es la denuncia de la relación implícita entre una filosofía que se dice dueña de la verdad y el totalitarismo político. La seguridad de poseer la única interpretación correcta de lo que nos rodea habilita a su poseedor a imponer sus consecuencias a todos, sin detenerse en particularidades.

Si es imposible presentar a la verdad como adecuación de lo dicho a la cosa, debido a la inerradicable mediación constitutiva del lenguaje, tampoco es posible postular, en base a una verdad fuera de todo debate, un orden político último y absoluto, encarnación de alguna razón universal que a través de distintos dispositivos justifique la irrupción de la historia sobre los cuerpos. En ese mismo sentido, tampoco habrá un principio último de todas las cosas que fundamente una postura ética universal. Éste es el contexto general de la reflexión filosófica de las últimas décadas donde se inscribe Jacques Rancière como un pensador de

¹⁵³Dardo Scavino, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

¹⁵⁴*Ídem*, p. 12.

las posibilidades políticas de la emancipación, sin caer en los abismos filosóficos que reivindican un proyecto en última instancia totalitario, producto de una hipotética relación privilegiada entre una interpretación y la positividad del ser.

Las contribuciones de Rancière a la reflexión política contemporánea han sido puestas en discusión en múltiples ámbitos teóricos y políticos, y hay así numerosas miradas sobre las categorías que introdujo a lo largo de su obra. Entre ellas, ha primado un conjunto de interpretaciones que consideran, en términos generales, que al interior de la argumentación de Rancière la noción de política es relegada. Aquí desarrollaremos sucintamente algunas de esas perspectivas que derivan en puntos muertos de la lectura, y que notamos particularmente en la obra de Žižek y algunas premisas de Marchart.¹⁵⁵ Allí, la política se erige como una expresión esporádica, accidental, en contraste con un orden social positivo, cuya incompletud es señalada *a posteriori* por la irrupción momentánea, efímera del sujeto político. Esta caracterización habilita entonces a Žižek a plantear que la postura política que deviene de esta argumentación solo alcanza la crítica a lo dado, pero escapa a poder incidir de algún otro modo sobre el orden social.

Nuestro planteo intenta desmarcarse de estas lecturas, y sostiene así una clave de lectura de la obra rancièrana sobre la política (que se entrelaza con la pedagogía y con la estética, otras dos ramas centrales de la literatura rancièrana), a partir de la noción de una ontología de la *distorsión*. Específicamente: la condición de posibilidad de la política tal como la piensa Rancière es la de que todo orden social se erige en torno, a través, de una torsión. Ésta es la de la relación inconmensurable, pero necesaria, entre la igualdad de los que hablan y se entienden, y la desigualdad propia de las relaciones sociales. Esto, veremos en lo que sigue, implica la siempre necesaria explicación de la organización jerárquica de las diferencias sociales, de donde se deriva la ausencia de un fundamento natural para el establecimiento de una ordenación inmutable de funciones y lugares sociales.

Por lo tanto, antes que un orden social positivo donde se verificaría una irrupción accidental de la política, como se deja ver en los planteos de Žižek y Marchart, encontramos en la obra rancièrana una tensión ineliminable entre la igualdad propia del lenguaje y la desigualdad de las relaciones sociales. Es esta distorsión, que subyace a toda distribución de diferencias sociales, la que es pasada por alto en los análisis críticos, o bien en ciertas interpretaciones comunes, de la noción rancièrana de política. Precisamente, esa distorsión ontológica nos permite comprender, agregamos, la co-constitutividad de la política y la policía, como lógicas del ser-juntos humano. A partir de allí, completaremos nuestra lectura sobre el trabajo de Rancière, con las dimensiones performativa y estética del sujeto político, y con la relación dinámica entre la subjetivación y la identificación. Hacia el fin, consideramos útil la caracterización de la emancipación como apuesta rancièrana en el presente.

¹⁵⁵Nos referimos a algunos pasajes de las obras: Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, 2010; y Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

2. Igualdad y distorsión

Para comenzar, veamos la manera en que se estructura el argumento sobre la incommensurable relación entre la igualdad de las inteligencias y la desigualdad de las relaciones sociales, y cómo ello supone una distorsión constitutiva del orden social. Nuestro punto de partida es que en la caracterización de la igualdad, Rancière sostiene todo el andamiaje de su argumento. En el final de este apartado, trayendo a colación algunas premisas de la reflexión de Žižek sobre la propuesta teórica – política de Rancière, enfatizamos la importancia de tener presente el carácter constitutivo de la distorsión, para, adelantamos, no caer en miradas dicotómicas sobre un orden policial positivo y una irrupción política esporádica de segundo orden.

Existe una relación lógica en la interacción que sostiene todo mandato. El hecho de dar y recibir órdenes implica cierta jerarquía, distribución y disposición de cuerpos, funciones y prerrogativas. Por lo tanto entonces, la posibilidad de todo orden social está sustentada en esa interacción específica. Ahora bien, la posibilidad de que se sostenga tal interacción del mandato reside en la relación lógica que presupone la mutua comprensión de los interlocutores. Es decir, cuando se explica a un subordinado qué debe hacer, se da por sentado que comprende que *debe* hacerlo. La situación de habla explicativa lleva implícito el hecho de que tanto quien ordena como quien obedece se entienden uno al otro. Al mismo tiempo, cuando se explica porqué aquel subordinado debe obedecer, cuando se pretende dotar de legitimación la relación de obediencia, nuevamente se reconoce que existe una igualdad de inteligencias compartida por todos. En la exteriorización siempre necesaria de las razones de la dominación hay una admisión de que todos aquellos al interior de la población son iguales.

Toda vez que dejamos asentada la necesidad de explicar la relación de obediencia que se ubica en la base del mandato, es posible entrever una tesis de gran importancia para el planteo de Rancière, aquella de la ausencia de un fundamento trascendente, de un principio de gobierno asentado en causas naturales, de fuerza, o de saber. Si así fuera, el orden determinado por un fundamento a priori no precisaría de ninguna explicación. De esta forma, las relaciones de desigualdad social entran en tensión continua con la presupuesta relación igualitaria en la dimensión del lenguaje, como nos dice Rancière, "(...) esta igualdad es simplemente la igualdad de cualquiera con cualquiera, (...) la pura contingencia de todo orden social (...) para obedecer una orden (...) hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural"¹⁵⁶.

Aun cuando uno de los extremos de la interacción del mandato asume la capacidad de decir al otro lo que debe hacer, o por analogía, lo que se espera de él, los valores a respetar, las cuentas a mantener, *esa asunción es arrogada*, sin un sustento trascendental que lo fije en ese punto. En esa instancia, ese interlocutor se atribuye la capacidad de representar la racionalidad específica que dota de

¹⁵⁶ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, pp. 30 y 31.

sentido a la relación. Los mismos términos, las palabras, los sentidos otorgados a las prácticas que se utilizan en la relación son aquellos que devienen de esa capacidad arrogada. El que da las órdenes participa en el *logos* comunitario como un semejante, de distinta manera que lo hace el que las recibe, que solo es parte de ese *logos* en términos de *utilidad*. En esa situación paradójica reside el núcleo del conflicto en toda relación política. No existe fundamento para la relación de subordinación. Ello permite al subordinado la posibilidad de exigir en cualquier momento la participación en el *logos* comunitario y que se dé cuenta de ello, es decir que todos somos potencialmente capaces de demandar que se nos trate como a un semejante. La presupuesta igualdad de las inteligencias es el fundamento constitutivamente abierto de toda práctica política. Y ello se observa, agregamos, en la necesidad de exterioridad de la ley, su necesidad de escritura.

Si debemos explicar algo, si la obediencia requiere legitimación, la igualdad presupuesta tanto en el enunciado como en la recepción está atada a la explicación de la desigualdad. Y si hay que dar razones, ella por lo tanto no tiene fundamento de por sí. Como es arbitraria la lengua, es arbitraria la desigualdad.¹⁵⁷ La ausencia de fundamento de la disposición de cuerpos y funciones obliga a explicar esa división, lo que solo puede realizarse si se tiene como condición la igual capacidad de las inteligencias. Completamos con este pasaje central en la argumentación rancièrana: "... lo que se trata de explicar, lo que pone en marcha la máquina explicativa, es la desigualdad, la ausencia de razón que tiene necesidad de ser racionalizada, la facticidad que requiere ser ordenada (...) ese arbitrario de la lengua que un sujeto razonable traspasa a otro sujeto razonable supone este otro arbitrario que es el arbitrario social"¹⁵⁸. De esta forma, a la desigualdad social, siempre presente, se le contrapone, paradójicamente complementaria, la comunidad de los iguales como una sociedad *inconsistente* de hombres trabajando a la creación *continua* de igualdad"¹⁵⁹.

¹⁵⁷Podemos completar esta noción de arbitrariedad de la lengua con algunas de las contribuciones al respecto presentes en Joseph Jacotot, educador francés de principios del siglo XIX. Existe una tensión esencial entre dos lógicas contradictorias, "la lógica igualitaria implicada en el acto de la palabra y la lógica desigualitaria inherente a la relación social". Al rechazar la noción de una razón immanente a la lengua, lo que se deja ver es la imposibilidad de reducir la relación entre los significantes y los significados a una univocidad condensada en una ley intrínseca al lenguaje. Existe una constitutiva polisemia en la relación entre significante y significado, lo que implica que todo enunciado y toda recepción estén marcados por un querer decir – un sentido dado – y un querer escuchar – un sentido *recibido*. Siempre que hablamos o escribimos estamos presuponiendo un sujeto capaz de codificar lo dicho, en ausencia de una ley universal sobre significados unívocos en la lengua, de un "diccionario primero [que] asegura la verdad". De allí que siempre que hablemos estaremos presuponiendo la igualdad del repertorio, lo que inhabilita a pensar en un fundamento que determine de una vez y para siempre los límites asumidos por la comunidad. Es posible observar aquí entonces cómo una perspectiva surgida del giro lingüístico se entronca con la reivindicación de la igualdad como un fundamento abisal, que revela la radical ausencia de un fundar único y trascendente y habilita en cambio el juego de fundamentos contingentes.

¹⁵⁸Jacques Rancière, "La Comunidad de iguales", en *En los bordes de lo político*, versión digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 65.

¹⁵⁹*Idem*, p. 66 (las cursivas son nuestras).

Pensar que existe la posibilidad de una ausencia de la distancia entre la dominación y su legitimación, volviendo así innecesaria la explicación, sostendría el carácter no mediado de la obediencia, desconocería la arbitrariedad de la jerarquización social. Ello solo sería posible si las partes al interior de esa comunidad actuasen guiadas por el espíritu de la ley, si no fuese necesaria dejarla *escrita* y refrenar el comportamiento de los hombres y las mujeres a través de ella. En este caso, la tensión entre las relaciones sociales desiguales y la comunidad de semejantes sería desplazada por la estabilidad propia de una jerarquización *natural*, y la política no tendría allí ningún sentido. Precisamente ello es lo que pretende una de las figuras de la filosofía política que obtura la política –la arquipolítica–. La pretensión platónica, en *La República*, de anular el espacio abierto por el pueblo democrático y presentar así un espacio clausurado, saturado, donde no hubiese posibilidad de distorsión, se topa con la exterioridad de la ley. De allí que Platón abogue por una eticidad a través de la que toda parte cumpla su función en la república sin ser *refrenado por la ley*. "La ciudad buena es aquella donde el orden del cosmos, el orden geométrico que rige el movimiento de los astros divinos, se manifiesta como *temperamento de un organismo*, donde el ciudadano no actúa según la ley sino según *el espíritu de la ley*, el soplo vital que la anima"¹⁶⁰. La arquipolítica pretende entonces imbricar integralmente la *physis* en el *nomos*, la naturaleza en la ley. Allí la libertad del pueblo, que vendría a desbaratar la distribución plena, se reemplaza por la prudencia [*sophrosyne*] de los artesanos, el hacer cada uno su parte, contribuyendo así a la saturación comunitaria de la ciudad ideal.

La única manera de lograr una República que anulara la ausencia de fundamento, para Platón, era sostener la obediencia a la ley sin la necesidad de su escritura. La escritura expresa la diferencia primera, la imposibilidad de una armonía natural de órdenes, disposiciones de cuerpos y funciones, porque implica la necesidad de explicar y justificar la obediencia. Esa diferencia primera es la que impone el juego continuo de la política, que surge así a partir de la distorsión básica en la configuración de las relaciones sociales. En este sentido se refiere Rancière cuando nos dice que

(...) no hay fuerza que se imponga sin tener que legitimarse, es decir, sin tener que reconocer una igualdad irreductible para que la desigualdad pueda funcionar. Desde el momento en que la obediencia debe pasar por un principio de legitimidad; desde el momento en que tiene que haber *leyes que se impongan como leyes*, e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mandato debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado (...) *la sociedad desigualitaria no puede funcionar sino gracias a una multitud de relaciones igualitarias...*¹⁶¹

Así la reflexión rancièrana sitúa en la base de todo orden social un desfasaje

¹⁶⁰ Jacques Rancière, *El desacuerdo*. ..., *op. cit.*, p. 91 (las cursivas son nuestras).

¹⁶¹ Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pp. 72 y 73 (las cursivas son nuestras).

constitutivo, una distorsión fundante que podemos encontrar en las múltiples relaciones paradójales que configuran la vida en comunidad.

Lo que hemos planteado hasta aquí señala la imposibilidad de erradicar la dimensión conflictiva que informa todo ordenamiento de diferencias en lo social, enfatizando así la necesaria importancia ontológica de la distorsión. Ahora retomaremos una cuestión recién mencionada, aquella de la semejanza y la utilidad, por lo que se vuelve importante enfatizar la relación entre comunidad, *logos*, política e igualdad. Esta última, expuesta en estos términos, adquiere una relación muy específica con la noción de comunidad. Antes que suponer una noción estable y suturada de *comunidad*, que supondría una distribución fija y fundada de lugares, cuerpos y funciones, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro viene a irrumpir en ella. De allí que para nuestro autor, a la comunidad hay que pensarla en un continuo *arreglo de cuentas* entre la pretensión igualitaria y la diferencia jerárquica, por lo que "la comunidad de iguales no puede nunca darse cuerpo, sino es con cierto *reestucado*, con la obligación de *recontar* los miembros y las filas, *tapar las fisuras* de la imagen..."¹⁶²

La distorsión que impide la plenitud de la distribución de las partes está dada por su necesaria relación con la comprensión mutua del mandato que venimos rastreando en otros pasajes de la obra rancièrana. Toda comunidad está basada en las partes que la componen, en una determinada distribución de esas partes que poseen funciones, y donde algunas son superiores ante otras inferiores. Pero ese reparto se enfrenta constitutivamente con la necesaria comprensión de la situación de dominio por parte de aquellos que no son semejantes, es decir, que no son considerados capaces para hablar con sentido en torno a los asuntos comunes. Tal presuposición viene a distorsionar la desigualdad implícita en la distribución de cuerpos y funciones. Pero la jerarquía que reconocen los que participan en cierta distribución de la cuenta de la comunidad depende siempre de considerarlos a los otros semejantes, "no porque se es útil a los iguales se entra a su comunidad, sino porque se es semejante"¹⁶³, la cuestión se concentra entonces en la *imagen* de lo igual, es decir, en el reconocimiento de la palabra válida, de quiénes son aquellos que pueden contar como partes de la comunidad. solo de esa forma lo que digan será palabra al interior del *logos*, y no el ruido propio de animales, serán argumentaciones reconocidas como tales. Es en este punto, en la imposibilidad de determinar a priori quiénes son considerados interlocutores válidos en torno a cierta racionalidad de lo común, que emerge la política.

La distorsión que se encuentra a la base de cualquier orden social no permite así la consecución de un *logos* absoluto, porque para dar forma a una distribución específica de cuerpos y lugares que interactúan en relaciones sociales de por sí desigualitarias, se debe presuponer la misma capacidad de comprender de

¹⁶²Jacques Rancière, "La comunidad de los iguales", *En los bordes de lo político, op. cit.*, p. 50 (las cursivas son nuestras). Aquí radica el núcleo de la imposibilidad de alcanzar un fundamento de lo Común. La igualdad a la base de las relaciones sociales introduce una distorsión que no es posible de resolver "a priori".

¹⁶³Jacques Rancière, "La comunidad de los iguales", *En los bordes de lo político, op. cit.*, p. 54

todos. Hay un paso en falso entre lo *semejante* y lo *útil* que vuelve retrazable la distancia entre uno y otro de estos aspectos de toda comunidad. Ahora bien, Rancière no detiene su reflexión en la denuncia de la incapacidad de un orden definitivo. Haciendo uso de esta indeterminación radical, desarrolla una caracterización del sujeto político que enfatiza el rol ontológico de la distorsión, y el carácter fundacional y siempre conflictivo de la intervención política, poniendo en tensión la distribución de los cuerpos y la reivindicación igualitaria, como veremos enseguida, bajo los nombres de la policía y la política.

Antes de entrar en ello, como mencionamos en las notas introductorias, consideramos que enfatizar la distorsión constitutiva permite echar luz sobre algunas interpretaciones de la obra rancièrana que la plantean como la defensa de una noción de la política solo como una práctica que irrumpe sobre una positividad plena, clausurando *a posteriori* de esa manera la posibilidad de plenitud de ese orden. Paradigmática en este sentido es la lectura de Žižek, quien considera que en la perspectiva rancièrana existe una "brecha entre el orden global positivo... y las intervenciones políticas que perturban ese orden..."¹⁶⁴. Lejos de ello, consideramos que Rancière no sostiene que el orden social es positivo, sino que, como acabamos de ver, está constitutivamente distorsionado por las presuposiciones paradójales de la igualdad y la desigualdad que no reconocen medida justa posible entre ellas. Debido entonces a esta tensión que se encuentra a la base de todo orden social, adelantamos, el sujeto político se erige en la verificación de la igualdad que alcanza a aquella parte del todo que no es contada como tal.

3. La co-constitutividad de la policía y la política

Como vemos, es posible identificar hasta este punto de la argumentación dos lógicas diferentes que rigen la articulación entre las partes presentes en la sociedad, como modos de ser-juntos humano, "dos tipos de partición de lo sensible": una lógica policial y otra política¹⁶⁵. La primera de ellas retoma su nombre de la noción foucaultiana como técnica de gobierno. Es aquella que pretende distribuir de manera jerarquizada y organizada funciones, cuerpos, prerrogativas, modos de ser, hacer y decir. En algunos pasajes de su obra, Rancière considera que esta lógica hace a la constitución simbólica de lo social"¹⁶⁶, donde debemos destacar dos puntos. En primer lugar, siempre se refiere cierta parte de lo sensible, que define así las formas del tener-parte. La policía se sitúa sobre una división al interior de lo sensible, y al mismo tiempo establece el modo en que se distribuyen, se reparten, las partes exclusivas. En segundo lugar, la policía se caracteriza por la ausencia de vacío y de suplemento. Es decir por la clausura y por la pretensión de plenitud. La lógica del uno a uno indica la relación unívoca de cada identidad con su referente. La policía refiere entonces al orden, al conjunto de procesos por medio del que se logra un cierto ordenamiento de cuerpos

¹⁶⁴Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto...*, op. cit., p. 185.

¹⁶⁵Es esta contribución de la obra rancièrana la de mayores efectos en el debate teórico-político contemporáneo, y al mismo tiempo, parece, la que ocasiona mayores problemas.

¹⁶⁶Jacques Rancière, "Once tesis sobre la política", versión digital, traducida por M. C. Galfione, p. 5. El original, "Onze thèses sur la politique", fue publicado en *Filozofski vestnik*, N°2, año 1997.

y prerrogativas. Hasta aquí las críticas de Žižek tienen sentido, parecería que la lógica policial instituye un orden positivo del ser, pero debemos completar la definición rancièrana, ya que a esta organización de lo sensible se agrega el grupo de prácticas que construyen el consentimiento de las partes, y los distintos sistemas de legitimación de tal distribución. La obediencia que existe al interior de este modo de partición de lo sensible siempre se acompaña de cierta pretensión de legitimidad. Por ello, *la igualdad de las inteligencias estará siempre paradójicamente a la base de esta distribución policial, socavándola*, y es esta distorsión la que impide hablar de un orden social positivo donde irrumpe la política de manera esporádica, accidental, marginalista. Más bien es la distorsión a la base de todo reparto de lo dado el que da lugar al modo de ser-juntos-humano de la política, la segunda lógica que mencionamos al principio de este apartado, precisamente aquel que da a la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro la actualidad en forma de casos.

Teniendo en cuenta entonces qué implica la política y también qué incluye la policía, nos interesa profundizar las relaciones que Rancière establece entre ambas lógicas a lo largo de su obra.¹⁶⁷ Precisamente, al partir de una premisa que hace hincapié en la distorsión implícita a la base de todo orden social, no es posible pensar estas lógicas de la policía y la política como exteriores, sino más bien como constitutivas una de otra, es decir co-constitutivas. Retomando la crítica a la crítica de Žižek, asumir estas lógicas por separado va de la mano con la concepción de la política como irrupción en el terreno positivo del ser. También encontramos este forzamiento en la interpretación de la política en Rancière en un uso común de su obra, cuando es puesta en consonancia con otros autores de la constelación posfundacional". Marchart, quien rastrea algunas coordenadas del proyecto rancièrano, considera la oposición entre la policía y la política como una irrupción de ésta última de manera accidental en el marco de un orden social establecido bajo la lógica policial. Si bien este autor no trabaja en profundidad la obra rancièrana, analiza tangencialmente varias de sus

¹⁶⁷Rancière nos advierte del uso que da a este par de categorías. Hay un uso excesivo de ellas, en que él mismo incurre en función de su crítica al llamado retorno de la política". Ese uso excesivo, que hace notar críticamente Žižek, y retoma al pasar Marchart, apunta a una división tajante entre ambas lógicas, al modo, nos dice Rancière, "de oposiciones conocidas: espontaneidad y organización o acto instituyente contra orden instituido. Se trataría, en pocas palabras, de oponer una esfera de actos puros de la igualdad al orden del mundo". Es clara aquí la tendencia a pensar la dicotomía, que se acentúa al considerar el autor que la política siempre viene después. Pero esa posterioridad de la política, que es así porque actualiza una igualdad que ha sido dañada por el orden social, supone no solo la primacía ontológica de la igualdad de las inteligencias, sino también la distorsión a la base de cualquier organización de diferencias sociales. Entonces, lo que hay es distorsión, que no acepta la división, presente en las figuras de la filosofía denunciadas por Rancière, entre apariencia y realidad. "La oposición política/policía vuelve a poner en cuestión todo principio de una repartición positiva de las esferas y de las maneras de ser... Es una configuración efectiva de lo dado, de lo que es visible, y entonces de lo que puede ser dicho de lo dado y hecho en relación a lo dado. Se sigue igualmente que no hay de un lado la esfera de las instituciones policiales, y del otro las formas de manifestación puras de la subjetividad igualitaria auténtica... La distinción de la política y de la policía opera en una realidad que conserva siempre una parte de indistinción. Es una manera de pensar la mezcla. No hay un mundo político puro y un mundo de la mezcla. Hay una distribución y una redistribución". Jacques Rancière, *El uso de las distinciones*, 2004.

cuestiones centrales. Una de ellas es la diferencia entre la política y la policía: mientras ésta última es "el conjunto de procedimientos mediante los cuales se organizan los poderes, se establece el consenso...", la primera es, precisamente, la que se *opone* al control... la política surge en el punto de reunión conflictivo entre la condición (no política) de la igualdad y la lógica del control"¹⁶⁸. Entre ambas oraciones encontramos un cambio en el énfasis que puede provocar ciertos puntos muertos en la lectura rancièrana, y ello se resume en que, para el tratamiento de Marchart, ese "punto de reunión conflictivo" no es constitutivo del orden, o bien del "monopolio" de la lógica del control, sino que adviene a posteriori, oponiéndose al control, efectuando allí una ruptura. Al no detenerse en la inconmensurabilidad que recién postulamos en la obra del filósofo argelino, la ruptura política se comprende contra la fachada de una distribución específica de funciones y diferencias sociales, sin mayores especificaciones sobre su dinámica. Proponer un orden social positivo donde la brecha de imposibilidad que señala la subjetivación política implica su radical incapacidad de alcanzar una plenitud absoluta, pero que siempre llega *a posteriori*, deja así abierta la puerta para el no cuestionamiento radical de ese orden, lo que supone entonces una posición política, al decir de Žižek, marginalista e histórica, situada en los confines de la práctica política. De esta manera, las dos miradas que estamos rastreando tienen como punto en común el considerar que para Rancière el conflicto, la brecha del acto político, no está allí desde el principio, *ab initio*, es decir, no es ontológico sino accidental.

A diferencia de estas conclusiones, nos proponemos enfatizar la caracterización del orden social en la obra rancièrana como la imagen distorsionada de un cálculo que siempre deja resto. Todo orden descansa en la distorsión de la inconmensurabilidad de dos lógicas necesarias pero imposibles de "poner en orden". En este mismo sentido, la co-constitutividad de las lógicas de la policía y la política señala que la política, antes que una ruptura a posteriori, es necesaria comprenderla como la *verificación* de la igualdad trayendo al acto un orden social constitutivamente distorsionado. Ello mismo, como veremos ahora, habilita a caracterizar al sujeto político en sus dimensiones performativa y estética. Precisamente, la política tiene un rol central en la configuración de las formas de ser, pensar y decir, por lo que se encuentra *in nuce* en toda delimitación de la experiencia política.

4. Distorsión y sujeto político: comunidad de litigio

Como ya hemos planteado, nuestra lectura apunta a enfatizar el carácter co constitutivo de las lógicas de la policía y la política, dejando de lado un tratamiento dicotómico de estos términos como plantea Žižek, argumentando en primer término que debemos comprender la distorsión de lo social. Para comenzar, traemos a colación una noción rancièrana de lo político. La alusión a este término es más bien extraña en la obra de Rancière, se desarrolla con

¹⁶⁸ Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional...*, op. cit., pág. 161. Las cursivas son nuestras.

detenimiento solo en algunos pasajes. Si la policía se refiere al proceso de jerarquización, de establecimiento unitario y saturado de diferencias sociales junto con su legitimación, y la política alude a la práctica de verificación de la igualdad, lo político, como tercer elemento de esta presentación, se refiere aquí al encuentro entre estos dos procesos heterogéneos. La forma de que sea posible el encuentro, teniendo en cuenta esta heterogeneidad de las lógicas mencionadas, es que no haya una negación absoluta de una sobre la otra,¹⁶⁹ sino que esa relación asuma la caracterización de un daño. La policía no niega radicalmente la igualdad, sino que al establecer la jerarquía propia de toda relación social le hace daño, de allí que lo político, como encuentro entre estas dos lógicas, ^{es} el escenario sobre el cual la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño¹⁷⁰.

De esta manera, la emergencia política de subjetividades adquiere la forma de una comunidad de litigio. El sujeto político conforma un espacio común en torno a una distorsión radical. Para completar este punto, utilizaremos algunos ejemplos de las investigaciones del autor. Rancière recupera en su análisis las luchas obreras en Francia durante la década de 1830,¹⁷¹ se sitúa en la práctica de los trabajadores y observa el modo en que, ante la declaración en la Carta promulgada en 1830 de que todos los ciudadanos son iguales, en vez de denunciar la desigualdad real en que se encontraban y vociferar contra la mentira de la letra de la ley, los obreros buscaban verificar esa igualdad, cambiando las causas que motivaban su situación. No había allí una oposición de la frase al hecho, sino de la frase de la Carta a las frases de los patrones que proclamaban la desigualdad, creando en la distancia entre ellas un lugar polémico en que nuevas razones tenían lugar. Los obreros pretendieron verificar el poder performativo de la frase que instaura su cualidad de ciudadanos franceses, generando, a través de la práctica de la huelga, un efecto de demostración de razones. La contradicción entre lo real y lo formal se erige en un lugar fructífero desde el cual el sujeto político pretende verificar su igualdad. Estos casos de lucha de los obreros franceses en la década de 1830 manifiestan una contradicción lógica pero los sujetos no se detienen en ella, sino que performan en ese lugar imposible la demostración polémica que permite crear una comunidad de litigio. Es aquí entonces que hay subjetivación, es decir, emergencia de sujetos políticos. Como vemos, este mundo común que se constituye a partir de la práctica política no es un mundo informado por el consenso, sino que consiste en una comunidad de reparto [*partage*] en el doble sentido de distribución y división, en que esa pertenencia *común* se realiza por la polémica, por el *conflicto*.

En el no-lugar que deviene de la aparente contradicción de una norma igualitaria y una situación de desigualdad, los obreros franceses construyeron un

¹⁶⁹Precisamente, esta negación absoluta estaría a la base de las propuestas criticadas por Žižek.

¹⁷⁰Jacques Rancière, "Política, identificación, subjetivación", *Revista Metapolítica*, agosto de 2004, N° 36, versión digital, p. 1.

¹⁷¹Hay trabajos donde Rancière muestra el resultado de estas investigaciones, tales como Jacques Rancière, *Breves viajes al país del pueblo*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1991; y Jacques Rancière, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

espacio en que sus razones podían ser consideradas válidas. Como vemos, este espacio común, donde la lógica policial de la jerarquía se ve interrumpida, se constituye alrededor de un conflicto. Y el sujeto que emerge allí lo hace en nombre de un daño¹⁷² que el orden policial realiza sobre el principio de la igualdad. Esta situación adquiere una forma constitutiva de lo social: toda relación social, jerárquica, ejerce un daño sobre esta presuposición universal, que sin embargo solo puede verificarse en el caso – particular – de la emergencia excepcional de la política.¹⁷³ Una vez más, la distorsión ontológica es la condición de posibilidad para pensar al sujeto político en este conflictivo espacio abierto por la tensión entre las lógicas policial y política.

Ahora bien, la política no solo se refiere a aquello que se dice sino también y sobre todo, a quién está investido de la legitimidad para hacerlo. Hay una lógica de la política, radicada en la dualidad del *logos*, que es al mismo tiempo palabra legítima y cuenta de ella. De allí que la política siempre apunte a la institución de un escenario común donde tratar el litigio. .^{En} el corazón de toda argumentación y de todo litigio argumentativo políticos hay una disputa primordial que se refiere a lo que implica la inteligencia del lenguaje¹⁷⁴.

En este sentido, la práctica política apunta a una reconfiguración de la partición de lo sensible.¹⁷⁵ La disputa política se refiere siempre a la cuestión *prejudicial*, es decir, a la validez del mundo común y a los actores involucrados en esa interlocución que abren las condiciones de posibilidad para que ciertas prácticas, ciertos argumentos sean considerados partes del *logos* que informa a

¹⁷²El actualizar la lógica igualitaria implica una fractura primera por la que se introducen en la comunidad de seres parlantes aquellos que no estaban incluidos”. Jacques Rancière, “La comunidad de los iguales”, en *En los bordes de lo político*, op. cit., p. 67. De allí que todo acto político devenga de un daño por el que eran excluidos aquellos cuyas palabras eran mero ruido para el *logos* comunitario. Pero es importante destacar que esa fractura supone proyectar hacia atrás la presuposición igualitaria. Esta verificación política crea un lugar con un principio de argumentación y un espacio polémico. La posibilidad del daño se sustenta sobre la distorsión primigenia del orden social sin fundamento, de allí el juego con la palabra francesa “*tort*”, que alude tanto al daño como a la distorsión. Siempre se niega esta igualdad en torno a un nombre, pero no es propio de ningún nombre el llevar *a priori* tal daño. No hay así sujeto político por antonomasia.

¹⁷³Nos interesa remarcar que esa universalidad no preexiste a las prácticas políticas, sino que son estos casos los que permiten comprobarla. La igualdad entonces no es una universalidad que se aplique en casos particulares, sino que debe ser verificada en la práctica. Ese proceso de verificación da lugar a demostraciones del daño, y por lo tanto a la constitución de comunidades de litigio. Podríamos así decir que no hay más igualdad, universal, que la que se verifica siempre a través de la práctica política, particular.

¹⁷⁴Jacques Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., p. 68.

¹⁷⁵La co-constitutividad de la policía y la política se juega allí. La división de lo sensible es denominada por Rancière como “ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas... La división de lo sensible muestra quién puede tomar parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y del espacio en los que se ejerce dicha actividad... Esto define el hecho de ser o no visible en un espacio común, estar dotado de una palabra común... Hay por lo tanto, en la base de la política, una “estética”... como el sistema de las formas que a priori determinan lo que se va a experimentar”. Jacques Rancière, *La división de lo sensible. Estética y política*, Consorcio Salamanca, Salamanca, 2002, p. 15. La verificación política de la igualdad de los no contados motiva a un nuevo reparto de lo sensible, disputando quiénes son los que participan del *logos* comunitario.

la comunidad. Siguiendo con el caso de los obreros franceses en 1830, Rancière no solo destaca la performatividad del sujeto político, sino también el hecho de que la lógica política que se verifica en este caso indica cómo el .^{es}cenario de comunidad no existe más que en la relación de un “nosotros” con un “ellos”. Y esa relación es asimismo una no relación”¹⁷⁶. Esto indica que el conflicto por el carácter válido de las partes abre un espacio en que se acercan y distancian estos dispositivos de identificación: es una *comunidad* y también una *división*. Por eso la política al irrumpir establece comunidades de litigio, porque el conflicto crea nuevos espacios. Es un mundo común precisamente en que se encuentran interlocutores cuyo mismo carácter debe ser dotado de validez, en el marco del enfrentamiento entre ellos.

La práctica política implica así una argumentación que, en un mismo movimiento, obliga a reconfigurar la partición de lo sensible de forma tal de validar sus propias prácticas según el *logos* de los semejantes. No hay así posibilidad de separar el lenguaje que da razones, del lenguaje creativo que desplaza sentidos de lo social. De esta manera, la emergencia del sujeto político supone siempre la performatividad de su práctica, es decir, que no hay identidades preexistentes y estancas sino que éstas se constituyen en el desplazamiento propio de toda subjetivación. “La demostración propia de la política siempre es al mismo tiempo argumentación y apertura del mundo donde la argumentación puede ser recibida y hacer efecto”¹⁷⁷. En estos casos, donde la argumentación está unida a la apertura de un espacio para poder ser efectiva, la dimensión creativa, metafórica, adquiere preeminencia. De aquí que a la lógica de la demostración le “corresponda” una estética de la manifestación: toda racionalidad de esta nueva comunidad de litigio precisa abrirse al juego de una partición *desplazada* de lo sensible. La estética y la política se relacionan así en función de la capacidad performativa del lenguaje, aprovechando la siempre fallida relación entre las palabras y las cosas, el significante y el significado, creando de tal forma una comunidad de litigio donde estén en disputa los sentidos dados a las prácticas.

Así, uno de los corolarios de nuestro énfasis en una ontología de la distorsión que interpretamos en las contribuciones rancièranas, se refiere a la potencialidad del sujeto político para crear mundos imposibles desde la posibilidad que está permeada por el conflicto. Esta capacidad estética y creativa se engarza con lo dado de manera especial, pero no implica dejar radicalmente de lado la realidad en que nos situamos. Este olvido de la dimensión policial, debido a un supuesto excesivo énfasis en la lógica política, está presente en la lectura dicotómica de la que pretendemos alejarnos aquí. Dice Žižek:

(...) cuando Rancière o Badiou menosprecian la política como una policía que se limita a cuidar el aceitado *service des biens*, omiten considerar el hecho de que el orden social no puede reproducirse si se limita a los términos del *service des biens*: debe haber Uno que asuma la responsabilidad final... los abogados de lo político en tanto opuesto a lo policial no toman en cuenta el exceso inherente al amo

¹⁷⁶*Idem*, p. 74.

¹⁷⁷*Idem*, p. 76.

que sostiene el *service des biens*... En síntesis, no son conscientes de que su demanda incondicional de *egaliberté* no va más allá de una provocación histérica dirigida al Amo¹⁷⁸.

Así, parece que, en primer lugar, la oposición de la policía y la política es tajante; y en segundo lugar que ese carácter de exterioridad entre ambas supone que el reclamo político es insuficiente ya que no apunta a la centralidad del orden policial: el Uno, el Amo siempre excesivo que *sostiene* el orden.

Estas consideraciones habilitan a Žižek a decir algo así como que la provocación histérica en la que caen las propuestas de los autores reseñados surge de suponer una excesiva confianza en .^{el} poder sustancial del orden positivo del ser [en lenguaje rancièrano según Žižek: la policía], pasando por alto el hecho de que el orden del ser nunca es simplemente dado... la brecha del acto [político] no se introduce posteriormente en el orden del ser: está allí todo el tiempo..."¹⁷⁹. Como vemos, sostener por un lado el carácter central del tratamiento de la igualdad en la argumentación rancièrana, y por otro, la co-constitutividad de las lógicas de la policía y la política, permite plantear que la propuesta de Rancière efectivamente parte de considerar el *carácter distorsionado de todo orden social*, por lo que nunca es consistente de por sí y siempre está sostenido en la tensión entre la desigualdad de las relaciones sociales y la igualdad de los seres parlantes. Esa distorsión constitutiva es la que abre el juego de la subjetivación política, no como irrupción momentánea en el trasfondo de un orden positivo consistente que engulle al sujeto y vuelve a la tranquilidad de un predominio de la lógica policial, sino como verificación contingente de la igualdad que sostiene a todo ser parlante como tal, que habilita a una práctica performativa y estetizante que reformula los parámetros de inteligibilidad comunitaria [*logos*] inaugurando así nuevos sentidos y nuevas prácticas del vivir en común.

5. La subjetivación, entre identificaciones

Una vez que hemos analizado la emergencia del sujeto político en la institución de una comunidad de litigio, como así también en su capacidad de reconfigurar el reparto de lo sensible, veamos otro aspecto de la específica relación entre policía y política, referido a la dinámica de la subjetivación y la identificación. Toda identidad es tal al interior de una cierta distribución de funciones y modos de ser, hacer y decir, que se *presenta* clausurada. La subjetivación política implica romper con la lógica uno a uno, o unitaria, de la identificación para demostrar que hay un "más-uno" que abre el juego polémico que disputa los límites de la comunidad. Así toda subjetivación supone una desidentificación, yendo más allá de la distribución policial de posiciones y funciones. El sujeto político, dice Rancière, siempre está entre-dos, en el intervalo de identidades, y verifica la igualdad de cualquiera con cualquiera. Prosiguiendo con la caracterización de los sujetos políticos, éstos no pueden ser encarnados en una identidad específica, escapan a la lógica estricta de representación, precisamente, por ubicarse en el intervalo entre las identidades, por exceder siempre la

¹⁷⁸Slavoj Žižek, *El espinoso...*, op. cit., p. 258.

¹⁷⁹IbÍdem

distribución de funciones. Desde ya podemos ver cómo es necesaria la relación paradójal entre identidades al interior de un orden distorsionado, y sujetos que emergen en la actualización de ese daño, que expresa la incommensurabilidad entre dos lógicas que se constituyen mutuamente.

De esta manera podemos comprender que "la lógica de la subjetivación es una heterología, una lógica del otro"¹⁸⁰, ya que, en primer lugar, nunca un sujeto *afirma simplemente una identidad*, es decir, siempre se sitúa "más allá" de esa distribución determinada, abriendo un espacio novedoso, un mundo de sentidos donde se disputa la validez de los argumentos presentados. En segundo lugar, la subjetivación es heterológica porque un sujeto siempre demuestra algo a otro, incluso ante el rechazo de este último, instituyendo así una comunidad basada en el litigio. Finalmente, el sujeto siempre se dirige a otro, porque siempre implica una identificación imposible, alude a una posición cuya manifestación rompe la distribución jerárquica precedente.

Continuando con esta dinámica de la subjetivación política, Rancière plantea que los "sujetos políticos existen en el intervalo entre diferentes *nombres* de sujetos"¹⁸¹. Estos nombres están caracterizados por su carácter intrínsecamente polémico, al estar disponibles a la disputa por los límites de su comprensión, de allí que puedan ser suplementados políticamente. Esa práctica de suplemento es la que caracteriza al sujeto político. La reivindicación de la pretensión igualitaria que está a la base de la política implica disputar la semantización de los nombres, tales como hombre, ciudadano, proletario, mujer. Lo que estos nombres designen será siempre litigioso, estará atado a la disputa, y por ello a la suplementación política.

El suplemento sirve aquí para enfatizar la polisemia que caracteriza al lenguaje. Nunca un término posee un significado pleno y positivo, sino que éste está siempre sujeto a la conflictividad política. Ella lo completa, *sin agregar nada*, más que la inclusión, performativa, en un nuevo mundo de sentido donde las argumentaciones y manifestaciones puedan considerarse válidas. Allí, Rancière retoma el ejemplo de Olympe de Gouges, una escritora muy conocida durante la época de la Revolución Francesa por defender los derechos de las mujeres, y en general de todas las minorías. Ella escribe en su Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, en 1791 que "si la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna"¹⁸², enfatizando así la capacidad de participación pública de las mujeres. Aquí Rancière se detiene en la forma lógica de la protesta de las feministas de esta época, donde se puede observar cómo la subjetivación política radica en el "entre" de los nombres de mujer y ciudadana. Las mujeres en la Francia pos-revolución no podían ejercer los derechos de expresión que la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano les otorgaba, pero al protestar, al exigir la igualdad de tratamiento como miembros válidos participantes ejercían ese mismo derecho que se les negaba. Lo primero que salta a la vista, nuevamente, es la capacidad

¹⁸⁰ Jacques Rancière, "Política...", *op. cit.*, p. 3.

¹⁸¹ Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁸² *Ídem*, p. 87.

performativa, creadora de identidad, del acto político: se dota de un sentido novedoso a la mujer, y se ejerce un derecho que era negado en los hechos. Entre la mujer como ser humano y la mujer como ciudadana, en el intervalo de esas identidades, el sujeto político reconfigura "las distribuciones de lo privado y lo público, de lo universal y lo particular"¹⁸³.

Los sujetos políticos se encuentran entonces en relación de conflictividad y de capacidad performativa con respecto a las identidades presas de la lógica unitaria del orden social. La relación entre policía y política seguirá carriles similares. La política encuentra su lugar en las heterogéneas posiciones de lo social, en los posibles desplazamientos de las fracturas que señalan las partes que no cuentan como tales. Pueblo, proletario, mujeres, son distintos nombres que permiten verificar esa distorsión que mencionamos. Como ya hemos adelantado, nuestro autor rechaza la posibilidad de que la política tenga que ver con identidades predeterminadas. Lejos de ello el espacio para la emergencia del sujeto político es habilitado por la dinámica entre la identificación y la desidentificación. El escenario en que se verifica el encuentro entre las dos lógicas heterogéneas de la policía y la política, es decir, el espacio de lo político, se abre debido a que el cómputo de las partes es siempre erróneo, no debido a una negación radical de la igualdad, que implicaría la exterioridad entre las lógicas de la policía y la política, sino debido al daño que todo orden social marca en ella, dando forma así a una noción distorsiva de la realidad social. Este espacio es ocupado por los sujetos políticos que actúan sobre el intervalo de los nombres cuyo alcance es polémico. Así los dispositivos subjetivos llevan adelante las prácticas políticas, ya sea que encarnen el exceso que desbarata la distribución comunitaria de partes, el pueblo, o bien por representar la excepción de los sectores no contados en el reparto policial. "La política en general está hecha de esas cuentas erróneas... que inscriben con el nombre particular de una parte excepcional o de un todo de la comunidad (los pobres, el proletariado, el pueblo) la distorsión que separa y reúne dos lógicas heterogéneas de la comunidad"¹⁸⁴. En ambas circunstancias, la lógica política permite distinguir la distorsión que impide la total identificación entre una distribución de partes, y la plenitud de su construcción simbólica, debido a la incommensurabilidad de la igualdad de las inteligencias y la desigualdad que habita en las relaciones sociales. La sociedad es, de esta manera, siempre distinta de sí misma.

Precisamente, la ausencia radical de fundamento para el gobierno indica la co-constitutividad de la policía y la política. El carácter de esta relación es indicada por la posición fundante de la distorsión: "la persistencia de ésta es *infinita* porque la verificación de la igualdad es *infinita* y la resistencia de todo orden policial a esa verificación es una *cuestión de principios*"¹⁸⁵. La imposibilidad de encontrar una medida justa entre ambas dimensiones no inhabilita sin embargo a procesar esa tensión, "... mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir como *relación modificable entre partes*, como *modificación incluso del*

¹⁸³ *Idem*, p. 89.

¹⁸⁴ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., p. 56 (las cursivas son nuestras).

¹⁸⁵ *Idem*, p. 57 (las cursivas son nuestras).

terreno sobre el cual se libra el juego”¹⁸⁶. Entre la lógica policial y la lógica igualitaria persiste una tensión constitutiva, lo político “trata.”esa tensión, a través de la subjetivación, el desplazamiento de fronteras que modifican las relaciones del hacer, del ser y del decir. De esta manera, la dinámica del evento igualitario radica en ese espacio abierto, entre la emergencia del sujeto político y la instancia de ordenamiento de los nombres en litigio. La emergencia de la subjetividad política establece una *topología*, una *distribución aleatoria* de lugares y casos, de sitios y situaciones que son, en su dispersión misma, otras tantas ocasiones para un resurgimiento del *significante igualitario*, para un nuevo trazado de verificación de la comunidad de iguales”¹⁸⁷.

6. La emancipación y la democracia

Un comentario nos queda sobre la co-constitutividad de política y policía, a partir de la distorsión ontológica, que tiene que ver con la crítica a una noción de emancipación total, un corolario que se entronca directamente en una de las cuestiones centrales del pensamiento político contemporáneo, la crítica al totalitarismo. Rancière ubica la posibilidad de una emancipación en la práctica de demostración de razones: “probar que efectivamente pertenecen a la sociedad, que efectivamente se comunican con todos en un espacio común, que no son solo seres de necesidad, de queja o de grito... emanciparse no es escindirse, es afirmarse como copartícipe de un mundo común”¹⁸⁸. Sabiendo que todo mundo común está informado por la tensión entre las lógicas igualitaria y desigualitaria, esta emancipación nunca es total, sino más bien precaria y contingente.

De este modo, no es factible plantear la posibilidad de una emancipación absoluta como la capacidad de alcanzar una situación de plenitud. Desde el momento en que se considera factible identificar la emancipación con un sujeto político específico, la práctica política termina oponiéndose a su propio principio, es decir, cae en una verdadera contradicción en sus términos.¹⁸⁹ Cualquier vanguardia iluminada implica la institucionalización que ordena las diferencias

¹⁸⁶ *Ibid.* (las cursivas son nuestras).

¹⁸⁷ Jacques Rancière, “La comunidad...”^{en} *En los bordes de lo político*, op. cit., p. 71.

¹⁸⁸ Jacques Rancière, “Los usos de la democracia”, *En los bordes de lo político*, op. cit., p. 39

¹⁸⁹ Aquí nos es posible apuntar uno de los callejones sin salida que una visión dicotómica de la obra rancièrana, como la que rastreamos en Žižek, nos provee. El filósofo esloveno apunta correctamente que “la universalidad de la que estamos hablando no es entonces una universalidad positiva con un contenido determinado, sino una universalidad vacía... que solo existe como la experiencia de la injusticia infligida al sujeto particular que politiza su situación difícil”. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto...*, pág. 245. Sin embargo, más adelante considera que “[p]ara Rancière, la subjetivización involucra la afirmación de un *singulier universel*, la parte singular / excesiva del edificio social que *encarna directamente* la dimensión de la universalidad”. Slavoj Žižek, *El espinoso...*, op. cit., pág. 249. Las cursivas son nuestras. Aquí la noción de universalidad está tomada en dos registros distintos: la universalidad en Rancière es la igualdad de los seres parlantes, que es verificada por el sujeto en un verdadero acto político, pero que no la *encarna*, y nunca podría hacerlo, ya que desde el momento de ocuparla absolutamente para sí, la emancipación se anularía. Precisamente en la tensión que acompaña a todo proceso de emancipación, Rancière centra el núcleo de su reflexión. Y allí es preciso detenerse en la relación que entabla el argumento entre la igualdad y el acto político. Esta igualdad en Rancière no es un objetivo a cumplir, sino un presupuesto a verificar, que se asume como universalidad vacía: todos somos iguales para participar de los asuntos considerados comunes

entre aquellos que conocen, y aquellos a los que se les enseña cómo o qué conocer, haciendo imposible de ese modo cualquier emergencia de una subjetividad política. Quizás en este sentido se ubica la misma reflexión de Rancière, escapando de verdades absolutas, sin recetas específicas, sino más bien intentando abrir el juego a la verificación de la igualdad, a la práctica política – democrática: "Yo no digo nunca qué hay que hacer o cómo hacerlo. Yo intento rediseñar el abanico de lo pensable con el fin de remover las imposibilidades y las prohibiciones que se alojan a menudo en el corazón mismo de los pensamientos que se pretenden subversivos"¹⁹⁰.

Así entonces, la política transita siempre entre precipicios. Por un lado se encuentra la apropiación por la inflación absoluta de la lógica policial que pretende volver natural la partición de lo sensible que deviene de todo evento igualitario, pero por el otro, se encuentra la erección de la lucha política concreta en verdad irrefutable, universal por sí misma. Así, en las palabras del autor,

(...) toda política actúa también en el borde de su riesgo radical que es la *incorporación policial*, la realización del sujeto como cuerpo social. La acción política se sostiene siempre en el intervalo, entre la figura natural, la figura policial de la incorporación de una sociedad dividida en órganos funcionales y la figura límite de otra incorporación arquipolítica o metapolítica: la transformación del sujeto que sirvió para la desincorporación del cuerpo social natural en un cuerpo glorioso de la *verdad*¹⁹¹.

La política radica en la tensión entre caer en la distribución diferencial del orden establecido, y embarcarse en el proyecto absoluto de sostener que hay una plenitud posible a partir de llevar hasta las últimas consecuencias las condiciones que presenta ese sujeto político. Ésta es la raíz, pensamos, de la propuesta rancièrana, ya que precisamente, ¿no es a *esto* a lo que se refiere un proyecto de una democracia radical: sentar las bases que permitan el desarrollo de luchas políticas en la tensión entre orden y el conflicto, demostrando performativamente las distorsiones de un orden que se sustenta en la ausencia de fundamento, sin pretender llevar en su seno la simiente de una verdad incontestable?

7. Algunas notas para concluir

Pensar ontológicamente a la política supone, por un lado, despegar la reflexión de la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad para el conocimiento de lo que es la política, y así, por el otro, considerar que lo dado se encuentra en una continua tensión de configuraciones y reconfiguraciones, donde el conflicto, político, adquiere así un carácter central. La obra de Rancière se detiene en esta

y en ese nombre reivindicamos una solución para las injusticias inflingidas. Pero la política no puede asumir como universal el lugar de su propia verificación. Desde el momento en que lo hace, obtura la emancipación posible, pretendiendo llevar consigo la verdad que justifica el orden social de su propuesta. Es por eso que la igualdad no es en sí política

¹⁹⁰ Jacques Rancière, entrevista en *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*.

¹⁹¹ Jacques Rancière, *El desacuerdo...*, op. cit., p. 118 (las cursivas son nuestras).

siempre-re-configuración de lo dado, y destaca allí su carácter distorsionado. A lo largo del presente artículo hemos pretendido defender una ontología de la distorsión, que se encuentra presente en nuestra lectura sobre la obra del filósofo argelino, y que permite al mismo tiempo desmarcar a ésta última de ciertas lecturas simplistas, dicotómicas, violentas que se realizan sobre ella.

La distorsión se hace presente en dos vertientes principales que se articulan, como esperamos haya quedado claro a partir de lo dicho en los apartados previos. En primer lugar, en la relación de incommensurabilidad entre la igualdad de las inteligencias, la igualdad del lenguaje, y la desigualdad implícita en toda relación social que supone la jerarquización de cuerpos, funciones y prerrogativas. En segundo lugar, en el carácter co-constitutivo que adquiere la lógica de la policía y la de la política. Esta relación específica es posible de ser caracterizada a partir de la manera en que Rancière desarrolla la noción de sujeto político, y también la idea de la distancia aporética entre la subjetivación y la identificación.

El sujeto político se ubica en la construcción de una comunidad de litigio que cuestiona los principios del *logos* establecido, abriéndose a la construcción de nuevos marcos de sentido donde la demostración de sus razones sea considerada válida. Allí, las partes que no eran tenidas en cuenta se arrojan la capacidad de hablar, retrazando las líneas de lo común, reconfigurando la partición de lo sensible. La performatividad del sujeto político viene unida al carácter litigioso de su emergencia y de su práctica. El conflicto crea nuevos sentidos, activa la posibilidad de reunir significantes con significados fuera de lo ya establecido.

Antes que pensar la diferencia entre policía y política como la dicotomía de un orden ontológico positivo frente a una brecha que imposibilita su clausura, tal como lo observamos en la lectura de Žižek, hemos enfatizado aquí el carácter paradójico –fundante y abisal– de la igualdad, la distorsión a la base de todo orden social infundado, y la tensión necesaria entre la policía y la política, expresada en la construcción de comunidades de litigio, único espacio posible de emancipación. En cada una de las prácticas políticas, se construye la efectividad de ese principio no político de la igualdad, siendo imposible entonces alcanzar una sutura absoluta de la distorsión constitutiva del orden social. De esta manera, la dinámica política no puede seguir los carriles de una misión emancipadora absoluta, pero tampoco caer en situaciones de distribución plena de diferencias sociales. Entre ambos extremos se abre la posibilidad política de la democracia, no una demanda histórica y marginalista, sino la apuesta por la creación de nuevos mundos de sentido, de los lugares donde lo que hay, la facticidad sin razón inmanente, se presta a retrazados igualitarios, a desplazamientos contingentes.

Ontología de la inoperancia

La política en el pensamiento de Giorgio Agamben

Manuel Moyano

(...) el problema del ser está universalmente referido al constituyente y a lo constituido

Carta de Heidegger a Husserl del 22 de Octubre de 1927

1. Introducción