

MERCEDES BARROS | EMMANUEL BISET | EMILIANO DI CLAUDIO |
ROQUE FARRÁN | GONZALO GUTIÉRREZ URQUIJO | PIETRO LEMBO |
MARINA LLAO | NATALIA LORIO | ANA LUCÍA MAGRINI |
MANUEL IGNACIO MOYANO | JUAN MANUEL REYNARES |
MARÍA LUZ RUFFINI | PEDRO SOSA | SOFÍA SORIA | MERCEDES VARGAS

Métodos

Aproximaciones a un campo problemático

Farrán, Roque

Métodos : aproximaciones a un campo problemático /
Roque Farrán et al. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos

Aires : Prometeo Libros, 2018.

346 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-574-918-4

1. Metodología. 2. Teoría Política. 3. Filosofía Política. I.
Título.

CDD 320.01

Armado: María Victoria Ramírez
Corrección de galeras: Luz Azcona

© De esta edición, Prometeo Libros, 2018
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Prefacio.....	9
Método de la política - Política del método.....	9

MÉTODO, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Metódica de la ontología política - Emmanuel Biset.....	21
Nodaléctica: el método del anudamiento - Roque Farrán.....	49
Deleuze y el método como problema - Gonzalo Gutiérrez Urquijo.....	69
La filosofía en el límite - Pedro Sosa.....	95

MÉTODO, POLÍTICA E IMAGEN

Arqueotopologías: rasgos de un método figurativo (Derrida con Freud y Marin) - Pietro Lembo.....	117
Del método a la imagen. La "arqueología filosófica" de Giorgio Agamben - Manuel Ignacio Moyano.....	139

MÉTODO, HETEROGENEIDAD E INTERRUPCIÓN

Heterología. Cuestiones de método y otras consideraciones - Natalia Lorio.....	177
Lo político como emergencia de lo extraordinario: algunas intuiciones metó- dicas - María Luz Ruffini.....	195
El método como ética. Interrupciones poscoloniales - Sofía Soria.....	209

MÉTODO, HISTORIA E IDENTIDADES POLÍTICAS

Tras las huellas del problema. Notas sobre el devenir analítico de la teoría política del discurso - Mercedes Barros - Juan Manuel Reynares.....	229
Apuntes metódicos para una historia y política como significación - Ana Lucía Magrini.....	253
Hacer con los restos: heterogeneidad, política y estética. Apuestas desde el peronismo - Mercedes Vargas.....	287

MÉTODO, EPOCALIDAD Y CONFIGURACIONES DE PODER

Krimática y hegemonía integral - Emiliano Di Claudio.....	311
Método y semblante de verdad - Marina Llao.....	329

Prefacio

Método de la política - Política del método

1.

Quienes de un modo u otro nos insertamos en el campo de la investigación, somos interpelados de manera recurrente sobre el método. Cada proyecto de investigación, sea colectivo o individual, sigue una estructura en la que debe precisarse el método o la metodología que se utilizará para trabajar un tema determinado. La explicitación del método funciona así como criterio de evaluación de la escritura académica. La relación con los formatos institucionales no es, sin embargo, unívoca, en la medida en que cada modo singular se juega en los desplazamientos entre exigencias normativas y apuestas propias. Aun así, problematizando, discutiendo, criticando esas formas institucionales, no podemos desconocer su pregnancia en los modos de producir teoría. La salida que se suele encontrar es producir respuestas de compromiso, o elaboraciones *ad hoc*, para luego intentar proceder ordenando de modo claro y distinto los argumentos. Nuestra pregunta se dirige, entonces, a la solidaridad estructural entre respuestas de compromiso y modos de proceder naturalizados.

Este libro busca responder a esta interpelación. Y busca hacerlo del único modo que nos parece posible: en una especie de torsión reflexiva sobre la misma práctica de investigación que llevamos adelante. Un pliegue sobre aquello mismo que hacemos, para asumir su carácter sintomático o saber darle un “uso” a esa exigencia irreductible. Esto supone un ejercicio de problematización del “modo” de cada uno de los trabajos singulares y del trabajo grupal. Problematizar significa no aceptarlo como dado, como obvio, sino volverlo objeto de preguntas, disputas e incertidumbres que exigen también posicionamientos, trazado de líneas de demarca-

ción, diferenciaciones, críticas, etcétera. Este libro es, entonces, un esfuerzo de problematización de nuestra práctica que busca delimitar un modo de trabajo compartido. Una delimitación que construye una cierta constelación: se trata aquí simplemente de dar cuenta de ciertos supuestos en común sin eliminar los métodos de cada trabajo singular. Esa tensión entre lo singular y lo común es posible de sostener y resulta productiva, habitable, en tanto no nos proponemos una totalización o individualización de la experiencia.

La cuestión del método, en la actualidad, se encuentra tensionada por un doble límite: silencio y pluralismo. Con el término pluralismo queremos indicar que existen una diversidad de métodos, perspectivas, abordajes que hacen del método una "bestia multicultural". Si por simple curiosidad se buscara cartografiar los métodos existentes en las Ciencias Sociales en general y en el campo de los estudios políticos en particular, el diagnóstico inicial sería la existencia de una diversidad de modos que se traduce en la imposibilidad de trazar puentes en tanto se configuran lenguajes inconmensurables. Simplemente como indicio, un libro dedicado al problema del método en teoría política sin visos de totalidad indica que existen estos abordajes: analíticos, institucionalistas, históricos, ideológicos, etcétera. Con el término silencio queremos indicar que al mismo tiempo que parece omnipresente en cualquier investigación, en los abordajes teóricos el problema del método parece simplemente omitido. Uno de los modos de este silencio surge de la derivación del problema del método a las ciencias sociales, al trabajo con un objeto empírico, sin precisar cuáles son las posibilidades de enfrentar el trabajo mismo con la teoría. Otro de los modos de este silencio surge de respuestas simplistas que terminan por producir una mezcla entre precauciones historicistas y un orden lógico de los argumentos.

El pluralismo y el silencio constituyen una pareja que oblitera la misma problematización del método. La respuesta que señala que cada quien puede optar por su modo en el mercado de métodos existentes, formatos preconstituídos con diversa garantía de éxito, termina por evitar discutir y elaborar la cuestión del método y sus implicancias en diversos niveles: la implicancia subjetiva en un modo singular de trabajar teórica y empíricamente un problema, las formas de construir el trabajo colectivo, las maneras de escribir y organizar un texto, las modalidades de aproximación a determinados procesos históricos, sociales y culturales,

las apuestas políticas que se inscriben allí. Volver a plantear la cuestión de método significa abrir una zona de problematización para desandar un camino recorrido e indagar allí donde la certeza no está garantizada.

2.

Para precisar esta constelación nos parece importante indicar dos aspectos: por un lado, que nos interesa pensar un método en sus múltiples y complejas relaciones con la política, es decir, no solo por su alusión a temas políticos explícitos sino en las mismas formas y modos de plantear el trabajo metódico, una politicidad immanente al método; por el otro, que partimos de una corriente específica de pensamiento filosófico y político que denominamos provisoriamente posfundacionalismo. De modo que nuestra pregunta general se dirige a cómo el posfundacionalismo redefine los modos de pensar la política y los marcos habituales en que se inscriben las diferencias entre áreas y niveles de análisis. Intentaremos mostrar que esto no significa solo reconstruir las posiciones sobre el método de cierta corriente de autorxs o determinadas perspectivas analítico-críticas, sino que se trata de efectuar un trabajo de herencia y recepción donde el desplazamiento está precisamente en la cuestión de método. Aquí las distancias, cruces y movimientos respecto a lxs autorxs de referencia, tradiciones y perspectivas son muy diversos.

En cuanto a la relación entre método y política, puede pensarse en diversas dimensiones. Es posible mostrar la relación entre modos de concebir el método y formas políticas. Resulta ejemplar en tal sentido dar cuenta de la solidaridad estructural entre la emergencia de la cuestión de método y la cuestión de la soberanía en la modernidad. Como simple indicio, se puede decir que política y conocimiento, teoría política y epistemología, parecen constituir un horizonte de problemas comunes en el momento en que se están constituyendo los principales lenguajes teóricos de la modernidad. Posiblemente sea el concepto de "legitimidad" aquel que permita comprender esta mutua solidaridad: el problema es cómo garantizar un conocimiento verdadero y cómo garantizar el orden social. Ahora bien, esto supone como paso previo una profunda conmoción de la posibilidad espontánea de conocer (la duda cartesiana) y de un orden social natural (estado de naturaleza). Solo desde esa conmoción, incluso desde cierta destrucción del mundo clásico heredado, es posible entender la necesidad de la reconstrucción radical, y así el gesto moderno por

excelencia será la refundación (quizá allí se juegue uno de los sentidos de “lo moderno”). En términos específicos podemos resumir esto en la solidaridad estructural entre “método” y “contrato”.

El método es concebido así como la fijación de una serie de reglas procedimentales que garantizan la legitimidad de un conocimiento verdadero. El contrato funciona como el modo de garantizar la construcción de un orden a partir de la pluralidad conflictiva de los deseos individuales. En cualquier caso, en ambos existe un procedimiento legítimo que funciona como garantía. Si alrededor de la soberanía se articula el lenguaje político hegemónico de la modernidad, alrededor de un ideal de ciencia se articula una epistemología que tiene como eje la cuestión de método. De modo que, como punto de partida, es necesario precisar esa íntima relación en ambas emergencias. Incluso más, no se trata de dos asuntos que surgen en conjunto, sino de la emergencia de la modernidad como tal desde donde se entiende la necesaria vinculación entre método y soberanía. Esto otorga, a su vez, un importante indicio: la necesidad de pensar en qué momentos y cómo emerge la cuestión del método, es decir, si bien es posible señalar que las cuestiones de método surgen cada vez que se plantea algún tipo de conocimiento, la emergencia de un horizonte general que sitúe la cuestión de método como preocupación irreductible solo emerge en ciertas circunstancias específicas que conmueven los fundamentos mismos del pensamiento.

Esto mismo permite entender el paso, el desplazamiento, entre método y metodología, lo que induce a pensar la misma modernidad como pliegue entre por lo menos dos momentos. Si la cuestión de método es central para lxs autorxs que fundan el modo de concebir el conocimiento científico así como instituir el orden social (siglo xvii), la metodología supone la reorganización del saber y la reorganización política que reaccionan a las revoluciones (siglo xix). En este caso, se trata de comprender la solidaridad estructural entre metodología y sociedad, es decir, si el concepto de sociedad es la posibilidad de pensar un lazo social que no requiere ser instituido políticamente, y así lo social como instancia prepolítica, el concepto de metodología conlleva pluralidad y técnica en un campo científico diversificado. La metodología no se entiende sino desde la constitución de las Ciencias Sociales que suponen, para una cierta tradición, un solapamiento de la indagación propiamente política (p.e. C. Schmitt y H. Arendt). Dos cuestiones se derivan de allí: por un

lado, pensar si no es precisamente la derivación de la política a instancia suplementaria lo que permite entender la emergencia de la metodología; por el otro, si no es posible pensar, en términos foucaultianos clásicos, el método como forma disciplinaria y la metodología como forma biopolítica (sin desconocer las reconsideraciones sobre el método en relación a la tradición clásica del último Foucault).

Estas notas no se dirigen solo a señalar la historicidad constitutiva de la cuestión de método, sino a indicar su solidaridad estructural con ciertas formas políticas. De esto se deriva una observación respecto del presente. Si bien existen diversas apuestas que buscan articular nuevos lenguajes políticos, se puede señalar como característica general de la época la crisis de la hegemonía de un lenguaje articulado en torno a la soberanía como marco general para pensar la política. De modo que el problema puede plantearse de la siguiente manera: cómo pensar la solidaridad estructural entre método y política en un momento de vacilación de la epistemología y la soberanía. Incluso más: allí se puede situar la necesidad, la urgencia, de volver a plantear radicalmente la cuestión del método en función de la misma vacilación de los lenguajes que ordenaban las certezas epistemológicas y políticas. Asimismo, ello habilita la reapropiación de los legados de la tradición, desde el pensamiento clásico a la modernidad (de hecho, se trata de mostrar mediante un trabajo de lectura la misma heterogeneidad inscripta bajo conceptos que parecen unívocos, por ejemplo, analizando el lugar del realismo político, el spinozismo o la crítica del presente en la misma modernidad).

3.

Si se sitúa la emergencia de la cuestión de método en la modernidad como institución de los lenguajes de la ciencia y la política, y se asume que de diversos modos se ha cuestionado su hegemonía, existen dos posibilidades: o bien afirmar la necesidad de abandonar el método, o bien afirmar la necesidad de redefinirlo de modo radical. La cuestión es si es posible pensar un método por fuera de su forma moderna hegemónica, o si, por el contrario, hablar de método o metodología conlleva asumir ciertos supuestos irreductibles. Se puede indicar que la solidaridad estructural señalada, su limitación, responde a ciertos supuestos comunes que se organizan fuertemente en torno a la relación entre sujeto y objeto. El

método se entiende entonces como el procedimiento reglado que garantiza la relación del sujeto con el objeto.

Ahora bien, nos interesa plantear la cuestión del método a partir de dos desplazamientos. Por un lado, la dislocación del esquema simple sujeto-objeto. No decimos su simple abandono, sino los diversos modos en que se ha puesto en cuestión el “esquema de la representación”, sea desde la ruptura con la representación, sea desde su radicalización. Las posiciones frente a la representación serán, en cierta medida, formas diversas de comprender el método. Por otro lado, la ruptura con el privilegio dado a la mediación epistemológica en la teoría. Hemos nombrado hace un tiempo, a esta doble ruptura, bajo el término “ontología política”, cuestionando, así, una noción de teoría política como teoría fundada epistemológicamente que representa de manera externa un objeto denominado política. Nuestra pregunta es cómo pensar el método en clave ontológica, es decir, afectando al ser mismo, cuestionando su determinación puramente epistemológica y el primado de un esquema donde el sujeto (se) representa un objeto.

Pensar el método en términos ontológicos significa que no se juega la garantía a priori de un conocimiento legítimo, sino un modo de abrir el ser en acto. El método es un modo de preguntar sobre lo que hay, o mejor, es la indagación sobre cómo es posible eso que hay. Esto supone, desde nuestra perspectiva, asumir un estatuto performativo o constitutivo del método, o incluso asumir su implicación material con un conocimiento ya en curso, puesto que no se trata de definir de manera estática un procedimiento para vincularse luego con un objeto ya predefinido. El método performa o constituye una realidad acotada a partir de asumir una conexión con lo real en juego. Esto se opone a dos posibilidades: cierto constructivismo voluntarista donde esa realidad es producida por el sujeto o el método, y cierto perspectivismo relativista donde la misma realidad supuesta puede verse desde diferentes puntos de vista. El modo de ser de algo, cómo es que es, no es algo evidente sino que exige maneras de indagar que abran eso mismo y cuestionen el punto de vista.

Volver a plantear la cuestión del método en este marco supone romper con su presupuesto de “garantía”, especie de reaseguro de la legitimidad de un conocimiento cierto. Esto significa por lo menos dos cosas. Primero, que es necesario cuestionar el estatuto normativo del método, puesto que funciona una y otra vez como la demarcación de un “deber ser”, de

cómo debe hacerse una investigación, cuál es la práctica correcta para abordar tal objeto, cómo debe escribirse un texto, cuáles son los pasos y secuencias lógicas a seguir para reconstruir el sentido de determinado fenómeno, etcétera. Segundo, que se trata de problematizar el carácter *a priori* del método, es decir, la necesidad de fijar antes de ocuparse de algo el modo correcto de aproximación. Por este motivo, existe una temporalidad intrínseca al método donde el desafío es que no sea el precedente normativo de una investigación. Ni anterior ni posterior, un método, un modo, o un pliegue en la misma investigación, en simultaneidad y solidaridad con ella.

4.

La cuestión del método en teoría política puede ser pensada como los diferentes acercamientos a un área de la realidad calificada como política. Sin embargo, el problema es que no existe un campo o área claramente delimitada y calificada como política. O, en otros términos, el problema es que la política no tiene el estatuto de un objeto. Diversas teorías contemporáneas han mostrado cómo es posible pensar políticamente dimensiones antes excluidas. Incluso más, posiblemente uno de los desafíos más radicales del pensamiento político surja de cómo pensar sin la existencia de una claridad a priori de qué es eso llamado política y que, sin embargo, implica asumir determinados posicionamientos.

Entendemos que una posibilidad es pensar la mutua imbricación entre método de la política y política del método. Por un lado, la pregunta es la siguiente: si el método no consiste en un procedimiento reglado cuyo carácter precedente posibilita el acercamiento a diversos objetos, ¿qué le hace la política al método? Al asumir que no es un objeto claramente delimitado, existen dos riesgos: diluir la política en un todo indiferenciado (todo es política), o bien cerrar una definición a priori (se entiende por política tal o cual cosa). Se trata de evitar, como señalamos, una posición que en su definición de política construya un campo determinado y una posición que asuma que la política es algo preexistente que puede ser mirado desde diferentes perspectivas. En cualquier caso, el desafío es analizar cómo un modo de concebir la política requiere un método singular que constituye –al tiempo que es constituido por– lo real. Por otro lado, existen diferentes políticas del método, esto es, en el mismo método se juegan diferentes apuestas políticas. No que el método pueda

ser usado, en tanto instrumento *ad hoc*, con una u otra finalidad, sino que en su mismo proceder expone una u otra apuesta singular y se forja como instrumento en el mismo uso. Para nosotros se trata de pensar la mutua imbricación entre política del método y método de la política. Esto supone asumir que se juega una contaminación irreductible con la política, esto es, que en esa imbricación se juegan modos de tramitar el doble sentido inscripto en el término "política": la cosa política y la indagación sobre ella.

La expresión "método de la política" refiere a los diversos modos de abordaje de la política, en sus múltiples dimensiones, desde discusiones sobre pensadorxs políticxs hasta análisis político de instituciones o procesos. Si existe una multiplicidad constitutiva del método, es posible preguntar si eso llamado política, incluso en la variedad de sus significados posibles, requiere algún tipo de aproximación diferente. Un modo de resolver esto es indicar que la única indicación preliminar es aquella de no reconducir la misma cosa política a una legitimación externa, es decir, un método regido por principios epistemológicos que reduce la política a su legalidad. Desarrollar un método en la inmanencia de la cosa política, asumiendo que tal cosa no es sino en función de las mismas torsiones del método. Un método que no es construcción ni perspectiva, sino constitución.

Asimismo, la expresión "política del método" refiere a las diferentes apuestas políticas de cada método. Esto conlleva una doble distinción: de un lado, se pueden referir métodos cuya política es denegatoria, es decir, que consisten en una práctica que se pretende externa a la política (mostrar lo que verdaderamente dijo un pensador, exponer cabalmente el sentido de un texto, volver evidente una trama institucional, exponer el verdadero sentido de un proceso histórico). De otro lado, mostrando la politicidad intrínseca a todo método, la pregunta que se deriva es cómo diferenciar entre las apuestas políticas. Posiblemente sea el concepto de "crítica" aquel que ha mostrado en una tradición de izquierda diversas apuestas teórico-empíricas orientadas a politizar el método. Sin embargo, la misma noción de crítica hoy supone una diversidad de modos de proceder que no pueden ser reducidos a una unidad, incluyendo por cierto a formas de la crítica que cuestionan la misma noción de crítica. En todo caso, nuestra apuesta radica en reconocer de modo explícito la política del método, no solo como explicitación, sino como demanda o interpelación, e incluso inquietud de sí y modos de uso.

Se trata entonces de pensar la mutua imbricación entre estos dos movimientos como ruptura con una temporalidad lineal (ni definición anterior ni posterior del método), para, en el mismo tratamiento del asunto, mostrar el "modo" político. Y este modo, por ser precisamente político, no supone un pluralismo de métodos posfundacionales, sino su articulación conflictiva: puntos de intersección en disputa. Una constelación polémica.

Programa de Estudios en Teoría Política

MÉTODO, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Metódica de la ontología política

Emmanuel Biset

[...] en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado. Precisamente cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite. La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es solo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirve a ese preguntar.

Martin Heidegger

1. Introducción

Escribir sobre el método supone una especie de pausa, un bucle suspensivo en el tiempo. Si la palabra método suele remitir a un camino, y por ello a cierta linealidad temporal, a pasos sucesivos, la posibilidad de preguntar por el método –su a priori– tiene la forma de una detención. Y uno se detiene para tratar y fracasar en darle forma a vivir en otros tiempos. Se juega allí el método como el *ritmo* de un particular anudamiento entre forma de vida y práctica teórica. El tiempo de un detenerse no puede lograrse, se busca de modo permanente, se fracasa en una persistente invención de tiempos suspendidos. Se busca el tiempo de modo infinito en el mismo fracaso de la invención de sus formas.

Tengo la impresión, vacilante, que los caminos que uno transita al hacer teoría tienen la forma de una incomodidad con dos rasgos. De un lado, se trata de pensar un método que en su mismo proceder destituya al sujeto. Asumir, o mejor, soportar que no hay quién de la escritura, no hay un sujeto que sostenga un texto. De otro lado, se trata de pensar un método que en su mismo proceder destituya el saber. Habitar sin paz la

pregunta: ¿qué podría significar saber algo? Nadie sabe nada. El método por todo esto no puede ser sino un modo del fracaso, pero el fracaso nunca es punto de partida, pero el fracaso nunca es punto de llegada. Nunca uno deja de ser un quién, nunca se deja de suponer un saber. El método es una estrategia plural para luchar con eso.

Me interesa pensar esto como el paso de un método a una metódica. Puesto que allí resuena la conjunción del modo y de la vida: una vida metódica, un proceder metódico. Que se puede pensar, ante todo, en la distancia entre *reflexividad* e *indicación*, esto es, al mismo tiempo que pensar el método supone volver sobre las propias prácticas, dar cuenta de cómo se ha producido una investigación concreta, supone establecer una serie de indicaciones en principio realizables por otro. Sin embargo, la cuestión es cómo abrir una indagación sobre el método no prescriptiva, donde el mismo abordaje conlleve una vacilación y no la certeza que indica a otros cómo proceder.

Todo esto adquiere una forma específica, a su vez, cuando se trata de pensar en la política. Es posible preguntar, entonces, qué le hace la política al método. O si se quiere: qué metódica singular es necesario inventar para la política. Asumiendo que allí se juega una particular inestabilidad, puesto que no se trata de definir el método en términos epistemológicos para abordar un área específica de la realidad denominada política, sino intentar dar cuenta de la politicidad del método en su mismo proceder como politización o despolitización.

Para avanzar en una respuesta parcial a estas preguntas voy a desarrollar dos cuestiones. Por un lado, el término ontología como metódica de indagación, como “figura de pensamiento”. Con ello quiero indicar que muchas veces se habla de diferentes ontologías o modos de existencia, de la manera de ser o se caracteriza al ser, pero sin preguntar qué supone avanzar en una indagación ontológica. Por otro lado, me interesa plegar esta indagación metódica sobre la política, esto es, no solo preguntar por el uso del término ontología sino por sus implicancias al referirse a la política. Para ello, voy a precisar, primero, cómo emerge en la tradición fenomenológica la pregunta por el ser, es decir, me interesa circunscribir un modo específico de entender este problema. Segundo, me interesa precisar de qué modo es posible formular la pregunta por el ser, esto es, mostrar que es en la *forma-pregunta* donde la ontología adquiere su particular metódica. Tercero, voy a intentar precisar cómo estos movimientos

precedentes dan lugar a una forma particular de pensar la política. En resumidas cuentas, mi intención es mostrar que ontología no nombra una manera de calificar el ser, sino una metódica.

2. Idealismo trascendental

Mi punto de partida es el siguiente: ontología nombra una metódica. Con ello quiero indicar que si se nombra con el término ontología un discurso o lenguaje sobre eso llamado “ser”, el acento tiene que recaer sobre los modos de vincular lenguaje y ser. Esto significa que existe un vínculo irreductible entre ambas dimensiones. No me refiero a un modo de hipostasiar el lenguaje según el cual es la misma gramática la que constituye el concepto de ser en Occidente (ontología no sería sino una rama derivada de la lingüística),¹ sino a que, a priori, eso que llamamos ser es en función del discurso o lenguaje. De modo que aún no otorgando prioridad al lenguaje, antes que tematizar un modo de ser regional, es necesario preguntarse cómo es posible eso llamado ontología, esto es, pensar las condiciones de posibilidad de plantear la pregunta por el ser desde el vínculo entre “logos” y “ser” inscripto en el mismo término.

Para avanzar en esta dirección voy a privilegiar aquí una tradición, un recorrido, que va de Husserl a Derrida. Y lo voy a hacer ante todo porque entiendo que eso llamado ontología encuentra en Heidegger un momento irreductible. Irreductible porque su filosofía no es sino, presumo, un gran tratado de ontología.² Sin embargo, no se trata aquí de elevar un nombre propio a un lugar imperecedero, sino de retomar aquello que entiendo otorga elementos de la ontología como metódica.³ Pues bien,

¹ Cf. J. Derrida, “El suplemento de la cópula”, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

² En su Seminario del año 1964, Derrida objeta esta caracterización al indicar que se trata en Heidegger de la “cuestión del ser” y no de ontología, puesto que su proyecto supone no solo la destrucción de la metafísica sino de la ontología como tal. Sin embargo, me interesa recuperar el concepto de ontología por dos razones: primero, porque, si bien de modo problemático, el mismo Heidegger califica de este modo su proyecto filosófico (de hecho me interesa precisamente ese modo de entender ontología que va surgiendo en los textos y seminarios previos a *Ser y tiempo*); segundo, porque el mismo J. Derrida ha enseñado que la destrucción de la ontología como tal es imposible, de modo que se trata de volver problemática su misma enunciación. Cf. J. Derrida, *Heidegger et la question de l'Être et de l'Histoire*, Cours de l'ENS-ULM 1964-1965. París, Galilée, 2013.

³ Recupero para esto algunas notas fundamentales de Marion. De hecho, un apartado de su texto “El ente y el fenómeno” lleva como título “El método de la ontología”, y

de esta tradición, me interesan dos aspectos: primero, que la cuestión de método adquiere prioridad en tanto no existe un *acceso inmediato* al ser de algo como tal, por ello cada uno de estos autores problematiza el modo mismo de acceder a la cuestión; segundo, porque en cada uno de estos casos la elaboración de una ontología supone un paso negativo: reducción, destrucción, deconstrucción. Se trata de la pregunta por el método como repliegue mismo de la ontología, esto es, de elaborar una serie de estrategias metódicas para abrir la pregunta por el ser.

En primer lugar, la *reducción*. Derrida no dejó de insistir, incluso en entrevistas tardías, en que consideraba a la fenomenología una propedéutica constitutiva de su formación, el aprendizaje de un modo de hacer filosofía rigurosamente. Este rigor en la tradición fenomenológica tiene como primera exigencia no trasladar modos de rigurosidad de un ámbito a otro. Lo que me interesa destacar aquí es que la rigurosidad depende ante todo del método de pensamiento. Esta rigurosidad, que en E. Husserl está orientada a la construcción de la filosofía como ciencia estricta (fundada y sistemática),⁴ conlleva un trabajo negativo: por un lado, la “reducción eidética” como modo de acceso al *eidós* de un fenómeno supone la suspensión, mediante las variaciones, de la carga de la tradición histórica, de las apreciaciones subjetivas y de las formulaciones teóricas. Solo si se pueden reducir los sentidos subjetivos, tradicionales y teóricos es posible una “intuición” de esencia; por otro lado, la “reducción trascendental” debe reducir incluso la actitud natural desde la cual se supone la tesis de la existencia del mundo. Husserl encuentra luego de estas dos reducciones

explicita cómo en los textos previos a *Ser y tiempo* la fenomenología se transforma en el método de la ontología para Heidegger (y por ende cuestiona la distinción entre fenomenología y ontología trazada por Husserl): “Es preciso que la fenomenología se transforme radicalmente en método; ciertamente no en método para la ciencia, sino método para sí misma hacia aquello de lo cual trata. Método para sí misma, transgresión de sí misma hasta su propia intención, lo cual se denomina el ser de lo intencional. El giro que toma la idea misma de fenomenología de Husserl en Heidegger, y esto desde antes de *Ser y tiempo*, puede notarse en un indicio: la inversión de su relación con la ontología; en lugar de abolirla sustituyéndola, intenta acceder a ella convirtiéndose en su método. Este indicio remite a un desplazamiento subyacente: lo fenomenológico ya no concierne al conocimiento de los fenómenos, sino al conocimiento de su modo de exposición, y por lo tanto ya no apunta a la fundación de las ciencias, sino al pensamiento de la fenomenalidad”. J. L. Marion, “El ente y el fenómeno”, en *Reducción y donación*. Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 78. Cf. M. Heidegger, “El carácter metódico de la ontología”, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000.

⁴ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Almagesto, 1992.

el amplio campo de la conciencia trascendental en tanto intencionalidad como el campo de las investigaciones fenomenológicas. No se trata aquí de volver a postular la fenomenología como método, sino de recuperar como primera indicación la “reducción”, esto es, comprender que no hay intuición inmediata sino que se requiere un trabajo previo de socavamiento no solo de tradiciones, teorías, apreciaciones subjetivas, sino de la misma certeza de la existencia del mundo. Escribe Husserl:

Para el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación filosófico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas, como la que hemos intentado esbozar aquí, una gran importancia. Su múltiple y expreso ‘colocar entre paréntesis’ tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están *en principio* fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales y que todo inmiscuirse premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera *metábasis*. Si el dominio fenomenológico se ofreciera como tan directamente comprensible de suyo como se ofrecen los dominios de la actitud empírica natural, o se produjese como resultado del mero paso de esta a la actitud eidética, como se produce el dominio geométrico partiendo de lo empíricamente espacial, no habría menester de reducciones tan prolijas con las difíciles consideraciones correspondientes.⁵

En segundo lugar, la *destrucción*. Los textos tempranos de Heidegger, aquellos posteriores a su encuentro con Husserl, repiten el mismo gesto: la fenomenología abre un nuevo modo de hacer filosofía, pero debe ser reformulada.⁶ Si en términos generales se trata de cuestionar la repetición

⁵ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1962, p. 139.

⁶ En todo caso, resulta necesario señalar que cuando Heidegger indica cuál es el método de la ontología no vacila en señalar que es la fenomenología, pero no como la entiende Husserl sino desde su redefinición. Esto se debe, ante todo, a que la fenomenología es un abordaje del “a priori”. Escribe Heidegger: “[...] el *método de la ontología*, en tanto que método, no es otra cosa que la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal, y para establecer sus estructuras. A este método de la ontología lo denominamos *fenomenología*. Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al método de la ontología”. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 389.

en Husserl de un prejuicio clásico –la oposición conciencia-realidad–,⁷ la pregunta que permanece en el olvido es aquella sobre el ser. Pregunta por el ser que no es sino un volver a indagar sobre las “categorías”, no en términos epistemológicos, sino como los múltiples modos de acceder a eso llamado ser. El problema es que el modo en que Occidente ha pensado el ser, privilegiando la subsistencia permanente o presencia (*Vorhandenheit*), no permite comprender aquello que somos. Heidegger señala que eso que somos –Dasein– no surge sino de una relación de trato con el mundo donde emerge la significatividad. Ahora bien, si el Dasein es siempre en un mundo con otros en tanto conjunto de significaciones que surgen de la ocupación, el problema está en que a priori nos encontramos absorbidos en esos significados heredados (a priori “estamos interpretados”) que cualquier elaboración teórica reproduce. Por ello, el único modo de repensar la cuestión del ser es mediante la destrucción.⁸ Una destrucción metódica que se dirige, al mismo tiempo, al conjunto de significados que constituyen nuestro mundo circundante y a los supuestos de la teoría. Puesto que el problema es que el modo en que al hacer teoría se tramita la ruptura con los sentidos dados reproduce sus mismos supuestos. Escribe Heidegger:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha al hilo de la pregunta por el ser; del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. Esta demostración del origen de los conceptos ontológicos fundamentales, en cuanto investigación y exhibición de su ‘certificado de nacimiento’, no tiene nada que ver con una mala relativización de puntos de vista ontológicos. Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la

tradicción ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas.⁹

El tercer lugar, la *deconstrucción*. Partiendo de los supuestos heideggerianos, Derrida va a mostrar que ese privilegio de un modo de comprender el ser reductivo –como subsistencia permanente o presencia– atraviesa no solo algunas de las apuestas metodológicas más radicales de su época (el estructuralismo por excelencia), sino la misma posibilidad de destrucción heideggeriana. Y esto no por mera desatención, sino por una razón estructural: no es posible un afuera de la tradición. En otros términos, si la tradición –en la co-constitución de cotidianidad y teoría– tiene que ver con los procesos de significación, con el lenguaje mismo, no disponemos de otro lenguaje, no existe un afuera radical. Por ello mismo, no es posible una destrucción de la tradición, sino una deconstrucción que al interior de la misma muestre los lugares de dislocación del privilegio de la presencia. Esto supone el paso de una destrucción que encuentra en ciertos sentidos impensados de la lengua griega la posibilidad de un afuera, a un trabajo estratégico con la escritura para torsionar aquello que se lee a instancias donde la presencia se disloca. Escribe Derrida:

La diferencia entre la refutación interiorizante, la refutación como *Erinnerung* hegeliana y la destrucción heideggeriana es entonces tan próxima como es posible de la *nada*. Como la *refutación* hegeliana, la *destrucción* heideggeriana no es ni la crítica de un error, ni la exclusión simplemente negativa de un pasado de la filosofía. Es una destrucción, es decir, una deconstrucción, es decir, una des-estructuración, es decir, el estremeci-

⁷ Cf. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, 2006.

⁸ Escribe J. F. Courtine: “[...] él subraya el carácter necesariamente crítico y destructor de la fenomenología, considerada como método, como modalidad (*Wie*) de la investigación, puesto que solo está “destrucción crítica” responde adecuadamente al modo en que la vida fáctica se da a sí misma, a saber, en una *deformación* determinada”. J. F. Courtine, “Phénoménologie et ontologie herméneutique”, en *La cause de la phénoménologie*. París, PUF, 2007, p. 232. [Traducción propia].

⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta. En otro texto del mismo año escribe: “Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una *destrucción*, esto es, una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Solo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos”. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000, p. 48.

miento que es necesario para hacer aparecer las estructuras, los estratos, el sistema de fundamentos.¹⁰

Estas breves referencias tienen un sentido solo indicativo. Las recupero aquí para señalar tres cosas: primero, que no hay inmediatez en el acceso al ser, que no es algo evidente ni dado a priori (o si se quiere, que la cuestión a pensar es el carácter “a priori” del ser); segundo, que por ello se parte de un trabajo negativo de socavamiento, de ruptura con los supuestos, de desnaturalización de las lenguas con las que pensamos algo; tercero, que por todo esto una indagación ontológica requiere un trabajo metódico. Vale destacar que en los tres casos no se trata solo de un trabajo negativo, sino de la misma apertura posible allí. En este sentido, cuando Heidegger refiere el “carácter metódico de la ontología” señala que tal metódica tiene tres dimensiones: reducción, construcción y destrucción:

La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella.¹¹

Pensar ontológicamente algo –su modo de ser– supone como paso previo desnaturalizar el conjunto de significados existentes y socavar los supuestos mismos de la “teoría”. Asumiendo que no se trata de un cuestionamiento externo, sino que es un repliegue mismo sobre el modo en que estamos constituidos. Quizá otro modo de decirlo es que en los tres casos existe un método edípico: solo si nos arrancamos los ojos podemos comenzar a ver. O mejor, no a ver, sino a abrir otros modos de significación.

3. Forma-pregunta

Esta tradición que algunos denominan fenomenológico-hermenéutica, me interesa inscribirla bajo otro sintagma: “idealismo trascendental”. No en vistas a una recuperación del idealismo, sino en pos de acentuar “lo trascendental”. Con ello me refiero a un modo de hacer teoría entendida como pregunta por las condiciones de posibilidad. Si bien las condiciones

¹⁰ J. Derrida, *Heidegger et la question de l'Être et de l'Histoire*, Cours de l'ENS-ULM 1964-1965. París, Galilée, 2013, p. 34. [Traducción propia].

¹¹ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 48.

de posibilidad surgen como a priori del conocimiento, se puede entender como el problema de las categorías mismas de la ontología.¹² El acento en lo trascendental implica como primera instancia señalar que una metódica ontológica no es sino una pregunta por el “a priori”:

La denominación terminológica para este carácter de la precedencia del ser respecto del ente es la expresión *a priori*, la *aprioridad*, el ser previo. Como *a priori*, el ser es anterior a los entes. Hasta hoy no se ha aclarado el sentido de este *a priori*, es decir, el sentido de lo anterior y su posibilidad. No se ha preguntado por qué las determinaciones del ser y el ser mismo deben tener este carácter de algo anterior y cómo es posible tal anterioridad. La anterioridad es una determinación temporal, pero una prioridad tal que no yace en el orden temporal del tiempo, que medimos con el reloj, sino una anterioridad que pertenece al ‘mundo trastocado’. [...] El carácter apriorístico del ser y de todas las estructuras del ser exigen, pues, un modo de acceso al ser y una forma de experiencia del ser determinados: *el conocimiento apriorístico*.¹³

¹² En cierto sentido, una metódica ontológica es el paso de una indagación sobre las categorías a priori del conocimiento (lo que funda el problema de la legitimidad en epistemología) a la problematización de las categorías a priori del ser. J.F. Courtine, “La problématique catégoriale chez Heidegger et dans la tradition Brentanienne”, en *La cause de la phénoménologie*. París, PUF, 2007.

¹³ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 45. En este mismo sentido, escribe Schurmann: “Este retroceso trascendental hacia un *a priori* es lo que, en la fenomenología, hay que retener. ¿Pero qué *a priori* y qué retroceso trascendental? ¿Y qué es lo que hay que dejar? Siguiendo el hilo conductor de la temporalidad, veremos que el *a priori* se metamorfosea a medida que se constituye el asunto propio de la fenomenología heideggeriana”. R. Schurmann, *El principio de anarquía*. Madrid, Arena, 2017, p. 89. Resulta central, a mi entender, recuperar dos cosas de esta cita de Schurmann: de un lado, que lo trascendental implica ante todo un “retroceso”, he ahí la metódica; de otro lado, que lo “a priori” no tiene un solo sentido. Esto último implica no solo que es necesario pasar del *a priori* como las categorías orientadas epistemológicamente (en una línea I. Kant-E. Husserl) a categorías como existenciales del Dasein, sino que en el mismo Heidegger hay que analizar cómo el *a priori* pasa del Dasein a la epocalidad que constituye un modo de la presencia. Esto multiplica el problema de una metódica ontológica, pues si la primera indicación era que si se trata de indagar que algo sea y cómo sea no basta con hablar de una pluralidad de modos de existencia porque es necesario abordar previamente qué se entiende por ser, la segunda indicación se dirige a precisar que si el sentido del ser es el *a priori* que aborda lo trascendental, existen diversos modos de pensar, o de constituir una metódica, dirigida al *a priori*. Dicho de otro modo, existen no solo diversos modos de ser o sentidos del ser, sino diversos modos de proceder a un tratamiento del *a priori*.

Se trata simplemente de una advertencia preliminar: nos encontramos insertos, abandonados, en un mundo como conjunto de procesos de significación, de mediaciones, que requieren un trabajo de repliegue sobre las condiciones de lo dado. Estas condiciones no deben entenderse bajo un esquema causal sucesivo, sino como el señalamiento de que nuestro mundo está constituido por una serie de categorías precomprendidas. Por este motivo, mostrar la contingencia de un mundo requiere de un trabajo negativo de socavamiento, puesto que no existe una intuición inmediata de la pluralidad de modos de ser sino en la tarea infinita de dislocación de los procesos de significación que uno habita. Y en este sentido, la advertencia trascendental reza: el lugar del método ontológico es la mediación entre una comprensión de la categoría de ser y los modos plurales de ser.¹⁴ Inscribir el término ontología en relación con lo trascendental implica destacar que una metódica trabaja sobre el “a priori” del ser, lo que no supone en ningún caso una determinación o causalidad, sino que la cuestión a pensar es la relación entre categoría de ser y modos de ser. Esto no implica una tarea de reconstrucción de la historia de la categoría de ser en nuestra tradición, sino simplemente que cada modo de ser supone ya una categoría de ser (tematizada o no) que aparece a través de la pregunta. Por este motivo, Heidegger destaca que el método de la ontología consiste en la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal y para establecer sus estructuras. Acceder al ser no puede ser sino un trabajo “entre” el ser en cuanto tal y la pluralidad de los modos de ser, o si se quiere, trabajar en una doble dimensión: de un lado, en qué sentido un modo de ser remite a la cuestión del ser, es decir, en tanto modulación del ser remite a un modo previo de comprender el ser; de otro lado, por esto mismo, la ontología no puede ser sino una metódica indagación sobre qué supone preguntar por el ser de algo. Suponer aquí tiene el sentido de las categorías a priori, no como

¹⁴ De hecho, como he intentado analizar en un trabajo precedente, la diferencia ontológica entendida como diferencia entre ser y ente no constituye la singularidad del abordaje heideggeriano del asunto. Por el contrario, la pregunta de Heidegger es, como ha mostrado Marion, si es posible pasar de los diferentes modos de ser al sentido del ser. La diferencia ontológica tiene tres dimensiones, lo que desarticula una traducción esquemática como aquella que opone la política y lo político. En todo caso, entiendo que resulta central para una indagación ontológica no quedarse con la afirmación de diferentes ontologías, o de ontologías múltiples, sino replegarse sobre las propias categorías para abordar qué sentido tiene la misma categoría de ser. Cf. E. Biset, “Contra la diferencia política”, en *Pensamento plural*, Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), n° 7, 2010.

formas universales del entendimiento, sino como entramado de significados que constituyen un mundo. Escribe Heidegger: “A priori quiere decir, pues, lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo que es y en el cómo es”,¹⁵ es decir, una metódica es trascendental en tanto indagación del a priori en este doble sentido: que algo sea y cómo sea.

La mediación entre la categoría de ser y los modos de ser no puede adquirir la forma de un abordaje temático, pues desde el momento en que el ser es tematizado se objetualiza. Una comprensión extensa sobre los modos de conceptualizar el ser en la tradición occidental puede reproducir el mismo “estar interpretado” en tanto el mismo tematizar –volver objeto– repite el privilegio de la subsistencia permanente o presencia. Frente a ello, se trata de una metódica vacilación del propio mundo. Y la indicación metódica –el camino– no puede ser sino un trabajo sobre la *forma-pregunta*. Insisto en el sintagma “forma-pregunta” puesto que no se trata de una pregunta sobre un “qué” que pueda ser respondida, sino que es una especie de pregunta de pregunta, que en su volver sobre sí produce una dislocación de la precomprensión. Dicho de otro modo, si nos encontramos arrojados en un mundo de significados heredados, se trata de insistir en un preguntar como práctica no ordenada teleológicamente hacia una respuesta. Se trata de preguntar no para abrir otro mundo, sino para volver infinito el mundo que ya no puede ser “propio”. Tres indicios ayudan a pensar esto.

En primer lugar, la *pregunta como camino*. Con ello me interesa recuperar la centralidad de la pregunta en Heidegger. Si bien en textos previos a *Ser y tiempo* ya aparece la centralidad de la “interrogabilidad”, en este libro se trama específicamente el vínculo entre ontología, pregunta y Dasein: solo desde el privilegio óntico y ontológico del Dasein se abre la pregunta por el ser.¹⁶ Si habitamos de modo irreductible en el horizonte

¹⁵ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 385.

¹⁶ Destacar en una metódica la centralidad de la pregunta requiere como paso previo preguntar por la pregunta, esto es, indagar sobre la *estructura formal* del preguntar en tanto configuración de una búsqueda. Escribe Heidegger: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en ‘investigación’, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [sein Gefragtes]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [ein Befragtes]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser

de una comprensión del ser, es solo a través de la pregunta que es posible un desplazamiento respecto del estado de "caída". Este preguntar que no es simplemente el camino hacia una nueva comprensión del ser, sino la posibilidad de la destitución del mundo como totalidad, se acentúa en textos tardíos como el ejercicio mismo del pensamiento. Pensar no es sino transitar el camino de la pregunta en el lenguaje. Me interesa acentuar dos cosas: que no se trata de una pregunta en cuyos términos se plantee una respuesta posible, sino de un ejercitarse en preguntar que hace vacilar el mismo sentido de los términos, del lenguaje, del mundo; que si preguntar es una práctica, un ejercicio, un camino que tiene la forma de una aventura, de un cierto andar sin certeza, nunca puede ser sobre un objeto externo, sino que es la conmoción del estar en el mundo. Escribe Heidegger:

[...] la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y solo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a *cuestiones dignas de ser pensadas* en su simplicidad; de esta manera, lejos de desviar la comprensión del presente con el único fin de enriquecer el conocimiento, la historia de la filosofía fuerza al presente a replegarse sobre sí mismo con el propósito de aumentar su capacidad de interrogabilidad.¹⁷

En segundo lugar, la *pregunta como interpelación*. Con ello me interesa recuperar algunos señalamientos de Levinas. Y esto porque permite declinar la cuestión en dos sentidos: preguntar de dónde viene el preguntar y preguntar por el quién de la pregunta. Si el mundo como totalidad vacila

determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo *preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta". M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992, p. 28.

¹⁷ En este sentido es posible trazar una relación con aquellos textos tardíos de Foucault cuando, leyendo a Kant, afirma que la tarea de la filosofía es realizar una ontología crítica de nosotros mismos entendida como un pensamiento del presente. No resulta menor que Foucault utilice el término ontología para su propia tarea. He allí un trabajo a realizar: mostrar las posibles relaciones entre ambos sentidos de ontología. Sin visos de totalidad, me interesa señalar que dos cuestiones por lo menos resultan centrales: el estatuto de lo trascendental y el problema de la historia. Existen ya, por cierto, algunos trabajos que proponen una "metodología" que combine M. Heidegger y M. Foucault, p.e.: A. de Libera, *Archéologie du sujet*. Paris, Vrin, 2007-2008 y W. Spanos, "Heidegger and Foucault: the politics of commanding gaze", en *Heidegger and criticism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

desde que se formula la pregunta, la pregunta es y no es del mundo, se encuentra en un límite inasible por el dentro-fuera. Declinar la pregunta como interpelación implica que, de cierto modo, la pregunta adviene intempestivamente desde un lugar otro y en su advenir destituye al mismo quién que pregunta. No existe en el camino del preguntar el acceso a una instancia más propia, una apropiación de aquel que pregunta, sino que ya no hay quién sino un preguntar infinito no-apropiable. Pero por esto mismo, la declinación de la pregunta en interpelación no puede darse sino en la intermitencia entre el proceso de significación que uno habita y un otro mundo, mundo otro *en* este mundo, que hace temblar. Allí donde, incluso más allá de Levinas, no es una demanda ética de responsabilidad hiperbólica, sino una inyunción violenta precedente a la ética, a la política, incluso a su posible distinción, en tanto es el volverse infinito del mundo.¹⁸ Es la interrupción del infinito en la totalidad (o la posibilidad de una *totalidad infinita*). Escribe Levinas:

Decir que el *ente* solo se revela en la apertura del ser, es decir, que no estamos jamás con el ente como tal, directamente. Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo del lenguaje. [...] La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo. El otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad tan pronto como se lo interpela y aunque sea solo para decirle que no se le puede hablar, para ficharlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que apresado, herido, violentado, es 'respetado'. El invocador no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo. Solo tiene una referencia de sí, no tiene *quididad*.¹⁹

En tercer lugar, la *pregunta como comunidad*. Con ello me interesa recuperar la modulación de Derrida. Un texto temprano dedicado precisamente a Levinas comienza con la pregunta por la muerte de la filosofía. Si bien se trata de una pregunta formulada en los términos de esos fines de la filosofía que aparecen en Husserl, Heidegger y Levinas, es el lugar

¹⁸ Siguen siendo estas palabras de Derrida aquellas que considero centrales para pensar el estatuto de la pregunta en su relación con la ética y la política: "No hay ética sin presencia *del otro* pero también y por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, diferencia, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta". J. Derrida, *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 1998, p. 180.

¹⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 92

donde Derrida da cuenta de un preguntar que constituye ya no vínculo con el otro sino comunidad.²⁰ Se trata de resguardar la misma posibilidad de la pregunta, del preguntar. Lo que plantea una cuestión anterior: qué hace posible o imposible el mismo preguntar. Pero aún más, en Derrida la pregunta adquiere los contornos de una comunidad, de la misma filosofía simplemente como una comunidad de la cuestión. Me interesa señalar, entonces, que el preguntar es la vacilación del mundo mediante la interpelación del otro pero solo en tanto se produce una lectura de la tradición. Inscribir mediante un trabajo de lectura los resquicios de una tradición que interpela. Escribe Derrida:

Comunidad de la cuestión, pues, en esta frágil instancia en que la cuestión no está todavía suficientemente determinada como para que la hipocresía de una respuesta se haya inducido ya bajo la máscara de la cuestión, como para que su voz se haya dejado ya articular fraudulentamente en la sintaxis misma de la cuestión. Comunidad de la decisión, de la iniciativa, de la inicialidad absoluta, pero amenazada, en que la cuestión no ha encontrado todavía el lenguaje que ha decidido buscar, no se ha asegurado en este todavía acerca de su propia posibilidad. Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Es poco –no es casi nada–, pero ahí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber intangibles de decisión. Una intangible responsabilidad.

Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Si, tal como indiqué en el primer apartado, una metódica ontológica es

²⁰ Me interesa, en este sentido, declinar aquello que aparece como “interpelación” en los términos de una “exigencia” tal como aparece en M. Blanchot. De hecho, en un texto dedicado al problema de la comunidad escribe: “Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad que apenas se osará denominar “comunidad”. O se aceptará llamarla así preguntándose lo que está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la *ausencia* de comunidad. Precisamente esto le ocurrió a Georges Bataille, quien, tras haber, durante más de un decenio, intentado, en pensamiento y en realidad, el cumplimiento de la exigencia comunitaria, no se encontró solo (de cualquier manera solo, pero con una soledad compartida), sino expuesto a una comunidad de ausencia, siempre dispuesta a transformarse en una ausencia de comunidad”. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena, 1999, p. 15. Esta exigencia no puede entenderse sino en relación a la misma “exigencia de escribir”. Cf. M. Blanchot, *La conversación infinita*. Madrid, Arena, 2008.

trascendental en tanto indagación sobre el a priori como mediación entre la categoría de ser y los modos de ser que requiere como paso previo un trabajo negativo de ruptura con el entramado categorial heredado (reducción, destrucción, deconstrucción), en este apartado he intentado mostrar que la pregunta es la misma forma de la metódica. Ahora bien, he insistido en el sintagma forma-pregunta porque no se trata de una pregunta ordenada teleológicamente en vistas a una respuesta sobre algo determinado: cuestión sobre la posibilidad de la cuestión. La pregunta no puede ser sino, a su vez, trascendental en tanto se ubica en la posibilidad. Esto supone una cierta relación con la tradición no en vistas a relatar hechos, autores o teorías memorables, sino a abrir la interrogabilidad del mundo. Por ello, la pregunta se dirige a qué es y qué no es pasible de ser preguntado, o si se quiere qué características tiene que tener algo para volverse pasible de indagación. La pregunta no se dirige a un qué del mundo, sino a volver a potenciar la interrogabilidad del mundo. Por esto mismo, la pregunta se declina como interpelación o exigencia para indicar que viene de otro, que puede adquirir o no la figura de la alteridad, en tanto advenir de una significación-otra que destituye la certeza no solo de los sentidos dados de mi mundo, sino de la existencia del mundo como tal. Preguntar es, de cierto modo, herir de muerte al mundo. Pero es una herida que crea comunidad, no allí donde se comparten las mismas preguntas, sino donde se da lugar a la intangible responsabilidad de soportar la destitución del propio mundo, del mundo como propio, en la herida de la interrogabilidad.

Por todo esto, la emergencia de una pregunta no se produce como aparición milagrosa. O mejor, lo milagroso de una pregunta no debe ser entendido en una lógica de la invención inspirada. Se trata de una trama lenta, de un vacilar, que se produce *en* la misma herencia de sentidos sedimentados. No existe una temporalidad lineal entre una ruptura con esos sentidos y la elaboración de la pregunta, no que una cosa preceda a la otra, sino que vacilación y pregunta se van entretejiendo en una temporalidad que tiene la forma de un bucle. La temporalidad del a priori no es sucesiva ni causal. Se trata de cierta rítmica como condensación de tiempos y espacios en una relación con la tradición, en ese entramado de sentidos que se articulan en la cotidianeidad y la teoría constituyendo un mundo. Si el mundo como conjunto de sentidos heredados vacila en la pregunta se trata de abordar la relación con esa tradición que nos

constituye. Sin embargo, si la pregunta hace vacilar la misma inmediatez del mundo como “dado”, muestra el carácter mediado de los procesos de significación, esto es, la misma inmediatez del mundo no es sino fruto de una cierta precomprensión categorial.²¹

4. Pregunta política

Una metódica, entonces, no es sino un modo de trabajo ontológico. Donde la ontología como método conlleva una práctica de destrucción e interrogación como intervención sobre tramas de sentido. Estos señalamientos sobre una metódica sostienen su generalidad para no convertirse en un procedimiento de reglas.²² Si la pregunta no es sobre algo ya dado, puede decirse que no viene del mundo, sino que surge de aquel lugar que hace vacilar el mismo mundo como trama de sentido. Por esto, no es uno quien pregunta, sino que la pregunta interrumpe ese mismo quién, pero esto no implica dar lugar a una espera pasiva de la interrupción sino que requiere un lento trabajo de desestructuración de la tradición para *escuchar* la interrogabilidad. En un texto dedicado a pensar esto, Nancy señala que la filosofía –quizá se pueda decir la teoría en general– se define por la imposibilidad de escuchar.²³ Frente a ello, piensa la posibilidad de

²¹ Por todo lo expuesto, en una metódica ontológica se juega una teoría de la lectura. Provisoriamente, y en vistas a futuros desarrollos, me interesa pensar una lectura que combine cuatro dimensiones: primero, la *dimensión reconstructiva*: utilizar los recursos de la historia intelectual para avanzar en una comprensión; segundo, la *dimensión deconstructiva*: mostrar los impasses, los atolladeros, los puntos de fuga o instancias indecibles del texto; tercero, la *dimensión productiva*: si bien toda reconstrucción es productiva, se trata de desarrollar la potencia inscripta en un concepto más allá de posible; cuarto, la *dimensión suspensiva*: dar lugar al resto o al silencio, saber callar.

²² Si el método se describe como un procedimiento de reglas que garantizan la legitimidad de un conocimiento adquirido su forma política adquiere un prejuicio antipolítico. Como ha mostrado S. Wolin en ciertos textos al mismo tiempo que la emergencia de la metodología puede entenderse en relación a un momento histórico que pretende reemplazar el gobierno de los hombres por la administración de las cosas (donde la metodología tiene una analogía estructural con el formalismo legal), en el proceso de institucionalización de la ciencia política bajo la rúbrica del conductismo la metodología garantiza la objetividad apolítica del conocimiento. Cf. S. Wolin, “La teoría política como vocación”, en *Foro Interno*, 2011, 11, pp. 193-234.

²³ “¿El filósofo no será siempre quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí mismo la escucha, y ello para poder filosofar”. J. L. Nancy, *A la escucha*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 11. Claro que esta pregunta de Nancy se acentúa si se aborda la escucha de la filosofía de la política. Quizá en términos de una paradoja: la filosofía que ha dejado de reclamar una política que escuche sus verdades y la filosofía que no ha podido escuchar eso

una escucha del sentido, o mejor, la escucha como la atención hacia la resonancia que se trama entre significados y sensibilidad. Una escucha que nunca es pasividad, sino un trabajo sobre la misma mediación, escuchar es escribir lo que resuena.

[...] la escucha se dirige a –o es suscitada por– aquello donde el sonido y el sentido se mezclan y resuenan uno en otro o uno por otro. (Lo cual significa que –de manera tendencial, otra vez–, si se busca sentido en el sonido, como contrapartida también se busca sonido, resonancia, en el sentido).²⁴

La cuestión es cómo una metódica en tanto ejercicio de la escucha se singulariza al atender las resonancias de eso llamado política. ¿Cómo trabajar desde la constitución de una metódica de la ontología política? La primera respuesta posible es la formulación de la pregunta por el “modo de existencia de los objetos políticos”,²⁵ es decir, dentro de la pluralidad de los modos de existencia (o modos de ser) habría uno correspondiente a la política. Sin embargo, la formulación en estos términos supone un doble problema: de un lado, escinde la pregunta por el modo de ser y el objeto indagado (lo que puede llevar a reconstruir una vieja tradición que divide entre indagación metafísica y el abordaje de diversas ciencias particulares, como lo principal y lo derivado); de otro lado, asume si no la existencia de algo como un “objeto” política, por lo menos un campo cuya singularidad podría establecerse. Se trataría, en fin, de una *ontología regional* entre otras. Ahora bien, una perspectiva ontológica no parte de un campo ya constituido, sino que indaga que algo sea y cómo sea, es lo que

llamado política (la conocida tesis de la hostilidad entre filosofía y política sostenida, entre otros, por H. Arendt y J. Rancière). Cf. A. Cavarero, “Politicizing theory”, en *Political Theory*, vol. 30, n° 4, 2002.

²⁴ J. L. Nancy, *A la escucha*, op. cit., p. 19. Y R. Barthes: “Tal es la resonancia: la práctica afanosa de una escucha perfecta; al contrario que el analista (y con razón), lejos de “flotar” mientras el otro habla, escucho *completamente*, en estado de conciencia total: no puedo abstenerme de escucharlo todo y es la pureza de esta escucha lo que me resulta doloroso: ¿quién podría soportar sin sufrir un sentido múltiple y sin embargo purificado de todo “ruido”? La resonancia hace de la escucha un estrépito inteligible, y del enamorado un oyente monstruoso, reducido a un inmenso órgano auditivo –como si la escucha misma entrara en estado de enunciación–: en mí, es la oreja la que habla”. R. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 248. Cf. E. Bisset, “Resonancias”, en *Nombres. Revista de filosofía*, año XX, n° 25, 2011.

²⁵ Resuena aquí, claro, el título del libro de G. Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

se ha denominado el “a priori”. Esto es pensar la misma “constitución” de un algo como político, una constitución que no significa construcción. ¿Cómo pensar la política si no se asume su sentido como algo dado?

Si señalé que uno de los riesgos es pensar en los términos de ontologías múltiples sin atender a qué sentido de ser constituye la misma posibilidad de hablar de modos de ser, el otro riesgo es que la formulación de la pregunta por el sentido del ser reconstruya un esquema de lo principal y lo derivado, esto es, una ontología general que pregunta por el sentido del ser como tal y ontologías regionales que preguntan por los modos de ser de diversos campos. Como he dicho, entiendo que para evitar esto se trata de pensar la “mediación” entre sentido del ser y modos de ser para establecer una doble distancia: respecto de una perspectiva que postule una ontología general y de una perspectiva que hable simplemente de ontologías múltiples. Para no quedarse en la formulación del sentido del ser como tal ni asumir como ya dados una multiplicidad de campos, se trata de pensar el a priori como un trascendental contaminado por lo empírico. O si se quiere, no existe un sentido del ser como tal que pueda prescindir de sus inscripciones históricas, pero no bajo una afirmación de la variación histórica de los sentidos del ser, sino partiendo de que no existe un significado puro sino tramas de sentido no cerradas que abren la misma historicidad. De modo que el punto de partida de una metódica de la ontología política es una indagación sobre aquello que la tradición deconstructiva denomina “cuasi-trascendental”.

Esta perspectiva adquiere particular pregnancia al pensar la política, pues precisamente una de las afirmaciones que se repite en el mundo contemporáneo es la dificultad de asumir la política como un campo ya constituido. Diversas perspectivas contemporáneas muestran cómo la política se ha diseminado a tal punto que se vuelve imposible como objeto o campo delimitado.²⁶ Así, en términos generales, se pueden pensar buena parte de los movimientos del mundo contemporáneo como modos de “politizar lo social”, lo que abre toda una serie de indagaciones políticas que

desplazan un campo específico donde inscribir una investigación sobre la política. Sin embargo, la disolución de la política como objeto constituido o campo delimitado conlleva un riesgo: el idealismo. Con ello me refiero a que sea el sujeto de la pregunta quien determine qué es o no es política, como aparece en ciertos modos de constructivismo. Esto puede funcionar de un modo especular: se parte de una definición que se supone la mejor o más correcta y se busca un objeto que responda a ello o se busca en cualquier objeto una dimensión política acorde a esa definición (p.e. si la política es conflicto, allí donde encuentre conflicto se podría hablar de su dimensión política). Por este motivo, cierto constructivismo no puede ser sino una reiteración del esquema de la representación moderno.

Para evitar partir de un sujeto que construya un objeto-política o de un campo-política ya dado, se puede pensar la política *en el método*. Esto supone que no se parte de un objeto presupuesto como político ni de un sujeto investigador que tenga la verdadera definición de política, sino que el mismo método “politiza” su objeto. En este sentido, el objeto puede variar y no ser propiamente político (nada lo sería), uno puede estudiar una carta, un texto, una institución o un partido, pero la misma indagación politizará. ¿Qué significa aquí politizar? Nuevamente el riesgo es partir de una definición presupuesta ahora asignada al método. Frente a ello, desde mi perspectiva, se trata de partir de *sedimentaciones históricas de sentido*, es decir, los modos en que tradiciones teóricas, procesos institucionales, formaciones históricas, han denominado a algo “política”. Ahora bien, lo primero que puede afirmarse, es que no existe en esas sedimentaciones un sentido unívoco, sino tradiciones en disputa. Esto sería no la historicidad sino la *contingencia* de la política, es decir, su equivocidad cuasi-trascendental.²⁷ Una metódica politiza porque en

²⁶ Elías Palti señala que sería precisamente el paso de la historicidad a la contingencia lo que mostraría dos momentos en las corrientes de la historia de los lenguajes políticos. Sin embargo, esta transformación no supondría un abandono de la historicidad sino una especie de “síntesis” entre las diferentes Escuelas a partir de la noción de “lenguaje política” (la Escuela de Cambridge, la *Begriffsgeschichte* alemana, la Escuela de Padova y la Historia conceptual francesa). Desde mi perspectiva, una perspectiva ontológica que asume la contingencia misma de la política cuestiona radicalmente la misma posibilidad de una historia de los lenguajes políticos. Y esto debido a dos aspectos: por una parte, a la pregunta por la constitución de algo como histórico (¿afirmar que algo es histórico no supone, como su a priori, pensar qué es la temporalidad y cómo es posible que algo sea calificado por ello?); por otra parte, a las diferencias entre historicismo, historicidad, historialidad, puesto que se trata de discutir la “reducción” de la misma historicidad en un historicismo contextualista.

²⁷ S. Wolin habla de “sublimación” de la política, W. Brown de una “diseminación”, I.M. Young de una “politización de lo social”. En cualquier caso, el diagnóstico recurrente es que la política deja de estar ubicada en un campo específico para comenzar a calificar una serie de dimensiones antes excluidas, desde las relaciones laborales a las relaciones sexuales. Cf. S. Wolin, *Política y perspectiva*. Buenos Aires, Amorrotu, 2001. W. Brown, “At the edge”, en *Political Theory*, vol. 30, n° 4, August 2002. I.M. Young, “Teoría política, una visión general”, en R. Goodin y H.D. Klingemann (eds.), *Nuevo Manual de Ciencia Política*. Madrid, Istmo, 2001.

la misma indagación parte de una sedimentación de sentido específica sobre la política y efectúa desplazamientos allí.

En los términos ya utilizados se trata de preguntar *que algo sea y cómo sea* político. Un preguntar que asume un doble movimiento: por una parte, si eso que sea político no consiste en una definición axiomática ni en algo ya constituido, se trata de un trabajo de desestabilización de lo que a priori delimita un campo para abrir otros sentidos; por otra parte, si no se supone el esquema principal-derivado, que algo sea y cómo sea político desplaza el mismo sentido del ser, es decir, no que el sentido del ser sea algo dado para atribuirle ser a un campo determinado, sino que la desestabilización de la evidencia de eso que sea lo político y su modo de ser, redefine el mismo sentido del ser. En resumidas cuentas, se trata de trabajar sobre la “contaminación diferencial” entre ontología y política para dislocar la repetición de un pensamiento que reintroduzca allí una esquemática representativa (no se modifica el modo de indagación si lo que se produce es simplemente un paso del sujeto cognoscente que representa un objeto a un sentido del ser que se atribuye a diferentes campos). Una metódica ontológica inscribe una pregunta que desestabiliza el sentido de la política como algo dado mostrando precisamente que en la misma estabilización de su sentido, a priori, se define que algo sea y cómo sea político. Pero, por esto mismo, una desestabilización no es axiomática sino que trabaja sobre aquellos sentidos que se traman en la articulación de tradiciones teóricas y cotidianidad, haciendo no solo que vacile aquello que se considera política sino el mismo sentido del ser. En otros términos, la desestabilización de un sentido dado de política produce la vacilación del mundo como tal (o si se quiere, la pregunta por el que algo sea y cómo sea político contamina de modo irreductible el que algo sea y cómo sea sin más). Por esto mismo, una metódica no puede ser nunca universalizable, puesto que cada preguntar surge de la contaminación entre ontología y política que se redefine en cada caso, es decir, desde los sentidos de ser y los significados políticos que trabajemos de modo singular. Por ello, si la metódica trabaja sobre el vínculo entre ontología y política, no prescribe un único modo de articular la relación, sino que señala que eso se define según los significados políticos y el sentido del

ser trabajados. En este marco, quisiera mostrar tres movimientos de una metódica de la ontología política.

En primer lugar, *deconstruir lo político*. Una metódica conlleva un trabajo sobre la tradición del pensamiento político, esto es, analizar los límites y posibilidades de la conceptualidad heredada que constituye el a priori de los modos de significar la política. Política es en cada caso un lenguaje heredado sobre el cual trabajar, puesto que en tanto proceso de significación múltiple, constitutivamente abierto y disputado, requiere una tarea de lectura. Una cierta tradición que va de Nancy a Esposito, entiende que la tarea del pensamiento político supone un trabajo sobre el lenguaje político heredado para mostrar sus puntos ciegos, sus instancias indecibles, sus aporías constitutivas, dando lugar así a desplazamientos de sentido en el propio presente. A comienzos de la década del 80, Nancy y Lacoue-Labarthe establecen los puntos centrales de lo que entienden es una “retirada” de lo político entendida como ruptura con modos de significar los conceptos que totalizan su sentido en términos metafísicos y retrazar nuevos significados abiertos²⁸ (p.e., el importante trabajo para redefinir la noción de comunidad en términos inoperantes que realiza Nancy con derivas en autores como Blanchot, Agamben o Esposito).²⁹ Nociones como “impolítica” en Esposito o “infrapolítica” en Moreiras³⁰ tienen un alcance similar, esto es, conllevan una estrategia de trabajo sobre el cierre de sentido de los lenguajes que en cada caso van redefiniendo eso denominado política. En este sentido, escribe Esposito:

[...] para entender el significado que desde el principio atribuí al término de impolítico es necesaria también la referencia a la *Destruktion* heideggeriana. Frente a la opción de tomar una difusa postura en la filosofía política contemporánea –filosofía dirigida, sobre todo en el mundo anglosajón, a una aproximación de tipo normativo–, lo que me parecía urgente, a comienzos de los años ochenta, era someter el léxico político moderno a la misma destrucción-deconstrucción que Heidegger había reservado a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica. La convicción im-

²⁸ P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, (comps.), *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy. París, Galille, 1981. P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, *Rejouer le politique*. París, Galilee, 1981. P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, J.L., (comps.), *Le retrait du politique*. París, Galilee, 1983.

²⁹ Cf. J.L. Nancy, *La comunidad inoperante*. Santiago, LOM, 2000.

³⁰ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz, 2006. AA.VV., *Infrapolitics* (Dossier), Transmodernity 5.1, 2015.

Cf. E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, en *Prismas. Revistas de Historia Intelectual*, Buenos Aires, año 9, n° 9, 2005, p. 23.

plícita en esta posición era la de que todos los términos de la política han asumido o están desde el principio marcados por una inevitable inflexión metafísica que bloquea su poder de significación.³¹

En segundo lugar, *politizar la teoría*. La propuesta de Nancy y Lacoue-Labarthe desde su misma formulación supuso importantes críticas. Spivak fue una de las primeras en señalar que el problema de una perspectiva que deconstruye el lenguaje político marcado por una inflexión metafísica es repetir una división estable entre teoría y práctica, es decir, asumir que la especificidad de la deconstrucción se encuentra en un trabajo teórico sobre un orden conceptual heredado. Frente a ello, señala que se trata de deconstruir esta división, donde la politicidad de esta perspectiva no se encuentra en ese socavamiento de la tradición metafísica, sino en el modo de proceder, en una práctica de intervención siempre institucional. De hecho, autores como Fraser, Kambouchner, Lefort o Critchley van a marcar críticas parecidas al indicar que acentuar solo una deconstrucción del lenguaje político-metafísico corre el riesgo de postular una dimensión trascendental (“la esencia de lo político”) sin resolver su mediación respecto de prácticas políticas concretas (esto es, mostrar los puntos ciegos del concepto de democracia en la tradición occidental no conlleva una transformación de las prácticas políticas asociadas a este concepto).³² Por esto mismo, se trata de poner en marcha una *práctica* cuya politicidad se encuentra en la dislocación de las jerarquías y exclusiones que ordenan la institucionalidad, o mejor, de prácticas que definen su politicidad estratégicamente en función del campo en el que intervienen. Precisamente la contaminación del a priori, su carácter cuasi-trascendental, permite trabajar sobre la inescindibilidad entre sentidos políticos y tramas institucionales, escribe Spivak:

En primer lugar, indicaría la lección ‘política’ más importante que he aprendido de mi propia interpretación de Jacques Derrida: a saber, la conciencia de que la teoría es una práctica. Pronunciando tal frase, soy

inmediatamente consciente, gracias a Derrida, que el establecimiento provisorio de tal oposición binaria es la condición y/o el efecto de ciertas decisiones ético-políticas que deben establecer normas centralizadas por exclusiones estratégicas.³³

La articulación de estos aspectos conduce, en tercer lugar, a una *topología de la inscripción*. Este doble movimiento no debe ser entendido como dos caminos alternativos o pasos sucesivos. Una metódica no consiste en realizar un camino o el otro, o combinarlos de modo sucesivo. Frente a ello, se trata de trabajar sobre una *topología de la inscripción*, es decir, de inscribir en cada caso singular un modo de politizar destituyendo la clausura de sentidos políticos a través de una práctica institucional concreta.³⁴ Se trata de una estrategia que combina tanto como sea posible este doble movimiento, por ejemplo mostrando al mismo tiempo las raíces del concepto de “inmunidad” en la tradición de pensamiento y trabajando sobre el desplazamiento de fronteras en instituciones concretas. Entiendo que se trata de pensar un método no como procedimiento reglado anterior, sino un modo que surge en el mismo proceso, un cómo que se va construyendo siempre en un “entre” que traza un rodeo, va y viene entre múltiples textualidades que va redefiniendo. Politizando no para adecuar eso que estudio a una definición previa de política, sino desplazando sus sentidos inmanentes. Esto supone una estrategia singular ante cada “objeto” que no puede regular sus efectos.

Esta última indicación es relevante para indicar que se trata de dislocar una idea de método como procedimiento definido previamente al comienzo de una indagación o investigación. Una metódica, diría *cada* metódica, se redefine a partir de la materialidad de la que se ocupa. La cuestión es dar lugar a un modo de trabajo cuya escucha de una materia-

³¹ R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid, Herder, 2009, p. 10.

³² N. Fraser, “Postestructuralismo y política”. Los discípulos franceses de Jacques Derrida”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 45, n° 4, octubre-diciembre 1983. D. Kambouchner, “De la condition la plus générale de la philosophie politique”, en Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J. L., (comps.), *Le retrait du politique*, op. cit. C. Lefort, “La question de la démocratie”, en Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L., (comps.), *Le retrait du politique*, op. cit. y Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Levinas*. Cambridge, Blackwell, 1992.

³³ G. Spivak, “Il faut s’y prendre en s’en prenant à elle”, en Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J. L., (comps.), *Les fins de l’homme*, op. cit., p. 505.

³⁴ La expresión “topología de la inscripción” la utilizo como modo de redefinir lo que había tematizado como “copertenencia de filosofía y política”. Si bien la noción de copertenencia me permitió desplazar la ubicación de la deconstrucción en un campo específico como es de la filosofía política al indicar que se trataba de pensar la constitución política de la filosofía y la constitución filosófica de la política, la noción de copertenencia supone una determinación del vínculo en términos de una “proximidad”. Frente a ello, entiende que es necesario acentuar en carácter singular por el cual se produce una inscripción política de lo teórico y una inscripción teórica de lo político constituyendo una figura topológica. Por estos mismos motivos, considero pertinente desplazar de la filosofía y la teoría la cuestión. Cf. E. Biset, “Sobre la copertenencia de filosofía y política”, en *Laberinto de arena*, Río Cuarto, n° 1, 2011.

lidad política produce, al mismo tiempo, una vacilación de los sentidos asociados al concepto de política y una exigencia de un preguntar que tense lo dado. Esto conlleva un doble movimiento, una topología, que trabaje sobre la conceptualidad inscrita en toda instancia política y sobre la politicidad inscrita en toda instancia conceptual. Contra la separación que autonomiza la teoría de la política, una topología de la inscripción busca dar cuenta de cómo se encuentran vinculadas de un modo indisociable que no puede ser definido a priori. Por todo esto, una metódica es un modo de responder a la pregunta sobre cómo dar lugar a una investigación política cuando ya no existe una certeza sobre qué sea o no sea político. Y responde señalando que, primero, se trata de romper con un modo que parte de una definición de política y un procedimiento para acercarse a un campo u objeto externo. Segundo, asumiendo que la “escucha” de aquella materialidad que nos ocupa exige una vacilación de los mismos presupuestos ontológicos mediante un preguntar radical. Tercero, que esto conlleva indagar que algo sea y cómo sea político mostrando cómo se inscriben sentidos heredados en acciones, instituciones, procesos y cómo prácticas políticas constituyen, desplazan, reafirman esos sentidos. A fin de cuentas, una metódica es la formulación de preguntas que al hacer vacilar un sentido de la política heredado produce una dislocación general de lo que es, lo que hay, lo dado: del mundo como tal.

5. Cierre

Los elementos desarrollados han buscado puntualizar un modo específico de entender la ontología como metódica para pensar la política. Si he destacado el carácter metódico de la ontología, esto es, que se trata ante todo de un modo de indagación específico que requiere ciertas precauciones, es porque la expansión del uso del término ontología conlleva cierta naturalización de su sentido. No solo porque se asume como algo evidente la categoría de ser, sino porque se omite la pregunta por las mismas condiciones que posibilitan formular la pregunta por el ser. Siempre es necesario partir de aquella advertencia que reza que al mismo tiempo la categoría de ser es de uso cotidiano, cuando se pregunta qué significa aparece un silencio complejo. En todo caso, una metódica trabaja sobre los sentidos sedimentados que constituyen un mundo (que suponen en cada caso una conjunción de significados cotidianos y saberes establecidos) para en su destitución abrir algo. Esto supone dar lugar a

ciertas preguntas que hacen vacilar el mundo como tal, allí precisamente cuando una pregunta no puede ser respondida en tanto me destituye como sujeto. Por esto mismo, una pregunta como interrupción es la problematización de las mismas categorías con las que pensamos, o que conforman el mundo como tal.

Por todo esto, pensar algo en términos ontológicos conlleva trabajar en un doble registro: de un lado, se trata de recuperar la historicidad de la categoría de ser en su doble dimensión de cotidianeidad y saber para mostrar cómo produce en cada caso un mundo y niega otro –desocultamiento y ocultamiento a la vez–, por ello no es sino entonces un trabajo de dislocación de la propia lengua (en un sentido amplio) que constituye un mundo singular, lo que hay; por otro lado, este socavamiento se hace desde un otro, que no puede ser sino en mi mundo pero que no es mi mundo a la vez, es un otro que pone en cuestión radicalmente mi mundo como tal, exigiendo pensar de otro modo el ser para abrir a eso otro, asumiendo por lo tanto que “hay” y “ser” no son categorías homólogas: si la categorías de ser oculta y desoculta, lo que hay siempre excede lo que es, incluso en un sentido radical donde lo que hay ni siquiera puede llegar a ser. Por ello no se trata de perspectivas diversas sobre lo que hay (perspectivismo), pero tampoco lenguas que construyan lo existente (constructivismo), sino una transformación de la lengua propia siempre en un entre, entre un modo de significar y el contacto con otro que lo excede. Este es el momento en que una escucha se convierte en una interpelación, solo se escucha lo otro del mundo, que lo vuelve imposible, pero que por eso mismo abre la posibilidad. Lo posible, en su radicalidad, no es sino lo imposible en cada caso. Se trata de preguntar, al inicio, no de qué categorías dispongo para abordar un fenómeno específico, sino que es lo que hay o no hay, lo que existe o no existe, lo que aparece o se oculta. Y por ello, cómo esta misma pregunta requiere una revisión de nuestra propia lengua, no buscando aquellas categorías que reflejen de modo más adecuado el fenómeno, sino una lengua que muestra y oculta a la vez. En este marco, una metódica piensa la política inscribiendo ciertas topologías que combinen una deconstrucción de la política y una politización de la teoría, es decir, trabajando sobre la sedimentación histórica de sentidos que constituyen los significados hegemónicos de nuestro lenguaje político, pero produciendo esto como un trabajo de intervención institucional,

como una práctica. Una estrategia ontológica que en cada caso conlleva una redefinición y desestabilización de aquello denominado política.

Por estos motivos, se trata de una desnaturalización de la propia lengua como apertura y clausura, donde lo que hay o existe en su estabilización supone la sedimentación de una serie de jerarquías y exclusiones. Un doble camino: la dislocación de los conceptos heredados y la invención de otra lengua, en un juego infinito que va desde mostrar, histórica y sistemáticamente, un orden conceptual jerárquico y excluyente al encuentro con una materia que permite la redefinición de ese orden. Esto mismo abre dos cuestiones centrales en términos políticos. Primero, si no existe la política como tal, o mejor, si como he insistido se muestra la irreductibilidad de la política a su carácter objetual, una metódica es un movimiento de politización o despolitización. Incluso más, no como instancias excluyentes, sino en su singularidad una metódica politiza y despolitiza al mismo tiempo. Pero, si no se parte de una definición a priori de política, esta politización/despolitización surge de la contaminación con la materia política trabajada, esto es, una metódica redefine un concepto de política en acto. Segundo, es necesario avanzar en un paso ulterior, pues que la política no sea un concepto simple significa también que como concepto siempre se encuentra declinado. Esta declinación no es solo el darse en una red conceptual, en una lógica donde adquiere sentido, sino que en su darse se adjetiva. Si bien no agota el campo de una perspectiva ontológica, me interesa aquella metódica que declina política hacia justicia, que pregunta por una política justa.

En este marco, me interesa terminar con dos preguntas. La primera reza: ¿qué podría ser una política justa del método? Y así, una lectura justa, una escucha justa, una politización justa. Allí precisamente cuando se piensa una definición no normativa de justicia, o si se quiere, precisamente cuando no existe a priori una definición de justicia sino como apertura radical. Solo estimo que se pueden establecer indicaciones preliminares: de un lado, ya la misma pregunta orienta el método, esto es, preguntarse cómo dar lugar a una lectura justa desplaza la pregunta por la corrección epistemológica; de otro lado, se trata de dar lugar de modo precario a una cierta rítmica, es decir, si la apuesta es abrir, la misma apertura es una configuración. La segunda reza: ¿qué podría ser, entonces, una vida metódica? He aquí cuando resuena aquella afirmación heideggeriana según la cual se trata de "soportar estar en camino", puesto que un

camino que no sea un procedimiento reglado no se elige, se soporta. Si la destitución y redefinición de los sentidos políticos heredados produce la vacilación del mundo como tal, la vida no es sino lo insostenible (lo que carece de fundamento). Sin embargo, que se soporte no implica padecimiento, esto es, no solo que el soportar es la apertura de la posibilidad radical sino que existe un extenso campo de indagación sobre los modos de soportar. Si bien esto abre hacia nuevas indagaciones, el amplio campo de lo que se soporta, que no es sino en la interpelación de lo insoportable, es la exigencia de un ritmo. O si se quiere, la lenta configuración de espacios y tiempos –atención paciente– para estar en camino.

Nodaléctica: el método del anudamiento

Roque Farrán

Las meditaciones son una empresa espiritual (una práctica de sí) pues permiten al filósofo acceder a cierto modo de ser.

Michel Foucault

Los antiguos griegos de Turquía (como los antiguos chinos del taoísmo) pensaban el pensamiento como un ir y volver: noein y neomai. Pensaban el pensamiento como un ir que no olvida el camino por el que va. Un ir que va pero ya volviendo, tal es el camino, la senda, la vía que constituye el fondo del pensamiento. [...] Por tal motivo, los primeros pensadores de Grecia, mucho antes de que se constituyera la filosofía, desearon fundar el término noos (pensamiento) en la palabra nostos (regreso). Pensar era errar por cualquier parte acordándose sin embargo de poder regresar vivo entre los suyos a la salida de la prueba mortal. Hay una añoranza (en latín un regressus) hasta en la audacia de pensar. Hay un camino que no se olvida en aquello que piensa. Es lo que significa la palabra griega método (meta-hodos): el camino inverso (la vía recapitulativa) donde precisamente el trans-porte (la meta-fora) se hace al revés. Hay algo perdido que se ama sin terminar en el movimiento nostálgico de pensar.

Pascal Quignard

Es preciso, para seguir el buen camino sin dejarse engañar por los absurdos religiosos y filosóficos, estudiar el camino de los caminos que no conducen a ninguna parte (den Holzweg der Holzwege), la filosofía.

Joseph Dietzgen

*

Hace años desarrollo una práctica que consiste simplemente en leer y escribir. Leo autores que me interpelan, con ciertas filiaciones entre sí, aunque dispares en sus estilos y modos de pensamiento. Luego, escribo qué es lo que me provocaron pensar, cuáles son los puntos nodales donde

se encuentran y se pierden, allí dónde –pienso– me ha transformado su lectura. Cada tanto pierdo el hilo, pero el reencuentro ya no se da a intervalos prolongados y angustiantes; he hallado cierta calma en la práctica del concepto y el tiempo de espera (el concepto es el tiempo). No pretendo saber más, memorizar referencias o teorías, ni volverme un especialista o un erudito; al contrario, desde muy temprano me di cuenta que el *saber* puede volverse una carga insoportable, una carga que –pese a su prestigio– vuelva imposible cualquier intervención efectiva. Mi uso del saber –y lo que trato de transmitir– implica, así, cómo *poder* ser más ágil, agudo y oportuno en las intervenciones, sea donde sea que se abra el tiempo de hacerlo. No hay reaseguro de dispositivo alguno, se trata más bien del cultivo de un *ethos*, una disposición, una apertura rigurosamente entrelazada.

He postulado que después del sujeto viene el método (lógicamente). Pues el método es un redoblamiento del sujeto: volver sobre lo andado, dar cuenta de lo hecho y, sobre todo, de los *modos* y *vías* del hacer. El redoblamiento apunta, también, a la potenciación de las vías abiertas y sus bifurcaciones imprevisibles (lo veremos). El método no es, entonces, una mera receta de procedimientos a seguir, ni tampoco se reduce a una cuestión meramente cognitiva, epistemológica o gnoseológica; incluye estas dimensiones, pero las excede. El método implica, ante todo, el cuidado o la práctica de sí: el despeje y la preparación del sujeto en la captación de la verdad, cual sea. Por eso, pensar rigurosamente el método conlleva atravesar, indagar y anudar dimensiones ontológicas, ideológicas, éticas, políticas, epistémicas y afectivas, que resultan irreductibles en su mutua imbricación para pensar la coyuntura, constituir el objeto o circunscribir *lo real* en juego. Pensar el método en su multidimensionalidad o complejidad inherente no quiere decir que haya que producir una totalización de la experiencia, una síntesis acabada o una suma ecléctica de saberes y prácticas; se trata de aprender a captar cómo se enlazan significativamente las dimensiones aludidas en su indeterminación completa y en un movimiento singular; es decir, no se trata de totalidad sino de *nodalidad*. Por eso, un nombre plausible para esta idea y práctica del método que propongo es *nodaléctica*. Veremos que también implica un pensar en simultaneidad; de ahí que las formulaciones secuenciales, el encadenamiento lógico, el antes y el después, se develen ficticios: el método ya estaba ahí, en el *sujeto del acto*.

He propuesto, en consecuencia, un método de pensamiento filosófico sustentado en la lógica del anudamiento borromeo.¹ Pues considero que la imagen del nudo borromeo, su lógica inmanente, su modo de entrelazamiento, su estructura real, permiten sostener el pensamiento sin claudicar ante los problemas más complejos en que se debate la época; algunos recurrentes, casi eternos, diría. De allí se desprenden varias preguntas a articular al respecto: ¿Cómo se sostienen juntos términos que no tienen nada en común entre sí, es decir, inequivalentes e irreductibles? ¿Por dónde pasa la *unidad real*, la que no somete, ni subordina, ni homogeneiza los términos en cuestión? ¿Cómo salir de la *unidad imaginaria*, donde priman los signos de reconocimiento (color, estatus, profesión, género, lengua, etcétera), como de la *unidad simbólica*, donde priman las lógicas equivalenciales del capital en sus distintas variantes (económico, cultural, transferencial, reverencial, etcétera), sin negar su eficacia acotada, pero abriendo el juego a lo real que las disloca y reanuda de otro modo (acto, intervención, acontecimiento, nominación, pase, etcétera)? ¿Cómo pensar una *sistematicidad* que no remita a la totalización ni al encadenamiento lógico, sino a la *simultaneidad* y *composibilidad* de dimensiones señaladas? ¿Cómo pensar la *reflexividad* y *recursividad* sin remitir a una consciencia omnimoda?

Algunos puntos a tocar y enlazar en este escrito: El problema eterno de la circularidad conceptual; la conexión entre lo uno y lo múltiple, lo finito y lo infinito, lo determinado y lo indeterminado, lo visible y lo invisible, lo singular y lo universal; el sujeto como anudamiento; el método como idea de la idea: redoblamiento del sujeto en tanto que anudamiento, o sea, re-anudamiento; sistematicidad, simultaneidad, recursividad, composibilidad; ontología, ideología, ética. A través de estas nociones entrecruzadas, el método se expone en acto.

1.

Sujeto a la Idea (de la Idea). Empecemos por nuestros clásicos, o sea, nuestros modernos. Supongamos que “hay un poder muy astuto y engañador, que emplea toda su industria en engañarme”, como dice Descartes. Sin dudas, aunque todo sea dudoso, es indudable que yo soy, pues si no a

¹ R. Farrán, Badiou y Lacan: *el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2014. R. Farrán, *Nodal: método, estado, sujeto*. Adrogué, La cebra/Palinodia, 2016.

quién se dirigiría ese engaño generalizado.² Hasta ahí Descartes está en lo correcto: el sujeto en su más pura y vacua suposición existe y es, por ese mismo acto, una objeción a cualquier poder-saber imperante. El asunto se complejiza si atribuimos al poder engañador su máxima potencia: nos puede hacer creer que nos engaña sobre lo que en realidad es verdadero (un engaño a la segunda potencia: nos engaña acerca del engaño, es decir, nos hace creer que lo verdadero es un engaño). Entonces, en ese punto delicado, la operación ha de invertirse: debemos tomar todo lo que se da, sin suposición del donador, por verdadero y, al contrario, poner en cuestión la atribución de lo dado a un punto privilegiado: llámesele conciencia, yo, otro engañador, etcétera. Esta es la vía materialista: la que empieza por lo real sin suposición, al pensar lo que se da sin donación, en su pura multiplicidad, sin agente alguno del acto. Solo un pensamiento de esta naturaleza puede poner en cuestión, al derrocar al Gran Amo engañador, todos los pequeños poderes que ostentan los petimetres.

Para Spinoza, por eso mismo, el método consiste en partir de una idea verdadera (índice de sí y de lo falso) que sirva de norma para el conocimiento, independientemente de lo que piense el sujeto al respecto; de

allí que su certeza indubitable, la de la idea, evite la pregunta especular subjetiva “¿y tú cómo lo sabes?”, pues el método correcto se demuestra razonando correctamente, según el *sujeto del acto* en cuestión:

Por el contrario el método debe tratar, necesariamente, del raciocinio o de la comprensión, esto es, el método no es el mismo razonar para comprender las causas de las cosas ni mucho menos comprender las causas de las cosas, sino que es comprender *qué cosa es la idea verdadera*, distinguiéndola de las restantes percepciones, e investigando su naturaleza, a fin de conocer a partir de ahí nuestro poder de comprensión, y así, restringir el espíritu, para comprender según aquella norma todas las cosas que debemos comprender, ofreciendo, como ayuda, reglas ciertas, y procurando también que el espíritu no se fatigue en cosas inútiles.³

Y de manera ejemplar, añade Macherey:

Volviendo al sentido original de la palabra método, Spinoza lo identifica con el camino (vía) real de la idea verdadera que se forma en el espíritu según las leyes de la propia naturaleza, independientemente de todo modelo exterior. El orden de las ideas es pues el de su producción efectiva; ese orden es necesario, no en virtud de una obligación legal, que solo sería satisfecha de manera contingente, sino en razón de la causalidad intrínseca de la idea verdadera, que la determina a producir la totalidad de sus efectos, es decir, todas las ideas que dependen de ella.⁴

El sujeto del acto en cuestión (acto de conocimiento material) toca así la dimensión ontológica del mismo, exige la efectiva transformación de su ser.

Al pensar el método filosófico, en consecuencia, no trato de especificar cómo acceder a una verdad primera o a un saber total, ni tampoco de determinar más modestamente cuál sería el modo adecuado y graduado de aproximarlos indefinidamente, pues esto último nos envolvería en una circularidad viciosa: antes tendríamos que especificar cómo determinar la validez del método adecuado, y así sucesivamente. Con semejantes prevenciones, buscando garantías *ad infinitum*, jamás daríamos paso alguno.⁵ Junto a Spinoza diría, más bien, *es necesario partir de una idea verdadera*

² En la segunda meditación, luego de haber puesto en duda todo, Descartes introduce la hipótesis del Dios engañador y anticipa la certeza del yo, de su existencia, en función de ese Otro supuesto: “Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas, me persuado que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha sido jamás, pienso que carezco de sentidos, creo que el cuerpo, la extensión, la figura, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué podrá, entonces, ser tenido como verdadero? Acaso nada, salvo que nada cierto hay en el mundo. Pero, ¿cómo sé yo que no hay algo diferente a todo lo que juzgo incierto y de lo cual no pueda tenerse la menor duda? ¿No hay acaso algún Dios, o alguna otra potencia que introduzca en mi espíritu estos pensamientos? Pero eso no es necesario porque quizá soy capaz de producirlos por mí mismo. Luego, yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tuviese sentidos, o cuerpo alguno. Vacilo, sin embargo, pues, ¿qué se sigue de allí? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que no puedo ser sin ellos? Pero me he persuadido que nada había en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ni espíritus, ni cuerpos. ¿No me había persuadido, además, que yo tampoco era? Ciertamente no: yo era, sin duda, si de algo me he persuadido, o si he pensado en algo. Pero hay un no sé qué muy poderoso, muy astuto y engañador, que emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay duda pues que yo soy, si me engaña. Y que me engañe cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada, mientras piense ser algo. De modo que, después haberlo pensado bien y examinado todo cuidadosamente, debe concluirse y tenerse por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, todas las veces que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu” (R. Descartes, *Meditaciones metafísicas: acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo del hombre*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 47-48).

³ B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*. Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 47. [El remarcado me pertenece].

⁴ P. Macherey, *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, p. 69.

⁵ Tal como lo muestra Macherey recordando lo que Spinoza, en el *Tratado de la reforma*

para desplegar el método. La idea hace al sujeto y su redoblamiento al método. La idea y la idea de la idea, que es en rigor la duplicación que define al método, son lo mismo (claro que no se puede definir de manera ideal sino justamente *ideando*, en efecto, o sea practicando el concepto: lo mismo en lo real, el encuentro imprevisto, el anudamiento, etcétera). Ser materialista, en cuanto al concepto concreto, implica “no querer aprender a nadar antes de lanzarse al agua” (Hegel *dixit*). Es necesario pensar en el *medio mismo* (el “entre”, el “espacio vacío”, el “pasaje”) del pensamiento: partir de una idea verdadera sin necesidad, no obstante, de especificar *a priori* por qué lo es. Confiar en la primera intuición, aunque por momentos se pierda y solo de manera intermitente se reencuentre; trabajar en el despeje inicial que habilite la captación de la idea (*intuitio*, *noesis*, etcétera), en tanto el método se desprende de allí mismo, siguiendo fielmente la idea.

Sin embargo, hay que tener presente que la *fidelidad* y la *mismidad* aludidas no se producen a través de comparaciones externas, de construccionismos lingüísticos (definición de términos y establecimiento de significados), de correspondencias o semejanzas, sino a partir de saltos imprevistos, afirmación de discontinuidades, *décalages*, forzamientos y decisiones de pensamiento en torno a lo genérico del ser que afecta al singular en cuestión, esto es, en inmanencia: lo que reúne múltiples rasgos dispares y nos fuerza silenciosamente a decir, tarde o temprano, en nombre propio. Allí se forjan los conceptos (que “llevan firma”, diría Deleuze). Habría que poder formularlo así, en implicación: *me ha sucedido una idea*. Y luego compartirla, ser generoso y valeroso (lo genérico también induce esa actitud). En efecto, el salto y el nombre propio que toma —donde se cifra la desmesura del *mismo*— no constituyen una mera repetición estereotipada, pues este último es cualquier sucesor (no deductivo) mayor a la cantidad normal fijada situacionalmente;⁶ y reenvía también a otros nombres propios. La re-petición no atañe entonces a los principios (por suponer: los griegos); quizás, como un *volver a pedir* que retorna, recurrentemente, sea una oportunidad única de captar el vacío en que se trama la cosa, esto es: el deseo. No hay deuda con nadie en particular, ni remisión a un universal abstracto, sino conexiones imprevistas entre distintos nombres propios singulares.

del entendimiento, critica a Descartes: el caer bajo la imposibilidad del conocimiento postulada por los escépticos. Hegel o Spinoza, *op. cit.*, p. 70.

⁶ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 311.

En definitiva, abolida toda deuda (particular) y remisión a los orígenes perdidos (universal), ¿cómo se transmite una idea, si esta no puede ser el efecto de una mera imposición (brutal o sutil), ni tampoco de una discusión consensuada (amistosa o estratégica)? Una idea se encuentra siempre de imprevisto, en el intervalo vacío de un *espacio abierto de pensamiento*, entre-dos, y los sostiene. Y se sostienen en verdad mutuamente, es la idea: efecto suplementario de una composición conjunta, porque constituyen entre ellos una *triplicidad irreductible*, no jerárquica, como el anudamiento borromeo en que cada redondel de cuerda se traba junto a los otros sin atravesar completamente su agujero central (se sustituye lo central por no nodal). La idea es por esencia la *impenetrabilidad* misma de sus componentes a partir del anudamiento solidario que *habrá sido* hallado en cada caso (siempre en una apuesta sin garantías). La idea en definitiva es poner a circular algunas ideas hasta que enlacen del modo adecuado, aquel que permite generar nuevas ideas y redescubrir otras ya olvidadas. Hay un materialismo sutil puesto en juego allí, en ese trabajo que no responde a los mecanismos típicos de la lengua, a sus intenciones persuasivas (estéticas) y/o comunicativas (racionales), sino a la composición extraña —hasta musical si se quiere— de partes heteróclitas; una suerte de *loops* que se replican en series infinitas y entrecruzadas. La meditación que nos singulariza no se sitúa así en el puro vacío, ni en la repetición de un *mantra*, sino en ese gesto minimal de pensamiento que traza un bucle, un *loop*, que se envuelve a sí mismo en su *extimidad* (exterior constitutivo); es un nudo en esencia impenetrable, en extremo solidario en su composición, e infinito en su alcance.

El gesto minimal de pensamiento se capta en una duplicación insensata: idea de la idea, estructura de estructuras, deseo de deseo, inmanencia de inmanencia, etcétera, que no supone conjunto totalizador alguno ni metalenguaje, que no necesita tampoco reflexión o conciencia omnímodas; pues el término que duplica no es superior, ni subyacente, ni siquiera más profundo, sino que se da *junto a y simultáneamente* el otro, cuya mismidad terminológica permite apreciar la diferencia en su forma más ajustada. Luego, como no se trata de un referente empírico o de un significado fijo, volver a captar la *diferencia en su repetición* exige un incesante recommienzo del pensamiento, una nueva apuesta, un nuevo lanzamiento de dados (*Un coup de dés*). Macherey, en *Hegel o Spinoza*, escribe: “[E]l proceso real del saber, no procede ni de las cosas a las ideas, ni de las ideas a las

cosas, sino que va de idea en idea, es decir que liga entre sí actos de pensamiento, según un orden causal necesario que es el mismo que aquél en el cual las cosas se encadenan en la realidad".⁷ Claro que esa mismidad entre el orden de las razones y el orden de la realidad responde a lo real en juego, sustancia real de la cual no hay juicio ni garantía ni dominio absolutos, solo encuentro imprevisto en modos singulares e invención de una fidelidad a su naturaleza múltiple y variada; por ende, hay que forjar con nuestras propias herramientas otras palabras y conceptos para decir cómo procede la necesidad de la idea.

2.

Conocimiento material e invención conceptual. El pensador materialista procede entonces efectuando cortes y estableciendo continuidades respecto de corpus teóricos y tradiciones que pueden ser contemporáneas o antecedentes, incluso provenientes de tiempos y espacios muy alejados entre sí, según la coyuntura que interroga; no hay ruptura absoluta, aunque sí reestructuraciones o transformaciones radicales en torno a los materiales disponibles. Por ejemplo, el hecho de que se afirme comúnmente que *Marx produce el materialismo histórico a partir de combinar la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés*, no quiere decir simplemente que se inscriba en continuidad con tales tradiciones de pensamiento, produciendo así su síntesis dialéctica o suma ecléctica, sino que procede a un singular anudamiento que supone cortes y continuidades efectuados *entre* ellas; operaciones que incluso pueden volverlas irreconocibles desde el punto de vista de quienes las analizan o practican por separado. Los cortes no vienen de exterioridades absolutas (pues, ¿dónde se situaría el teórico-investigador?) sino de trazados, demarcaciones y desplazamientos inmanentes producidos *entre* los dispositivos de pensamiento, cortando unos a través de los otros y empalmando los fragmentos que resultan relevantes para la producción del nuevo pensamiento en gestación. Así se torna inteligible cómo procede, luego de Marx, el mismo Althusser: *recombinando la epistemología francesa, el estructuralismo lingüístico y el psicoanálisis lacaniano* para intervenir en el seno de la tradición marxista y su institución; otro tanto ocurre con Laclau y su articulación singular del deconstruccionismo francés, la lingüística

estructural y el psicoanálisis para repensar el marxismo, luego de su crisis terminal, junto a los movimientos nacional-populares latinoamericanos; y también Badiou, procediendo a anudar la ontología matemática junto a las doctrinas modernas de la intervención (marxismo y psicoanálisis), vía la recalificación de una sistemática filosófica especulativa, para pensar procedimientos tan heterogéneos como lo son el arte de vanguardia, la política revolucionaria, la ciencia inventiva y el amor sin contratos ni garantías. (Expondré sobre el final del escrito mi propia combinación.)

Sostengo que, si se conoce rigurosamente el orden y la conexión de una cosa singular, se dispone de una potencia de conocimiento que alcanza lo *absolutamente cualquiera*, es decir cualquier cosa, idea o pensamiento. Solo que también es necesario aprehender *ipso facto* los mecanismos de transferencia y traducción, de vaciamiento y retroducción, para recomenzar el procedimiento cada vez, sin sucumbir al imaginario de la copia y el modelo, a la lógica de la inducción o la deducción. Este método de conocimiento e indagación, que confía en la lógica de conexión estricta del significante, en su materialidad, encuentra lo real singular en los vacíos y suspensiones del encadenamiento discursivo, y allí mismo es donde puede anudar otra semántica, parcial y contingentemente. Es en los hiatos, inconsistencias, fallas, aporías o *impasses* discursivos donde se practica el método materialista, en efecto, a través de la producción de desplazamientos, bifurcaciones y cambios de terreno que suplementan (no complementan) con conceptos, producidos a partir de otros discursos o prácticas, los anteriores. La composición de esta trama compleja no es una suma ecléctica ni sintética, pues resulta de una combinación singular que se reapropia y recorta a su modo diversos procedimientos, sin reducirlos a su propio campo. En principio, porque dicha composición es impropia. Esto es, crea un campo suplementario, intersticial, sostenido por conceptos que hacen al entramado complejo. No se trata entonces de subordinación o reducción de un campo a otro, de un lenguaje a otro, de una disciplina a otra, ni tampoco de la creación de un metalenguaje aparte, o la extracción de un principio unificador, en tanto la producción conceptual se articula entre los campos indagados e incididos y es inescindible de ellos.

No soy partidario pues del disciplinamiento y la superespecialización, pero tampoco abogo por la interdisciplina, la transdisciplina y ese tipo de sumatorias eclécticas. Soy partidario, más bien, de la in-disciplina

⁷ P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 84.

sistemática y redoblada, vuelta sobre uno mismo, en la cual hay que ejercitarse a menudo sobre bordes, pliegues, umbrales y quiasmos de discursos y prácticas disimiles. Solo allí puede haber, acaso, algún tipo de iluminación profana o conocimiento fortuito de lo real, que habrá que desplegar y seguir en sus consecuencias. Me nutro para ello de múltiples lecturas que se solapan e interrumpen mutuamente, se retoman, olvidan y relanzan, más acá o allá de cualquier intención o plan previo. Círculo de círculos descentrados, la conciencia filosófica solo emerge de manera fugaz en los cruces y bifurcaciones que, extrañamente, se anudan y cuya razón se encuentra *sobredeterminada* por el trabajo teórico en su dislocación incesante. La filosofía no es un saber específico ni una disciplina normativa, mucho menos un metasaber enciclopédico que alcance y englobe todas las prácticas, saberes y disciplinas; la filosofía, afirmo, es una *práctica entre prácticas*, aunque entraña una singularidad: su acción restringida busca anudar las prácticas, enlazarlas entre sí y mostrar sus juegos de mutua implicación. Estas acciones u operaciones que definen a la práctica filosófica materialista, más bien, surgen de manera contingente en función de estrategias coyunturales; la necesidad configurante es *a posteriori* y la eternidad de las verdades por las que se debate (invariancia o recurrencia de problemáticas), se encuentra retroactivamente. Antes que un saber acabado lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un *ethos*, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar de *nodalidad* en lugar de totalidad; y de *nodalética* en lugar de dialéctica.

3.

Nodalética sistemática. He acuñado este término para circunscribir la singularidad del método que propongo. Nodalética es un neologismo, es decir un término que inventé yo mismo (no existía antes de mi nominación) para indicar la singularidad de un modo de pensamiento que venía practicando hacía tiempo y buscaba anudar, en términos amplios: filosofía, política y psicoanálisis; luego, en torno de esos mismos tópicos comenzó a mostrar su efectividad y especificidad. Así, finalmente, la filosofía, la política y el psicoanálisis, cada práctica tomada singularmente y en sus remisiones recíprocas, se muestran solidarias de la nodalética. A diferencia de la dialéctica clásica, no busca la síntesis de los contrarios para arribar a una totalización de lo Mismo; tampoco busca ir más allá de la

totalidad, hacia lo Otro, como la analéctica propuesta por Dussel. Se trata más bien de captar, leer, encontrar o producir nudos cuyos términos son irreductibles (ni lo Mismo ni lo Otro): no hay circularidad dual, viciosa o virtuosa, ni presuposición total o sustancial, porque se opera siempre en función de una *terceridad* que es relativa a los términos puestos en juego, cada vez, e implica la toma de posición teórica. En rigor, se pueden reconstruir las vías de un legado, un modo de apropiación de la tradición y, así, encontrar continuidades con la causalidad inmanente, la causalidad ausente, estructural o metonímica, la sobredeterminación, etcétera, pero pensar en términos de nudos y, más rigurosamente, siguiendo la lógica del entramado borromeano, creo que aporta una modulación específica a la problemática del azar y la necesidad, la estructura y la coyuntura, lo singular y lo genérico, etcétera.

En primer lugar, la *circularidad conceptual*. Uno podría preguntarse, ¿pero se trata de encontrar nudos o más bien de producirlos? Creo que la respuesta de Althusser para justificar su lectura de Marx, inspirada en el materialismo spinoziano, es la más adecuada. Se trata de un *círculo productivo*. Es decir, se parte siempre de ciertos materiales cuya estructura ontológica se encuentra anudada y el método de conocimiento, al producir conceptos que lo vuelvan inteligible, busca anudarse a su vez a dicha estructura siguiendo el mismo *ordo et connexio*. No se trata de una simple réplica o imitación de lo real, sino de un desarrollo y elaboración en otro plano (de inmanencia), que a su vez lo implica en su misma estructura.⁸

⁸ Como dice Althusser en el recientemente publicado *Ser marxista en filosofía*, el problema eterno que se plantea el idealismo a partir de la dualidad entre el conocimiento y su objeto, ha sido resuelto desde las vertientes materialistas del pensamiento a partir de su supresión (o sustitución por otros términos), menciona por ejemplo a Aristóteles y Tomás de Aquino con el término “adecuación” y a Lenin con el de “reflejo”, pero el exponente máximo de esta operación sustitutiva (o supresora) es Spinoza con su postulación del “paralelismo”: “En la historia se ha propuesto otra teoría sorprendente para anular, sin dejar de conservar, la diferencia entre el conocimiento y su objeto: es la teoría spinoziana del *paralelismo*. Para Spinoza, toda la realidad está constituida por una sustancia única, Dios o la naturaleza (paradójicamente, para él, Dios es lo mismo que la naturaleza que emana de él: qué habilidad política para poner en línea a su adversario, Dios, ¡en su propio campo!), que posee un número infinito de atributos, de los que nosotros solo conocemos (es así) el atributo extenso (o materia) y el atributo pensamiento. Tenemos pues, frente a frente, el conocimiento (el pensamiento) y su objeto (extenso o materia). Estos son dos atributos manifiestamente diferentes, si bien, en cuanto productos de la omnipotencia activa de Dios, son de cierta manera idénticos. Pero el hecho es que, en la práctica, están dados como diferentes. La pregunta que surge es pues: ¿cómo reducir su diferencia, de una manera materialista, a la unidad? // Para responder, Spinoza

En cuanto a la oposición entre *lo uno* y *lo múltiple*, sucede otro tanto. La pregunta ontológica por excelencia, acerca de cómo una sustancia absolutamente infinita y única puede consistir nada más y nada menos que en infinitud de atributos diferentes e irreductibles entre sí, puede encontrar la cifra de su enigma y una respuesta anticipada en la lógica del anudamiento; pues es el problema acuciante de la *unidad real*. Hay que pensar la unidad real como lo que da consistencia a la unidad aritmética, contable, simbólica, *junto a* la unidad imaginaria, totalizante, especular; la unidad real como consistencia que enlaza lo simbólico y lo imaginario, e incluso lo real en su faz de decisión abrupta o gesto de ruptura, cuyo paradigma se encuentra en el nudo borromeo. El nudo borromeo es una estructura simple y a la vez compleja. *Simple* porque bastan tres cuerdas entrelazadas para mostrar en qué consiste; *compleja* porque esa consistencia pasa por un lugar cuya topología no es evidente (como la banda de Moebius, es anti-intuitiva). No hay proposición ontológica que exprese más adecuadamente la mutua solidaridad entre los componentes del nudo borromeo que esta, brindada por Spinoza: “si una sola parte de la materia fuera aniquilada, inmediatamente la extensión entera se desvanecería”; y por supuesto, lo mismo ocurriría en el caso de las ideas, que son partes componentes del pensamiento. Como dice Macherey:

Así la continuidad inalterable que constituye toda realidad modal, sea cuales fueren los límites bajo los cuales uno la examine, sea cual fuere la

propone la teoría del paralelismo: todo lo que adviene en el atributo extenso tiene su correspondiente exacto en el atributo pensado: ‘*ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*’: el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas (de las ideas de las cosas, por lo tanto de sus conocimientos). Y como en Spinoza todo ser es potencia, *de entrada* se trata de un paralelismo activo, de una correspondencia activa, de un reflejo activo. Y Spinoza no se contenta con declararlo, lo muestra y lo prueba en su ‘teoría del conocimiento’ (que, uno imagina, no es tal), donde existe cierto juego; la posibilidad, por ende, de una actividad real entre el ‘primer género de conocimiento’, puramente práctico, el ‘segundo género de conocimiento’, que da las ‘nociones comunes’ o las leyes generales de todo objeto, el conocimiento científico por tanto, y el ‘tercer género de conocimiento’, que produce el conocimiento de lo singular, ya se trate de lo individual, ya de una determinada coyuntura histórica, por ejemplo, la del pueblo judío durante el éxodo guiado por Moisés, que Spinoza analiza en el *Tratado teológico político*. Estamos pues aquí ante una forma de materialismo consecuente, que anula la diferencia entre el objeto y su conocimiento, sin dejar de reconocer –de manera abstracta, es verdad– la diferencia entre el objeto y su conocimiento, es decir, reconociendo la posibilidad de un juego y de una dialéctica que permite pasar, en tres momentos, de uno al otro a través de los diversos géneros de conocimiento”. L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*. Madrid, Akal, 2017, pp. 101-102.

escala en la cual se la considera, expresa por excelencia lo absoluto, es decir la unidad de la sustancia: es el conocimiento de este infinito en acto lo que constituye ‘el amor intelectual hacia Dios’, o el conocimiento del tercer género.⁹

Es decir, el conocimiento del infinito en acto, el tercer género de conocimiento aplicado a la más mínima porción de la materia, a la idea más insignificante, puede darnos un acceso a lo absoluto: la unidad real de la sustancia absolutamente infinita de la cual somos parte (en cuerpo y alma). En eso insisto desde hace tiempo, aunque es una idea que me ha costado desarrollar: *la unidad real es la que brinda el anudamiento borromeo*. El mismo *ordo et connexio* es el que se sigue del anudamiento.

En el ternario ofrecido por Lacan desde el comienzo de su enseñanza (real, simbólico, imaginario) hay un modo de pensar la mutua implicación, la consistencia y la unidad real que exceden la mera cuenta aritmética y la unificación imaginaria. Se podría objetar que así se termina diluyendo toda diferencia o articulación compleja en una unidad formal donde sustancia, atributos y modos, constituyen una mismidad homogénea. En definitiva, en términos lacanianos, ¿cómo no confundir un nudo propio (estructura paranoica del conocimiento) con un nudo impropio (estructura genérica)? En el caso de Spinoza resulta clave la “teoría de los modos infinitos”, según Macherey, en tanto funcionan como una suerte de “intermediarios entre la sustancia infinita y los modos finitos”. El papel del “intermediario” nuevamente se puede esclarecer en rigor a través de la lógica del anudamiento, pues como dice Macherey:

[...] acabamos de ver que no hay dos órdenes de realidad –uno sustancial e infinito, el otro modal y finito–, sino que hay una sola y misma realidad continua e indivisible, determinada por una ley de causalidad única, en la cual lo finito y lo infinito están indisolublemente ligados: los modos infinitos son de alguna manera *el lugar donde se anuda esta unidad*, donde efectúa su transformación, o incluso la determinación, de lo infinito en lo finito.¹⁰

Lo que permite mostrar el anudamiento borromeo es que “el lugar donde se anudan los términos”, el lugar del intermediario, es ocupado alternativamente por cada uno de ellos; se trata en verdad de asumir una

⁹ P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 170.

¹⁰ *Ibid*, p. 184. [El remarcado me pertenece].

terceridad y eso permite excluir definitivamente cualquier preeminencia, no solo de la sustancia respecto de sus atributos o modos, sino ahora de los intermediarios mismos. Hay que pasar de lo modal a lo nodal.

Ahora bien, volviendo sobre el mentado “círculo productivo” al que hacía alusión Althusser, es necesario señalar que ha devenido un poco más complejo de lo que se creía. Exige entender cuanto menos una serie de términos, operaciones y procedimientos combinados. Sistemática, simultaneidad, composibilidad, recursividad. Escribe Badiou:

Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (lo que, repito, no exige en absoluto que los *resultados* de estas condiciones sean exhibidos o incluso mencionados), según una exposición que expone también su regla de exposición, entonces pertenece a la esencia de la filosofía el ser sistemática, y ningún filósofo lo ha dudado jamás de Platón a Hegel.¹¹

La praxis filosófica consiste entonces en pensar al mismo tiempo (*simultaneidad*) la configuración completa de los cuatro procedimientos de verdad que la condicionan (*sistematicidad*), exponiendo así en acto su regla de exposición (*recursividad*), esto es, de-suturación a una –dos o tres– de sus condiciones históricas y *composibilidad* (*compossibilité*) conjunta de las cuatro: arte, ciencia, política y amor. La filosofía circula libremente *entre* sus condiciones, sin privilegiar a ninguna de ellas en la inteligibilidad del conjunto, produciendo de este modo cruces y transferencias a través de múltiples operadores conceptuales (matemas, poemas, declaraciones, tesis, etcétera). Los conceptos habilitan estos pasajes y son, también, el producto de los enlaces entre procedimientos heterogéneos que los desarrollan, afinan y complejizan; así se traza el *círculo productivo* de la composibilidad conceptual. En términos más generales, no interesan aquí tanto los sistemas de pensamiento, ni su historia acabada, como la *sistematicidad* inmanente a dichos sistemas; sistematicidad que es posible captar en ciertas torsiones e inflexiones sintomáticas que, a su vez, pueden ser reflexivas o no. La sistematicidad, por supuesto, está vinculada con la simultaneidad y recursividad mencionadas *junto a* la implicación subjetiva y material del caso (la cuestión que interroga); consiste en la exposición de un punto nodal u organizador que distribuye estas nociones e incluso,

¹¹ A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 40-41.

a veces, se expresa en una duplicación significativa insensata (i.e., deseo de deseo, idea de la idea, estructura de estructuras, etcétera). La sistematicidad, entonces, se capta en movimientos diagonales, transversales, *entre* diferentes dispositivos y sistemas de pensamiento. A partir de esa mínima captación o inteligibilidad común se hace posible la producción de conceptos.

4.

Sujeto y método (nodaléctica en función). He afirmado que para mí *el concepto de sujeto resulta nodal*,¹² literalmente, y ahora puedo ajustar bien mis razones. El retorno a la cuestión del sujeto, luego de las exploraciones en torno al método, permite enriquecer a ambos. El concepto de sujeto es clave porque nos permite entender un par de cuestiones. En primer lugar, enlaza varias dimensiones que nos atraviesan y no siempre es posible pensarlas juntas, en su mutua implicación. i) La *dimensión ideológica*, cuyo concepto clave es la interpelación, el llamado o la nominación que suscita una estructura allende la conciencia que tengamos de ella. ii) La *dimensión ontológica*, cuyo concepto clave es la verdad y el infinito en acto que se abre a partir de su indagación, en exceso respecto de la estructura ideológica pero no sin ella. iii) Y finalmente la *dimensión ética*, cuyo concepto principal es la inquietud o cuidado de sí, que permite transitar y hacer habitable ese espacio imposible entre lo finito y lo infinito, la estructura y su exceso, lo imaginario y lo real, lo histórico y lo ontológico. Como se puede apreciar, no pienso al sujeto en tanto “sustrato” (*hypokeimenon*) sino como anudamiento de esas dimensiones. En segundo lugar, los nombres propios que convoco para forjar este concepto de sujeto constelado, son bastante dispares: Althusser, Badiou, Foucault y Lacan. También se podrían confrontar, sin dudas, pero no deseo consolarme en el juego escolástico de las sutiles diferencias sino composibilitar conceptos lo suficientemente potentes para pensar las problemáticas más urgentes de nuestra época.

i). En relación con la dimensión ideológica el nombre clave, claro, es Althusser (aunque también hay que tener en cuenta que forja dicho concepto tomando algunas elaboraciones no solo marxistas sino spinozianas y lacanianas, *p. e.*, el primer género de conocimiento o el estadio

¹² R. Farrán, Badiou y Lacan; *Nodal*, op. cit.

del espejo). En la ideología el sujeto *se reconoce*, encuentra una matriz de significación común y, en última instancia, ciertos significantes amo que *lo interpelan*; todo ello, por supuesto, contribuye a la *reproducción* de un determinado estado de cosas (“relaciones de producción”, decía Althusser en clave marxiana). La ideología no exige la conciencia o el conocimiento del individuo, puede funcionar muy bien –y de hecho lo hace– a expensas suyo, en el límite (pre-consciente o inconscientemente). Lo que hay que señalar, con Spinoza, es que se trata además de un modo de conocimiento irreductible, por eso dice Althusser que la ideología es “eterna”.

ii). Por otro lado, me interesa remarcar con Badiou que la ideología se manifiesta sobre todo en el llamado o la nominación, cuando la estructura vacila y muestra su hueco (su inconsistencia de base), porque allí mismo es convocado el sujeto y se abre, en acto, una tipología subjetiva dispar según el modo de respuesta ensayado ante el acontecimiento (reactivo, conservador, inventivo, etcétera). Por eso necesito, a su vez, enriquecer la dimensión ideológica del sujeto no solo con la cuestión del goce, como hace Žižek, sino con la cuestión del acontecimiento y la verdad tal como las trabaja Badiou, pero forzando un poco sus términos. Porque pienso que, si bien la ideología es irreductible y nunca podemos escapar del todo de ella, hay momentos de verdad que no son meramente externos u opositivos, sino immanentes y suspenden las funciones de reconocimiento y valoración propios de la ideología. Esos momentos tienen que ver con el vaciamiento del sujeto, como bien sabía Lacan, y la apertura al ser-en-tanto-ser y su pura multiplicidad infinita, como sostiene Badiou. No supongo la ontología por un lado y los procedimientos de verdad por otro, sino que los pienso en su *conjunción* (mas no identificación). De allí que no oponga simplemente Lacan a Badiou, sino que vea una compatibilidad de base en relación a la dimensión ontológica del sujeto, que sí, responde a las verdades, sus procedimientos singulares, pero que abren a lo genérico del ser. Para crear, para inventar, en cualquier campo es necesario hacer un vacío, suspender las valoraciones predominantes y trabajar la potencia infinita de los materiales con que se cuenta (sean fórmulas matemáticas, palabras o imágenes).

iii). Por último, la dimensión ética es crucial. Luego de haber des- centrado al sujeto de la conciencia y la voluntad exclusivas, a partir de los conceptos de interpelación o de fidelidad a una verdad, la cuestión de la reflexividad como práctica del cuidado de sí vuelve de la mano de

Foucault,¹³ ya no se trata solo de ser consciente o de recibir reconocimiento, de intencionalidad o voluntad, de militancia o fidelidad, sino de constituir un sí mismo que no está dado al principio para nada; de constituirlo a través de prácticas concretas, de modo tal que los momentos de verdad sean cada vez más habitables y transitables, pese a la tensión irreductible entre las dimensiones ideológica y ontológica que constituyen al sujeto.

Necesitamos pensar el sujeto a partir de distintas figuras subjetivas, no excluyentes sino entrelazadas: el ideólogo, el militante y el sabio. Y,

¹³ Cabe señalar aquí que Foucault también efectúa una relectura de Descartes donde valora las *Meditaciones* como una práctica de sí, como método de constitución del sujeto antes que mero procedimiento reglado de conocimiento. Escribe Foucault en *El origen de la hermenéutica de sí*: “Descartes es el primer filósofo que utilizó las técnicas espirituales del cristianismo para hacer algo radicalmente diferente de lo que hacían esas técnicas”. Alude allí al problema del genio maligno (M. Foucault, *El origen a la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth*, 1981. Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 122). “Descartes genera una revolución en las técnicas espirituales: todas esas técnicas estaban dirigidas al problema de lo que pasaba en el alma, mientras él las utilizaba para descubrir el fundamento del conocimiento científico válido para el mundo exterior” (Ibid, p. 123). Y en nota 24 (Ibid, p. 140): “Las meditaciones son una empresa espiritual (una práctica de sí) pues permiten al filósofo acceder a cierto modo de ser”. En *La inquietud por la verdad* menciona el viraje y la sustitución de la ascesis por la evidencia, pero rescatando el valor de ejercicio espiritual de las *Meditaciones*: “La evidencia sustituye a la ascesis... ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para ser una relación con la verdad. Basta con que me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esa verdad. Pero hay que señalar que eso solo resultó posible para el propio Descartes al precio de un derrotero que fue el de las *Meditaciones*, en el cual él constituyó una relación de sí consigo que lo calificaba capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia”. (M. Foucault, *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 222). También hay una parte crucial de *La hermenéutica del sujeto* donde Foucault valora las *Meditaciones* de Descartes. Refiriéndose a la meditación de la muerte en los antiguos estoicos, señala que no se trataba allí de un simple juego imaginativo, variación eidética fenomenológica en la cual el sujeto piensa o imagina que va a morir, sino de una verdadera puesta en juego del sujeto a través de ese pensamiento concreto: “...esta idea de la meditación, no como juego del sujeto con su pensamiento sino como juego del pensamiento sobre el sujeto, es en el fondo exactamente lo que aún hacía Descartes en las *Meditaciones* y, sin duda, el sentido preciso que dio a ‘meditación’ [...] No se trata de un juego del sujeto con su pensamiento. Descartes no piensa en todo lo que podría ser dudoso en el mundo. Tampoco en lo que podría ser indudable. Digamos que ese es el ejercicio escéptico habitual. Descartes se pone en la situación del sujeto que duda de todo, sin interrogarse, por lo demás, sobre todo lo que podría ser dudoso o de lo cual podría dudarse. Y se pone en la situación de quien se lanza a la búsqueda de lo que es indudable. Por lo tanto, no es en absoluto un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación”. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 340.

en consecuencia, practicar un método de pensamiento combinado que responda a las distintas dimensiones señaladas. En primer lugar, asumir que no se trata mediante esta tipología de establecer ninguna totalización del saber. Una de las mayores muestras de inteligencia consiste en entender que no se trata de entenderlo todo, basta con acompañar las manifestaciones singulares por lo que son; claro que para eso hace falta, al menos, entender qué es el ser singular y en qué puede consistir un acompañamiento que no demande nada; es decir, hace falta sostenerse en la propia singularidad y en la inteligencia común. ¿Cómo situar el vacío sin abismarse, y cómo abrirse al infinito sin disgregarse? Aquí se esboza una respuesta. En segundo lugar, una aclaración respecto al uso liberado de ciertas obras y pensamientos clave. Por ejemplo, en el mejor de los casos, una lectura atenta de la obra de Marx puede constituirse en una poderosa arma de crítica ideológica, pero en sí misma no alcanza para constituir un nuevo sujeto político. Está visto que sus efectos son más que nada cognitivos o comprensivos, no habilitan la indagación de verdades transtemporales, ni tampoco la constitución de un sí mismo capaz de habitar el tiempo histórico atravesado por la eternidad. Nos resulta necesaria la crítica ideológica del tiempo histórico, sin dudas, pero ella no puede ir desligada de una indagación ontológica de las verdades genéricas y de la invención de un sí mismo que pueda circular entre ellas. El nudo inescindible de estas dimensiones hace al sujeto resistente a los embates disgregantes y abisales del presente. Por ejemplo, esas supuestas subjetivaciones neoliberales sobre las cuales basa su efectividad la gobernanza actual (cuyo correlato epistémico es la mal llamada “posverdad” y el ético el “empresario de sí”), no pueden ser disueltas o reconvertidas por una simple explicación o argumentación racional que apele a la buena conciencia (de clase, espiritual, nacional-popular u otras); al contrario, es necesario pensar cómo se constituye un sujeto en su complejidad, es decir, cómo dar acceso a las múltiples verdades (artísticas, científicas, políticas, amorosas, etcétera) en actos concretos que abran esos portales al infinito (de infinitos) y no en aproximaciones limitadas, pingues o pedagógicas, que las suministran por cuotas como si se tratase de acumular capital (simbólico y/o cultural); a la vez que es necesario propiciar hábitos concretos y modos de existencia reflexivos que permitan transitar entre las interpelaciones ideológicas y las infinitas verdades, sin oposicionismos ni reduccionismos ni escalafones. Es necesario prepararse para

acceder a una verdad infinita e incluso, cuando se ha accedido al menos una vez, seguir ejercitándose para su captación e invención fiel, porque las verdades no se encuentran aseguradas ni hipostasiadas bajo ningún procedimiento reglado.

En suma, entender el concepto de sujeto en su complejidad nos evita la encerrona ideológica, sin caer en la alternativa pedagógica, el dogmatismo militante o el espiritualismo; se trata de apelar a métodos de pensamiento “desiguales y combinados” (o sobredeterminados) acordes a la situación en que vivimos. Sin dudas, no será el mismo método el que se aplique a la crítica ideológica, a la constitución ontológica de las verdades, o al *ethos* necesario para desplazarse entre ambas dimensiones. Pero tampoco serán excluyentes: habrá que desplazarse y combinar, cuando no operar simultáneamente. O sea, un método de pensamiento desigual y combinado, acorde al sujeto en cuestión, para afrontar el malestar en la cultura y la estulticia reinantes: lectura sintomática/crítica ideológica (Marx-Althusser-Žižek), procedimientos genéricos de verdad/ontología (Spinoza-Badiou), y prácticas de sí/ética (Foucault-Hadot-Sloterdijk). Leer los modos de goce y atravesar los fantasmas contemporáneos, hacer la experiencia del infinito en acto de múltiples modos, y acceder a la constitución de un sí mismo lo suficientemente fuerte y flexible para no enloquecer, volverse estúpido o dogmático.

Digamos que hay una suerte de lucidez y agudeza mental, de perspicacia en las lecturas, no solo de textos sino de coyunturas y situaciones, que es necesario ejercitar, practicar y sostener para hacer cuerpo y alma. La crítica ideológica y la lectura sintomática se ejercen en inmanencia, bien próximas a las posiciones y textos de los adversarios, evitando posiciones trascendentales y utopismos. Sin embargo, con eso no basta, y menos aún con el cortocircuito invocado asiduamente a pasar de esas lecturas a la acción directa: de las armas de la crítica a la crítica de las armas, como se dice. Lo cual, es sabido, refuerza el paradigma instrumental que divide teoría y práctica, esquematiza, reduce y entorpece el desarrollo de cualquier práctica (incluida la teórica). Por eso es necesario tomar cierta distancia de la lectura crítica en sentido restringido y suplementarla con el ejercicio efectivo de otras lecturas, prácticas y procedimientos singulares que toman distancia de los nudos sintomáticos y su goce correlativo, es decir, que logran cierta autonomía relativa en sus desarrollos y se sostienen por sí mismas (incluso afectivamente): desde la

práctica de la ontología pura, pensamiento del ser-en-tanto-ser tramado entre lo múltiple vacío y el infinito de infinitos, hasta los procedimientos genéricos de verdad que encuentran el ser-en-tanto-acontecer singular en situaciones históricas dispares, anónimas e insignificantes (para las valoraciones trascendentales). Aunque tampoco basta con seguir estos procedimientos singulares-genéricos, en el mejor de los casos mediante una fidelidad inventiva, pues está visto en la historia del pensamiento que tales invenciones, por la distancia que toman de las valoraciones y representaciones meridianas de la época, suelen acarrear grandes costos subjetivos para quienes eventualmente se hacen cargo de tales procedimientos: la locura y la muerte suelen estar muy cerca de los individuos involucrados en ellos (basta recorrer la historia dramática de artistas, descubridores y científicos). Por eso es necesario realizar a la par un arduo y delicado trabajo *sobre sí*: el cuidado de sí o los ejercicios espirituales que preparan al sujeto para su acceso a la verdad y permiten que se sostenga por sí mismo, de manera autónoma, allende los abismos del vacío y la infinitud que abren los procedimientos genéricos. A su vez, tampoco alcanza solo con las prácticas de sí para constituir un sujeto complejo que soporte y exceda los embates de la época, los impases de lo real, pues las prácticas y métodos anteriores son necesarios para ampliar los marcos de prácticas y lecturas, las dimensiones afectivas y el encuentro diversificado con otros que se hallan en el mismo trance.

Como vemos, entonces, estos distintos métodos se solicitan e interrumpen mutuamente en los puntos que los otros no alcanzan a cubrir y desarrollar: lectura crítica y sintomática, procedimientos genéricos y ontología, práctica de sí y ejercicios espirituales; sin embargo no son complementarios, es decir, no llegan a constituir por eso una totalidad armónica y reconciliada, una síntesis superior, pues indican también puntos irreductibles e irreconciliables (no contradictorios, por la misma razón que no complementarios) con los que hay que saber hacer en cada circunstancia, en cada impasse. El método del anudamiento, método desigual y combinado, se diferencia así de un saber garantizado de antemano y asegurado en la co-presencia de sus partes.

Deleuze y el método como problema

Gonzalo Gutiérrez Urquijo

Though this be madness, yet there is method in't.
Hamlet, acto 2, escena 2

1. Introducción

Si estamos perdidos, ¿cómo saber que estamos perdidos? ¿Cómo hace el pensamiento para distinguir sus propiedades de sus extravíos? ¿Cómo se sopesa y se juzga, cómo se discrimina y se potencia a sí mismo el pensamiento, si no es mediante una vida que excede por todos lados sus categorías?

Es probable que, en filosofía, la idea de *método* venga a afrontar este escenario de confusas abstracciones. Para ponerse en práctica, quien piensa debe delimitar un camino bajo el horizonte y atenerse a ciertas reglas al recorrerlo. Pero si el pensamiento ha de enmendarse a sí mismo, lo ilusorio y lo verdadero, lo propio y lo impropio, habrán de encontrarse en un terreno común. Hay algo artificial en el método, pero es gracias a ello que damos con la naturaleza del pensamiento.¹ No sería extraño, entonces, que en tanto herramienta o apéndice teórico, el método revele la naturaleza artificial de todo pensamiento; ni que la propia herramienta mantenga una ambigua relación de dependencia respecto a quien la emplea.

Aun creyendo que por derecho nuestro pensamiento nos pertenece, el hecho es que no dejamos de extraviarnos en él. Si siempre fuésemos tan conscientes como podemos, pensar sin distraerse no sería tan difícil... Además, al pensar, no solo los errores y los olvidos nos acechan, también la estupidez, la malicia y el cinismo de quienes lo han hecho con otros

¹ Ver G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 146.

fin. Y es que, al parecer, el pensamiento nunca está solo; quien piensa nunca es soberano, pues pensar es un evento que nos sucede. Podemos felicitarnos por gestar una idea y procurar que la inspiración nos encuentre trabajando. Pero, ¿quién piensa el pensamiento, si no podemos más que identificarnos con las ideas que el pensamiento en nosotros produce? Pensar llega desde lo más profundo y huye con absoluta velocidad. En este sentido, también nos precede y nos espera; es lo inmemorial, lo impensado, lo inconsciente. Y nuestro lugar no es más que un fino umbral entre tales profundidades y los llamados del presente. Somos nosotros quienes estamos en el pensamiento, no al revés. Por eso, la herramienta que responde a la urgencia, es decir, el método, ¿depende del pensamiento cuya naturaleza revela, o de las circunstancias contingentes donde buscará qué pensar? ¿Es el método el que depende del pensamiento, o es el pensamiento quien depende del método que ha forjado? No es solo que todo método suponga la realidad a la que se homologa, pues no todo método lo hace de la misma manera (hay métodos heurísticos, métodos escépticos, etcétera). Lo que queremos señalar es que hay una circularidad propia de la relación entre método y pensamiento, y que ella puede funcionar bien ocultando, bien exponiendo sus fundamentos, dejando así indeterminada su posible interacción.

Estas preguntas conciernen a la imagen de lo que significa pensar. Y la importancia de una imagen del pensamiento quizás deba medirse en la cantidad de facultades o potencias que, utilizándola como modelo, moldean la experiencia y el mundo. En este sentido, el conocimiento racional y la soberanía política comparten una matriz: la legitimidad. Y puede que en el método se juegue algo de su mutua garantía. Dada la apuesta grupal por una concepción del método que asuma la inherente politicidad de su carácter performativo, no podemos volver el orden jurídico y político dependiente del orden teórico. No podemos confundirlos, pero tampoco distinguirlos con precisión. Si se trata de pensar el rol del método allí donde la equivocidad política se somete a una organización categorial, el desafío de pensar su agencia en clave inmanente nos conduce al centro de un problema donde lo político y lo teórico se miden mutuamente. Como decía Guattari, antes del ser está la política.² Pero esta anterioridad no constituye otro tiempo. Se trata más bien de lo inmediatamente anterior; lo que nombra el campo de las condiciones de emergencia de una realidad.

² G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 207.

Queremos creer que, entre la realidad y sus condiciones, la relación no es unilateral y que los términos pueden modificarse mutuamente. Si hay caminos de ida y vuelta entre la realidad y sus condiciones, también hay zonas intermedias. Y es allí donde el carácter inmediatamente práctico del ser inmanente asienta la necesidad de pensar el método, es decir, el camino.

En tanto puesta en práctica del pensar, el método es la dramatización de una imagen del pensamiento; una especie de ejemplo apodíctico que anima sus propias bases, enfrentando en su terreno el hecho y el derecho. Por eso, el establecimiento de una imagen del pensamiento es un asunto de disputas y negociaciones. Y mientras la matriz de nuestro pensamiento continúa exigiendo fundamentos, el pensamiento de la inmanencia continúa presentando debates e interrogantes.

Cuando se reclama un fundamento, este debe ser tan profundo que incluso envuelva un horizonte infinito. Veloz como un rayo, el pensamiento recorre la extensión del universo, pero sostenerse a sí mismo es más difícil, pues requiere de un punto de apoyo. Dada esta exigencia, ¿qué es un fundamento cuando su base no recurre a ninguna trascendencia? ¿Hay un método para desplegar la inmanencia, o la inmanencia engulle incluso al método? Según creemos, el giro hacia el método como problema evita la sustanciación abstracta de *La inmanencia* y nos lleva a descubrir siempre problemas concretos detrás de su investigación. Como dice Lapoujade:

No es falso decir que el fundamento ofrece un asiento o un suelo, celeste o terrestre, pero que no puede ofrecer ese suelo sin acarrear muy pronto el problema de su atribución, de su recorte o su distribución, lo cual es el sentido mismo de la *quaestio juris*. El fundamento no ofrece una tierra al pensamiento sin simultáneamente determinar el *principio* según el cual debe distribuirse esa tierra.³

¿Cuál es entonces el método para dirimir este enfrentamiento entre la tierra y el *principio*? Al dirigir estas preguntas a la obra de Deleuze, será necesario diferenciar dos sentidos para la noción de método: uno clásico, al que nuestro autor se opone, y otro singular, que forja en el transcurso de su filosofía. En el trayecto de uno a otro, el método deleuziano pasa de ser una manera de leer la historia de la filosofía, a materializarse en un ejercicio de problematización cuyo fin es la creación de lo nuevo. Inten-

³ D. Lapoujade, *Deleuze, Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 32.

haremos entonces sugerir que este camino sigue una línea que, aunque sinuosa, no deja de ser continua. A grandes rasgos, defenderemos la idea de que el método deleuziano se presenta como un devenir-práctico que fuerza a la filosofía a salir de su aislamiento doctrinal. Las propias etapas de la filosofía de Deleuze se encuentran tomadas en este devenir, que emerge sobre todo después del encuentro con Guattari. Sin embargo, debido a su complejidad y extensión, no podremos abordar en detalle esta etapa, por lo que nos contentaremos con sugerir algunos aspectos relevantes que, en su etapa temprana y media, ya caracterizan en este sentido al método en cuestión.

2. El anti-método

A primera vista, la filosofía deleuziana parece renuente a la idea de método. No solo no cuenta con una teoría explícita para él, sino que su sentido tradicional —es decir, moderno— condensa los supuestos de lo que Deleuze llama “la imagen dogmática del pensamiento”. En *Diferencia y repetición* (1969), podemos leer que:

No hay método para encontrar tesoros, ni tampoco para aprender [...]. El método es el medio del saber que regula la colaboración de todas las facultades; por ello es la manifestación de un sentido común o la realización de una *cogitatio natura*, que presupone una buena voluntad como una ‘decisión premeditada’ del pensador.⁴

Para comprender este aspecto negativo de la noción conviene detenerse en el final de *Proust y los signos* (1964) pues, para Deleuze, Proust erige una imagen del pensamiento que se opone a la de la filosofía clásica y racionalista. Rivalizando con ella en la búsqueda de la verdad, el elemento central de la oposición concierne a la “buena voluntad” de quien piensa, es decir, a la idea de que este se encuentra naturalmente inclinado a pensar la verdad, como si portase consigo una decisión premeditada.

De ahí se deriva el método de la filosofía: desde un cierto punto de vista, la búsqueda de la verdad sería algo natural y fácil; bastaría una decisión y un método capaz de vencer las influencias exteriores que desvían al pensamiento de su vocación y hace que tome lo falso por lo verdadero.

Se trataría de descubrir y de organizar las ideas siguiendo un orden que sería el propio del pensamiento [...].⁵

En filosofía, el problema del método siempre ha sido el de la adecuación del orden del ser y el orden del conocer. Pero la verdad que Proust ansía descubrir no es una verdad convencional. Por el contrario, toda su necesidad proviene de la inadecuación que ella genera en nuestras representaciones más comunes; de allí que la búsqueda de la verdad sea “una aventura propia de lo involuntario”.⁶ La verdad es ahora verdad del tiempo. Pero, en el seno de su tiempo, la modernidad revela múltiples experiencias de la temporalidad, y su comunicación no implica una medida común. Si en su ejercicio normal la inteligencia busca imponer un orden lógico al mundo, ciertas experiencias nos fuerzan a pensar aquello que desarregla el sentido común. Un susto, por ejemplo, es un movimiento repentino; tan repentino que incluso se diría que ocurre entre dos tiempos. De una contracción primitiva a un grito expresivo, es como si contemplásemos con la mayor pasividad nuestra más profunda y automática actividad. Lo involuntario surge de esta reacción paradójica en la que, no solo la imaginación, sino también la inteligencia y la memoria, encuentran un objeto que las lleva a experimentar el límite de sus posibilidades para entrever algo que se encuentra más allá. Las facultades proyectan, unas sobre las otras, las sombras de sus límites. Por eso, “El pensamiento no es nada sin algo que fuerce a pensar, sin algo que lo violente. Mucho más importante que el pensamiento es ‘lo que da a pensar’”.⁷

Es en este sentido que el método no basta para aprender a pensar. Más allá de la “buena voluntad”, solo aprendemos algo original cuando nuestras facultades alcanzan un nuevo uso o una nueva organización. Más aún, si la vocación de cada facultad se encuentra en su ejercicio trascendente, allí donde se abre a la violencia de su propio límite, la creación de pensamiento jamás podrá depender de una posibilidad natural, sino del encuentro fortuito con los signos del mundo. Es la contingencia de esta situacionalidad práctica la que fundamenta la necesidad de lo que requiere ser pensado.

⁵ G. Deleuze, *Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 177-178.

⁶ *Ibíd.*, p. 178.

⁷ *Ibíd.*

⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 252-253.

Lo que fuerza a pensar es entonces el signo, y el signo es el objeto de un encuentro “fortuito e inevitable”.⁸ Hay allí algo que nos excede, pero que por eso mismo nos concierne de manera íntima. La crítica al método de corte racional y clásico estaría entonces dirigida a sensibilizarnos frente a las urgencias del presente. Entre la creación y la destrucción, entre el arte y la política, los extremos se vuelven solidarios para trazar el campo de batalla donde la vida se encierra y se libera. A menudo experimentamos una insoportable ignominia frente al estado del mundo, y es ante este sentimiento ineludible que no habría preparación posible. No hay método para salir de la idiotez, pues el idiota no sabe qué es ni dónde está aquello que *no* está en lo que experimenta.⁹ Una obra como *¿Qué es la filosofía?* (1991) confirmaría esta intuición.

Y si el pensamiento busca, lo hace menos como un hombre que cuenta con un método que como un perro del que se diría que da brincos desordenados. No ha lugar vanagloriarse de una imagen del pensamiento semejante, que comporta muchos sufrimientos sin gloria y que pone de manifiesto hasta qué punto pensar se ha vuelto cada vez más difícil: la inmanencia.¹⁰

En este estado de confusión, al menos una idea se avizora. La inmanencia es este “tesoro” para el que no habría método, pues constituye lo más urgente y lo más difícil: el lugar donde el mundo se constituye a sí mismo, el plano donde se conjuran las más rígidas jerarquías que se presentan como dadas. En esta obra tardía, la noción de “plano de inmanencia” reemplaza a la de “imagen del pensamiento”. Y en relación con el método, los autores dicen lo siguiente:

El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento... No es un método, pues todo método tiene que ver eventualmente con los conceptos y supone una imagen semejante.¹¹

⁸ *Ibíd.*, p. 179.

⁹ Remitimos a G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 63-65. Asimismo, ver el análisis de A. Cherniavsky, *Diez tesis sobre la idiotez*. Conferencia presentada en La noche de la filosofía, organizada por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, el 25 de junio de 2016. Disponible en https://www.academia.edu/31264035/Diez_tesis_sobre_la_idiotez

¹⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 58.

¹¹ *Ibíd.*, p. 41.

Ahora bien, cabría preguntarse cómo es que el pensamiento se da a sí mismo una imagen y, sobre todo, cómo es posible modificarla. Puede que allí una reflexión sobre el método sea pertinente. Si el sentido común suele pensar la inmanencia como un flujo indeterminado, como una creación continua de imprevisible novedad, no es menos cierto que ella posee sus propias condiciones. Condiciones inmanentes –claro– donde la causa permanece en el efecto,¹² pero condiciones al fin. En este sentido, si bien no podemos pedir a la filosofía deleuziana una receta que nos indique qué y cómo pensar, hay también un aspecto positivo de la idea de método que se revela en este trayecto hacia la inmanencia y la búsqueda de sus condiciones. Más aún, es en esta búsqueda que la filosofía pondría en juego su método, es decir, su actividad.

Como es sabido, Deleuze propone definir la filosofía como creación de conceptos.¹³ Pero su propia creación no brota de la nada sino que conlleva un minucioso trabajo sobre la historia de la filosofía. Como hay en su obra un estrecho vínculo entre crítica y creación, es allí donde podemos comenzar a indagar su proceder metódico. El problema ha sido presentado de la siguiente manera: si la filosofía es creación de conceptos, ¿puede la creación seguir reglas predeterminadas?¹⁴ A primera vista, el enfrentamiento es claro. Pero, ¿es así como existe la creación, es decir, sustantivada?

Allende los pasajes citados, no es difícil encontrar en la filosofía de Deleuze referencias positivas a la idea de método. El método spinoziano (el orden geométrico), el kantiano (la lógica trascendental), el nietzscheano (la dramatización) y el bergsonian (la intuición como planteo de problemas en términos de duración) conviven en el canon de las lecturas que conforman su obra. Por su parte, en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari no cesan de ensayar un método capaz de “hacer” lo múltiple.¹⁵ Y en *¿Qué es la filosofía?*, un uso positivo de la noción se asocia a la práctica artística que, al componer una sensación, inventa procedimientos inseparables

¹² Cf. B. Spinoza, *Ética*, I, prop. xviii. Madrid, Alianza, 2004, p. 73. Asimismo, ver G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik, 1999, p. 172.

¹³ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴ Tal es el problema que A. Cherniavsky presenta en la introducción de *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*. París, Publications de la Sorbonne, 2012.

¹⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 12.

del material con el que trabaja.¹⁶ No es posible repasar en detalle cada uno de estos tratamientos, pero intentaremos, en lo que sigue, despejar algunos aspectos capitales del método de Deleuze.

3. El método de dramatización

La idea según la cual solo se piensa bajo el efecto de una violencia ya había sido presentada por Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1962). Tal como en el caso de Proust, se afirma allí que el pensamiento no piensa siguiendo una naturaleza innata, sino coaccionado por fuerzas que se apoderan de él. En este rechazo a la imagen dogmática encontramos de nuevo un compromiso práctico con el presente, un llamado a que la filosofía asuma sus propias motivaciones y su lugar en el mundo.

Si la labor crítica de la filosofía no se recupera activamente en cada época, la filosofía muere y con ella la imagen del filósofo, la imagen del hombre libre. La estupidez y la bajeza no cesan de formar nuevas alianzas. La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza.¹⁷

Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería la suya, con un tipo de fuerzas [...].¹⁸

La verdad expresa una voluntad: ¿quién quiere la verdad? Y, ¿qué quiere el que dice: Busco la verdad?¹⁹

Esta forma del preguntar constituye el método nietzscheano que Deleuze adopta: no ya *qué*, sino *quién*. No suponer una esencia tras la pregunta, sino buscar las fuerzas que determinan en concreto el fenómeno indagado.

¿Qué quiere, el que dice esto, piensa o experimenta aquello? Se trata de demostrar que no podría decirlo, pensarlo o sentirlo, si no tuviera cierta voluntad, ciertas fuerzas, cierta manera de ser. [...] El método consiste en esto: relacionar un concepto con la voluntad de poder para hacer de él

el síntoma de una voluntad sin la cual no podría ni siquiera ser pensado (ni el sentimiento experimentado, ni la acción llevada a cabo).²⁰

Mediante este procedimiento que ancla las teorías y las prácticas en los modos de vida, Nietzsche buscaba llevar a término el destino crítico de la filosofía, es decir, la creación de sentidos y valores.²¹ Para ello –dice Deleuze– presentaba su método como una empresa de interpretación cuyo primer aspecto radica en abordar los fenómenos como síntomas de una voluntad; luego, tal voluntad se interpreta como signo de un determinado valor que la voluntad encarnaría y, por último, el origen de tal valor es indagado. Sintomatología, semiología, genealogía; herramientas de un método crítico para violentar el presente, entendiendo que el sentido dado (en un concepto, en una institución, en una creencia) es siempre un efecto de superficie bajo el cual pueden rastrearse fuerzas en disputa. Pero, ¿qué quiere decir Deleuze cuando refiere las preguntas a “una voluntad”? Si la pregunta por el *qué* parecía suponer una esencia, ¿hay algo que la pregunta por el *quién* presuponga? No puede tratarse de una conciencia, pues “las significaciones y las valoraciones [...] hacen intervenir ante todo mecanismos inconscientes”.²² En principio, lo único supuesto es la relación inmanente entre el preguntar y sus condiciones.

Siguiendo la lectura de Deleuze, este proyecto de crítica inmanente habría sido establecido primero por Kant, cuyo genio radicó en haberse planteado, no una crítica de la razón por una instancia exterior –sentimiento o experiencia– sino una crítica inmanente de la razón por sí misma. Pero, debido a su docilidad con los valores establecidos, Kant habría echado a perder su propio proyecto. Y es que no se critica la moral en nombre de otra moral, mejor o más verdadera, sino en nombre de algo todavía por crear, como una ética o una política.²³

A Kant le faltaba un método que le permitiese juzgar la razón desde dentro, sin confiarle por ello el cuidado de ser juez de sí misma. Y de hecho, Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no

¹⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., pp. 167-169.

¹⁷ Ibid, p. 151.

¹⁸ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 134-135.

¹⁹ Ibid, p. 105.

²⁰ Ibid, p. 111.

²¹ Ibid, p. 7.

²² G. Deleuze, “Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento”, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 178.

²³ Ibid, p. 180.

de génesis interna. Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías: ¿cuáles son las fuerzas de la razón y del entendimiento? ¿cuál es la voluntad que se oculta y que se expresa en la razón? ¿qué hay detrás de la razón, en la propia razón?²⁴

La pregunta por el *quién* es tipológica; no supone sujetos constituidos sino que, por el contrario, apunta hacia la constitución de estos sujetos a partir de modos de vida. Correlativamente al compromiso intempestivo, el método requiere entonces de unos "principios de génesis interna". Si la sospecha es analítica, pues desmenuza aquello que se presenta como dado, es necesario que el análisis se supere en una síntesis para que el método rinda sus verdaderos frutos. No podemos conformarnos con decir que "la voluntad" es quien está detrás de la pregunta por el *quién*. Términos como *voluntad*, *impulso* o *deseo* nombran el movimiento de un universo vitalista, pero nos dicen más bien poco si no los relacionamos con sus condiciones, con la manera en que el movimiento se recupera o se anula en el móvil. El método, por lo pronto, se nos revela como empirista y pluralista: se atiene al caso, deshace las generalidades, violenta los supuestos, horizontaliza las jerarquías y sitúa a quien indaga. Pero, aunque se cambie el *qué* por el *quién*, ¿es la interrogación verdaderamente libre si presupone la forma de la respuesta?

Dijimos, al principio, que todo método supone una imagen del pensamiento. El método deleuziano no escapa a la regla, pues supone su ontología. Pero el problema que nos presenta estaría indicando, a su vez, que es con *ese* proceder que la ontología ha podido tomar cuerpo luego de varios años de práctica filosófica. Prueba de ello es que la presentación de su tesis doctoral, *Diferencia y repetición*, lleva por título: *El método de dramatización*. En este texto, por demás complejo y condensado, Deleuze expone aquellos principios de génesis que sirven para explicar todo sistema en general. Es así que su empirismo se vuelve trascendental. Parte de la experiencia, pero se remonta hasta sus condiciones, descubriendo un campo infinitamente más rico y más dinámico que lo que condiciona, liberando entonces la posibilidad de modificar los límites de la propia experiencia. Para intentar entender cómo, veamos el texto y sus herramientas.

No hay método sin objetivo, y el fin del método de dramatización es materialista: intenta situar el pensamiento en el mundo, vinculándolo con

los movimientos que lo materializan. Dado un concepto o una idea, dice Deleuze, nada sabemos de ellos hasta no despejar los movimientos con los que se actualizan.²⁵ El escenario ontológico supuesto por el método tiene entonces dos polos: los *estados de cosas* actuales y los *acontecimientos* virtuales, siendo precisamente la génesis el trayecto de lo virtual hacia lo actual. Entre ambos polos, el terreno intermedio está compuesto por un "campo intensivo" donde todo fenómeno se individúa. Es allí donde tienen lugar los movimientos (o "dinamismos espaciotemporales") que responderían a las preguntas metódicas: *quién, cómo, dónde, cuándo...*

Sabemos que la intensidad se diferencia de la extensión, pero es necesario comprender que también la genera.²⁶ Las cantidades extensivas se componen de unidades (2 metros de cordel pueden dividirse en pedazos de 1 metro), pero las cantidades intensivas solo se componen de diferencias (la mitad de un balde de agua a 30° no es un balde de agua a 15°). La diferencia, al cancelarse, se extiende en unidades idénticas; pero para ello debe antes relacionarse con sigo misma, sin mediación de lo idéntico. La diferencia es entonces clave de la relación causal inmanente, pues ella, para permanecer inmanente, no debe ser causada por otra cosa. Sin embargo, no se trata de la misma diferencia según ésta constituya lo virtual, lo actual o lo intenso. Por eso, "El método de dramatización en su conjunto se representa mediante el concepto complejo de *différen(t/c)iation*".²⁷ La *différentiation* aplica a lo virtual, pues proviene del *différentiel* (diferencial) del cálculo infinitesimal: una idea virtual es real en tanto está determinada por relaciones diferenciales y puntos singulares; elementos que no tienen identidad ni independencia previa, sino que están recíprocamente determinados, formando una estructura. Por su parte, la *différenciation* aplica a la actualización: es el proceso por el cual las intensidades se cancelan dando lugar a cualidades y extensiones. Así, en el mundo de la representación, los objetos presentan cualidades y extensiones, pero en lo profundo ellos son generados a partir de la diferencia intensiva. Este proceso genético depende, a su vez, de una idea virtual cuyas relaciones diferenciales y singularidades topológicas conforman la estructura problemática de la individuación. Los fonemas, los genes o las relaciones de producción son los elementos diferenciales de la idea de

²⁵ Cf. G. Deleuze, "El método de dramatización", en *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 132.

²⁶ Cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 334-340.

²⁷ G. Deleuze, "El método de dramatización", *op. cit.*, p. 128.

²⁴ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, p. 129.

lengua, organismo o sociedad; y cada caso concreto representa una solución al problema virtual de la Idea. Pero en la medida en que una solución no agota las dimensiones del problema, la función del método no es fundar lo virtual en lo actual, ni lo actual en lo virtual.

Tal como el relámpago fulgura entre las tensiones eléctricas del cielo, todo fenómeno está condicionado por una desigualdad intensiva en cuya cancelación se libera un signo. Por eso, situarse en la intensidad es situarse en una materia repleta de potencialidades e indagar por debajo de lo dado; abrir el darse de lo dado a fin de entenderlo en un campo más amplio que el que lo dado presenta. Trabrar la relación entre el aspecto actual y el aspecto virtual de la diferencia no es tarea fácil, pues ellos se corresponden pero no se asemejan, y dependen asimismo de un tercero, un “diferenciante de la diferencia” que pone en comunicación lo heterogéneo. De cualquier manera, es en esta mediación donde se juega el método, es decir, en la zona de intensidad donde ambos aspectos entran en relación inmanente. Si la dramatización es el propio proceso de actualización, el método trataría de atenerse al puro movimiento para no suponer nada en el concepto que analiza: ni términos componentes ni sujetos agentes. Se trataría más bien de derivarlos a partir de las intensidades con las que, como signos fortuitos e inevitables, el mundo nos confronta. Se trataría de derivar las identidades a partir de diferencias, de derivar los agentes a partir de movimientos primarios.

Al respecto, Deleuze invoca el ejemplo de la verdad. Parecería que “la verdad”, como “la esencia”, son conceptos bien predispuesto a la pregunta *¿Qué es?* No obstante, la verdad es inseparable de unas condiciones: “Solo hallamos verdades allí donde están, a su hora y en su elemento. Cualquier verdad es verdad de un elemento, de una hora y de un lugar: el minotauro no sale de su laberinto”.²⁸

Esta situacionalidad de la verdad bien podría explicar el hecho de que su dramatización tense al máximo la idea de método, pues la búsqueda de las condiciones genéticas y singulares de una verdad deshace su casi inherente pretensión universalista. Así, el pluralismo y el empirismo de la verdad implican también que:

[...] la verdad no supone un método para descubrirla, sino procedimientos, procederes y procesos para el querer. Tenemos siempre las verdades que nos merecemos en función de los procedimientos de saber (y especial-

mente procedimientos lingüísticos), de los procederes de poder, de los procesos de subjetivación o de individuación de los que disponemos.²⁹

Por esto es que el método deleuziano no tiene un principio general o un término eminente, una forma predeterminada de revelar la verdad. Antes que un punto de partida, representa un punto de inflexión para volver sobre los propios supuestos, descomponerlos y materializarlos. Es una manera de hendir los conceptos para despejar sus componentes y liberar la posibilidad volverlos a conectar.

Dada la situación límite que nos presenta el concepto de verdad, podríamos intentar evocar otros ejemplos. La pregunta *¿Qué es la vida?* no solo es difícil de contestar por razones empíricas, sino porque, volviéndose sobre nosotros, nos remite a la propia posibilidad del preguntar, es decir, a la inmanencia de nuestra propia condición de seres vivos. Entonces, ¿quiénes se preguntan por la vida? ¿Se trata de fuerzas conservadoras, como en el movimiento “pro-vida”, que cree necesario “proteger” la vida en nombre de su carácter “sagrado”? En tal caso, ¿qué relación plantean entre el alma y el cuerpo; qué rol otorgan a los dinamismos de gestación y al cuerpo de las mujeres; qué sujeto suponen *para* el embrión; cómo jerarquizan la relación entre formas de vida y creencias religiosas; qué vidas valen más que otras y en qué condiciones? Y si la pregunta depende de una investigación científica que se pretende objetiva, ¿cuáles son las fuerzas con las que identifican la vida en la tierra, cuáles sus movimientos? ¿Acaso la reproducción y el acervo genético de una población? ¿Y qué se esconde detrás del conocimiento del genoma; acaso un proyecto prometeico? ¿O se trata de entender la especificidad de la vida en su impulso o devenir? En este caso, ¿ella altera o se alía con los impulsos de la materia? Es evidente que cada respuesta podría clasificar como respuesta a la pregunta: *¿qué es la vida?* Pero, antes que respuestas, lo que el método de dramatización nos permite es multiplicar las preguntas.

Ahora bien, tal como dijimos en un principio, *todo* método es en cierto sentido una dramatización: un movimiento que se aplica al pensamiento, un dinamismo que ilustra lo que significa pensar. En el caso de Deleuze, la aplicación de los supuestos del método despeja una zona de interacción entre lo actual y lo virtual, pero lo importante es que su intensidad se vuelve problemática y problematizante. Utilizado para la lectura de la historia de la filosofía, el método de dramatización permite atenerse

²⁸ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 119.

²⁹ G. Deleuze, *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 159.

siempre a los problemas, pues son la zona de individuación donde se determina el *quién*, el *cómo*, el *cuándo*, etcétera. Esta perspectiva nos permite recorrer el tiempo del pensamiento de una manera interesante pues, si los problemas tienen una forma virtual –cuya existencia independiente solo existe de manera abstracta– son sus soluciones la que se vuelven matemáticas, físicas, biológicas o sociológicas. Así, una de las principales características del método deleuziano es su inherente transversalidad. La obra de Deleuze está poblada de estas conexiones sorprendentes, pues su método de lectura implica atender a cómo un mismo problema emerge en distintas épocas y bajo distintas disciplinas.³⁰ Entender cómo un mismo problema se transforma progresivamente al atravesar distintos umbrales epistémicos es muy importante, pues el mapa que este trazado otorga nos permite liberar el pensamiento de su subordinación a las disciplinas y los saberes. La urgencia de lo intempestivo se vale así de una transversalidad disciplinar que descansa en el estudio de las estructuras problemáticas y los relevos heterogéneos entre los dinamismos que las actualizan.

Hemos insistido en el aspecto práctico del método, pues la ontología se emplaza en una ética de las urgencias del presente y una estética de los signos/intensidades que conforman la experiencia. Pero no podemos negar que esta ontología –cuyo torpe resumen intentamos aquí– permanece todavía muy abstracta. Sucede, no obstante, que la abstracción es necesaria para operar el método. Al afirmar que los dinamismos espacio-temporales crean espacios y tiempos peculiares, así como a los sujetos que los experimentan, Deleuze otorga una herramienta conceptual para atravesar varios dominios y examinarlos en concreto. Pero si el método es práctico, ¿dónde radica su capacidad de agencia? Si la crítica se atiene a los problemas virtuales y a los movimientos intensivos de su actualización, ¿cómo crear luego de la crítica inmanente? Luego de la etapa del análisis, Deleuze manifiesta la necesidad de una síntesis. Según veremos, el método deleuziano presenta siempre este movimiento de vuelta y partida; de regresión hacia unas bases capaces de impulsar el pensamiento más allá.

4. Orientarse en el pensamiento

Como es sabido, Kant ingresa al debate alemán sobre el panteísmo spinozista a través del texto *Cómo orientarse en el pensamiento* (1786).

³⁰ Cf. G. Deleuze, *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987, p. 46.

Allí retoma el ejemplo –o el drama– geográfico que Mendhelsson había planteado con su método de orientación. En el centro de la *era de la razón* –en su punto más crítico–³¹ la inmanencia entre Dios y la naturaleza aparece para los alemanes como un insoportable vértigo que deshace toda orientación. A través de la delimitación de la inmanencia, la filosofía y la teología se prestan peligrosos favores; y para que nada exceda los límites permitidos, se vuelve imprescindible determinar el poder de la razón humana. Según Mendhelsson, la metafísica fundada por el siglo XVII otorgaba fundamentos para la moral y la religión, pero brindaba también la oportunidad de que la razón especulativa se extraviara.³² Para Jacobi, el Dios inmanente de Spinoza acomete el fin racional de la filosofía, pero su naturalismo tiene por consecuencia un inevitable ateísmo, frente al que solo queda un salto de fe. Para Mendhelsson, Spinoza es un abismo tan peligroso como necesario, pues caer en su profundidad implica ceder al peligro del ateísmo. Sin embargo, también sostiene que sin Spinoza la humanidad no podría haber atravesado el abismo, pasando de la concepción cartesiana de un Dios ajeno al mundo, a la de Leibniz, para quien el conflicto de la fe y la razón se encuentra ya armonizado.³³ Acusado por algunos de spinozismo, Kant defenderá su concepción crítica diciendo que, cuando especulamos sobre la totalidad, la naturaleza y el infinito, la única guía del pensamiento ha de ser la razón. Sin embargo, su punto es que, para la razón, el sentido común no basta. Quienes afirman que el sentido común ha de guiar la razón terminan por desvalorizarla, pues preguntar qué significa orientarse en el pensamiento es también indagar el camino por donde la razón ha de conducirse cuando el sentido común ya no funciona, es decir, cuando se encuentra más allá de los límites de la experiencia. Dado que en el ámbito suprasensible la razón no puede recurrir a principios objetivos, solo un *principio subjetivo* puede actuar aquí como fundamento. Hay una exigencia propia de la razón, y ella vuelve necesario el juicio acerca de algo que no puede darse en la experiencia.

³¹ M. J. Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Brujas, 2011, p. 155.

³² “Cuando la especulación parece conducirme demasiado lejos del recto camino del sentido común, me detengo e intento orientarme. Vuelvo la vista al punto del que partimos e intento comparar a mis dos guías. La experiencia me ha enseñado que el sentido común usualmente está en lo correcto; y la razón debe pronunciarse de manera muy decisiva en favor de la especulación, si he de seguir a esta y abandonar al sentido común”. Mendhelsssohn, citado por M. J. Solé, *Spinoza en Alemania*, op. cit., p. 40.

³³ Ibid, p. 170.

Estas exigencias no son arbitrarias, sino que son los casos en los que la razón “pende de sí misma”, como ante un abismo constituido por su propia e insondable profundidad.³⁴

Orientarse es encontrar el oriente. Y la orientación geográfica que se vale de las montañas o las estrellas depende, para Kant, de la diferenciación subjetiva; como cuando caminamos por calles oscuras y aun recordamos dónde doblar, o bien cuando distinguimos nuestra mano izquierda de nuestra mano derecha. En este sentido, la orientación geográfica requiere un “fundamento subjetivo de diferenciación”,³⁵ es decir, el sentimiento de una diferencia que radica en el sujeto y no puede fundamentarse en los objetos. Por analogía, Kant entiende que orientarse en el pensamiento depende de “un principio subjetivo de la razón”³⁶ y forja a partir de esto el concepto de “creencia racional”, aquella que permite “pensar algo suprasensible compatible con el uso empírico de la razón”.³⁷ No es importante para nuestro desarrollo explicar tal concepto, pero debemos retener algunas de sus condiciones. En principio, la idea de que esta diferenciación subjetiva depende de una asimetría sensible e inconceptualizable, es decir, del espacio y del tiempo como exteriores al concepto.³⁸

Según el argumento de los *análogos incongruentes*, un análisis conceptual de cada una de nuestras manos nos revelaría todos sus elementos y relaciones, pero a la hora de expresar la diferencia entre la mano izquierda y la derecha, la definición conceptual es insuficiente. Por más que esta definición se extienda, la única manera de establecer lo que distingue las manos es utilizando el propio cuerpo —o algún objeto— para *señalarla*. Las manos son simétricas entre sí, pero el orden espacial donde esta simetría se emplaza es, *hic et nunc*, asimétrico respecto al orden conceptual. Pueden pensarse como idénticas, pero no pueden superponerse; de hecho, el guante de la mano izquierda no cabe en la mano derecha. Al operar las transformaciones necesarias para superponer objetos simétricos, siempre hace falta una dimensión suplementaria a las tres dimensiones del espacio. En virtud de este componente intuitivo de nuestro conocimiento de lo

espacial, Kant pretendía “libertarse del concepto de que el espacio y el tiempo son propiedades reales que dependen de las cosas en sí mismas”.³⁹ Sin embargo, es continuando este gesto que Deleuze logrará radicalizar la filosofía crítica. Si los dinamismos espaciotemporales son externos al dominio de lo conceptual, ello se debe a que, al actualizarlo, fundan una de las mitades de lo real. Y si, para Deleuze, la figura de Kant representa tanto un enemigo como un momento insoslayable de su decurso filosófico, esto es porque su propio método permite atenerse al problema y —más allá de las soluciones concretas— profundizar el análisis de sus condiciones.⁴⁰

Por ejemplo, respecto a la *exigencia* kantiana por la que la razón pende de sí misma, ya Hume había planteado el problema del fundamento de la inducción: ¿Con qué derecho voy más allá de lo dado, afirmando que mañana saldrá el sol? La explicación de este problema dependía del hábito como principio subjetivo. Kant, por su parte, retoma el problema superando la interpretación psicológica: no solo el sujeto va más allá de lo dado, sino que también lo dado se somete a este ir más allá.⁴¹ Entonces, a fuerza de ser profundizado, el problema cambia. Luego de la superación kantiana, el conocimiento inductivo tiene un fundamento subjetivo, pero no depende de los sujetos. Se trata, más bien, de un fundamento trascendental; una nueva forma de fundar la subjetividad y su capacidad de conocimiento. Como en Hume, el hecho de que conocemos es innegable; la tarea radica en establecer su derecho. Así, ateniéndose al problema común —el del fundamento del conocimiento y, en general, las condiciones de la experiencia— Deleuze despeja la novedad entre Hume y Kant. La nueva figura del condicionamiento de lo subjetivo es entonces doble e inmanente. Aplicándose a los fenómenos se aplica tanto a las condiciones subjetivas del conocer como a los objetos del conocimiento. Ya que conocemos, no podemos negar que los objetos de conocimiento se someten a los mismos principios que gobiernan el conocimiento. Por eso, la idea de una subjetividad trascendental puede inferirse de un estado de cosas, aunque no se reduzca a él.

³⁹ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, trad. J. Besteiro. Buenos Aires, Aguilar, 1961.

⁴⁰ En cada libro sobre un autor, Deleuze se interesa en despejar su novedad sobre el fondo de la tradición, es decir, comprender cómo se ha creado algo.

⁴¹ “Si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; [...] entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo”. I. Kant. *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas. Madrid, Taurus, 2005.

³⁴ *Ibid.*, pp. 303-304.

³⁵ I. Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires, Leviatán, 1982, p. 38

³⁶ *Ibid.*

³⁷ M. J. Solé, *Spinoza en Alemania*, *op. cit.*, p. 305.

³⁸ Continuando la analogía, cabría preguntarse hasta qué punto las categorías políticas que nuestras dos manos nombran, la derecha y la izquierda, dependen de una distribución —irreconciliable o inconceptualizable— del plano político.

Ahora se vuelve posible aclarar cierta ambigüedad que hemos mantenido desde el comienzo de este escrito. Al hablar del objeto del pensamiento, oscilamos entre dos extremos: a veces nos referimos al mundo o al ser, mientras que en otros momentos asumimos que el pensamiento trabaja sobre sí mismo a través de la teoría de las facultades. Si Deleuze supera el problema crítico de las condiciones de la subjetividad hacia una afirmación ontológica, quizás podríamos solucionar este defecto mostrando cómo todo el comienzo de su filosofía se orienta hacia una filosofía crítica de la experiencia; una filosofía que supera sus condiciones de posibilidad hacia unas posibilidades de creación de nuevas condiciones. Por ejemplo, para Bergson, se trata de salir del psicologismo hacia una afirmación ontológica a través del método de la intuición.⁴² Y en Hume, el problema de la constitución de nuestra subjetividad es indisociable del de sus aplicaciones prácticas y condiciones políticas.

Según la propia clasificación de Deleuze, su comienzo filosófico va “de Hume a Bergson”.⁴³ Entre los instintos y las instituciones, su etapa temprana aborda la constitución de *nuestra* subjetividad según una especie de lógica invertida donde el sujeto nace a sí mismo a partir de condiciones que lo trascienden, y en trance hacia movimientos colectivos que lo exceden. Como en Samuel Butler y la alegada fe del grano de trigo, vivimos sostenidos por la creencia en el momento siguiente. Por injustificada que esta creencia sea, no puede sino mostrarnos que toda cosa supone su propia potencia, así como el medio donde se ejerce. El liquen solo sería una piedra disgregada si no se dijese a sí mismo: creo que puedo hacerlo.⁴⁴ En esta primer síntesis de los instantes discontinuos, la imaginación reina, manifestando el trabajo fundante del hábito y la memoria. Así, según la citada fórmula de *Empirismo y subjetividad* (1953), lo dado ya no está dado a un sujeto; el sujeto se constituye en

⁴² Cf. G. Deleuze, “Bergson. 1859-1941”, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 32.

⁴³ Cf. Introducción de D. Lapoujade en G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 11.

⁴⁴ “[...] tales bases supersticiosas son los cimientos sobre los cuales se construye y se vuelve posible toda acción, sea de hombre, bestia o planta; pues incluso los granos en los campos crecen sobre una base supersticiosa en lo que respecta a su propia existencia, y solo convierten la tierra y la humedad en trigo mediante la presunción de su habilidad para hacerlo, fe sin la cual serían impotentes; y el liquen solo crece sobre la piedra de granito diciéndose primero ‘Creo que puedo hacerlo’”. S. Butler, *Vida y hábito*. Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 76.

lo dado. Se trata entonces de indagar a *quién* sirven las instituciones y *cuáles* sujetos habilitan. Se trata demostrar que lo que *es* ha *llegado a ser* y que, por tanto, puede ser diferente. Y es que tanto la institución como la subjetividad advienen suponiendo un medio, una colectividad que las sostiene como casos de una repetición en acto. Así, para el joven Deleuze, la filosofía debe constituirse como teoría de lo que hacemos, no como teoría de lo que es. Y la teoría de lo que hacemos es, en primer lugar, la teoría de lo que nos hace.

Allende la respuesta de Kant al problema humeano, retengamos su gesto: es necesario volver sobre sí para encontrar, en la constitución de nuestras propias facultades, la diferencia que nos permitirá orientarnos en el pensamiento. Con Deleuze, el gesto se continúa hasta realizar una afirmación de la diferencia que depende de una concepción trascendental e inmanente de lo ontológico.

5. Spinoza, más allá del método

Este movimiento vertiginoso nunca es tan claro como en el caso de Spinoza, pues podría decirse que su método es el más riguroso y, por ello, el que más nos dispensa de la necesidad de un método. A los ojos de Deleuze, Spinoza acomete el fin de la filosofía, pues su sistema filosófico nos impulsa más allá de la filosofía, hacia la ética y la vida.⁴⁵ De cualquier manera, el problema radica en lo siguiente. Si el método es la mediación necesaria para homologar el pensamiento a la imagen de lo que significa pensar, cuanto más seguro de sí un pensamiento se presenta, menos necesita forjar un método; de modo que todo se juega en el movimiento inicial. Si el método es requerido y cumple su fin, ¿no es posible volver a comenzar sobre bases más seguras? Y entonces, el pensamiento que requiere de un método para enmendarse, ¿no presenta acaso una enfermedad crónica, con la que solo cabe acostumbrarse? En el caso de Spinoza, convencido de que su filosofía es la verdadera,⁴⁶ ¿podemos entonces hablar de método? ¿Puede decirse que el orden geométrico de exposición de las verdades constituye un método? Para Pierre Macherey, la respuesta es —en cierto sentido— negativa, pues el método implica la

⁴⁵ “[Spinoza] Llevó a buen fin la filosofía, porque cumplió su presupuesto prefilosófico”. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 52.

⁴⁶ Cf. Carta 76 de Spinoza a Burgh, en B. Spinoza, *Correspondencia*. Madrid, Alianza, 1988, p. 397.

sumisión a reglas externas, mientras que la norma provista por la idea verdadera es intrínseca.⁴⁷ Quizás ello explique porqué el *Tratado de la reforma del entendimiento* –llamado por muchos el *Discurso del método* spinoziano– devino un proyecto inconcluso. Este tratado no está escrito según el modo geométrico, sino que contiene una especie de ficción propedéutica clásicamente filosófica. Aquejado por el mal del mundo, Spinoza se dispone a encontrar el bien verdadero. Y para investigar qué puede constituir tal bien se propone, como todo el siglo XVII, encontrar un fundamento para el conocer.

Por su parte, Deleuze sí habla de un método en Spinoza, pero afirmando que este se orienta hacia su propia autosuperación según un movimiento en tres tiempos. El primer aspecto es formal, y afirma que su finalidad no es darnos a conocer algo, sino hacernos comprender nuestra propia potencia de conocer. Se trata de ser conscientes de nuestra potencia mediante la forma reflexiva de la idea, es decir, a partir del hecho de que conocer es tener una idea de otra idea. Esta relación no es diferente a la que la primer idea mantiene con el objeto que representa, por eso, en tanto la idea de la idea vale lo que la primera, la toma de consciencia supone que tengamos primero una idea verdadera cualquiera.⁴⁸ La inversión respecto al método cartesiano es aquí patente: el principio y el fin cambian de lugar. Más aún, no importa de qué idea se trate; puede ser la de un ser geométrico, es decir, un ente de razón sin referencia a objeto real alguno, siempre que contemplemos la necesidad intrínseca de su idea.

Formalmente, entonces, la idea se explica por nuestra potencia de conocer. Pero a partir de ello emerge el contenido interno de la idea, diferente de su contenido representativo. Para contemplar su necesidad, la definición debe ser genética y expresar su causa. El círculo –ser geométrico que Spinoza toma como ejemplo– no es una línea curva cerrada cuyos puntos equidistan de un centro, sino “una figura descrita a partir de una línea cualquiera, uno de cuyos extremos está fijo, mientras que el otro se mueve”.⁴⁹ Introduciendo el movimiento en la definición, la idea expresa

⁴⁷ Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*. París, PUF, 1998, p. 20. El autor afirma aquí que el *Tratado de la reforma* constituye una crítica radical a la idea de método como sumisión a reglas externas. Pero un tratamiento más detallado de la cuestión del método spinoziano puede hallarse en su *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

⁴⁸ Cf. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires, Tusquets, 2004, pp. 103-106.

⁴⁹ B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de*

materialmente su propia causa y nos permite ir –según un movimiento regresivo– del conocimiento de la cosa al conocimiento de su causa. Sin este movimiento, las ideas permanecen incompletas, inadecuadas. Habíamos ya afirmado la irreductibilidad del concepto y del movimiento, pero ahora Spinoza los reúne sin identificarlos, poniendo el concepto en un medio expresivo, es decir, ontológicamente productivo. La utilidad práctica de este criterio inmanente es fundamental para el spinozismo pues, en la medida en que forjamos ideas que expresan su causa material –es decir, ideas adecuadas– somos causa de nuestros afectos y nos sustraemos al dominio de las pasiones, componiéndonos con el orden eterno de la naturaleza. Como afirma Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, no podemos partir de la idea de Dios, pero debemos llegar a ella “lo más rápidamente posible”.⁵⁰ En la *Ética*, la idea de Dios como sustancia única e inmanente a sus modos funciona como punto nodal que permite pasar del movimiento material y regresivo hacia un movimiento sintético y progresivo. Pero, justamente, al menos diez proposiciones son necesarias para llegar a este trampolín cuyo impulso, de ser correctamente comprendido, nos convertiría en autómatas espirituales.

Ya en el prefacio de *Principios de la filosofía de Descartes*, y a través de su amigo Mayer, Spinoza había expresado, contra Descartes, su preferencia por el método sintético por sobre el analítico. El método sintético procede del conocimiento de las causas al de los efectos, conforme al orden real de las cosas, presentando así un calco de su producción. El análisis, por el contrario, hace el camino inverso, entregándonos una imagen invertida de la realidad. Para reunir la lógica del pensamiento y la de lo real, la síntesis porta una potencia racional que expresa de manera concomitante la productividad real, cargando las ideas y las cosas de una misma fuerza cuyo principio pertenece a la naturaleza tomada en su totalidad.⁵¹ Pero si la organización del discurso tiene por modelo el proceso causal de lo real, si la concepción spinozista del pensamiento afirma la capacidad del intelecto de comprender la naturaleza de las cosas según su intrínseca necesidad, entonces: ¿porqué no es posible comenzar por Dios? ¿De dónde la necesidad de las diez primera proposiciones del *De Deo*, que tantos comentadores han juzgado como hipotéticas?

Descartes. Pensamientos metafísicos. Madrid, Alianza, 1988, p. 116.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁵¹ Cf. P. Macherey, *op. cit.*, pp. 14-23.

Como dijimos, el problema del método es reunir el orden del ser con el orden del conocer. El orden de razones que una filosofía adopta no es el mismo en cada uno de estos casos, pues las razones del ser son sintéticas y productivas, mientras que las del conocer son analíticas. Solo en el caso del ser, la génesis del sistema filosófico es la génesis de las cosas. Siguiendo a Gueroult, Deleuze adopta un método de lectura denominado “estructural-genético”, donde la estructura es el orden de razones de un texto, y las razones los elementos diferenciales y generadores que no existen fuera de sus relaciones. De esta manera, los dos órdenes se reencuentran a través del carácter regresivo: llegar lo más rápidamente posible a la determinación de los elementos de un texto que funcionan como razones del ser, para luego ver cómo ellas se continúan en una síntesis progresiva. Esto explicaría porqué la construcción de la sustancia única, que ocupa las primeras diez proposiciones de la *Ética*, constituye el movimiento regresivo que da con los elementos genealógicos de la sustancia, es decir, los atributos como formas comunes a la sustancia absolutamente infinita y a los modos finitos. El método regresivo se autosuprime, pero no sin encontrar en la *causa sui* el nexo entre ambas series.⁵² En el corazón de la inmanencia, la causa de sí es como un impulso impersonal que lo anima todo, sin por ello quitarnos el derecho y la responsabilidad sobre nuestra propia agencia. A todas luces, el método es un movimiento de vuelta, pero la vuelta también nos provee de un exceso que impide a la regresión ser un movimiento conservador.

Desechar la necesidad de un método es entonces imposible, pero el método mismo debe ser desechado una vez que alcanza la certeza que el pensamiento de derecho ya poseía. De la misma manera que la *Ética* se propone una lucha contra la ilusión y la superstición que nos separan de nuestra propia potencia, el *Tratado de la reforma* proponía una enmienda intelectual para acometer el fin práctico de la filosofía: la vida buena, la felicidad verdadera, etcétera. Más allá de su nombre, lo requerido era una clasificación de los modos de percibir y el trazado de un camino programático para alcanzar el más fidedigno, trabajando sobre una potencia y una certeza que de entrada nos pertenecen. El método pasa por ser un medio para comenzar a pensar pero, en realidad, solo constituye los extremos que nos conducen a estar ya *en medio* del pensamiento. Por un lado cons-

tituye una reflexión –necesariamente abstracta– sobre la forma reflexiva de la idea verdadera, aquello que en la filosofía de Deleuze sería la forma virtual de la idea en proceso de actualización. Por otro, patentiza la incapacidad de pensar hasta no despejar nuestra potencia, es decir, manifiesta una urgencia por pensar que es previa a la certeza de sus instrumentos; una imposibilidad de pensar que es para el pensamiento fuente de inspiración y urgencia. Spinoza insiste en que poseemos instrumentos innatos, pero sus textos realizan los rodeos y los artificios necesarios para reunirnos con ellos. En Deleuze, esta reunión de lo artificial y lo natural es también consumada; y si bien la noción de verdad no tiene el mismo rol que en el siglo xvii, hay una potente afirmación de nuestra capacidad de pensar y crear; incluso una incapacidad de pensar sin crear. En concordancia con el método, si esta afirmación puede incluso exceder las condiciones que la propia obra de Deleuze ha fijado, es a condición de atenerse a los problemas que nos constituyen.

6. Recapitulación

Al hablar del método en Deleuze enfrentamos una complejidad de sentidos. Según intentamos mostrar, esta noción posee, en primer lugar, una acepción negativa. No hay método para aprender a pensar pues, en cierto sentido, solo se piensa yendo más allá de los límites del sentido común. Al abrigo de esta constante sospecha sobre la idea de método, reconocimos que el propio Deleuze tematiza la noción y forja su propio método de lectura para abordar la historia del pensamiento.

Intentando reunir estos sentidos, presentamos algunas nociones centrales del “método de dramatización” y, luego de su caracterización nietzscheana, nos atuvimos a señalar la utilidad que este método representa para Deleuze. Otorgando una preeminencia materialista a los movimientos antes que a los objetos y los conceptos, el método intenta situar cualquier análisis en un campo de inmanencia donde los sujetos no son activos ni las identidades dadas. Por otro lado, insistimos en la forma problemática de lo virtual y en la necesidad de atenerse a los problemas para despejar sus condiciones. Entre ambos aspectos, rescatamos la liberación de una transversalidad metodológica que permite tratar problemas a través de umbrales epistémicos históricamente situados.⁵³ En la medida en que esta

⁵² Cf. G. Deleuze, “Spinoza y el método general de M. Gueroult”, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 199.

⁵³ Otro ejemplo de esta transversalidad puede encontrarse en G. Deleuze y F. Guattari

ubicación transversal de los problemas permite nuevas aproximaciones a los mismos, así como nuevos vínculos entre sus distintos tratamientos y soluciones, creemos que estos elementos señalados dan la pauta de un movimiento crítico seguido de una creación, lo que constituía nuestra primera pregunta.

Respecto a Kant, intentamos exponer la irreductibilidad de lo espacio-temporal a lo conceptual como una forma de “orientarse en el pensamiento”. El forzamiento deleuziano de esta idea podría ser un claro ejemplo de la manera en que el pensamiento solo crea a fuerza de enfrentarse con lo impensado o impensable, teniendo por objeto privilegiado el límite de sus propias posibilidades. En el caso de Spinoza, la necesidad de encontrar los elementos genéticos de una definición nos condujo al movimiento regresivo del método deleuziano. Señalamos entonces cómo este movimiento se condice con su propio decurso filosófico, desde una filosofía crítica de la experiencia hacia una afirmación ontológica de la creación, sin perder continuidad.

Es entonces aquí que nuestro trabajo encuentra su propio límite. En la medida en que el método no es más que una herramienta, no podemos profundizar la descripción completa de la fuerza que ella supone. Hemos insistido, no obstante, en que el progreso de la filosofía deleuziana profundiza su inherente politicidad. Es cierto que, como sostiene A. Cherniavsky, el temprano método interpretativo se supera en una agencia política que, crítica de la interpretación, apela a la creación de nuevas posibilidades de vida.⁵⁴ Sin embargo, hemos intentado mostrar que esta urgencia de la agencia se encontraba presente desde un principio. Así, el método deleuziano nos revela que no hace falta encontrar un fundamento para actuar y pensar. Se trata siempre de “mapear” los movimientos que subyacen a las identidades, identificando los procesos concretos que materializan las contingentes generalidades del sentido común.⁵⁵

Por último, sería necesario remarcar que la politicidad de la filosofía no atenta contra su especificidad, es decir, contra su tratamiento del concepto como objeto filosófico. Según Deleuze, el concepto es quien opera los recortes en el mundo inmanente.⁵⁶ Crear conceptos, por lo tanto, es

⁵⁴ “1730. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 240-242.

⁵⁵ A. Cherniavsky, *Concept et méthode...*, op. cit., p. 162.

⁵⁶ Cf. G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 153-157.

⁵⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 21.

separar cosas vecinas y acercar cosas alejadas. La operación del método no es distinta, siendo lo metodológico el movimiento que permite estas nuevas distribuciones. Como dice Cherniavsky, el método deleuziano procede por singularización y conexión; determina los elementos de un problema para luego reconectarlos en cercanía de otros. Hay entonces un doble movimiento de distinción y convergencia, conformando un proceder formal e invariable que se repite a lo largo de su obra. Y dado que lo que difiere en naturaleza no siempre es separable de hecho, quien piensa necesita crear abstracciones para adentrarse en la compleja trama de la productividad real del pensamiento. “En la concepción deleuziana del método, nos encaminamos hacia lo concreto siguiendo la pendiente de la abstracción”.⁵⁷ Una vez que esta pendiente pone el método en movimiento, los componentes descubiertos se revelan ellos mismos heterogéneos, de modo que la recomposición es capaz de modificar sus propios términos. Es por esto que el método es un método de creación. La singularización no está antes de la conexión; ambos elementos son como caras reversibles de un mismo movimiento. En este sentido, el método deleuziano no opera ni en continuidad ni en ruptura total con la tradición.

Para Deleuze, vivimos en un mundo cuyo seno es transversal e inmanente, donde la homogeneidad se deriva de la heterogeneidad. No es entonces de extrañar que tales características sean las que su método aprovecha. El fundamento de lo trascendental también es el desfundamento de la experiencia y la afirmación ontológica de lo virtual, su diferenciación intensa. Pero si la capacidad de “bajar” los objetos del pensamiento a la inmanencia se presenta también como una capacidad de “desfundar” lo dado, debemos insistir en que no se desfunda (solo) para destruir, sino para encontrar –bajo lo destruido o lo desarmado– el impulso que nos permitirá construir de nuevo. Si el método de corte clásico se presenta como una serie de pasos en un camino, el método deleuziano es un *volverse hacia* para revelar la inmanencia como único suelo. Suelo problemático y repleto de peligros, de diferencias e intensidades; se parece a una alfombra arrancada bajo nuestros pies que nos arroja allí donde ya estábamos.

⁵⁷ A. Cherniavsky, *Concept et méthode...*, op. cit., p. 188. [Traducción propia].

La filosofía en el límite

Pedro Sosa

Por lo que a nosotros se refiere, les confieso que hemos venido para 'rompernos las narices', para 'equivocarnos', pero de una manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos [...]: para desaparecer en nuestra intervención.

Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*

Esta materialidad [...] puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo, indiscernible del trazo que deja sobre la pared de una caverna o la hoja de un papel.

Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*

1. Método y derecho

La "cuestión del método" surge en un momento particular de la historia de la filosofía, en el marco de la preocupación por el conocimiento que signa a la modernidad filosófica y la define como una teoría del conocimiento. Es a partir de la duda radical cartesiana, del riesgo de la pérdida del objeto que la duda cartesiana implica, del esquema representacional sujeto-objeto que allí se delinea, que la pregunta por el método cobra sentido. La reflexión filosófica por el método toma así la forma de una suerte de búsqueda de garantías que aseguren y legitimen el conocimiento (en particular, el conocimiento científico) del objeto por parte del sujeto. *Cuestión de derechos*: se trata de la pregunta por los derechos que tiene el sujeto, entendido en sentido filosófico como una conciencia dueña de sí y de sus representaciones, (sentido filosófico que reproduce en sus propios términos la concepción ideológica, moderna, burguesa, de sujeto como "sujeto de derecho", esto es, propietario de sí mismo y de sus cosas), para conocer *legítimamente* su objeto. También se trata, por otra parte, de la filosofía asumiendo frente a la práctica científica el lugar de su Verdad,

el lugar desde el cual pueden plantearse sus problemas y ofrecerse para ellos soluciones adecuadas: en este caso, la filosofía como legitimadora de la ciencia. En este marco cobra relieve y en definitiva se vuelve posible una reflexión filosófica por el método. Es por esta razón que la vuelta sobre el mismo corre el riesgo de importar inadvertidamente esta serie de supuestos. ¿Es este el terreno desde el cual nosotros partimos, en el cual inscribimos nuestra intervención?

Por debajo de esta modernidad dominante que planteó en términos de “derechos” la cuestión del conocimiento, podemos localizar en el nombre de Spinoza el comienzo y paradigma de otra modernidad filosófica, subterránea, en la cual la cuestión del conocimiento se plantea en términos muy diferentes: “tenemos una idea verdadera (*habemus ideam veram*)”.¹ El conocimiento del objeto por parte del sujeto es un *factum* y preguntarse por sus derechos y su legitimidad es una impostación artificiosa. Esto no significa que el conocimiento no implique un cierto trabajo –podemos decir, un cierto método–, pero ciertamente ese trabajo no se plantea como un camino para salvar al conocimiento de la duda escéptica y la pérdida del mundo. El conocimiento científico es para Spinoza –siguiendo la lectura althusseriana a la que adscribimos aquí– un hecho, y toda teoría del conocimiento que pretenda hacerse debe colocar todas sus cuestiones de derecho bajo la dependencia de esta constatación de hecho: hay conocimiento.² Para Spinoza, así como para Marx, tal como los lee Althusser, el conocimiento no trabaja sobre el objeto real, que subsiste y permanece intacto a lo largo del proceso, sino sobre el objeto de conocimiento que debe ser distinguido respecto del objeto real, como dos momentos de un mismo proceso (sin sujeto ni fin). En este sentido es que no debemos confundir el círculo con la idea de círculo: o en otros términos, que decimos que el concepto de perro no ladra. El proceso de conocimiento consiste, desde un principio, en un trabajo de transformación no sobre el objeto real, sino sobre representaciones e intuiciones rudimentarias del objeto real que, en virtud de este trabajo, son progresivamente elaboradas dando lugar al conocimiento de nuevas propiedades del objeto: finalmente la diferencia es anulada en favor de la unidad real entre la cosa y el conocimiento de la cosa.³

¹ B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, estudio preliminar, trad. y notas de L. Fernández y J.-P. Margot. Madrid, Tecnos, 1989, p. 33.

² Cf. L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*. Madrid, Akal, 2017, p. 105.

³ Cf. *Ibid.* p. 110.

En el marco de esta (no) teoría del conocimiento, radicalmente materialista, que asume la factualidad del conocimiento y la exterioridad del objeto (o del ser) respecto del sujeto (o del pensamiento) a la vez que su unidad en última instancia, la reflexión sobre el método en tanto medio para fundar, *de derecho*, el conocimiento, no tiene lugar. En todo caso, si en estas coordenadas cabe todavía un pensamiento sobre el método, éste debe surgir a partir de la pregunta “¿cómo es que, efectivamente, conocemos?”. Con lo cual arribamos al siguiente corolario: el método no es ya una suerte de procedimiento, un conjunto de reglas a priori que deben ser seguidas a fines de conocer con derechos, sino, en todo caso, el camino efectivamente realizado, siempre en el pensamiento, desde las representaciones iniciales hasta la producción del concepto del objeto real; camino que solo es susceptible de una reconstrucción retrospectiva.

2. Método de la filosofía

Si bien adscribimos aquí a esta teoría materialista del conocimiento, la vía que seguiremos en la presente intervención sobre el método no es la que está señalada por la pregunta “¿cómo es que efectivamente (es decir, materialmente) conocemos?”, cuya respuesta se indica en el apartado anterior.⁴ Es la vía adecuada para un correcto planteamiento del problema del método en relación con el conocimiento. Sin embargo, no es ese nuestro propósito aquí. Lo que nos proponemos es pensar en el método de la filosofía, y la filosofía, a diferencia de la ciencia –si se nos concede la siguiente tesis precipitada que desarrollaremos en el apartado siguiente– no conoce nada, *no tiene un objeto* de conocimiento.⁵ Por lo tanto, no nos interesa reflexionar sobre un método que dé cuenta del modo en que conocemos, de un cierto proceso del trabajo de conocimiento, sino que estamos tratando con un método que no sirve para conocer *nada*. Entonces bien, la pregunta por el método filosófico debe ser formulada en los siguientes términos: ¿en qué consiste la práctica filosófica si no está dirigida al conocimiento de ningún objeto?, ¿qué es lo propio, en-

⁴ Mientras nosotros optamos, en este punto, por tomar un desvío, el texto de Roque Farrán “El método del anudamiento: nodaléctica”, presente en este libro, continúa por esta senda y se propone pensar, en los términos de una teoría materialista del conocimiento, la producción de conocimiento, en un sentido amplio, dentro de la propia práctica filosófica.

⁵ Cf. L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona, Planeta Agostini, 1985.

tonces, del modo de proceder filosófico?, ¿cómo podemos pensar en un método sustraído de la producción de conocimiento, desligado del fin que lo define?

3. La filosofía como campo de batalla

Hemos dicho, con Althusser, que la filosofía no tiene objeto (de conocimiento).⁶ Que la filosofía no tenga objeto significa que lo que define a la filosofía no es una relación de conocimiento respecto de un objeto real ni, por lo tanto, una relación teórica con la verdad, sino la relación de oposición que mantienen entre sí las diferentes posiciones filosóficas y cierta ligazón que las vincula con posiciones políticas que trascienden el terreno específicamente filosófico. En este sentido, la filosofía es, como –según Althusser– Kant bien advirtió, un *campo de batalla*, esto es, un terreno completamente ocupado por posiciones en disputa, comprometidas en relaciones de fuerza que las constituyen:

[U]na filosofía no nace como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. Solo existe en virtud de la posición que ocupa y solo ocupa esa posición conquistándola en el espacio lleno de un mundo ya ocupado. Solo existe, pues, en virtud de su diferencia conflictual y solo puede conquistar e imponer esa diferencia mediante el rodeo de un trabajo permanente contra las demás posiciones existentes. Ese rodeo es la forma del conflicto, que constituye cada filosofía como participante en la batalla y en ese *Kampfplatz* (Kant, campo de batalla) que es la filosofía.⁷

Si el campo filosófico está estructurado por esta lógica bélico-política, de ahí se desprenden ciertas consecuencias en función de determinar en qué consiste la práctica filosófica. Pues, el único modo de ingresar en un campo saturado, de hacerse un lugar allí, de producir un vacío en el cual alojarse, es desplazando a otras posiciones, oponiéndose a ellas. A partir de lo cual debemos extraer el siguiente enunciado: *la filosofía es, fundamentalmente, toma de posición en filosofía*, afirmación de tesis. En este sentido es que podemos decir, con Althusser, que la filosofía consiste en un *trazado*, en un cierto *trazo*, que toda posición filosófica procede a

⁶ Desde de su *Curso de filosofía para científicos* de 1967 y *Lenin y la filosofía* de 1968, hasta *Ser marxista en filosofía* de 1977, Althusser no ha dejado de insistir en esta tesis.

⁷ L. Althusser, “Defensa de Tesis en Amiens”, en *Posiciones*. Madrid, Editorial Nacional, 2002, p. 128.

través del trazado de líneas de demarcación respecto de sus posiciones adversarias en el campo de batalla filosófico.⁸

Y a partir de estas afirmaciones –de la filosofía como campo de batalla, como toma de posición, de la filosofía como trazado de líneas de demarcación– se puede advertir la dimensión política de la filosofía, su politicidad intrínseca. Por eso Althusser, para esclarecer la naturaleza de la práctica filosófica, piensa en la figura de Lenin, y a través de Lenin en la práctica política misma. Es la práctica política la que nos puede ayudar a echar luz sobre algunas características definitorias de la filosofía. La política actúa en una coyuntura dada, en un terreno de disputa atravesado por relaciones de fuerza, y toda intervención allí no puede ser pensada como una suerte de acción voluntaria que resulta del cálculo realizado por un sujeto que se sitúa por fuera del campo donde interviene, en la medida en que todo “sujeto” de la política está tomado en todo su ser por la relación de fuerzas que lo constituye y que estructura de un modo particular su campo de intervención. Dice Althusser:

En cambio, el hombre político que es Lenin nos interesa por razones muy distintas, y no por azar hemos adoptado sus propias expresiones: ‘trazar una línea de demarcación’, ‘Tesis’ (piénsese en las ‘Tesis de Abril’) [...] Son expresiones políticas. Pero nos parecen muy adecuadas, como adecuada nos parece que sea [la] política la práctica que nos ayude a pensar lo más certeramente posible la práctica propia de la filosofía. Porque a diferencia del mecánico y del cirujano –sujetos que actúan en función de una ‘idea que tienen presente en su cabeza’: a) porque son sujetos, y b) porque esta ‘idea’ refleja simplemente el hecho de que el motor que hay que reparar o el enfermo al que hay que curarles son exteriores, ‘existen fuera de su cabeza’ el hombre político Lenin, dirigente obrero, está totalmente inmerso en el interior de la coyuntura en la que debe actuar, a fin de poder actuar sobre ella.⁹

La práctica filosófica, entonces, de la misma manera, actúa en la cristalización coyuntural de las relaciones de fuerza que constituyen el campo de batalla filosófico, y toda intervención está enteramente afectada por el lugar que ocupa y la relación de oposición que la define. De vuelta, entonces: no se puede hacer filosofía sin tomar posición, y esa toma de

⁸ Cf. L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., s/n.

⁹ Ibid, s/n.

posición consiste en la producción de una distancia interna en virtud de la cual se puede actuar sobre el campo de intervención aun cuando se está tomado dentro de él.

Campo de batalla, toma de posición, afirmación de tesis, trazado, línea de demarcación, distancia interna: son diferentes figuras que pretenden dar cuenta del modo en que procede la práctica filosófica o, en otros términos –por qué no– de su método.

4. Método de combate

Si la filosofía es, siguiendo la metáfora althusseriana que la aproxima a la política y a la guerra, un campo de batalla, entonces no podemos dejar de lado la consideración por los modos que las posiciones filosóficas en disputa se dan a sí mismas para desplazar y dominar a sus oponentes. En otros términos: si la filosofía no conoce nada, si no se define por una relación de conocimiento respecto de un objeto real, esto es, por relación a la verdad, sino que, a diferencia de esto, las intervenciones filosóficas se definen por una relación de oposición respecto de otras posiciones filosóficas en un campo de batalla irreductible, entonces la pregunta por el método de la filosofía debe ser formulada no como la pregunta por un determinado *método de conocimiento* de un determinado objeto, sino, en todo caso, como la pregunta por su *método de combate*, o en otros términos, por su *estrategia*, por su dimensión estratégica.

“Todo filósofo avanza enmascarado”, dice Althusser que dice Descartes.¹⁰ En esa aseveración debemos reconocer una de las principales estrategias filosóficas. ¿Cómo volver audible el propio discurso si la coyuntura filosófica está hegemonizada por el discurso del adversario? ¿Cómo pronunciar un discurso que se sustraiga al riesgo del silenciamiento y de la impotencia? Hablar la lengua del enemigo, esto es: *enmascarar* las propias tesis (posiciones) bajo la apariencia de las tesis del adversario. En este sentido podemos entender el caso, referenciado por Althusser, de Spinoza, que empieza por Dios para operar su destitución, para deslizar, por debajo de esa categoría filosófica, una filosofía que termina disolviendo a ese Dios en la categoría de naturaleza, que termina disolviendo toda trascendencia divina en la immanencia de una causa que solo existe en sus efectos.

¹⁰ L. Althusser, *Filosofía y marxismo: entrevista con Fernanda Navarro*. México, Siglo XXI, 1988, p. 23.

¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo era ateo. Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así, no sospechoso de su adversario declarado, disponía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante.¹¹

Toda posición filosófica, si pretende cierta eficacia, debe tomar en sí elementos de las posiciones adversarias a los fines de integrarlas, concederles de este modo un lugar en la construcción de su hegemonía, pero, en el mismo movimiento, desactivarlas, tornarlas inofensivas, impotentes, neutralizarlas. Se trata, como dice Goshgarian, de *contener* al enemigo, en el doble sentido de este término.¹² Contenerlo –incorporarlo, integrarlo, interiorizarlo– para así contenerlo –reprimirlo, frenarlo, detenerlo.

A partir de lo expuesto, el campo filosófico adquiere una apariencia un tanto más compleja: no hay divisiones, demarcaciones, que separen de modo tajante dos posiciones puras que dominen, cada una, absolutamente, una determinada porción o parcela del territorio. Si, como dice Althusser,

[...] toda filosofía contiene, a pesar de su idealismo y, tal vez, precisamente, a causa de su idealismo, elementos de materialismo, [de la misma manera que] toda filosofía materialista contiene, pese a su materialismo y, tal vez, precisamente a causa de su materialismo, elementos del idealismo.¹³

la peculiaridad de este combate es que cada parcela se divide a su vez hacia adentro, se encuentra minada por un exterior que, si bien se encuentra momentáneamente neutralizado, puede en cualquier momento ser reactivado por el adversario y estallar en su interior, haciendo ingresar las tropas enemigas.

Podemos pensar la dimensión estratégica de la filosofía a partir de la figura del *rodeo*, muy cara a Althusser.:

Porque si la filosofía de los filósofos es esta guerra perpetua (que Kant deseaba extinguir mediante la paz perpetua de su propia filosofía), ninguna filosofía existe en esa relación de fuerza teórica como no sea descolocán-

¹¹ L. Althusser, “La única tradición materialista”, en *Revista Youkali* 4, Tierradenediciones, pp. 132-154. Disponible online: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>, p. 138.

¹² Cf. L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, op. cit., p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

dose respecto de sus adversarios y ocupando las posiciones que éstos hubieran debido ocupar para afirmar su poder sobre el adversario que de tal modo llevan dentro de sí. Si de acuerdo con la extraordinaria concepción de Hobbes –que quizás hablaba al paño tanto de filosofía como de la sociedad de los hombres– la guerra es un estado generalizado, sin refugio alguno en el mundo, y si produce como resultado su propia condición según la cual toda guerra es por esencia *preventiva*, es comprensible que la guerra filosófica, en la cual se enfrentan sistemas de ideas, presupone esta usurpación preventiva de las posiciones de unos sobre las de los otros y, por consiguiente, el obligado rodeo de una filosofía a través de otras para definir y mantener sus propias posiciones.¹⁴

El rodeo es, de este modo, ese enmascaramiento, esa práctica de camuflaje que realiza una determinada intervención filosófica, para disimular su diferencia, ingresar en el campo dominado por su adversario y, entonces, atacar desde dentro. Intervenir en filosofía requiere, en determinadas coyunturas, y a los fines de producir efectos, hacer el rodeo por las posiciones adversarias.

5. Lucha de tendencias y exterior constitutivo

Ahora bien, ¿cuáles son los términos en los que se produce la batalla filosófica? Althusser plantea que toda la batalla filosófica puede reducirse a fin de cuentas al enfrentamiento entre dos tendencias fundamentales: *materialismo* e *idealismo*.

Dar cuenta del criterio althusseriano de demarcación entre una y otra tendencia no es una tarea sencilla: implica un trabajo de reconstrucción que no podemos emprender aquí. Por lo demás, conlleva la dificultad extra de que, para Althusser, la línea de demarcación entre materialismo e idealismo, “no es tanto una línea trazada de una vez y para siempre como *la exigencia, que renace sin cesar, de retomar y retrazar esta línea de demarcación en cada caso*”.¹⁵ Sin embargo, podemos decir, a riesgo de ser reductivos, que en última instancia, lo que está en juego es la jerarquía que se establece, a nivel ontológico, entre los términos del par materia/espíritu,¹⁶ o mejor dicho, entre dos modos de *posicionarse* frente a esa

¹⁴ L. Althusser, *Posiciones*, op. cit., p. 128.

¹⁵ L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, op. cit., p. 105.

¹⁶ Cf. L. Althusser, *Lenin y la filosofía*. México, Ediciones Era, 1970, p. 63.

dualidad: uno que parte de su asunción, se entrapa en la *autoevidencia* del pensamiento, y se enfrenta a la dificultad de la afirmación de una realidad exterior, y otro que, como decimos más arriba, asume la exterioridad de la materia respecto del espíritu a la vez que su unidad en última instancia. En otras palabras, idealismo y materialismo se definen recíprocamente a partir de su mutua negación y se constituyen en torno a la posibilidad o no de la afirmación de una suerte de materialidad, una realidad independiente del pensamiento o del conocimiento de algo así como un sujeto. Mientras que desde una posición idealista, toda exterioridad objetiva es o bien finalmente reconducida a la interioridad del sujeto, o bien situada más allá de los límites del conocimiento, el materialismo en sentido althusseriano afirma, en un primer momento, la existencia exterior y objetiva de la materia, para, en un segundo, momento, reconducir la dualidad a una unidad real, esto es, impugnar los términos en los que se plantea la discusión. La afirmación del objeto frente al sujeto es un modo de hablar orientado por la necesidad dar la batalla *en el terreno del enemigo*; lo que hay, en el fondo, es un *cambio de terreno*: se niega la dualidad –desde este punto de vista forzada, impostada, artificiosa– sujeto/objeto en favor de la unidad real entre el pensamiento y la extensión, entre el conocimiento y la materia, que no requiere pruebas ni certificados de garantía.¹⁷ Siguiendo a Althusser, la filosofía no es sino la incesante repetición de esta misma batalla, recomenzada una y otra vez a lo largo de su (no) historia.¹⁸

¿Y a qué obedece esta disputa filosófica que no parece producir nada más que la infinita anulación de una posición por otra, esto es, una suerte de *nada* filosófica?¹⁹ Dice Althusser: “[...] en esta guerra en broma, *hay cuestiones reales en juego*; en esta guerra aparente, hay serias cuestiones en juego, pero no se las ve presentes en el campo de batalla porque se en-

¹⁷ La adscripción althusseriana a la (no) teoría del conocimiento de Spinoza repercute en la idea de sobredeterminación: jamás suena hora solitaria de una materia desnuda, pura, radicalmente exterior y objetiva.

¹⁸ Este combate no debe entenderse como el enfrentamiento frontal entre dos bloques monolíticos y completamente exteriores entre sí, sino como una batalla en la que ambas tendencias ocupan posiciones en el terreno adversario, o en otros términos, una batalla que se libra al interior de cada determinado pensamiento, de cada determinada filosofía, de cada determinado autor. Allí libran combate elementos materialistas y elementos idealistas y, en todo caso, de lo que se trata es de poder reconocerlos e identificar cuáles de ellos ocupan una posición dominante en cada caso.

¹⁹ Cf. L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, op. cit., p. 43.

cuentran fuera de ese campo”.²⁰ En este sentido, las razones que explican la lucha filosófica deben buscarse fuera de la filosofía, en el afuera de la filosofía. La práctica filosófica es una práctica social entre otras y no se encuentra aislada respecto del todo social en el que se ubica, sino que por el contrario ocupa allí un determinado lugar, desempeña una determinada función y mantiene con ese exterior relaciones que la constituyen. Ese *exterior constitutivo* no es otro sino el de la práctica ideológica, la práctica política, la práctica económica, la práctica científica, la práctica artística, etcétera, todas prácticas que por su condición de sociales, esto es, de estar definidas por las relaciones que establecen entre sí y por el lugar y la función que ocupan dentro de la sociedad, se encuentran atravesadas por la lucha de clases como relación de fuerzas en torno a la cual se constituye el todo social. Podemos decir que la disputa que tiene lugar en el seno de la filosofía entre la tendencia materialista y la tendencia idealista es, de algún modo, la repercusión filosófica de la lucha de clases y que, en este sentido, las múltiples posiciones que allí intervienen *representan* de un modo particular, en la especificidad de la práctica filosófica, posiciones que existen *fuera* de la filosofía. Sin embargo, debemos tener cuidado con el riesgo de pensar que la lucha de clases tiene su sede en una determinada práctica social, por ejemplo, la práctica económica, siendo las demás prácticas, el lugar de un mero reflejo. “Jamás suena la hora solitaria de la última instancia”.²¹ la constitución de las clases sociales obedece a la lógica de la sobredeterminación, esto es, a la eficacia de determinaciones políticas e ideológicas que no se constituyen como el mero reflejo de la contradicción principal.²² En otros términos: si la lucha filosófica *representa* a la lucha de clases en la teoría, no es porque sea posible localizar en algún sitio del todo social la *presencia* plena de la lucha de clases. “Sobredeterminación” es, entre otras cosas, un modo de decir que *no hay*

²⁰ Althusser, L., *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 197.

²¹ Cf. L. Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo xxi, 1967, p. 93.

²² Resta pensar entonces qué significa esa “determinación en última instancia por la economía” que proclama Althusser. La insistencia althusseriana en esta tesis implica que no podemos simplemente pasarla por alto o tratarla como un obstáculo teórico. Hay algo por leer en esa insistencia y en todo caso nos enfrenta al desafío de pensar “sobredeterminación” y “determinación en última instancia” conjuntamente, haciendo el esfuerzo de no menoscabar una categoría por desarrollar la otra. ¿Cómo pensar algo determinante en última instancia por fuera de una lógica del fundamento? Responder a esa pregunta es algo que todavía está por delante.

más que representación (lo cual no implica una negación de la materia en el sentido antes definido sino la afirmación de su exterioridad en un incesante desplazamiento, diferimiento).

Ahora bien, más allá de esta última disquisición, es importante plantearnos la siguiente pregunta: si en la batalla filosófica se juega, en última instancia, algo que excede a la filosofía misma, si ese exceso, que la atraviesa pero la desborda, lleva el nombre de lucha de clases ¿de qué modo materialismo e idealismo están implicados en la lucha de clases?, ¿cuál es la solidaridad que vincula al idealismo con las clases dominantes y al materialismo con las clases dominadas?, ¿cómo se justifica esta asociación respectiva? No es sencillo responder a estos interrogantes, y en todo caso querríamos dejarlos abiertos como preguntas que son índice de un problema irresuelto en la obra de Althusser. Podemos decir, sin embargo, que, de ningún modo, el planteamiento de esa solidaridad equivale a la afirmación de un vínculo directo entre posiciones filosóficas y reproducción/transformación de las relaciones económicas de producción. La filosofía guarda una relación muy próxima y constitutiva con la práctica ideológica: está implicada en la lucha ideológica de clases, y el signo que tenga la intervención que realiza en esa lucha no depende de su autoproclamación ni de las buenas o malas intenciones de los filósofos, sino de los efectos que producen, los cuales pueden o bien abonar al statu quo ideológico o bien introducir en él alguna turbulencia. Si aceptamos que hay algo de la lucha de clases que se juega de algún modo —no lineal, no directo, no simple— en la filosofía, entonces lo que se juega de ese modo en la filosofía es la reproducción/transformación de las relaciones sociales de dominación.²³ Esto es: si hemos dicho que la lucha de clases

²³ Esto no significa caer en la ilusión teoricista de que la práctica filosófica por sí sola producirá, por ejemplo, transformaciones revolucionarias en las relaciones de producción capitalistas. El supuesto que subyace a quien le impute ese teoricismo a una posición como la que aquí sostenemos es que la lucha de clases es una cuestión puramente económica y secundariamente política, completamente ajena a la filosofía: solo bajo ese supuesto es comprensible que la pretensión filosófica de involucrarse en ella, sin dejar de ser filosofía, sea vista como un delirio teoricista (porque entonces, claro, cómo se le podría ocurrir a alguien que realizando un trabajo teórico se podría intervenir en la lucha de clases). Sin embargo, desde nuestra posición se rechaza ese supuesto: la lucha de clases no es una realidad exclusivamente económica sino un fenómeno social que según diversos índices de eficacia atraviesa las diferentes prácticas y se libra en cada una de ellas de acuerdo a su especificidad y dentro de sus límites. En la filosofía adquiere la forma de una disputa en torno a las palabras, un combate que repercute en el terreno de la ideología.

se plantea en filosofía en términos de idealismo versus materialismo, es porque estas dos posiciones se corresponden con dos modos opuestos de relacionarse con ese exterior-interior de la lucha de clases. La toma de partido filosófica en esa lucha se juega en la alternativa entre el esfuerzo de representarla en el discurso o bien rechazarla. Queremos decir: si hemos afirmado también que la filosofía interviene en la lucha ideológica, esa intervención consiste en la representación ideológica (también podemos decir, si se quiere, *articulación discursiva*) que la filosofía produce del todo social que la excede. Si esa representación hiciera lugar a la lucha de clases, la articulara en su discurso, estaríamos ante una posición materialista. El idealismo filosófico consiste en dejar fuera de su discurso a la lucha de clases, para así conjurar su peligro: la posibilidad de transformación social que implica.

Seguindo a Althusser, el sentido de la intervención filosófica en este marco es producir una determinada articulación ideológica de las prácticas sociales bajo la unidad de la ideología dominante. Esto es: establecer una cierta distribución jerárquica de los lugares entre las prácticas y, de igual modo, al interior de cada práctica entre los sujetos implicados en ellas, lo cual a su vez es, al mismo tiempo, producir la misma unidad de la ideología dominante y establecerla como la Verdad:

La tarea que le está asignada y delegada por la lucha de clases en general, y más directamente por la lucha de clases ideológica, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante y a garantizar esta ideología dominante como Verdad. ¿Cómo contribuye a ello? Pues justamente proponiéndose pensar las condiciones teóricas de posibilidad de reducir las contradicciones existentes y, por tanto, de unificar las prácticas sociales y sus ideologías.^{24 25}

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ Este es el lugar estratégico que Althusser observa que ocupa la filosofía en relación con el resto de las prácticas sociales: su función y su intervención es decisiva en la lucha de clases ideológica, es decir, en el modo en que la lucha de clases se libra en el terreno de la ideología. Cabe preguntarnos por la distancia entre la coyuntura teórica de Althusser, previa a la era del “fin de las ideologías”, y la nuestra; tratar, también, de producir la distancia justa, necesaria, respecto de nuestro propio presente, para poder dar cuenta de su singularidad. No es algo a lo que podamos responder aquí, pero es plausible que la filosofía no tenga en nuestra actualidad teórica esa función clave en la disputa ideológica, que no tenga una incidencia real en tal batalla, o que ésta sea relativamente insignificante en comparación con la eficacia que otros discursos detentan. Aunque a simple vista, esta hipótesis parece evidentemente cierta, la cuestión no es tan obvia: quizá hay que pensar que la filosofía no ha desaparecido

Si hemos dicho que la toma de partido filosófica se juega en el modo de representar el exterior de la lucha de clases, debemos decir, siguiendo a Althusser, que, históricamente, la filosofía ha denegado su relación con el *afuera* (hablamos de una posición filosófica particular, la idealista, pero lo hacemos de todas maneras en términos genéricos —“la filosofía”—; quizá se aclaren más adelante las razones de esta aparente imprecisión; se trata de una filosofía que es *parte y todo*): se ha representado a sí misma como un discurso y una actividad autonomizados respecto de las fuerzas que existen en el todo social, libre de toda constricción extra-filosófica. En el extremo, incluso, la filosofía no solo aparece frente a sí misma como autónoma sino además como soberana, ocupando el lugar de mayor jerarquía de la estructura social: la filosofía como la Verdad de lo social, como el discurso sobre la verdad última de las cosas, de toda la historia, como el lugar del que todo parte y al que todo, finalmente, a la hora del crepúsculo, vuelve para reconciliarse consigo mismo. Proceso de subsumición que Althusser describe en los siguientes términos:

La filosofía impone su dominio igualmente respecto de la religión y la moral, respecto de la política y la estética, e incluso sobre lo económico (desde Platón, en el que encontramos una sorprendente teoría del salario, y Aristóteles, con sus apreciaciones sobre el ‘valor’ y el ‘sistema esclavista’). La filosofía aparece así como la ciencia del todo, es decir, de todas las cosas. La filosofía enuncia la verdad de todos los objetos exteriores, revela lo que tales objetos son incapaces de decir sobre ellos mismos. Les ‘dice’, les revela su esencia. [...] ‘Objetos’ que habitan, de una manera específica, el espacio de la filosofía: solo que la filosofía no les deja acceder a tal espacio sino a condición de imponer previamente su poder sobre ellos. En una palabra: la producción de la filosofía, en tanto que tal ‘filosofía’, concierne a todas las ideas y a todas las prácticas humanas, pero siempre subordinando todas éstas a la ‘filosofía’, es decir, sometiéndolas a una ‘forma filosófica’ radical.²⁶

sino que ahora circula por otros canales y lo hace de otros modos. Sin embargo, de todas maneras, lo cierto es que, si así fuera, esta ineficacia, esta imposibilidad para producir efectos ideológicos, este aislamiento, esta distancia aparentemente abismal que la separaría del resto de las prácticas sociales y que definiría la práctica actual de la filosofía como tal, no deja de obedecer a la determinación, a la afectación, que la relación de fuerzas que estructura el todo social ejerce sobre ella. Así, la práctica de la filosofía, la forma, posibilidades, límites, que asume, responden a las demandas de la lucha ideológica de clases, a las demandas de la reproducción ideológica de lo social.

²⁶ L. Althusser, “La transformación de la filosofía”, en *Filosofía y lucha de clases*.

La filosofía, entonces, ha denegado históricamente, salvo algunas excepciones, su exterior, la determinación por parte de su exterior, hasta el punto que ha invertido la cuestión. Sin embargo, lo peculiar de este movimiento es que es justamente a través de esta denegación del vínculo con su afuera que la filosofía se relaciona con su afuera. Queremos decir: se trata de una relación cuya eficacia consiste, justamente, en negarse a sí misma, en presentarse bajo la modalidad de una no-relación: en otros términos, esa apariencia de autodeterminación es efecto de una determinación externa. La filosofía en tanto práctica social está afectada por lo que tiene lugar en su exterior, esto es, en el resto de las prácticas sociales. En otros términos: el lugar que la filosofía ocupa en relación con el resto de las prácticas sociales obedece a esa determinación exterior.

Frente a esta práctica filosófica, que determinada por su exterior sin embargo lo niega, aquí apostamos por otra: una que asuma radicalmente su relación con ese exterior no-filosófico, esto es, que asuma su vínculo con el resto de las prácticas sociales, y que lo haga sin subsumirlas bajo su seno a los fines de imponer una determinada articulación entre ellas, es decir, sin negar, finalmente, su exterioridad, bajo ninguna figura dialéctica de la negación y la negación de la negación, y en este sentido, mostrando qué de esa exterioridad explotada –explotada en el sentido de que ha sido dominada y asimilada en favor de la reproducción ideológica de las relaciones sociales de dominación– ha sido excluido en la producción de la unidad de lo social, qué de ese exterior abre a otras articulaciones ideológicas posibles, ese *resto* que *cae*, rechazado, que pone en cuestión la unidad ideológica que la misma filosofía ha producido: la lucha de clases, la lucha que las clases dominadas libran al interior de cada práctica social. O en términos (no) filosóficos: la lluvia, el clinamen, el vacío de una distancia tomada, la contingencia, el nacimiento de un mundo; quizá, en definitiva, la materialidad de un trazo. Porque, ¿cuál es el modo de hablar filosóficamente de un exterior no-filosófico?

6. Filosofía-no-filosofía: hacia un método como desviación

La filosofía, tal como nos interesa pensarla, es intervención, pero ¿por qué intervención apostamos? En otros términos: si la filosofía es toma de posición, ¿qué caracterizaría a una posición *de izquierda* en filosofía?, ¿qué

podría significar ocupar una posición revolucionaria? Para responder a estas preguntas con mayor rigurosidad, es preciso que, antes que nada, demos cuenta de cierta peculiaridad del campo de batalla filosófico.

Se trata de un campo que en sí mismo no es neutral. No es un espacio vacío y regular, que antecedería a las posiciones que en él intervienen. Es un terreno, por el contrario, irregular y estructurado jerárquicamente en función tanto de las relaciones de dominación extra-filosóficas, como de la sedimentación histórica de las relaciones de dominación en la batalla propiamente filosófica. En este sentido, aparece como un campo inclinado, descentrado, desigual, que impone condiciones diferenciales e inequitativas para la intervención filosófica. Antes hemos hablado del vínculo constitutivo entre lucha de clases y filosofía: no se trata de una relación de correspondencia directa entre posiciones, sino de entender la filosofía misma, ese campo de batalla, en relación constitutiva con el estado de la lucha de clases, no como un *continente* vacío, neutro y en sí mismo indeterminado, sino con un determinado *contenido* que resulta de una *condensación específica de las relaciones de fuerza*. Hay algo del contenido que se juega en la forma misma.

El mismo campo de batalla filosófico produce las condiciones para la reproducción de las relaciones de dominación filosófica, y, de este modo, las perpetúa, las hace durar, tornando dificultosa cualquier posibilidad de subversión, de transformación. Intervenir en filosofía es someterse, de entrada, a una determinada correlación de fuerzas, por el solo hecho de intervenir en ese campo. O en otros términos, la filosofía, como campo, constituida en relación con el estado de la lucha de clases en una coyuntura determinada, impone un sentido a toda posición que intervenga en él: la explota, la hace jugar a su favor, la absorbe, la re-direcciona. O bien la exilia al silencio impotente.

La disputa filosófica no es, en principio, pareja: la tendencia idealista tiene ventaja respecto de la materialista, en la medida en que ha logrado hegemonizar todo el campo filosófico. En el diagnóstico althusseriano, toda intervención filosófica materialista se debe someter, para ser reconocida como filosófica, a una serie de presupuestos idealistas, que pueden variar según la coyuntura. Sean cuales fueren los contenidos y las formas dominantes, estos se extienden sobre todo el terreno de la filosofía imponiéndose como condiciones para la práctica de la filosofía, como condiciones para volver audible un determinado discurso filosófi-

co. En este punto, situados en este callejón sin salida aparente, podemos reformular la pregunta con la que comenzábamos este apartado: ¿cómo asumir una posición en filosofía que no resulte capturada por el propio campo de batalla ni, por lo tanto, funcional a la reproducción de las relaciones de fuerza filosóficas, una posición que no intervenga en favor de las clases dominantes en la lucha ideológica de clases? En otros términos: si anteriormente establecimos que para intervenir en filosofía era estratégico hablar la lengua del enemigo, ¿cómo hacerlo sin que sea su lengua la que termine por hablarnos?

Si el campo de batalla filosófico impone un cierto sentido a toda intervención que ocupe un lugar en él, entonces, intervenir en filosofía con una posición de izquierda que no caiga inmediatamente en las filas de la posición contraria, que no sufra automáticamente ese reacomodamiento estructural, debe ser no solo disputar el contenido sino también la forma, no solo producir otra filosofía sino otra *práctica* de la filosofía que distorsione sus propios presupuestos tanto en lo referido a la forma como al contenido. De este modo, esta nueva práctica de la filosofía debería ser algo así como *intervenir* y *desaparecer*, *intervenir* y *sustraerse en el mismo movimiento*. Dice Althusser en un pasaje del comienzo de *Curso de filosofía para científicos*: “Por lo que a nosotros se refiere, les confieso que hemos venido para ‘rompernos las narices’, para ‘equivocarnos’,²⁷ pero de una

²⁷ En el mismo pasaje, en unas líneas previas, Althusser describe la práctica filosófica en términos de “caerse a un pozo”, “romperse la nariz”, “equivocarse” y negar su equivocación: “Seamos sinceros: ver de cerca a unos filósofos en el ejercicio de su profesión es un espectáculo para el que bien merece la pena desplazarse hasta aquí. ¿De qué espectáculo puede tratarse? Cómico, en esto no cabe la menor duda. Bergson explicó (en *Le rire*), y Charlot nos lo mostró, que lo cómico es siempre, a fin de cuentas, un hombre que resbala en una escalera o que cae en un pozo. Con los filósofos, seguro que ocurre lo mismo: de un momento a otro tropiezan y se rompen las narices. Por debajo de esta maliciosa o maligna espera existe una realidad evidente: desde Tales y Platón la filosofía y los filósofos ‘se caen en los pozos’. La caída: espectáculo cómico. Pero no acaba aquí, ya que desde Platón la filosofía cae en el agujero de su propio pozo. Caída al cuadrado: una teoría filosófica de la ‘caída’. En palabras más claras: el filósofo intenta, en su filosofía, ‘bajar’ del cielo de las ideas para alcanzar la realidad material, intenta ‘bajar’ de su teoría para alcanzar la práctica. Caída ‘controlada’, pero al fin y al cabo caída. Sabiendo que cae, el filósofo intenta ‘agarrarse’ a una teoría de la caída (dialéctica descendente, etcétera), pero sin embargo ‘cae’. Doble caída. Espectáculo doblemente cómico. [...] cuando un filósofo tropieza, todo ocurre de manera muy distinta: porque el filósofo se rompe las narices precisamente en la misma teoría que ha enunciado para demostrar que no se está rompiendo las narices. ¡Pero se ha levantado antes de caerse! ¿Cuántos filósofos conocen que reconozcan que se habían equivocado? ¡Un filósofo no se

manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos [...]: para desaparecer en nuestra intervención”.²⁸ ¿Cómo pensar una filosofía que desaparezca en su intervención? Es la figura del *rodeo*, nuevamente, la que nos permite pensar esa intervención que se consuma en su efecto, que describe un recorrido que se anula a sí mismo. Intervenir en filosofía con una posición de izquierda —esa intervención peculiar que debería ser al mismo tiempo una desaparición, una sustracción— es hacer un rodeo por la filosofía. No se trata solo de hacer el rodeo por las posiciones rivales, sino de una filosofía que haga un rodeo por la filosofía misma. No se trata solo de tomar posición y distancia respecto de otras posiciones, sino de *tomar distancia de la toma de distancia*: de producir una intervención filosófica que al mismo tiempo que se posicione en el campo filosófico se sustraiga del mismo, esto es, de hacer una filosofía-no-filosofía.²⁹ No abandonar la filosofía, sino *hacer un uso* de ella, habitarla de un modo que implique una *torsión* determinada de los términos filosóficos, que indique hacia aquello que la *excede*, su exterior constitutivo, tomando partido por la parte que no tiene parte en el (no) todo de la filosofía. La intervención-desaparición de la filosofía-no-filosofía que aquí reivindicamos a partir de la lectura de Althusser, consiste, en este sentido, en el gesto de *volverse contra sí misma*.³⁰

En relación con esto, dice Goshgarian en su Prefacio a *Ser marxista en filosofía*:

equivoca nunca!”. Frente a este modo de hacer filosofía, la posición althusseriana no estaría a salvo del tropiezo, del golpe, de la equivocación, sino que la asumiría, y, en este sentido, se abre una punta para pensar una práctica de la filosofía que consista en una equivocación deliberada y, paradójicamente, correcta.

²⁸ L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., s/n.

²⁹ Cf. L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, op. cit., p. 89.

³⁰ E. Balibar, en un texto escrito en 1988, cuando aún no se conocían la mayoría de los textos de Althusser citados en este capítulo, detectaba este carácter auto-anulatorio de las tesis althusserianas: “son siempre, desde el comienzo, ‘autocríticas’. Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor. Contienen, pues, *por adelantado*, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en la univocidad de una teoría ‘finalmente encontrada’. Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismo en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una ‘tesis’ en el momento en que se las sostiene”. E. Balibar, “¡Vuelve a callarte, Althusser!”, en *Escritos por Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 58-59.

La denegación que la caracteriza [a la filosofía] adquiere la forma de una afirmación de la primacía de la teoría sobre la práctica y de la filosofía sobre la teoría, es decir, de la asimilación íntegra de lo no filosófico por parte de la filosofía. Desde entonces, la línea fundamental entre materialismo e idealismo quedará trazada en relación con la cuestión de la función que cumple ese “exterior no filosófico” en la filosofía. Esto exige otra definición, que trace una línea entre dos maneras de trazar una línea.³¹

No se trata solo de trazar una línea de demarcación respecto de posiciones opuestas, sino, a la vez, de trazar una línea de demarcación respecto de la filosofía misma, producir una intervención filosófica que trace en sí misma una línea de demarcación, ser la filosofía misma su propia línea de demarcación, su propio límite. Ese trazado puede ser pensado como un rodeo que, justamente, pone de manifiesto ese *afuera* de la filosofía que guarda una relación estrecha con la misma aun cuando se niegue. Si la filosofía impone una lengua como condición de audibilidad, de lo que se trata es del esfuerzo de hablarla pero rompiéndola desde dentro, en un trabajo inmanente que consista en forzar los términos para hacer decir de contrabando eso que no pueden decir: pues, ¿cómo hablar de revolución en esos términos?

A propósito de la cuestión de la lectura sintomática, Althusser escribe las siguientes líneas en el Prefacio a *Para leer El Capital*, donde se refiere en los siguientes términos a los *límites internos* y al *exterior constitutivo* de todo campo:

En otras palabras, las metáforas seductoras de terreno, de horizonte y, por lo tanto, de límite de un campo visible definido por una problemática dada podrían inducir a una falsa idea sobre la naturaleza de ese campo, si concebimos ese campo literalmente en la metáfora espacial como un espacio limitado por otro espacio fuera de él. Este otro espacio está también en el primero, que contiene como su propia denegación; este otro espacio es el primer espacio en persona, que no se define sino por la denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites, es lo mismo que decir que representa para él solamente *límites internos* y que lleva su exterior dentro de sí mismo.³²

Quizá podamos decir que si la filosofía no tiene un objeto de conocimiento, es decir, que si no consiste en una práctica teórica, no deja sin embargo de constituir un tipo de *práctica* en el sentido específicamente althusseriano del término –“todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado”–,³³ y en tanto tal interviene sobre un determinado objeto, una materia prima. Podríamos decir que la filosofía consiste en el trabajo sobre sus propios límites, y por consiguiente, con lo que esos límites determinan, su interior y su exterior, para *producir* una determinada articulación de las prácticas sociales bajo una unidad y totalidad ideológica (siempre no-total). Siguiendo en la misma dirección, la filosofía-no-filosofía que interviene y desaparece es un trabajo en y sobre los límites de la filosofía, para abrirla y afectarla por aquello que excluye en el interior de su unidad/totalidad, esto es, para producir no otra cosa que *la transformación de la filosofía*,³⁴ una filosofía transformada, y deformada, por la contaminación de aquello que la constituye en su exclusión, ese resto que mencionábamos anteriormente: la lucha de clases, que tomando el lenguaje filosófico-no-filosófico del último Althusser se llama *encuentro aleatorio*.

Abrir la filosofía a su *exterior constitutivo* es hacer una filosofía del y en el límite interno de la filosofía, en la medida en que el campo de batalla filosófico aparece como una denegación de sus propios límites, como un círculo ilimitado, esto es, como un círculo imposible, indefinido. Y esto no puede ser sino concebido como una operación que consiste en romper con la filosofía desde dentro, no desde un afuera contiguo en el espacio, sino desde un afuera no menos exterior que habita su propia inmanencia. En este sentido, debemos pensar la intervención de una filosofía que ocupa una posición de izquierda como una *desviación*, no solo porque señala el desvío hacia afuera de la filosofía, sino porque al hacerlo se *desvía* respecto de sí misma:

A la filosofía que sirve a la lucha de los dominados por establecer su Estado propio y, al mismo tiempo para desembarazarse de él, hay que conferirle una forma desviante y hasta una forma desviante en relación consigo misma en la medida en que no puede evitar ser filosófica. El nombre que mejor conviene a este pensamiento destructor y autodestructor,

³¹ G. M. Goshgarian, “Prefacio”, en L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, op. cit., p. 21.

³² L. Althusser, “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 2004, pp. 31-32.

³³ L. Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, en *La Revolución Teórica de Marx*, op. cit., p. 136.

³⁴ Cf. L. Althusser, “La transformación de la filosofía”, op. cit.

filosófico y antifilosófico, es el impuesto por sus orígenes. Hay que inventar una filosofía-no-filosofía.³⁵

Hacer un rodeo es, también, tomar un desvío. La filosofía misma es un rodeo, es decir, la desviación específica de un conflicto social que, a su vez, remite siempre a una desviación anterior.³⁶ Para romper con la filosofía, no se trata simplemente de hacer una anti-filosofía, esto es, de oponerse a la filosofía desde fuera, desde el lugar de una posición *externa y correcta* (derecha, recta), sino de producir esta filosofía que interviene para desaparecer en su intervención, que puede pensarse como un rodeo sobre sí misma, un retorcimiento, que, en definitiva, es *correcta* (justa, acertada) si toma la forma de una *desviación* de sí, y que, de este modo, consiste en una ruptura con la filosofía desde *dentro*.

MÉTODO, POLÍTICA E IMAGEN

³⁵ *Ibíd.*, p. 25.

³⁶ No otra cosa es lo que dice Althusser en "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" a propósito de esa tradición maldita cuya inauguración localiza en el *clinamen* epicúreo, la desviación infinitesimal en la lluvia de átomos que produce un encuentro y el surgimiento de un mundo: "Que el origen de todo mundo, y con ello de toda realidad y todo sentido, sea debido a una desviación, que la Desviación y no la Razón o la Causa sea el origen del mundo, da una idea del atrevimiento de la tesis de Epicuro". L. Althusser, "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena, 2002, p. 33.

Arqueotropologías: rasgos de un método figurativo (Derrida con Freud y Marin)

Pietro Lembo

1. Marginalia del texto onto-teó-lógico-político

Desde los albores de la filosofía, las doctrinas políticas han sido construidas y justificadas mediante un método predominantemente lógico, es decir utilizando el razonamiento (la ideas, las proposiciones y los silogismos): desde la justicia platónica fundada a través de la teoría de las ideas hasta la política de Aristóteles considerada como un atributo específico de los vivientes dotados de *logos*, desde el *als ob* kantiano que tiene el objetivo de reproducir la racionalidad del contrato social hasta la coincidencia hegeliana entre el Estado y la lógica, desde el neocontractualismo rawlsiano dirigido a limitar la política exclusivamente al ámbito de la intersección y del consenso hasta el más reciente intento habermasiano con el que busca identificar la política a un conjunto de reglas de comunicación.

Si bien los casos que hemos mencionado son solo algunos de los ejemplos mediante los cuales es posible demostrar la preponderancia del método lógico en filosofía política (o como la llama Derrida, en la *onto-teología política*), resulta razonable creer y admitir que las doctrinas en cuestión no son el resultado del mero método lógico. Estas doctrinas, en efecto, y como se desprende de una lectura superficial, están sitiadas por un elemento situado en los *márgenes* de la lógica; nos referimos a lo figurativo (entendido en el sentido de imagen, representación, fantasma, mito, historia, leyenda, fábula y literatura).¹

¹ Esta afirmación supone un replanteamiento de la hipótesis de trabajo tomada en

Una pregunta, en este sentido, parece imponerse. ¿Cuál es la razón por la que el elemento, por así decirlo, meta-lógico (es decir, figurativo), emerge tantas veces en los márgenes del texto onto-teológico-político? ¿Cómo podemos explicar esta presencia marginal? ¿Se trata solo un elemento de estilo? ¿De una estrategia formal? ¿De un recurso puramente ornamental?

Retomando la deconstrucción de Derrida (y más detalladamente la lectura derridiana de la teoría de la imagen de Marin y del psicoanálisis de Freud), a continuación vamos a tratar de mostrar la imprescindibilidad de esta especie de *meta-filosofía de las figuras* en el marco de la onto-teología política.

El fin último implica adoptar el método figurativo como lente específica con la que repensar y reconsiderar la tradición onto-teológico-política.

2. Arqueología del *logos politikos*

Para justificar este método de lectura, en este apartado buscaremos situar la onto-teología política tratando de estudiar lo que, como hemos mencionado, se ha reconocido como su fundamento: el *logos politikos*.

Examinando la *arché* del *logos politikos*, es decir, desarrollando una *arqueología del logos politikos*, en efecto, será posible encontrar una cierta contaminación entre *logos politikos* y *tropos*, y en consecuencia será posible repensar la tradición onto-teológica en los términos de una *arqueotopología*.

Aunque inexistente, el término *arqueotopología* parece ayudarnos a delinear con precisión el punto que acabamos de mencionar: etimológicamente, *tropos* significa volcar en otro lugar. Y así como el gesto de volcar en otro lugar, en nuestro caso, este término permite comprender cómo la arqueología del *logos politikos* culmina en una especie de alteridad que la tradición siempre ha intentado reprimir,² en una especie de *otro* respecto a la lógica, es decir, el figural o el imaginario.

el marco de las investigaciones del Centro Europeo di studi su Mito e Simbolo. Para profundizar: D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*. Torino, Giappichelli, 1990. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*. Milano, FrancoAngeli, 2006.

² Como dice Derrida: "La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo". J. Derrida, "La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico", en *márgenes de la filosofía*. Madrid, Teorema, 1994, p. 251.

El método figurativo, en este sentido, sería el método tipológico a través del cual leer una tradición que, a pesar de sus racionalizaciones, siempre ha tenido un estatuto, por así decirlo, *arqueotopológico*.³

2.1 *Arché, abismo, tropos*

En este punto, es necesario explicar de dónde surge la contaminación entre *logos* y *tropos*. Como veremos más adelante, se trata de una contaminación estructural y no de un enganche accidental. El *tropos*, de hecho, es un suplemento que sirve para que el *logos politikos* pueda solucionar el abismo que se abre en el momento de su propio surgir, es decir, en el momento de la decisión política. Central, en este sentido, es la famosa obra de Schmitt, *Teología política*, donde el jurista-filósofo analiza el estatuto *excepcional* de la decisión política. Del latín, *excipere* significa excluir: la razón política se auto-excluye desde el marco de las normas existentes para que pueda decidir de una manera radical, sin derecho, con independencia de cualquier tipo de relación.

Un movimiento –el movimiento de auto-exclusión– como tal, parece ser el destino de la arqueología de Schmitt, la cual devela, por lo tanto, que para la *arché* de la política no hay ninguna pura forma a priori de la ley, sino, al contrario, la pura materia, es decir, la fuerza personal de lo que decide (el soberano) auto-excluyéndose (a sí-mismo) desde el plano de las relaciones sociales. Como afirma Schmitt:

³ Estamos frente a un método, el método figurativo, que hoy parece emerger simplemente en el marco de la que se llama el *pictorial turn* (es decir, la teoría de la imagen en la que se incluyen autores muy diferentes entre sí como Mitchell, Elkins, Bal, Bohem, Belting, Bredekamp, Didi-Huberman, Latour, Freedberg, Gallese). Aún si hay muchas cercanías entre el método figurativo y *pictorial turn*, es necesario señalar que aquel se diferencia del *pictorial turn* porque, a diferencia de este último, no quiere oponerse al *linguistic turn* codificado por Rorty en 1967, es decir, no propone considerar a la imagen como un objeto autónomo respecto a la razón. Al estar elaborado en el marco del pensamiento derridiano y mariniano, consideramos que el método figurativo trabaja en la zona de contaminación entre imagen y razón, siempre que la razón sea entendida como algo que no se puede separar del imaginario (y viceversa). Para pensar la diferencia entre método figurativo y el *pictorial turn*, podría ser útil leer el texto en el que Fabbri y Corrain analizan (entre otras cosas) las distancias entre teoría de la imagen mariniana y el *pictorial turn*: L. Corrain, P. Fabbri, "Lo statuto della rappresentazione", en L. Marin, *Della rappresentazione*. Milano, Mimesis, 2014. Para profundizar, a la vez, sobre el *pictorial turn*, cf. A. Pinotti, A. Somaini, *Teorie dell'immaginario*. Milano, Raffaello Cortina, 2009.

La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no solo confirma la regla, sino que esta vive de aquella. En la excepción, hace la vida real con su energía saltar la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición.⁴

Este razonamiento schmittiano, en verdad, es una radicalización de la teoría política de la soberanía elaborada en el marco de la contractualismo moderno. Basta volver a leer el *Leviatán* de Hobbes por darse cuenta de la importancia del movimiento de auto-exclusión soberana del que estamos hablando: el contrato social de Hobbes, en efecto, no es un contrato entre súbditos y soberano, sino un contrato entre los súbditos y del que el soberano se excluye. Sin esta exclusión, el soberano tendría que responder por sus acciones ante los súbditos, con la consecuencia de que no sería capaz de decidir, en un sentido radical.

Es en este punto, es decir, frente al movimiento de auto-exclusión de la decisión política, que hay una especie de *(auto)mis en abîme* del *logos politikos*: *excipere*, ponerse afuera de la ley, en el espacio del *a-nomos*, en el espacio en el cual no hay normas ni principios, sino solo arbitrio, significa encontrar el abismo [*Abgrund*, *abîme*] de la ausencia de cada fundamento.

Para ejemplificar esta *(auto)mis en abîme* del *logos politikos* creemos necesario retomar las reflexiones desarrolladas por Derrida en el primer tomo de *La bestia y el soberano*, donde el pensador argelino-francés analiza su propio título universitario, su título de *directeur d'études* que da seminarios en la *EHESS*. Según Derrida, este título es muy similar al del soberano.⁵ Como el soberano, el *directeur d'étude*, también tiene que decidir. Tiene que decidir con respecto a lo que va a ser su tema de trabajo, con respecto al punto desde el cual empezar su propia digresión, con respecto a la manera con la cual hablar, con respecto a la estrategia de comunicación y al estilo que sería conveniente usar. El problema en juego, incluso si aparentemente soluble, es al mismo tiempo insuperable: ¿sobre qué base elegir un tema en vez de otro? ¿Y una manera para enfrentarlo? ¿El estilo con el cual desarrollarlo? Y, fundamentalmente, ¿con qué derecho decidir todo esto? ¿Con qué título? Como dice Derrida in *Du droit à la philosophie* —obra en la que el autor aborda el tema del derecho a la filosofía teniendo en cuenta el problema de la institución que confiere la

⁴ C. Schmitt, *Teología política*. Buenos Aires, Editorial Struhart, 1998, p. 27.

⁵ Para profundizar el tema de la soberanía en Derrida: E. Bisset, A.P. Penchazsadeh (comps.), *Soberanías en deconstrucción*. Córdoba, Editorial de la UNC, 2018.

competencia filosófica a los que hicieron un cierto proceso de formación—, el problema es que no está claro cómo una institución empírica (con sus propias lenguas, normas y decisiones arbitrarias) pueda conferir los títulos para ejercer una facultad que, al ser meta-empírica, debería estar en el origen de la institución en cuestión: “El origen del poder constituyente [por lo tanto] no puede jamás fenomenalizarse como tal [...]. La ley de su estructura [...] quiere que este origen desaparezca”.⁶ Más claramente:

[...] si alguna fundación no ha jamás podido autorizarse de manera rigurosa en el momento inaugural de su propia instalación [...] ¿no se debe concluir que cada autonomía fundamental desaparece? [...]. Se puede decir que una autofundación nunca va a ser un acontecimiento presente. [...] Esta no puede ‘existir’ [...] en el momento de su propia instalación.⁷

Es en este punto —es decir, frente a la *(auto)mis en abîme* que sigue al proceso de auto-fundación lógico-político— que el *tropos* surge. Sin este tropos, la historia onto-teológico-política se caería en un *regressum ad infinitum* a su propio fundamento. Se desprende, en este sentido, que la historia en cuestión siempre ha estado compuesta:

⁶ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990, p. 16. Para un replanteamiento de este tema del abismo en Derrida, cf. el concepto de an-arqueología de Graff. Cf. E. Graff Zivin, “El pensar-marrano; o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico”, en R. C. Orellana, *Posthegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid, Biblioteca nueva, 2015.

⁷ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 40. Para profundizar más: J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009. La idea de situar el abismo en la cumbre de la arqueología schmittiana de la soberanía encuentra, a la vez, una confirmación ulterior en la reflexión de Nancy el cual, concentrando su atención en el carácter sumo de la soberanía, parece hablar de una especie de nihilismo soberano. Como se desprende del texto *Ex nihilo summum (De la souveraineté)*, el soberano se caracteriza por una cierta elevación: “El soberano está en la elevación porque esta condición, separando alto y bajo, libera al primero de la humedad del segundo: [...] de la ‘cosa extensa’ en general”. J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée, 2002, p. 146. Elevándose, la razón política (o soberanía) se emancipa de cada vínculo, se separa, hasta el punto de poder no rendir cuenta de nada y de nadie: “A este respecto, es cierto que la soberanía tiene que ver con la excepción a la cual Carl Schmitt la conecta por definición. Sin embargo, no se trata precisamente de pensar la excepción: esta no es solamente lo que se ofrece afuera del derecho, afuera de la institución. Esta es lo que no se ofrece para nada: lo que no hace ruido [...] y que se retira de cada dado. La excepción se exceptúa, se podría decir. La dificultad con Schmitt es, probablemente, que él sutura, en silencio, esta excepción de la excepción o la verdadera lógica de la ausencia de fundamento”. *Ibid.*, p. 172.

[...] por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún *como si* histórico, por esa modalidad ficticia del 'contar historias' que se llama fabulosa o fabulística, que implica dar a saber allí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el 'hacer saber' [...]. Hipótesis según la cual la lógica y la retórica política, incluso politiqueras, serían siempre, de arriba abajo, la puesta en escena de una fábula, una estrategia para conceder sentido y crédito a una fábula, a una fabulación.⁸

Estamos frente al primer resultado, aunque parcial, de esta disgresión sobre el método figurativo en filosofía política.

En tanto toda investigación filosófico-política no puede prescindir de la investigación en torno al fundamento de lo político, y ya que esta la misma investigación sobre el fundamento —*arqueología del logos politikos*— está destinada a convertirse en una teoría de la imágenes, los tropos y las figuras onto-teológico-políticas (o *arqueotropología*), se desprende que todo estudio filosófico-político no puede prescindir de la adopción de un método con el cual centrar la atención sobre los procesos de figuraciones intrínsecos a la conceptualización lógico-política, es decir, no puede prescindir de un método figurativo.⁹

2.2. La doble ciencia de los tropos onto-teológico-políticos

Una vez aclarado el papel del figural en el texto onto-teológico-político, y por lo tanto, la imprescindibilidad del método figurativo en filosofía política, es necesario resolver otro problema: ¿de qué manera es posible interceptar el figural?

Al respecto, creemos necesario repetir el gesto propuesto por Derrida en *Posiciones*, esto es, el gesto de proceder según una *doble ciencia*:

Hay que avanzar por lo tanto un gesto doble, según una unidad a la vez sistemática y como apartada de sí misma, una escritura desdoblada, es decir multiplicada por ella misma, que he llamado, en 'La doble sesión',

⁸ J. Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 58.

⁹ Esta hipótesis de trabajo es cercana a la de Grassi, según la cual, como dice Marassi, "ya que el fundamento no se puede deducir, no está simplemente dado por supuesto y no puede ser disociado de las formas con la que se manifiesta en el decir retórico, porque, al contrario, necesita la mediación [...] aunque no pueda coincidir completamente con el universo de su propia decibilidad". M. Marassi, "Introduzione", en E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*. Napoli, La città del sole, 1999, p. 27.

una doble ciencia: por una parte, atravesar una fase de inversión. Insisto mucho y sin cesar sobre la necesidad de esta fase de inversión que quizá se ha buscado desacreditar prematuramente. Dar derecho a esta necesidad significa reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnoslas con la coexistencia pacífica de un vis-a-vis, sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etcétera), se encumbra. Deconstruir la oposición, significa, en un momento dado, invertir la jerarquía. [...]. Dicho esto —y por otra parte—, permanecer en esta fase, todavía es operar sobre el terreno y en el interior del sistema deconstruido. También es necesario, mediante esta escritura doble, [...] hacer trabajar, en el texto de la historia de la filosofía [...] ciertas marcas, digamos (acabo de señalar algunas, hay otras muchas), que he llamado por analogía (lo subrayo) indecibles.¹⁰

Como se desprende de este pasaje, la doble ciencia permite poner en práctica un gesto bífido: primero un gesto de inversión, luego uno de contaminación. La inversión es el gesto con el cual es posible derrocar la jerarquía que la onto-teología política ha erigido valorizando el *logos* en detrimento del figural. Sin embargo, lo que aquí está en juego no es el reemplazo del término tradicionalmente valorado (*logos*) por lo que ha sido clasicamente devaluado (figura), sino el develamiento de la funcionalidad de uno por el otro (y, por lo tanto, el hecho de que una cierta contaminación, la contaminación entre *logos* y figura ha estado siempre en el corazón del canon onto-teológico-político).

Proponer, en este sentido, una *doble ciencia de los tropos onto-teológico-políticos* significa reconstruir la taxonomía, no exhaustiva,¹¹ de los tropos

¹⁰ J. Derrida, *Posiciones*. Valencia, Pre-texto, 1977, pp. 30-31.

¹¹ Es en razón de esta imposibilidad de cerrar una fenomenología de los tropos onto-teológico-políticos, que la arqueotropología se diferencia de la metaforología de Bachelard. Mientras esta última intentaba hacer una taxonomía de los tropos de la filosofía (separando los tropos de la conciencia del investigador), la arqueotropología, de acuerdo a lo que propone Derrida, piensa que la conciencia del investigador no pueda prescindir de la tropología, y por esto no es capaz de alcanzar el tropos primero de la cadena tropológica. Para decirlo con Derrida: "Una metaforología sería así derivada con respecto al discurso que pretendería dominar, ya lo hiciera rigiéndose por la conciencia explícita del filósofo o por la estructura sistemática y objetiva de su texto, ya reconstituya un querer-decir o descifre un síntoma, ya articule o no una metafórica idiomática (propia de un filósofo, de un sistema o de un corpus particular) sobre una metafórica más general, más constriñente, más durable. El concepto de metáfora, con todos los predicados que permiten ordenar su extensión y comprensión, es un filosofema. La consecuencia de ello es doble y contradictoria. Por una parte, es

específicos que han sido en mayor medida utilizados para la institución del *logos politikos* y, entonces, por la fundación del aparato onto-teológico-político.

En primer lugar, consideramos necesario analizar los tropos teológicos. Se trata de un conjunto de tropos que, como lo explicó muy bien Benveniste, residen en la lexicología de la soberanía. En griego, en efecto, soberanía se dice *Kyron* que, a su vez, se remite a la cadena semántica del *kyien*, del *kyma* e del *kyrios*: remitiéndose al campo de la potencia teológica, la cadena semántica ahora mencionada sirve, evidentemente, como dispositivo metafórico y metonímico de toda la conceptualidad lógico-política.

A modo de confirmación de lo dicho, es posible mencionar el hecho de que muchos de los textos filosófico-políticos de la tradición occidental construyeron sus propias doctrinas usando las figuras teológico-políticas de la mitología griega y en particular de la *Teogonía* de Hesíodo, la cual, en la figura de Urano, Crono y Zeus, ofrece, como dice Derrida, una mitología teogónica de la soberanía que:

[...] pertenece, si no es que lo inaugura, a un largo ciclo de teología política a la vez paternalista y patriarcal, por lo tanto masculina, con la filiación padre-hijo-hermano. También la llamaré ipsocéntrica. Teogonía o teología política impulsada o sustituida (a pesar de algunos desmentidos de los expertos en Bodin y en Hobbes, en los que no me puedo extender aquí) por la teología política así llamada moderna de la soberanía monárquica e incluso por la teología política inconfesada y no menos falocéntrica, falo-paterno-filio-fraterno-ipsocéntrica, de la soberanía del pueblo.¹²

Parece lícito creer que estos tropos hayan sido incorporados en la tradición onto-teológico-política: podemos citar como ejemplo el discurso platónico sobre el bien y el discurso aristotélico sobre el motor inmóvil (ambos retomando la figura mítica del Dios-Uno), la relación analógica con la que Bodin y Hobbes han aproximado, más allá de sus propias intenciones, el soberano a Dios, la atribución con la que Tocqueville

imposible dominar la metáfora filosófica, como tal, desde el exterior, sirviéndose de un concepto de metáfora que sigue siendo un producto filosófico. Solo la filosofía parecería tener cierta autoridad sobre sus producciones metafóricas. Pero, por otra parte, por la misma razón, la filosofía se priva de lo que se da. Perteneciendo sus instrumentos a su campo, es impotente para dominar su tropología y su metáfora generales". J. Derrida, *La mitología blanca*, op. cit., p. 268.

¹² J. Derrida, *Canallas. Dos ensayo sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 34.

consideró el *demos* americano como una especie de mundanización de lo divino, la totalización con la que Rousseau construyó una voluntad general que tiene rasgos cripto-teológicos e, incluso, el discurso de Bush que, el día después del ataque a las *Twins towers*, recitaba fórmulas que tenían un sentido *katekontico*.

Los que hemos mencionado no son, sin embargo, los únicos tropos que merecen atención: algunos tropos zoológicos, en efecto, parecen respaldar varias doctrinas lógico-políticas. Sin desarrollar demasiado la fenomenología de los tropos animales,¹³ nos limitamos aquí a mencionar uno de los razonamientos más emblemáticos en este sentido: el razonamiento de N. Maquiavelo. Para caracterizar el poder, en efecto, Maquiavelo empleó nada menos que la figura del *Kentauros*, el cual, señalando la animalidad cruel, es capaz de figurar la potencia de la que el poder no dispone (y que, sin embargo, necesita para ser eficaz).

Otro ejemplo de un tropo fundamental de la tradición onto-teológico-política se puede rastrear en el *Leviatán* de Hobbes, texto que, mediante su famoso frontispicio, pone en escena, y también resuelve, la dinámica de auto-exclusión de la soberanía. Se trata de una representación en la que sus socios constituyen un cuerpo soberano irreductible, sin embargo, a la suma de sus propias partes (que excede las partes en cuestión). Estamos, por lo tanto, frente a la explicitación del vacío normativo (de lo que hemos hablado anteriormente) que, en este caso, es re-absorbido en la facultad performativa de la figuración del *Leviatán*. Esta figura exorciza la auto-exclusión y, por lo tanto, la *(auto)mis-en-abîme* del *logos politikos*, todo esto simulando la existencia de una soberanía la cual, en su propio absolutismo, es capaz de generar miedo y terror. En este sentido, el miedo, es decir el dispositivo central del razonamiento hobbesiano, es tal solamente mediante la tropología que satura el espacio del vacío normativo.

Por último, y para cerrar esta breve e incluso arbitraria taxonomía de tropos con los que hemos intentado demostrar que la onto-teología política es, en primer lugar, una *arqueotropología*, podemos mencionar un último caso que Derrida, en realidad, analizó de modo no sistemático: se trata del *als ob* kantiano. Es en el famoso texto *Sobre el dicho: esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica*, que Kant considera el *als ob*, es decir, el como si, como la fórmula trascendental del contrato

¹³ Esta tropología, ha sido reconstruida por Derrida en *La bestia y el soberano*, retomando el pensamiento de Plauto, Platón, Bacon, Hobbes, Grozio, Montaigne, Pascal, Rousseau y Schmitt.

social. De acuerdo a lo que dice el alemán, el contrato social sería un pacto el cual, a diferencia de los pactos empíricos, no sería contingente, no resultaría de la aleatoriedad pertinente a las intenciones de los asociados. Al contrario, sería teleológico, esto es, prescrito por la racionalidad. Dicho de otro modo, el contrato social, como lo define Kant, es una idea de la razón que tiene realidad práctica: se trata –retomando el razonamiento fijado en la *Crítica de la razón pura* mediante la *dialéctica trascendental*– de una entidad que estando más allá de la sensibilidad no se puede conocer (científicamente) pero que, aun así, tiene una función reguladora con respecto a la práctica. Incognoscible, pero pensable, esta idea puede ser presentificada como si [*als ob*] fuera posible: por un lado, el soberano debería gobernar como si [*als ob*] su propia voluntad coincidiría con la voluntad común y pública del pueblo; por el otro, los súbditos debería obedecer como si [*als ob*] hubiera aprobado esa voluntad común. Mediante este criterio, según Kant, tanto los súbditos como el soberano trascenderían los empujes empíricos inherentes a sus propios actuar, llegando así a la conducta racional mediante la cual sostener el contrato. Aunque si el *als ob* kantiano es presentado con los rasgos de un soporte exterior de la razón a priori, hay una ambigüedad: no está claro si el *als ob* es la simple representación exterior de la racionalidad o si, al contrario, puede tratarse de un *tropos* que sutura el abismo de la ratio llegando a ser la condición casi-trascendental de la misma.¹⁴

¹⁴ Con respecto al *als ob*, Derrida propone múltiples sentidos para entenderlo. En primera instancia, asocia el como si a los juicios reflexionantes de Kant, los cuales permiten operar como si el intelecto fuera capaz de comprender la unidad de las leyes empíricas [...] todo esto leyendo a Kant contra Kant, es decir, deconstruyendo la oposición entre naturaleza y libertad: “este como si sería por sí mismo, aunque Kant no lo diga así en ese contexto, y con razón, una especie de fermento deconstructivo, puesto que excede en cierto modo y no está lejos de descalificar los dos órdenes que con tanta frecuencia distinguimos y oponemos, el orden de la naturaleza y el orden de la libertad”. J. Derrida, *La universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002, p. 26. En segundo lugar, Derrida considera el *als ob* como una especie de estructura general de cada producción intelectual, artística y científica: “siguiendo el sentido común, [...] puede decirse que la modalidad del como si parece apropiada a lo que se denomina las obras, especialmente las obras de arte, las bellas artes (pintura, escultura, cine, música, poesía, literatura, etcétera) aunque también, en grados y según estratificaciones complejas, a todas las idealidades discursivas, a todas las producciones simbólicas o culturales que definen, en el campo general de la universidad, las disciplinas así llamadas de las Humanidades –e incluso las disciplinas jurídicas y la producción de las leyes, pero asimismo cierta estructura de los objetos científicos en general” (Ibíd, p. 29). En tercer lugar, Derrida parece considerar el *als ob*, como se ha dicho, al igual de la condición para deconstruir la oposición entre naturaleza y arte; todo

3. *Trieb, logos, tropos*

Llegados a este punto, se impone una pregunta: ¿cómo acercarse al texto arqueotropológico? En otras palabras, ¿cómo leer los tropos, imágenes y figuras onto-teológico-políticas después de que las hemos interceptadas (mediante la doble ciencia)?

A este respecto, consideramos oportuno cruzar el método figurativo con la retórica y, más detalladamente, con la idea de retórica desarrollada en el marco del psicoanálisis. En particular, nos referimos a la hipótesis psicoanalítica que considera las figuras como los mecanismos oníricos que cumplen un deseo incluso cuando no hay las condiciones lógicas para que dicha satisfacción suceda¹⁵ (como ocurre cuando, deseando la resurrección de un difunto, lo se hace revivir condensándolo con un sujeto viviente, todo esto violando el principio lógico de no contradicción y pero cumpliendo el deseo en cuestión).

Sin embargo, por que razón este mecanismo retórico de condensación metafórica mediante el cual cumplir el deseo tendría que ver con el *logos politikos*?

Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta el hecho de que cumplir un deseo significa descargar una cierta energía (vale decir, la energía acumulada en el momento en el que el deseo surge).

Como se desprende de “*Especular sobre-Freud*”, la satisfacción total de esta descarga –es decir la reducción a cero de la energía– es lo que hace que la vida pueda restablecer su propia origen [*arché*] (el inorgánico

esto retomando la idea kantiana según la cual la obra de arte debería ser considerada como si fuera un producto de la naturaleza, un producto cuya esencia no es ni natural ni artificial, mezcla de arte y naturaleza. Por último, Derrida asocia el concepto kantiano de como si a la noción de acontecimiento (para profundizar, cf. J. Derrida, *La universidad sin condición*, op. cit.). Con respecto al nudo entre razón, *als ob* e imaginario en Kant, puede ser interesante retomar lo que dice en *Canallas*: “lo que Kant denomina entonces “el interés diverso de la razón”, lo imaginario (el foco imaginario, focus imaginarius, hacia el cual tienden y convergen, para acercarse indefinidamente a él, todas las líneas que rigen las reglas del entendimiento –que no es la razón), la ilusión necesaria y que no engaña necesariamente, la figura del acercamiento o de la aproximación (*zu nahern*) que tiende indefinidamente hacia las reglas de la universalidad y, sobre todo, el empleo indispensable del como si (*als Ob*)”. J. Derrida, *Canallas*, op. cit., p. 109.

¹⁵ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas (1900-1900)*, IV. *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979-1991. *Obras completas (1900-1901)*, V. *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979-1991.

[*Thanatos*]), ya que, según Freud, el origen de la vida no es más que la paz inorgánica (o ausencia de estímulos).¹⁶

Además, como lo dice Derrida, hay una relación profunda entre este movimiento pulsional (llamado también pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*]) y la (*auto*)*mis en abîme* de la que hemos hablado anteriormente: los dos, en efecto, consisten en una búsqueda del *arché*, la cual, se alcanza (supuestamente) solo en el primer caso.

Se deduce, por lo tanto, que el *Bemächtigungstrieb* sea el *Trieb* específico del *logos politikos*, lo al que este último tiene que regresar para que pueda ser tal.

El problema es que esta regresión es lógicamente inadmisibile. Si el *logos* la realizara, desvelaría su propio carácter inconsciente y pulsional¹⁷ (todo esto amenazando su propia supuesta pureza lógico-ideal), razón por la que la cumple de forma inaparente, es decir utilizando las estrategias retórico-figurativas: los tropos onto-teológico-políticos que anteriormente hemos considerado como aquello que permite exorcizar la (*auto*)*mis en abîme* del *logos politikos*, por lo tanto, no serían otra cosa más que el producto de esa pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*].

Este es, consideramos, el punto en el cual se fija la apuesta del método figurativo. Concentrando la atención sobre las estrategias tropológico-retóricas –quiasma, metáfora y metonimia¹⁸– que, como muestran Derrida y Marin, son las más recurrentes en los razonamientos de los filósofos políticos, será posible: en primera instancia, mostrar que el cánón filosófico-político siempre ha coincidido con una *fábula de la soberanía cruel*, es decir, con una regresión al *Trieb* lógico-político o pulsión de apropiación

[*Bemächtigungstrieb*]; y, en segundo lugar, develar que en el corazón de este cánón existe una especie de contra-cánón secreto y no oficial –la *aporética de la fuerza débil*– mediante la cual es posible repensar de manera hiperbólica las categorías éticas, políticas y jurídicas de la cual somos herederos.

3.1 Fábula

3.1.1 Quiasmas onto-teológico-políticos

La primera figura retórica que, siguiendo fundamentalmente a Louis Marin, creemos conveniente estudiar a fin de someter lo onto-teológico-político a un método figurativo es el quiasma.

Del griego, *chiasmus* es el nombre de la letra X, razón por la que se utilizó para indicar aquella figura retórica consistente en el acercar dos frases simétricamente invertidas en sus propios órdenes. Por ejemplo, en el caso del quiasma analizado por Marin: *representación del poder, poder de la representación*. Mostrando que la representación representa y también produce lo que representa, el quiasma revela aquello que Marin llamó la *opacidad de la representación*,¹⁹ es decir, la auto-referencialidad de la representación, el hecho de que la representación no es la copia, sino la simulación del origen.

Se desprende, por lo tanto, el vínculo entre *chiasmus*, *logos politikos* y *Trieb*: aprovechando los poderes de evocación del quiasma, el *logos politikos* regresa a la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*] mediante la cual exorciza la (*auto*)*mis en abîme* a la que está destinado.²⁰ El nombre que Marin ha empleado para designar esta satisfacción es *trompe l'oeil*:

Il *trompe l'oeil* se revela instrumento del poder político o religioso –o, más detalladamente, porque el Príncipe y el Teólogo se sitúan en el lugar del

¹⁶ S. Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas (1920-1922)*, xviii. *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979-1992.

¹⁷ Para comprender esta contaminación entre *logos* e inconsciente, creemos necesario hacer referencia a la noción de racionalidad que Derrida ha desarrollado en el marco de su propia lectura de la fenomenología de Husserl; revelando que la misma se produce mediante la iteración y, por lo tanto, gracias al soporte (escritura) sin el cual no podría iterarse. Sobre la base de lo que se ha dicho, está claro que la razón no es ni ideal ni material. Es por esta indecidibilidad que se puede admitir, sin contradicción, que el *logos* posee un inconsciente. Para profundizar el tema de la contaminación entre *logos* y escritura, Cf. J. Derrida, *Introducción al origen de la geometría de Husserl*. Buenos Aires, Manantial, 2003.

¹⁸ En realidad, Derrida y Marin toman también otras figuras retóricas, por ejemplo, la hipérbole, la elipse, la ironía y la litote. Aquí solo analizamos las que son más recurrentes en el marco del pensamiento onto-teológico-político.

¹⁹ Para profundizar, cf. L. Marin, *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento*. Paris, Éditions de l'École des études en Sciences Sociales, 2006.

²⁰ Esta intersección entre pintura y corporeidad del pintor, del sujeto y del espectador, es confirmada en un otro pasaje en el cual Marin muestra que la corporeidad de la pintura procede de las rupturas, de las interrupciones y de las síncope cuyos efectos se juegan en el plano de la corporeidad de sus propios usuarios. Para utilizar las palabras de Marin: “rupturas, interrupciones, síncope [...] aprovechan su propio carácter aporético [...] para dar a las obras su propia eficacia, el poder más alto en el orden del conocimiento, como en el de la percepción y de la sensibilidad: efectos semióticos, patémicos, estéticos”. L. Marin, “Rotture, interruzioni, sincopi nella rappresentazione pittorica”, en *Della rappresentazione*, op. cit., p. 203.

simulacro sometiendo, mediante este simulacro, el sujeto de la representación y el poder que esta representación confiere.²¹

Además, como lo dice Marin, se trata de un gesto doble, en el sentido de que, tanto el Príncipe como el Teólogo, deniegan el lugar en el que se sitúan: por un lado no pueden prescindir de este lugar porque el *Trieb* (ya sea que pertenezca al Príncipe o al Teólogo, y puesto que hay una diferencia entre estos dos) no puede expresarse sin la facultad de presentificación del simulacro; por el otro lado, rechazan esta autonomía del simulacro, la cual, revelando la inexistencia de la referencia producida mediante el quiasma del que estamos hablando, no permitiría satisfacer el *Trieb* en cuestión. Se trata de una denegación que consiste en la:

[...] necesaria neutralización de la 'tela' material y de la superficie real en la suposición técnica, teórica, ideológica, de su propia transparencia: es la invisibilidad de la superficie-soporte que es la condición de posibilidad de la visibilidad del mundo representado. El carácter diáfano es la definición técnica y teórica de la representación.²²

Rechazando el hecho de que la representación precede a la referencia (en vez de estar después esta referencia misma), se asiste a una verdadera objetivación de la representación: los objetos representados (y en el caso específico, el poder) aparecen al revés de lo que son efectivamente, es decir, como una entidad autónoma y primera de la que la representación sería simplemente el doble en vez del origen. Estamos frente a un sistema de neutralización o denegación cuyo ápice fue encarnado en la perspectiva renacentista de Brunelleschi, el cual, formalizando la regla geométrica según la cual las líneas paralelas de un cuadro deberían converger hacia el mismo punto (el punto de vista), instituyó un sistema de orientación de la mirada mediante el que garantizar la ilusión referencial. Un ejemplo, en este sentido, se encuentra, como muestra Marin, en el cuadro de Le Brun, *El encuentro del rey de Francia con el Rey de España en los Pirineos*, cuyo mensaje —la supremacía del rey de Francia sobre el rey de España— es objetivada denegando la estrategia (simulacral) del cuadro, es decir, la cadena de miradas que orienta el ojo del espectador (el cual, de esta manera, no percibe que está siendo orientado, sino cree ver las cosas por lo que son realmente):

²¹ L. Marin, "Rappresentazione e simulacro", en *Della rappresentazione*, op. cit., p. 136.

²² L. Marin, *Détruire la peinture*. Paris, Galilée, 1977, p. 60.

En esto, en efecto, hay un 'comentarista', que encarna su papel mediante dos personajes diferentes: en la figura del hermano del rey francés [...] que mira, sin ninguna pasión, el espectador afuera de la escena, y en la figura de espaldas situada en la izquierda, anónima, que señala el centro de la narración. Se trata de dos figuras que instituyen al observador como tal, informándole que debe participar solamente mediante la pasión de la *admiratio*, es decir, mediante la pasión de lo extraordinario y maravilloso, pero carente de signos corporales; una manera para mostrar y leer, paralelamente, un discurso político e histórico destinado a demostrar la superioridad de la monarquía francesa.²³

3.1.2 Metáforas onto-teológico-políticas

Retomando el pensamiento derridiano, la segunda figura retórica que creemos necesario estudiar para someter el onto-teológico-político al método figurativo es la metáfora.

Del griego, *metaphōra* es una palabra compuesta por *metà* (que significa más allá) y *phorêō* (que significa llevar): llevar más allá —en el sentido del proceso de desplazamiento del significado de un vocablo— es, por lo tanto, la característica propia de la metáfora. Se trata, más detalladamente, de la condensación de dos significados diferentes y, sin embargo, susceptibles de ser adjuntados uno sobre otro de manera analógica.

En nuestro caso, se trata de la metáfora teó-zoológica de la soberanía, es decir, de la utilización de la metáfora para aproximar el soberano a la trascendencia teológica y a la fuerza bestial. Se deduce, en este sentido, el vínculo entre *metaphōra*, *logos politikos* y *Trieb*: fusionándose metafóricamente con Dios y la bestia, el *logos politikos* vuelve a la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*] mediante la cual exorciza la (*auto*) *mis en abyme* a la que está destinado. Estamos frente a un exorcismo para cuya comprensión consideramos oportuno examinar una metáfora onto-teológico-política específica: la metáfora del lobo.²⁴ Remitiendo al

²³ L. Corrain, P. Fabbri, "Lo statuto della rappresentazione", en L. Marin, *Della rappresentazione*, op. cit., p. 23.

²⁴ Para confirmar el papel central de la figura del lobo en el replanteamiento derridiano de la soberanía, creemos que podría ser útil recordar el siguiente pasaje: "Sin demora, Freud ve en el lobo, como ustedes saben, un sustituto del padre castrador, y eso tanto más cuanto que el padre le decía con frecuencia al Hombre de los Lobos cuando era niño: 'Te voy a comer'. Más tarde, durante el análisis, la madre se convierte en

carácter carnívoro del lobo, esta condensación entre poder y bestialidad carnívora, permite la regresión a la fase oral de la libido que –en los *Tres ensayos sobre la teoría sexual* y en *Pulsiones y destino de pulsión*– Freud relacionó con la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*]. Esta relación se desprende del hecho de que la descarga que se produce mediante la introyección y la exclusión del objeto es parecida a la que resulta cuando se reduce a cero la energía libidinal para llevarse al estado inorgánico u origen [*arché*] de sí. La introyección y la exclusión, en efecto, son dos gestos que permiten (a quienes hacen esos actos) auto-percibirse como una entidad que ha neutralizado cada diferencia con sí (ingiriendo en el primero caso, vomitando en el segundo) y que, como tal, es cumplido, satisfecho, sin estímulos, sin excitación y en paz con uno mismo.

Sobre la base de lo que se ha dicho, parece posible utilizar la metáfora licológica para reconsiderar la parábola onto-teológico-política occidental como una historia del sacrificio carno-falo-logocéntrico, es decir, como una historia de introyecciones y exclusiones reales y simbólicas.

Una confirmación ulterior, en este sentido, viene de la reflexión antropológica y religiosa de René Girard, el cual –en obras como *La violence et le sacré*²⁵ y *Des choses cachées depuis la fondation du monde*–²⁶ muestra que la fundación de las primeras comunidades, de las llamadas comunidades arcaicas, ha sido causada por un sacrificio cruento: es mediante la polarización de la violencia sobre una víctima expiatoria (en torno a la cual estrecharse y que en la hipótesis freudiana coincide con el padre de la horda primordial)²⁷ donde surgiría el sentido de la comunidad.

Incluso si, después de la época arcaica, esta práctica de sacrificio perdió sus connotaciones reales, tomando forma simbólica (es decir, no culminando en una ingestión efectiva), de ello no se desprende que esta práctica no siga existiendo –gracias a la metáfora licológica–, tanto en la

no menos lobo, si no loba, que el padre. Todos los ascendientes del Hombre de los Lobos están pues presentes en el árbol genealógico, en femenino y en masculino, en las posiciones de la bestia y del soberano, de la bestia y del amo, tanto más cuanto que nos encontramos entretanto con un maestro-lobo, siendo Wolf el nombre del maestro que en clase le enseñaba latín al niño. Nos encontraremos también con la cuestión del maestro de enseñanza de hoy”. J. Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano*, op. cit., pp. 90-91.

²⁵ R. Girard, *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.

²⁶ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1978.

²⁷ S. Freud, “Tótem y tabú”, en *Obras completas (1913-1914)*, XIII. Tótem y tabú y otras obras. Buenos Aires, Amorrortu, 1980-1991.

historia de la filosofía como en la práctica política actual. Así, en cuanto a la historia de la filosofía, esta metáfora podría ser encontrada en lo que, según Derrida, puede ser considerado como el gesto fundador de toda la filosofía, esto es, el gesto con el que Platón ha desvalorizado a la escritura considerándola como *pharmakon*. Del griego, *pharmakon* es el nombre de un rito arcaico con el cual sacrificar una víctima considerada, al mismo tiempo, como mal (por lo que se merece la violencia comunitaria) y como bien (ya que es capaz de purgar a la comunidad misma de su propia violencia).²⁸ Estamos frente a una axiología que influyó en la organización de toda la filosofía. Ello mismo puede observarse en la práctica política actual, donde parece lícito incluir en el marco de la metáfora licológica las actuales políticas migratorias, las cuales, de hecho, parecen concretar los dos sacrificios de los cuales se habló anteriormente: por un lado, la exclusión (hecha mediante la construcción de murallas –como está sucediendo, por ejemplo, en USA– con la que bloquear el acceso a los migrantes y exorcizar la contaminación entre propio y otro); por el otro, la introyección simbólica (hecha mediante procesos de integración y asimilación del migrante en el espacio de la comunidad anfitriona).

En todo modo, ya que no se trata aquí de proponer o construir una taxonomía de la metáfora licológica,²⁹ y considerando que lo que se ha dicho hasta ahora es suficiente para explicitar la operatividad de esta metáfora tanto en el marco del canon onto-teológico-político como en la práctica política actual, dejamos en este punto el repaso de ejemplos pasando al examen de la última de las figuras retóricas en la que estamos interesados.

3.1.3 Metonimias onto-teológico-políticas

La última figura retórica que, siguiendo a Derrida y Marin, creemos central para desarrollar una lectura figurativa del onto-teológico-político es la metonimia.

Del griego, *metōnymía* es una palabra compuesta de *metà* (que significa más allá) y *ōnoma* (que significa nombre), en el sentido del intercambio de un nombre por otro nombre, como pasa, por ejemplo, cuando en vez

²⁸ Se trata de la misma lógica que, en el marco del pensamiento platónico, juzgó la escritura como remedio y veneno para la memoria; cf. J. Derrida, *La farmacia de Platón*. Madrid, Fundamento, 1975.

²⁹ Con respecto a este problema, cf. lo que hemos dicho en la nota nº 9.

de mencionar la obra, se hace mención del autor, *Quiero leer a Dante* (en lugar de *la obra* de Dante).

Nos enfrentamos a una sustitución que, con respecto al objeto de nuestro tema (el *logos politikos* entendido como instancia soberana), encuentra su ejemplo en el paradigma que, según el historiador alemán de origen judío, Ernst Kantorowicz, ha constituido la condición de posibilidad del poder monárquico: la *teología del doble cuerpo del rey*. Basada en la idea según la cual la soberanía consistiría en dos cuerpos –un cuerpo ideal e inmortal (el cuerpo de la soberanía como tal), y un cuerpo físico y mortal (el cuerpo del titular del poder en ejercicio)–, este dispositivo provoca una sustitución: el segundo de los dos cuerpos, en efecto, se sustituye por el primero, obteniendo mediante esta sustitución fundamento y legitimidad. Un modelo, en este sentido, se encuentra, como lo dice Marin, en el caso de Louis II de Bavière, el cual hace signo hacia un “cuerpo divino que [...] se superpone al cuerpo del sujeto en oración transformándolo en su propia sustancia”.³⁰

Se hace visible, en este sentido, la relación entre *metonymia*, *logos politikos* y *Trieb*: intercambiando su propio lugar con el cuerpo ideal (es decir, identificándose con este último), el *logos politikos* regresa a la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*] mediante la cual exorciza la (*auto*)*mis en abyme* a la que está destinado.

Para aclarar mejor la dinámica pulsional de la que se ha hablado hasta aquí, creemos conveniente analizar la obra mariniana *La parole mangée et autres essais théologico-politique* y, más detalladamente, el capítulo *Le corps glorieux du roi et son portrait*, donde Marin dice:

Y no se perderá jamás de vista que el deseo de absoluto del poder no es una especie de pulsión de muerte. Estas pulsiones no son presentadas y presentables en el inconsciente –se sabe–, antes que en el caso en el que se mezclan con las pulsiones de vida. Es en este sentido que el cuadro del rey es una de las figuras de lo sublime, es decir, una de las figuras de la presentación del no-representable, la que presenta el no-representable absoluto del poder. [...]. Ya que no otra cosa es el deseo de dominación universal [...] si no el deseo de cancelar cada heterogeneidad, cada diferencia en la homogeneidad definitiva de la que uno de los nombres es, sin duda, el poder absoluto, pero, del que el otro es entropía generalizada, o sea la muerte. La tiranía, el deseo de absoluto del poder, de cada poder,

es deseo de muerte y el cuadro del rey es una figura de su cumplimento en el fetiche de la representación que provoca la suspensión, en el ideal y contra el real, del cuerpo del Rey.³¹

Aunque si en esta cita no aparecen implicadas ni la metonimia ni la teología del doble cuerpo del rey, ambas son objeto de referencia implícita: está claro, en efecto, que el cuadro del rey al que Marin se remite es susceptible de ser entendido como el doble cuerpo del que hablaba Kantorowicz, es decir, como un cuerpo que el soberano físico no tiene, pero al que, sin embargo, se sustituye, identificándose con él, y, por lo tanto, cumpliendo, mediante esta identificación, el deseo de absoluto que, según Marin, es un otro nombre de la meta [*Thanatos*] a la que el poder soberano tiende.³²

Sobre la base de lo que se ha dicho hasta ahora, se desprende que: el quiasma, la metáfora y la metonimia, cada uno con su propio mecanismo retórico –tanto si se trata del mecanismo de la inversión a X, de la condensación semántica o de la sustitución nominal–, pueden ser considerados como expresiones de la regresión al *Bemächtigungstrieb* que, resolviendo los problemas de auto-fundación de lo onto-teológico-político, reducen este último a una *fabula de la soberanía cruel*.

3.2 Aporética

Lo que hemos dicho hasta este punto no agota, sin embargo, las conclusiones del replanteamiento de lo onto-teológico-político como arqueotopología o como texto legible mediante el método figurativo que hemos propuesto. Otra hipótesis de lectura, alternativa a la precedente, en efecto, puede ser tomada en cuenta y se trata, precisamente, de una hipótesis de lectura aporética.

Del griego, *poros* significa paso, cuya *a* de privación sirve a indicar lo contrario: es decir, el revés del paso, la retrocesión del camino hecho. ¿Pero de qué camino se trata? ¿Cuál es el camino que se hace al revés?

El camino al cual se hizo referencia es el camino de regresión con el que satisfacer el *Trieb* del *logos politikos* o pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*]; se trata de un *detour* que sigue a la consistencia figurativa de

³¹ L. Marin, *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris, Kincksiek, 1986, p. 215.

³² L. Marin, *Despouvoir de l'image*. Paris, Seuil, 1993, pp. 23-32.

³⁰ L. Marin, *La césure du corps royal*, en *Lecture traversières*. Paris, Albin, 2009, p. 180.

la satisfacción en cuestión. Teniendo en cuenta las hipótesis desarrolladas por Marin en *Le portrait du roi* y retomadas por Derrida en *La bestia y el soberano I* –hipótesis según las cuales las figuraciones soberanas, antes que el cumplimiento inconsciente del deseo de descargar toda la energía, son más bien “el cumplimiento imaginario de este deseo”,³³ vale decir, el cumplimiento simulado y, por lo tanto, no efectivo de dicho deseo–, se desprende que la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*] coincide con el contrario de la satisfacción en cuestión. Aun cuando se trate de quiasma, metáfora o metonimia, la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*] cumple lo que Derrida llamó *pas* –paso o negación–, que experimenta la aporía, el tropiezo. Ahora bien, si esto es correcto –es decir, si la figuración de la pulsión de apropiación dirige esta pulsión misma a diferir de sí, y teniendo en cuenta que cada una de estas figuras se deriva de la pulsión en cuestión–, resulta que el proceso de diferimiento de sí se refiere a cada una de estas figuras también, las cuales, por lo tanto, se *de-figuran*.

A continuación, por lo tanto, retomaremos las tres figuras retóricas de las que se ha hablado anteriormente con el objetivo de mostrar la *desfiguración del figurativo onto-teo-lógico-político*.

Con respecto al quiasma, se trata de tener en cuenta los obstáculos que, más arriba, mostramos a partir del gesto con el que el Príncipe y el Teólogo de-niegan el lugar (el *trompe l'oeil*) que, sin embargo, ocupan: aun cuando con este gesto se quisiera ocultar que la referencia representada –el poder, Dios– es el efecto de un simulacro, no es posible neutralizar completamente este efecto. Apareciendo *como tal* (es decir, como simulacro en vez de como referencia real), este simulacro frustra la pulsión que, al mismo tiempo, cumple, la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*]. Su figuración, en consecuencia, se *de-figura*. Sobre la base de las consideraciones marinianas, se trata de una *de-figuración* que se deriva de la estructura quiasmática de la representación figurativa, o sea, del hecho de que cada *representación del poder* es, también, e indecidiblemente, un *poder de la representación*:

En la representación que es poder, en el poder que es representación, el real –si queremos indicar con la palabra real el cumplimiento siempre diferido de este deseo– no es otro que la imagen fantástica en la cual el poder se contempla como absoluto. Si es la esencia de cada poder tender al absoluto, es la realidad de este poder mismo el no poder jamás con-

solarse de serlo. La representación [...] sería el trabajo infinito de duelo del absoluto de la fuerza.³⁴

El mismo argumento se puede sostener respecto de la metáfora onto-teológica. Se trata, retomando el ejemplo propuesto anteriormente (es decir, el ejemplo de la metáfora del lobo), de tener en cuenta los obstáculos de los procesos de introyección y exclusión activados mediante la condensación político-lycológica. Aún si estos procesos garantizan la identidad del sujeto (que introyecta o excluye) mediante la neutralización de la alteridad del otro, sucede que –como afirma Derrida retomando los análisis abrahamicas y torokianas³⁵ sobre el duelo (introyección) y la melancolía (incorporación)– una introyección pura (y se podría decir lo mismo de la exclusión) no existe. De lo que es introyectado (es decir, del otro), hay siempre algo que no puede ser neutralizado, hay una especie de resto. Este resto reconvierte la introyección en incorporación (o auto-inclusión de una alteridad que no se puede asimilar), minando así la pulsión que el proceso del cual estamos hablando debiera haber podido cumplir, la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*], cuya metáfora oral (o figura de introyección) se *de-figura* en su revés (incorporación):

[...] la incorporación no es jamás cumplida. Sería necesario decir que esta no se cumple jamás. [...] Resistiendo a la introyección, impide la asimilación amante y apropiadora del otro, conserva, aparentemente, al otro como otro (extraño), pero al mismo tiempo hace lo contrario también. [...] Sucede el hecho de que la alteridad del otro *instala* en los procesos de apropiación [...] una irresolución indecidible que impide a estos procesos cerrarse en su propia coherencia *ideal*.³⁶

Retomando la última entre las figuras retóricas que hemos estudiando aquí, es decir, la metonimia, hay que considerar los obstáculos inherentes al proceso de sustitución entre los dos cuerpos de la soberanía: aún si esta sustitución permite simular la identidad entre el cuerpo físico y el cuerpo ideal del rey, estamos frente a una indentificación simbólica (basada en el *como si*) antes que real. Ya que no es efectiva (no llena), esta satisfacción difiere la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*], cuya

³⁴ Ibidem.

³⁵ N. Abraham, M. Torok, *L'écorce et le noyau*. Paris, Flammarion, 1987.

³⁶ J. Derrida, *F(u)ori*, en N. Abraham, M. Torok, *Il verbario dell'uomo dei lupi*. Napoli, Liguori, 1992, p. 61.

³³ L. Marin, *Le portrait du roi*. Paris, Minuit, 1981, p. 12.

figuración metonímica se de-figura culminando, como lo ha explicado Marin (analizando el primer *Journal intime* de Louis II de Bavière), en la división y en la escisión:

El drama de Louis II de Bavière que revela la primera página del primer Journal es que en vez de vivir en su persona la conjunción de los dos cuerpos del príncipe, Louis vive la escisión: el cuerpo de majestad condena y protege (protege condenando y condena protegiendo) el cuerpo natural; la palabra sublime, la voluntad del rey se expatría afuera del sujeto, permaneciendo palabra y voluntad del príncipe; [...] esta palabra trasciende la voluntad divina acercándose a él hasta asustarlo. Louis vivirá en esta diferencia, en esta distancia sin espacio; él escribe este Journal en esta diferencia blanca, vacía y única hacia el borde de su muerte.³⁷

Llegados a este punto, es decir, una vez que se ha revelado la de-figuración en el corazón de las figuraciones onto-teológico-política aquí estudiadas, una vez que se ha mostrado que esta de-figuración frustra (en vez de cumplir) la pulsión de apropiación [*Bemächtigungstrieb*], una conclusión (incluso provisoria) en cuanto a la utilización del método figurativo en filosofía política puede ser trazada: releer la historia onto-teológico-política como arqueotopología –es decir, usando la lente figurativa– permite re-editar la historia en cuestión descubriendo que, lejos de ser lo que ha siempre sido, es decir un *mythos* del poder político, es, al mismo tiempo, una narración que explicita la melancólica de-figuración del poder, la diferencia del poder, aquella diferencia mediante la cual el otro, el acontecimiento inesperado, impredecible, incalculable, e incluso imposible, a pesar de todo, sucede.³⁸

³⁷ L. Marin, *La césure du corps royal*, op. cit., p. 183.

³⁸ Para un análisis de la *potencia del imposible* se vea: C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su Derrida*. Il Melangolo. Genova, 2016.

Del método a la imagen. La “arqueología filosófica” de Giorgio Agamben

Manuel Ignacio Moyano

Abandonar, pero si todo está abandonado.
Samuel Beckett, *Textos para nada*.

La imagen como un mensaje del país de los muertos.
Walter Benjamin, *Johan Jakob Bachofen*.

1. Alberto Giacometti, pintor y escultor de origen suizo, impregnado de lleno por el surrealismo francés que se cocinaría en los cafés de Montparnasse, dijo alguna vez sobre su producción artística: “jamás se termina un cuadro, se lo abandona”. Para un filósofo como Giorgio Agamben este *dictum* no podía pasar desapercibido. Precisamente porque el “abandono de la vida” ha sido el *leitmotiv* de su crítica a la política occidental. Sin embargo, y no sin una profunda paradoja, el “abandono” ha sido también la llave con la cual se ha logrado interrumpir el largo proyecto de la saga *Homo sacer*, de casi veinte años, con la publicación del volumen *L'uso dei corpi. Homo sacer iv*. 2 en 2014. Así, en una entrevista de 2012 confesaba al respecto:

Los cuadros de Giacometti no están terminados, su potencia jamás se agota. Quisiera que lo mismo sucediese con *Homo sacer*, que fuera abandonado pero jamás finalizado... Pienso también que la filosofía no puede consistir solo en un enunciado teórico. La teoría debe mostrar su insuficiencia.¹

¹ G. Agamben, “Le philosophe Giorgio Agamben: ‘La pensée, c’est le courage du désespoir’”, en *Télérama.fr*, sección “Idées”, publicado el 10/2012, realizada por Juliette Cerf. Disponible en:

Hay aquí, pues, en el modo en que se indica cómo se interrumpe la producción de un proyecto tan importante para la filosofía contemporánea, algo mucho más punzante que una simple justificación a una especie de cierre conclusivo. Es que en la misma “Avvertenza” de *Luso dei corpi*, esta problemática es referida de modo similar:

El lector encontrará aquí, por lo tanto, reflexiones sobre algunos conceptos –uso, exigencia, modo, forma-de-vida, inoperosidad, potencia destituyente– que han orientado desde el inicio una investigación que, como toda obra de poesía y de pensamiento, no puede ser concluida, sino solo abandonada (y, eventualmente, continuada por otros).²

¿Qué significa que una obra de poesía y de pensamiento no pueda ser concluida sino solo abandonada? Y más aún, ¿qué significa esta suerte de axioma en un autor que, “retomando una sugerencia de Jean-Luc Nancy”,³ ha denunciado y criticado el *abandono de la vida* como lo propio de la configuración jurídico-política de Occidente? Por el momento, solo podemos decir que esta axiomática del abandono implica que para Agamben, como hemos dicho, no existe una separación entre la *pars destruens* y la *pars costruens* en una investigación filosófica, sino que ambas coinciden sin residuos, o más bien que ambas coinciden en el residuo que no se deja subsumir ni en una ni en la otra. Hay, en este sentido, una coincidencia entre el ímpetu crítico y la propuesta política que no pueden entenderse al modo de una superación de la segunda respecto del primero. La crítica agambeniana a la configuración política de Occidente, por lo tanto, coincide punto por punto con la propuesta filosófico-política que de la misma se desprende. En este sentido, es necesario destacar que tanto la potencia como la inoperosidad, en tanto conceptos guías –entre muchos otros– que sostienen lo que en Agamben da cuenta de una propuesta y una apuesta política de pensamiento, no son la superación de la estructura soberana y gubernamental –aquella que el autor ha definido, y criticado a lo largo del proyecto *Homo sacer*, como la máquina política que rige la vida en Occidente–, sino más bien su caída en la crítica. En otras palabras, la teoría agambeniana no proporciona ningún plan de acción ni

preceptos morales para superar un estado de cosas, designa, más bien, lo real que se inmiscuye ahí mismo, en ese estado, y ese designar lo real es el cometido y también la insuficiencia, el *fracaso constitutivo* de su teoría.

De este modo, la potencia y la inoperosidad y muchas otras conceptualizaciones más que la obra agambeniana ha producido (“uso”, “forma-de-vida”, “profanación”) no son ni pretenden ser la “desactivación política” de la soberanía y de la gubernamentalidad occidental que Agamben denomina “máquina gubernamental”,⁴ sino la *exposición* de la misma, esto es, la exhibición de la propia desactivación de la máquina. En esta misma línea, podemos afirmar con vehemencia que por ello el pensamiento de Agamben no es una “utopía”. Él no provee “*imágenes del futuro*”,⁵ al decir excelente de Carlo Salzani, quien en la senda del Benjamin crítico del surrealismo en el ensayo de 1929 define así a las utopías: como producción de imágenes del futuro (que sería muy distinto a decir *imágenes futuras*). No, las imágenes que la teoría agambeniana alcanza son imágenes a través de las cuales *se accede al presente* –como ha repetido insistentemente desde la publicación de *Signatura rerum. Sul metodo* (2008)–, esto es, imágenes que funcionan como *vías de entrada* al presente y no como cristalizaciones de aspiraciones futuristas. Imágenes que verifican, en consecuencia, la desactivación de la propia máquina gubernamental, su *inoperosidad* motora, sus “sepultureros” –quienes, ajenos a las aspiraciones del autor, se presentan en cambio como las vías para ingresar al presente. Es precisamente en relación a ellas donde su metodología de pensamiento se vuelve fundamental, ya que producirlas nada tiene que ver con una pretensión normativa como tampoco con un conformismo descriptivo. La fabricación de las mismas será, como veremos, el *modo* en que el presente se expone en *capas* y ya no como una frontalidad disponible al alcance de la mano. En capas que permiten una profundidad que solo aquello que él mismo ha llamado una “arqueología filosófica” puede alcanzar. A esta arqueología están dedicadas las páginas que siguen.

2. En *Il regno e la gloria*, Agamben se inscribe de lleno en un debate intelectual signado por la famosa tesis arrojada por Carl Schmitt en su

<http://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php>

² G. Agamben, *Luso dei corpi*. Roman, Neri Pozza, 2014, p. 9.

³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 2005 (1995), p. 34.

⁴ G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2. Torino, Bollati Boringhieri, 2009 (2007), p. 9.

⁵ C. Salzani, “Quodlibet: Giorgio Agamben's Anti-Utopia”, en *Utopian Studies*, vol. 23, n° 1, 2012, pp. 212-237, p. 213.

Teología política de 1922 donde afirma polémicamente: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.” Esta “tesis lapidaria”,⁶ de acuerdo al italiano, abrió el cauce a una prolífica tradición de investigaciones políticas conocida muy genéricamente como “teología política”. En ella, dicho de forma bastante general, se abren interrogantes –con mayores o menores diferencias– sobre el modo en que la existencia de un paradigma “teológico-político” determinaría la conformación del poder moderno, en otras palabras, cómo en vez de “secularización” entre lo teológico y lo moderno en verdad habría un *continuum* entre la trascendencia del único Dios cristiano y la trascendencia de la soberanía estatal moderna. Sin embargo, para el italiano, dicho paradigma solo se tornaría verdaderamente inteligible en otro, también de cuño teológico, pero ya no político sino económico, o más bien, “teológico-económico”. En este caso, muestra Agamben a partir de la polémica que el trabajo de Erik Peterson –un teólogo alemán originariamente evangélico pero convertido al catolicismo en 1930– desarrolla contra las tesis de Schmitt, el *continuum* no sería político sino económico, ya que la teología cristiana nunca habría sido política en el sentido *trascendente* y *soberana* que el constitucionalista del Reich quiso, sino *económica* e *inmanente*. Esto se debería, continúa el italiano en la huella del teólogo, al “dogma trinitario” que rige la concepción de la sustancia divina en el cristianismo según el cual Dios está compuesto por tres personas diferentes que son a su vez co-sustanciales (*homoussías*).⁷ Por lo tanto, el monoteísmo que funda la trascendencia del único Dios no sería así el verdadero problema teológico del cristianismo sino el de cómo sortear el problema de una “guerra civil” (*Stasis*) en el seno mismo de la sustancia divina. Es que si una misma sustancia (lo divino) se presenta en tres personas distintas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), cada una de ellas bien podrían reclamar para sí la realeza divina y negarla a los otros cayendo de esta forma en el paganismo politeísta que precisamente la conformación del cristianismo debió atacar a lo largo de toda su historia.

⁶ G. Agamben, *Il regno e la gloria*, op. cit., p. 14.

⁷ El término *homoussías* será el dispositivo teológico con el cual la teología cristiana hará inteligible el singular problema de la *encarnación* del verbo divino, aquel problema surgido del conocido versículo de Juan (1, 14) que declara “y el Verbo se hizo carne”. Sobre la relación e implicancia de la co-sustancialidad entre las personas de la trinidad a partir del problema joánico de la *encarnación* de Cristo, Cf. R. Karmy, *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires, Unipe, 2014.

Siguiendo la lectura agambeniana en *Il regno e la gloria*, la respuesta ante esta posible recaída en el paganismo politeísta por parte de una religión monoteísta, fue precisamente la gestación de algo así como una “economía divina”, una economía magistralmente ejemplificada en la figura del Hijo, que habría de *regular* y *gestionar* los intercambios entre las personas divinas que componen al Dios-trino para evitar su partición y fractura interna. Esa regulación y gestión será, para el teólogo alemán como para Agamben, una ordenación inmanente y doméstica de la vida divina, y por lo tanto de la vida humana, que buscará regular su *anarquía* constitutiva. En este sentido, el pretendido paradigma “teológico-político” solo se afinaría y tornaría inteligible en el campo de un paradigma “teológico-económico”; esto es, la trascendencia de Dios solo se volvería inteligible en su economía que organiza inmanentemente la división interna de la sustancia divina. Y precisamente este *locus* teológico-económico sería el que se continuaría en la organización *moderna* del poder, la cual podría ser definida ahora como una economía divina “secularizada”. Esta es, muy rápidamente, la lectura que da origen a *Il regno e la gloria* y que otorga un giro fundamental a las investigaciones de *Homo sacer*.

Pero para nosotros, en esta rápida presentación que hemos hecho, es en el estatuto del término “secularización” donde se puede ingresar con cierto rigor a la cuestión del método en la perspectiva arqueológico-genealógica que emplea Agamben en sus investigaciones. Es que allí se trabaja fundamentalmente el problema de la *historicidad*, es decir, del *continuum* entre lo teológico y lo moderno –que no es sino el problema de la continuidad y tensión entre lo *arcaico* y lo *moderno*, entre el *origen* y la *historia* que estará en el centro de toda la reflexión histórica en el pensamiento agambeniano.

Detengámonos, entonces, en uno de los breves *excursus* que usualmente el italiano entreteje en el desarrollo de los argumentos centrales de sus libros; en este caso, en el segundo que se aloja en el primer capítulo de *Il regno e la gloria* donde se reflexiona con singular atención sobre el estatuto de esa noción. Lo primero que destaca es que la “secularización”,

[...] no es un concepto, sino una signatura en el sentido de Foucault y Melandri, esto es, algo que, en un signo o en un concepto, lo marca y excede para reenviarlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, pero sin salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las signaturas trasladan y dislocan los conceptos y

los signos de un esfera a otra (en este caso, del sacro al profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente.⁸

En este sentido, podemos afirmar que la secularización como signatura es para Agamben algo que disloca (“marca y excede”) a los signos y/o conceptos *sin* constituir –y esto es lo fundamental– con ello un nuevo significado o concepto. Esto implica que la signatura es lo que suspende o desplaza un concepto y lo pone en relación con otros conceptos, pero este nuevo vínculo será solo una “relación estratégica particular”⁹ que no implicará una identidad entre los mismos. Es decir, la secularización es, entonces, una signatura que relaciona lo teológico y lo político (o lo económico) sin inscribir entre ellos una *identidad sustancial* sino más bien una *relación estratégica* que los signa y reenvía uno a otro. En otras palabras, ella es el *medio* que hace inteligible tanto a la teología cristiana medieval como a los conceptos modernos. No se trata de una superación de una por la otra, sino de la relación histórica particular que desarrollan las signaturas entre ambas esferas. Para Agamben, ellas se encargan de conectar diversos tiempos y ámbitos, y al hacerlo se constituyen en “elementos históricos en estado puro”.¹⁰ ¿Qué puede significar esta definición, “elementos históricos en estado puro”? Pues que son los encargados de *volver histórica a la historia misma, esto es, de temporalizar y espaciar los eventos y conceptos a partir de la remitencia entre unos y otros*. De este modo, en lo que aquí nos interesa, “perseguir signaturas” implicará una forma de investigación histórica que esquivo cualquier “historia de las ideas” –que no hace otra cosa más que hipostasiar la “época” como un continente encargado de operar la inteligibilidad de las ideas que acaecen dentro de ella, pero que no puede dar cuenta de su propia constitución en tanto que época sin entrar en la paradoja normativa de entender algunas ideas de la misma como “correctas” y otras, las que se le oponen, como “incorrectas”. Sin embargo, el trabajo con las signaturas también elude lo que se ha denominado una “historia de los lenguajes políticos”¹¹ –que a diferencia de la historia de las ideas convierte al “lenguaje” en una red semántica, sintáctica y pragmática que produce “épocas históricas” según las

⁸ G. Agamben, *Il regno e la gloria*, op. cit., p. 16.

⁹ Ibid.

¹⁰ Op. cit.

¹¹ E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, en *Prismas: revista de historia conceptual*, n° 9, 2005, pp. 19-34, p. 22.

cuales se certifican las fechas de nacimiento y defunción de determinadas formaciones conceptuales políticas, sin poder dar cuenta de *resurrecciones* inter-epocales (¡anacronismos!) que no implican necesariamente un cambio semántico, sintáctico o pragmático de determinado concepto sino más bien una *supervivencia* y un *letargo* del mismo concepto en otra época.

Lo que interesa de la signatura, por lo tanto, como ejemplarmente lo muestra la signatura “secularización”, es que ella inscribe una relación estratégica entre diversos tiempos y ámbitos y de este modo los *historiza*, produciendo el *contratempo* que singulariza a cada tiempo. Y allí, como veremos, coinciden tanto los hechos objetivos acaecidos y fijados en documentos y pensamientos pasados como la labor analítica del sujeto investigador. Sin embargo, ellos cederán su posta ya que esta coincidencia significará su mutua destitución, del objeto y del sujeto, que abrirá el lugar a un medio de inteligibilidad *puro*, precisamente el medio que dilata y contrae la relación entre ambos y que a la vez los vivifica –el “corazón” de la historia.

3. Esta persecución de signaturas está, a su vez, signada por una “tradición” filosófica particular: la del comentario filosófico llevada hasta sus últimas consecuencias por *Al Walid Ibn Rushd* (Averroes), pero marca distintiva de las querellas a lo largo de gran parte de la Edad Media. Esta particular “metodología” filosófica implica que el trabajo sobre pensadores y documentos antiguos conlleva una peculiar recuperación del “momento poético” en que los mismos se han escrito. Es decir, si “en nuestra cultura –escribe Agamben en el ‘Estudio preliminar’ al libro de Emanuele Coccia sobre el averroísmo– es genuinamente transmisible solo el texto que ya no puede ser creado, la obra cuyo momento poético ha quedado atrás”,¹² esto significa que el comentario se produce en los textos transmitidos por la tradición para *traicionarla*, esto es, para doblegarla al punto cero del cual ella ha surgido. En este sentido, podemos afirmar que el comentario trabaja con la *emergencia* de los textos y documentos del pasado –pero a condición de aclarar que ese emerger no es otra cosa más que la potencia creativa de esos mismos textos, es decir, una virtualidad. Esta, que la tradición busca domesticar para poder generar sus canales de transmisión, es la potencia de un texto –aunque fuere el más antiguo– de *no cesar de*

¹² G. Agamben, “Estudio Preliminar”, en E. Coccia, *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 8.

escribirse como también de no cesar de no escribirse. Es, en última instancia, la tablilla para escribir, el papiro sin marcas, la hoja en blanco –o más bien esos pequeños lugares de los textos aún no escritos, los márgenes, donde todo lector traza sus glosas y reescribe el texto comentándolo sin saber si es él quien escribe o el mismo autor escribiendo a su lector.

Ahora bien, esto implica que el comentario posee un particular estatuto filosófico que reactiva las potencias de todo texto o documento pasado y las pone a pensar y a escribir nuevamente, es decir, las *re-vive*. Pues todo comentario salva la potencia no desarrollada del pasado, los restos supervivientes –precisamente lo que con sus pretensiones higiénicas no pueden hacer ni una historia de las ideas ni una de los “lenguajes políticos”. Así, el comentario busca dar con la signatura que, en una *abreviatura mesiánica*, entabla una relación entre tiempos y ámbitos diversos y opera todos los tráficos posibles de sus potencias. Por lo tanto, para los persecutores de signaturas, para quienes emprenden una tarea inacabable de comentario filosófico, el tiempo que alcanzan posee una estructura especial: la de lo contemporáneo.

4. En la lección inaugural del curso de “Filosofía Teoretica” que Agamben dictara en el Istituto Universitario di Architettura di Venezia en el período 2006-2007, publicada luego por *Nottetempo* con el mismo título, *Che cos'è il contemporaneo?* (2008), se define al mismo, en la senda del Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas*, con una fórmula paradójica: como una “no-coincidencia” con la propia época. Por esta razón, solo un anacronismo y un desfasaje lo definirían, que si bien implicarían cierta “inactualidad”, serían las únicas vías en que es posible adherir al propio tiempo. ¿Por qué? Pues porque esta adhesión no buscaría ver sus luces y quedar cegados por ellas, sino captar sus oscuridades y, con la mirada aún atenta, poder fijarse en ese tiempo que se llama “presente”.

La contemporaneidad –afirma el italiano– es una singular relación con el propio tiempo, que adhiere al mismo y, a la vez, toma distancia de él; más precisamente, ella es aquella relación con el tiempo que adhiere al mismo solo a través de un desfasaje y de un anacronismo. Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que coinciden en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, por esa misma razón, no alcanzan a verla, no pueden sostener la mirada fija sobre ella.¹³

¹³ G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?* Roma, Nottetempo, 2008, p. 9.

Con una bella intensidad poética, Agamben explicará allí mismo qué puede significar mantener la mirada fija sobre la oscuridad de la época a través de dos imágenes. La primera está tomada de la neurofisiología de la visión. Ella afirma que cuando el ojo se encuentra en un ambiente oscuro no deja de “ver”, es decir, sus órganos no suspenden su actividad sino que ciertas células periféricas a la retina, llamadas *off-cells*, emprenden su actividad y permiten ver la oscuridad por medio de un tipo de visión “particular”. Por lo tanto, ser contemporáneos no significará una pasividad y una indiferencia respecto de la época en que se vive, en el sentido peyorativo que poseen estos términos, sino un modo particular de dirigirse activamente hacia sus tinieblas, un modo que emprende una neutralización de sus luces. Esa oscuridad teje toda una exigencia a la cual el contemporáneo debe responder, y esta respuesta se sitúa del lado oscuro del presente. Sin embargo, continúa Agamben, esta oscuridad del tiempo presente no es una ausencia radical de tiempo, una “atemporalidad”, sino más bien el espesor que surge de otros *múltiples tiempos que no alcanzan al del presente* que se asimila a aquellas galaxias que, como explica la astrofísica, y aquí va la segunda imagen, en el universo en expansión se alejan de nosotros a una velocidad tan rápida que su luz no nos alcanza. Por lo tanto, contemporáneo será no solo la actividad consistente en neutralizar las luces de la época para ver sus tinieblas; también implicará asumir en el mismo gesto que en esas tinieblas se amontonan las luces de esferas celestes que, por la velocidad a la que se alejan, no nos llegan. Es allí donde, para Agamben, se esconde la verdad de *nuestro tiempo*. Solo podemos aferrar este suplemento temporal con un *no ya* y un *no todavía*. Esto significa que frente al tiempo cronológico, aquel que divide la consistencia de todo tiempo según un modelo lineal, *el tiempo de la contemporaneidad es un tiempo inasible, y de este modo un tiempo kairológico, esto es, un tiempo que incluye dentro de sí una serie de tiempos ajenos que lo destemoralizan continuamente y lo abren así a su posibilidad, a su oportunidad*. Solo por esta razón es que el tiempo presente puede “citar” una serie de tiempos que le son extraños, *tiempos arcaicos*.¹⁴

¹⁴ La “cita”, uno de los grandes temas benjaminianos, posee en Agamben un estatuto privilegiado desde el inicio de sus publicaciones. Hacia el final de su primer libro, *Luomo senza contenuto* (1960), nuestro pensador dirá a partir del alemán: “Extrañando a la fuerza un fragmento del pasado de su contexto histórico, la citación lo hace perder de golpe su carácter de testimonio auténtico para investirlo de un potencial de extrañamiento que constituye su inconfundible fuerza agresiva”. G. Agamben, *Luomo senza contenuto*. Roma, Quodlibet, 2013 (1970), p. 157. De este modo, la cita

Sin embargo, para el italiano, este arcaísmo inscripto en el presente y su desciframiento no serán sino lo más *moderno* ya que esos tiempos pasados que designan un *arché*, esto es, un “origen”, no se cristalizan de una vez para todas sino que continuamente operan sobre el suelo del presente –así como en toda *vanguardia* pulsa siempre la fuerza de lo *primitivo*. En este sentido, dado que el presente y su avanzada se alcanzan por medio de otras temporalidades heterogéneas inscripta en sus oscuridades, “hay una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra”, para usar la célebre imagen de Benjamin, y esa cita secreta no es otra cosa que la *historia*, esto es, el desfasaje en el presente que introduce el llanto del pasado. Por lo tanto, el modo en que Agamben inscribe su “contemporaneidad” en el pensamiento no es sino por medio de una vuelta a otros tiempos y otros textos, muchas veces olvidados o empolvados por la tradición, para mostrar su actualidad. Pero este “mostrar su actualidad” no significa simplemente señalar la importancia para nuestro presente, sino más bien, como dijimos, *revitalizar* su momento poético y volverlo poner en esa “posición” poética, esto es, volverlo a “escribir”.

Ahora bien, el trasfondo del que parte toda esta reflexión sobre la contemporaneidad en Agamben y que la hace legible se encuentra no solo en el Nietzsche que el italiano cita explícitamente, sino también en uno de los más importantes textos de la tradición: el *De anima* de Aristóteles. En el Libro II, el estagirita propone un pequeño experimento para explicitar su noción de lo visible: “Si colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano de la vista, no se ve” (*Acerca del alma*, 419a, 12-13). Por esta razón, es necesario que entre el objeto y el ojo haya un medio diáfano, una distancia: la *transparencia* –que para nosotros, en la lectura que aquí producimos, llamamos “*imagen absoluta*”. Pues bien, esa distancia es la misma que se necesita establecer con el presente, una distancia que permita un medio (lo diáfano, lo transparente) donde el presente devenga visible. Por ello es necesario el anacronismo y el desfasaje ya que ellos *introducen un medio en el presente y así lo vuelven legible*.

opera en un doble sentido, precisamente en el contexto del cual es extraído y en el cual es inserto. En el primero, para volverlo extraño y hacerlo presente por medio de una extrañeza ignota que ataca su autoridad, y en el segundo para destruir e interrumpir lo que parecía evidente e incontestable. Hacer de lo arcaico algo presente, para desterrar la idea mítica sobre él, y de este modo interrumpir el presente: en ello consiste la gran prestación de la cita que, según un breve pie de página de este joven Agamben, bien podría entroncarse con el “*détournement*” (“tergiversación”) y el “plagio” propuestos por Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*.

En este medio es donde se puede comprender cabalmente la estrategia agambeniana en su acceso al presente, acceso que toma la puerta de los viejos textos de la tradición.

Sin embargo, como hemos mostrado, no se trata de alcanzar la luz del presente sino su oscuridad –o más bien, la luz que no alcanza a los ojos. Pero, ¿de dónde vienen y cómo se diferencian la luz y la oscuridad? De acuerdo a Aristóteles, ambas son hijas de la transparencia. Y ella está escindida, como todas las reflexiones aristotélicas, entre la potencia y el acto. Veamos.

Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo “transparente” a aquello que es visible si bien –por decirlo en una palabra– no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento. La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad. (*Acerca del alma*, 418b, 4-13).

Si lo visible no es ni el objeto observado ni tampoco el órgano que lo observa, sino más bien el medio que se produce entre ellos –y a su vez los vuelve visibles–, la primera característica de él, de la visibilidad en cuanto tal (y podríamos decir de la sensibilidad) es que ella no se produce ni en el sujeto ni en el objeto, sino en la región intermedia entre ambos, región que es tierra de nadie. Aristóteles la llama una “cierta naturaleza” –la misma que se produce en lo eterno– que se encuentra en algunos cuerpos pero que *no se reduce a ellos*. Es decir, transparente no son ni el aire en sí, ni el agua en sí, ni la multitud de sólidos que así se presentan. Entonces, ¿qué es lo transparente? ¿Cuál es el estatuto de esa “cierta naturaleza”? Porque si, como se desprende de la cita anterior, la luz es la transparencia puesta en acto, mientras que la oscuridad es la transparencia en potencia, ¿cuál es entonces la condición de esta naturaleza que “es unas veces oscuridad y otras luz” (*Acerca del alma*, 418b, 32)?

La primera conclusión a la que podemos arribar es que ella, como dijimos, es un medio que se produce entre los órganos perceptores y los objetos percibidos, o mejor dicho, entre el sujeto y el objeto –aunque claramente para Aristóteles estas categorías no tendrán el peso que a nuestras inteligencias modernas le adviene. Pero como medio escindido

en acto y en potencia, esto es, en luz y en oscuridad, podemos afirmar entonces que *toda transparencia es un medio constitutivamente bi-polar*. Y, en consecuencia, su situación ontológica es tan virtual como real y, por lo tanto, puramente *pasiva y receptiva* ya que si, por ella fuera, no existiría ni de un modo ni de otro. Entonces, ¿qué la pone en movimiento? Volvamos al pequeño experimento.

[...] la esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la entelequia [acto] de lo transparente es, a su vez, la luz. Una prueba evidente de ello es que si colocamos cualquier cosa que tenga color sobre el órgano mismo de la vista, no se ve. El funcionamiento adecuado, por el contrario consiste en que el color ponga en movimiento lo transparente –por ejemplo, el aire– y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por éste último con que está en contacto. (*Acerca del alma*, 419a, 10-15).

Como dijimos, sin algo intermedio no hay visión. Ahora bien, eso intermedio solo se activa por la esencia del color, con lo cual éste no es tanto una propiedad del objeto sino *una actividad* que pone en movimiento la transparencia: esto es, que la hace pasar de la potencia al acto o bien de la oscuridad a la luz. El verde de la hoja, el amarillo del sol y el rojo de la flor no son propiedades de esos entes sino puestas en movimiento de la transparencia, del medio en que se hallan. Continúa algunas líneas después el filósofo:

En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio (*Acerca del alma*, 419a, 17-21).

Entonces, no es el color lo que produce la sensación o la visión sino el *agente intermedio*, esto es, la transparencia. Pero como hemos visto, ella solo se activa en presencia del color, el cual no tiene otra propiedad más que producir esa activación. Entonces, ¿quién es el agente de la visión, esto es, quién ve? No puede ser el objeto, puesto que lo que de él importa es el color. Es decir, el objeto no puede ser el agente de la visión ya que si entre este y el órgano sensorial no existiese un medio, una distancia, no se produciría la visión. Pero tampoco puede ser el órgano mismo quien ve, al modo de un sujeto, ya que él se encuentra afectado solamente por la visión general que se produce *en y por* la transparencia. Sin embargo, si

bien ellos no son los agentes de la visión, todos ellos son necesarios para que la misma se produzca. Porque solo hay visión en tanto y en cuanto la transparencia esté en acto –poco importa el sujeto que supuestamente ve como el objeto visto si no hay una transparencia entre ellos. Sin embargo, cuando no es así, y la transparencia está en potencia, hay oscuridad y en principio no habría visión. Pero entenderlo así sería un error ya que habría, como la misma transparencia, una visión en potencia, una *visibilidad potencial*. Esta pequeña distinción conceptual implica, sin embargo, una colosal diferencia ontológica. En la oscuridad, en la transparencia en potencia, existe el medio que permite la visión en acto pero existe como la visión ciega del cristal que ya *no existe para otro sino para sí y por sí*. Hay toda una *auto-afección del medio* que prescinde del objeto y del color pero también del órgano sensitivo: esto es la oscuridad, la afectación de la visibilidad sobre sí misma y no sobre un órgano determinado y/o a partir de un objeto dado.

Ahora bien, si retomamos las consideraciones agambenianas en torno a lo contemporáneo y a la particular práctica que intenta mirar “la oscuridad de la época” para entrar en un relación anacrónica y desfasada con ella, podremos sostener que la misma, como dijimos, busca entablar una relación con las *potencias* de la historia y no con sus hechos acaecidos. Los agujeros negros de la historia son, antes que ignotos cuentos de viajeros, pasajes en donde la potencias de otros tiempos que no alcanzan el presente, *tiempos supervivientes*, claman y exigen la atención. Ellos aseguran un medio respecto del presente, esto es, un anacronismo y también una potencia, la potencia de *las transparencias sin luz*. O también: en estas luces oscuras que no alcanzan el presente, a las que ahora la mirada se dirige, la historia se transforma en un *revival* ontológico que tensiona todo el presente, o más bien, que abre la puerta de acceso a él.

5. En el acceso al presente por medio del pasado y sus tumbas se produce para Agamben una “zona de indecibilidad” entre el sujeto y el objeto, es decir, entre el investigador y los documentos y archivos del pasado, entre el comentarista y el autor comentado que “situándose en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible tanto el presente del investigador como el pasado de su objeto”.¹⁵ Sobre esta zona, en una conferencia dictada en el año 2005 en Buenos Aires en la Universidad

¹⁵ G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 33.

Nacional de La Plata titulada *Che cos'è un dispositivo?* y luego publicada en forma de libro con el mismo título, declara rápidamente en base al comentario que estaba realizando sobre algunos textos de Michel Foucault en torno a la noción de dispositivo:

Uno de los principios metodológicos que sigo constantemente en mis investigaciones es identificar en los textos y contextos en los que trabajo aquello que Feurebach definía como el elemento filosófico, es decir, el punto de su *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidad de desarrollo), el *locus* y el momento en el que son susceptibles de un desarrollo. Sin embargo, cuando interpretamos y desarrollamos en este sentido el texto de un autor, llega un momento en que comenzamos a percibir que no podemos continuar sin transgredir las reglas más elementales de la hermenéutica. Esto significa que el desarrollo del texto en cuestión ha alcanzado un punto de indecidibilidad en el que se vuelve imposible distinguir entre el autor y el intérprete. Aunque para el intérprete éste sea un momento particularmente feliz, él sabe que es hora de abandonar el texto que está analizando para proceder por su cuenta.¹⁶

Dicho texto antecede por dos años al libro de Agamben dedicado específicamente al método, *Signatura rerum. Sul metodo* (2008). Si bien esta cita contiene los cuatro elementos centrales que el italiano señala como puntos de partida en la “Advertenza” de este libro, que veremos seguidamente, lo que pareciera señalar también aquí y no aparece tan explícitamente en *Signatura rerum* es la exigencia de alcanzar un punto de indecidibilidad entre el desarrollo de un texto y/o contexto y el investigador que los lee, punto que luego debe ser abandonado para no atacar “las reglas más elementales de la hermenéutica”. Interesa particularmente este alcance ya que es allí donde para nosotros se juega de lleno la metodología agambeniana, o mejor, el devenir modal y ontológico de su planteo metodológico.

Ahora bien, en la mencionada “Advertenza”, nuestro autor señala como punto de partida cuatro cuestiones esenciales, verdaderos axiomas de pensamiento disfrazados bajo dos principios metodológicos que no aparecen “discutidos en el libro”,¹⁷ que se conectan entre sí para singularizar la perspectiva metodológica que le interesa desarrollar en su trabajo.

En primer lugar, y en la senda de una axiomática benjaminiana, afirma que la doctrina solo puede ser expuesta legítimamente bajo la forma de la interpretación; sin embargo, aclara inmediatamente, esto no implica el despliegue de una hermenéutica tradicional ya que, como segunda cuestión, todo método depende de los objetos con los que trabaja por lo que no puede poseer una valencia universal como quisiera la hermenéutica más clásica. En tercer lugar, otro axioma avisa que se trata de interpretar la doctrina para extraer, como señalábamos con la cita anterior de la conferencia en Argentina, el “elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea esta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento”¹⁸ y ese elemento es “su capacidad de ser desarrollada”.¹⁹ Por lo tanto, se trata de tomar y exponer esa capacidad de ser desarrollada de cada obra que constituye lo que el italiano designa como el “no-dicho”²⁰ que todo pensamiento debe alcanzar y desarrollar incesantemente. Esta cuestión particular y oscura constituye para él otro axioma que funciona como un cuarto punto de partida. Entonces, exposición hermenéutica, validez singular de todo método, desarrollo filosófico de la capacidad para ser desarrollado de todo texto y/o contexto y retomar lo no-dicho en cada pensamiento para seguir en su senda. Este último axioma es quizás el de mayor relevancia en su pensamiento y fundamentalmente en su trabajo arqueológico. Porque trabajar en y con los textos de la tradición implica exponer sus centros no-dichos, precisamente a partir de los cuales o contra los cuales se han escrito esos mismos textos. Es que para Agamben solo así ellos se vuelven inteligibles, esto es, solo así dejan de ser letra muerta y se abren a una escritura que es tan suya como de quién los lee, esto es, a una *escritura indecible*. Sin embargo, las preguntas arqueológicas a las que nos dirige el italiano pueden ser formuladas del siguiente modo: ¿en qué consiste esa “capacidad de ser desarrollado” que permite su exposición? ¿No es acaso ese centro no-dicho de todo texto, en última instancia, un *indecidible* que obstinadamente se sustrae a toda lectura y la convierte en un merodeo que fracasa siempre en el acceso a un texto, a un documento, a un contexto determinado? Es en la negativa a estas preguntas donde para nosotros se singulariza la metodología agambeniana y su devenir ontológico. Como se desprende de forma clara en *Luso dei corpi* y la ontología

¹⁶ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*. Roma, Nottetempo, 2006, p. 17.

¹⁷ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 7.

¹⁸ Ibíd., p. 8.

¹⁹ Ibíd.

²⁰ Ibíd.

modal que allí se expone, y la reescritura que opera esta respecto de *La comunità che viene*, ese centro no-dicho es menos un indecible cuanto la absoluta *decibilidad que constituye la relación originaria entre las cosas y las palabras, entre el mundo y el lenguaje*. Por lo tanto, “la capacidad de ser desarrollada de toda obra”, esto es, “el elemento genuinamente filosófico” de cualquier obra (de arte, de pensamiento e incluso política) que persigue la “arqueología filosófica” de Giorgio Agamben es la *decibilidad* de ella, su onto/logía. Y para el italiano, el operador teórico capaz de exponer a la misma se denomina “ejemplo”, o bien “paradigma”.

6. Ejemplo, paradigma: esta noción aparece por primera vez en los textos agambenianos en 1990 con la publicación de *La comunità che viene*, donde la misma muestra no solo su posibilidad metodológica, como lo hará en *Signatura rerum*, sino fundamentalmente su espesor ontológico ya que designa “el lugar del ser lingüístico”.²¹ Veamos esto: ese lugar que el ejemplo indica es la desactivación de la oposición entre universal y particular, oposición que tradicionalmente se pretende ineludible al lenguaje, ya que un ejemplo es una singularidad *entre* muchas otras pero que vale *por* todas ellas, esto es, una singularidad que en su devenir *ejemplar* constituye una comunidad. Por lo tanto, el ejemplo es tanto un *singular* como un *conjunto*, o más bien, es un singular (*un árbol*) que con su exposición (su ser-dicho) señala su pertenencia a un conjunto determinado (*el árbol*). Por ello, lo que el ejemplo señala es la condición paradójica de todo “ser-lingüístico” –de toda “onto-logía”. Es que se presenta tanto como un singular y a la vez como un conjunto.

Dado que el ser lingüístico (el ser-dicho) es un conjunto (el árbol) que es, al mismo tiempo, una singularidad (*el árbol, un árbol, este árbol*), la mediación del sentido, [...], no puede de ningún modo colmar el hiato en el cual solo el artículo alcanza a moverse con soltura.²²

En otras palabras, hay un hiato que no puede colmarse ni siquiera en la producción del significado mismo. El ejemplo, entonces, solo posee validez precisamente en su *exposición*, esto es, en su *ser-dicho*. Y esta validez es la misma que la de todo el lenguaje pues allí se afirma su condición paradójica, su ser una singularidad y a la vez un conjunto

(singularidad y conjunto que solamente el artículo “el”, en este caso, logra indiferenciar con soltura: “el” árbol es tanto “este” árbol como el conjunto “árbol”). Todo esto implica que el ejemplo no tiene una propiedad intrínseca positiva que lo determina, sino que el mismo señala el “ser del lenguaje” ya que solo vale en su ser-dicho, en su *decibilidad*.²³ Su consistencia depende enteramente de ello dado que ese ser-dicho es todo lo que constituye precisamente su condición de ser *un enunciado sin otra referencia más que su propia enunciación*. En consecuencia, lo que para Agamben aparece como una metodología específica, esto es, pensar mediante ejemplos, tiene a su vez un peso fundamentalmente ontológico. Será por esta razón, como veremos más detenidamente en las páginas que siguen, que el *modus* agambeniano en el que se exponen sus estudios históricos trae a colación un problema netamente ontológico y político porque versa sobre el *decir* mismo que ineludiblemente se implica en cualquier investigación filosófica –o de cualquier otra índole. Pero, podemos preguntarnos, ¿qué es esa decibilidad que el ejemplo expone una y otra vez? ¿Y cuál es fundamentalmente su consistencia última cuando parece quedar no-dicha en todo pensamiento? La decibilidad que el ejemplo trae a colación es, para nuestro autor, “el Más Común [il Piú Comune]”,²⁴ ya que desactivando cualquier relación entre universal y particular –y sus causalidades deductivas y/o inductivas–, muestra en verdad la esencia de las cosas, esto es, su capacidad de ser dichas, aquello que es lo más común y propio que poseen pero también lo más extraño e impropio por cuanto así como cada una, todas pueden ser dichas. El término griego que expresa la noción de ejemplo, de acuerdo a la especial filología que emplea el italiano en sus disquisiciones, es *para-deigma*, “aquello que se muestra junto a” y señala en verdad una topología del lenguaje mismo. Porque el lugar más propio de todo ejemplo se encuentra *junto a sí*, a su lado, “en el espacio vacío en cual se desarrolla su [...] vida puramente lingüística”.²⁵ La vida puramente lingüística, o la decibilidad, es aquello que se desprende y coloca *junto a* las cosas mismas. Es su esencia pero también su modo de existencia, o mejor, *la esencia puesta fuera de las co-*

²³ Esta noción adquirirá cada vez más fuerza en su filosofía, hasta ser determinante en su concepción misma de esta, tal como lo expone en su recentísimo *Che cos'è la filosofia?* de 2016. Sin embargo, la misma ya está apuntalada en textos anteriores, como el mismo *La comunità che viene* de 1990.

²⁴ G. Agamben, *La comunità che viene*, op. cit., p. 14.

²⁵ Ibid.

²¹ G. Agamben, *La comunità che viene*. Torino, Bollati Boringhieri, 2014 (1990), p. 13.

²² Ibid.

sas en las modalidades de su existencia. Pues la decibilidad de las cosas se coloca junto a ellas, en el *ser-dichas*. Y ahí también se produce el ejemplo. Pero, ¿qué significa una vida lingüística que se desprende de las cosas para volverse ejemplar? ¿Qué es lo ejemplar, entonces? Nuevamente: una singularidad cualquiera.

[...] cualquiera es una singularidad más un espacio vacío, una singularidad *finita* y, sin embargo, indeterminable según un concepto. Pero una singularidad más un espacio vacío no puede ser otra cosa más que una exterioridad pura, una pura exposición. *Cualquiera es, en este sentido, el evento de un afuera.* [...] la experiencia, absolutamente no-cósica, de una pura exterioridad. [...] la experiencia del límite mismo, el *ser-dentro* un *afuera*.²⁶

El espacio vacío que se coloca *junto a* la singularidad cualquiera y la constituye como el evento interno de un afuera, el acontecer mismo de un límite y su experiencia, es aquello que el ejemplo expone con su vida puramente lingüística. Es que el ejemplo es *pura exposición*, no tiene otra valencia más que su exhibición. ¿Y qué expone? Pues su propia condición lingüística, esto es, su *decibilidad*. “Ejemplar es aquello que no viene definido por ninguna propiedad, salvo por el *ser-dicho*”.²⁷ Y esa condición *sine qua non* del ejemplo es aquello que lo obliga a producirse solo *junto a* sí, en su límite, en el borde interno de su afuera. Como bien afirma Cavalletti, esta praxis no concierne “a lo que se refiere o vuelve o se liga a sí, sino a aquello que, con una distancia decisiva, está *junto a sí mismo*, la exposición, tarea y potencia del pensamiento, solo tiene lugar en el ejemplo o en el paradigma”.²⁸ Por lo tanto, está “distancia decisiva” que opera el ejemplo o el paradigma muestra cómo ejemplares son en verdad las singularidades “expropiadas de todas las identidades”,²⁹ esto es, singularidades que no tiene más propiedad de pertenencia que la pertenencia en cuanto tal. Entonces, si ninguna condición de pertenencia le es propia, lo propio de *cualquier* ejemplo es la pertenencia en cuanto tal. No “el *ser-rojo*, sino el *ser-dicho-rojo*; no el *ser Jakob*, sino

el *ser-dicho-Jakob* define el ejemplo”.³⁰ Cuando la propiedad es *dicha* lo que se opera es un desplazamiento de ella hacia su costado, junto a sí, en un espacio vacío que es lo más impropio de todo. No se trata de un concepto, sino de un ejemplo. Esta es la condición ontológica que regula una metodología filosófica que se quiere paradigmática, una metodología que *revitaliza los archivos cronológicos en sí inertes, es decir, los pone junto a sí y los vuelve decibles*.

Si se pregunta, finalmente —declara Agamben al final del primer capítulo de *Signatura rerum* dedicado a pensar el paradigma—, si la paradigmaticidad reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad, que está en cuestión en el paradigma, tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática.³¹

7. Una ontología de tal espesor padece una dificultad ulterior. Es el problemático vínculo entre ejemplo y excepción. Si en *Homo sacer I*, ambos “son conceptos correlacionados que tienden, al límite, a confundirse”,³² en *Signatura rerum* el ejemplo se presenta en cambio como el inverso de la excepción ya que “mientras ésta se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión”.³³ Ahora, ¿qué consecuencias se desprenden de esta diferencia tan problemática respecto de lo que acabamos de señalar sobre el peso ontológico del ejemplo? Pues bien, que el ser de las cosas, esto es, la *decibilidad* que se expone en el ejemplo, muestra de ese modo su plena inclusión en aquellas; mientras que en una *ontología de la excepción*, el ser de las mismas está incluido por medio de su exclusión. En otras palabras, mientras la ontología paradigmática *expone y exhibe* cada cosa en su *ser-dicha*, mostrando cómo cada una se produce junto a sí, en el espacio de su decibilidad; la ontología de la excepción *supone y asume* que el ser de las cosas se dice, incluyéndolo así por medio de una exclusión. Es por esta razón que Agamben escribe hacia el final de *Homo sacer I*, buscando explicitar el complejo vínculo entre ontología y política:

²⁶ Ibid., pp. 55-56.

²⁷ Ibid., p. 14.

²⁸ A. Cavalletti, “El filósofo inoperoso”, en *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, n° 9, 2010, pp. 51-71, p. 68.

²⁹ G. Agamben, *La comunità che viene*, op. cit., p. 14.

³⁰ Ibid.

³¹ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 34.

³² G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 27.

³³ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 26.

El aislamiento de la esfera del ser puro, que constituye la prestación fundamental de la metafísica de Occidente, es análogo, de hecho, al aislamiento de la vida desnuda en el ámbito de su política. A aquello que constituye, de un lado, al hombre como animal pensante, le corresponde exactamente, del otro, aquello que lo constituye como animal político. En un caso, se trata de aislar los múltiples significados del término 'ser' (que según Aristóteles, 'se dice de muchos modos') del ser puro (*on haplōs*); en el otro, la cuestión pasa por separar la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas.³⁴

Ahora bien, ese aislamiento del "ser puro", análogo al aislamiento de la vida desnuda propia de la biopolítica occidental, es precisamente el modo en que se instituye a la ontología como relación de excepción donde el ser se incluye en los modos de ser a través de su exclusión y aislamiento. De hecho, podríamos definir a la metafísica, en la senda agambeniana, como una relación de excepción entre el ser y sus modos, entre el ser y sus significados donde la onto/logía, esto es, el discurso del ser en tanto que ser, implica que entre "discurso" y "ser" existe una relación de inclusión excluyente. Recordemos la definición que otorga el mismo Agamben al comienzo de su investigación: "Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que incluye cualquier cosa únicamente a través de su exclusión".³⁵ El mejor modo de entender esta paradójica forma de la relación es, como en la cita anterior, bajo la figura del "aislamiento": allí el exterior y el interior entran en una zona de indiferencia y confusión radical ya que lo aislado está incluido únicamente bajo el precio de su propia exclusión. El ser, entonces, habita cada uno de sus múltiples significados pero dar con él solo es posible *suspendiendo* todos esos significados y entrando en la casa de lo indecible, del silencio —como quiere la mística, de allí su cofradía con la metafísica. Hacia el final de *Luso dei corpi*, en ese verdadero manifiesto ontológico-político como es el "Epílogo" titulado "Per una teoria della potenza destituente", se lee:

En el curso de la investigación, sin embargo, la estructura de la excepción que había sido definida respecto a la vida desnuda se ha revelado como la constitutiva en todo ámbito como la estructura del *arché*, tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología. [...] La estrategia es siempre la misma: algo es dividido, excluido y rechazado hacia el fondo y,

a través de esta misma exclusión, se posiciona como *arché* y fundamento. Esto vale para la vida, que, en las palabras de Aristóteles, 'se dice de muchos modos' —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, la primera de las cuales es excluida para funcionar como fundamento a las otras—, pero también para el ser, que igualmente se dice de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento.³⁶

Por lo tanto, siguiendo al italiano, bien podemos afirmar que la práctica "fundacionalista" en toda ontología ha implicado desde siempre una puesta en práctica del estado de excepción, esto es, una *ontología soberana*. Y como tal, siempre ha querido guardar su secreto en el fondo oscuro de lo aislado que ha funcionado a la vez como su propio fundamento y su propio *arché*. Por todo esto, la "ontología de la excepción", como la hemos llamado, se contrapone a la "ontología paradigmática" en cuanto *presupone* al ser puro para decirlo de muchos modos sin que ninguna de ellos le pueda hacer justicia realmente, sin que ninguno pueda *expresarlo* en cuanto tal; mientras que la segunda lo *expone* en sus modos, es decir, muestra la radical cualquieridad y multiplicidad de su pretendida pureza. Todo esto significa que, en última instancia, mientras la excepción retrotrae al ser al punto de su indecidibilidad; el ejemplo, en cambio, lo expone en la máxima decibilidad posible. En otras palabras, el ejemplo es la *deposición* de la excepción. Y ello implica que la herramienta analítica —el *paradigma* o *ejemplo*— a través de cuyo uso el pensamiento agambeniano se produce no solo es una herramienta externa que posee una función instrumental sino también, y fundamentalmente, una herramienta que coincide punto por punto con su entendimiento ontológico y político, o mejor, que coincide con el *posicionamiento* ontológico y político de la comunidad que viene. Si según Foucault, al hablar sobre la nueva historia y sus peripecias, "[l]a de discontinuidad es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación" (Foucault, 2015: 19), podríamos parafrasearlo y decir que en Agamben la de paradigma es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación. Pero a condición de agregar que, al mismo tiempo de esta paradoja, ella es también una herramienta-objeto que implica un *posicionamiento político-ontológico*. Ella *expone* la singularidad cualquiera, es esa singularidad y por esto de allí se entrevé una comunidad política

³⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 203.

³⁵ *Ibíd.*, p. 22.

³⁶ G. Agamben, *Luso dei corpi*, op. cit., p. 334.

En esta línea, cuando en el año 2001, Agamben agrega una "Postilla" a *La comunità che viene*, que titula en español "*Tiqqun de la noche*", en clara referencia al grupo intelectual y político que lleva el mismo nombre, nos aclara que comunidad "que viene no significa futura".³⁷ A pesar de que en algún punto esta aclaración resulta algo obvia, posee sin embargo una fuerte implicancia teórico-conceptual por cuanto está plenamente emparentada a la cuestión mesiánica que pulsa en su pensamiento y sobre todo al problema de la "salvación" y de su diferencia respecto de la escatología que del mismo se desprende. Allí mismo, en sintonía con este mesianismo no-futuro, declara:

El autor de esta apostilla se da cuenta perfectamente [...] de ser un superviviente. [...] Esta condición de superviviente –de escribiente sin destinatario o de poeta sin pueblo– no autoriza, sin embargo, ni al cinismo ni a la desesperación. Al contrario, el tiempo presente, como tiempo que viene después del último día, como tiempo en el cual nada puede acaecer porque el *novísimo* está aún en curso, le parece el más maduro, el solo y verdadero *pleroma* de los tiempos. Lo propio de un tal tiempo –de nuestro tiempo– es que, a un cierto punto, *todos* –todos los pueblos y todos los hombres de la tierra– se han encontrado en posición de *resto*. Esto implica, bien visto, una generalización sin precedentes de la condición mesiánica.³⁸

Por lo tanto, las tesis de esta comunidad apuntan a un *presente* donde es posible la redención solo en lo irredimible, la salvación en lo insalvable.

La redención, el *tiqqun* que está en cuestión en el libro, no es una obra, sino una especie particular de vacación sabática. Ella es lo insalvable, que vuelve posible la salvación, lo irreparable, que deja advenir la redención. Por ello, en el libro, la pregunta decisiva no es '¿qué hacer?', sino, '¿cómo hacer?', y el *ser* es menos importante que el *así*.³⁹

Sin embargo, estamos lejos aún de haber comprendido cabalmente este *así*, este *cómo*. Solo una vez que hayamos podido dar con este singular *modo* podremos comprender qué significa para el autor *acceder al presente* –y con ello toda su metodología de pensamiento y sus implicaciones históricas.

³⁷ G. Agamben, *La comunità che viene*, op. cit., p. 92.

³⁸ *Ibid*, pp. 91-92.

³⁹ *Ibid*, p. 92.

8. El paradigma abre tanto una cuestión metodológica, lo dijimos, como una ontológico-política. Y ellas buscan exponer aquello que en *La comunità che viene* se designa como "singularidad cualquiera". También lo dijimos. Pero debemos aclarar ahora cómo es posible esta exposición. Pues bien, en los términos que aquí proponemos, solo una "ontología de la imagen" puede cumplir con la misma. Sin embargo, para poder presentar la misma debemos entender cabalmente qué significa "ontología" para nuestro autor y cómo ella es hoy posible.

Este término capital para la entera historia de la filosofía es conocido, desde los griegos en adelante, como "filosofía primera". Con este sintagma se designa así, quiérase o no, la aspiración más filosófica de todas, esto es, el acceso al ser *qua* ser, al ser de las cosas y del mundo en tanto que ser. Sin embargo, como en la composición etimológica de la palabra "ontología" se percibe, este acceso no puede darse sino por medio del *lógos*, esto es, por medio de una lengua y de un discurso. Lo cual, a su vez, y en tanto que discurso sobre el ser, muestra cómo ella es también un discurso sobre el *origen*, el *arché*, es decir, sobre lo "primero" ya que el ser en cuestión se abre en la *emergencia* de las cosas, en el aparecimiento que constituye su *ser-dichas*. Es claro que origen aquí no significa un dato cronológico pasado, sino un evento que no deja de realizarse cada vez en el lenguaje. En este sentido, en la perspectiva que aquí nos interesa, toda *ontología* implica una *arqueología* –y viceversa, toda *arqueología* es ya siempre *ontología*. Esta es la asunción fundamental que rige el acercamiento agambeniano a ella. En *L'uso dei corpi*, buscando una respuesta a la posibilidad "hoy" de una "filosofía primera", es decir, de un acceso "para nosotros" al origen, declara el italiano:

La filosofía primera no es, efectivamente, un conjunto de formulaciones conceptuales que, a pesar de su complejidad y refinamiento, no salen de los límites de una doctrina: ella abre y define cada vez el espacio del hacer y del saber humano, de aquello que el hombre puede hacer y de aquello que puede conocer y decir. La ontología acarrea el destino histórico de Occidente no porque al ser competa un inexplicable y metahistórico poder mágico, sino, al contrario, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido esta articulación. A cada mutación de la ontología, corresponde por lo tanto una mutación no ya del 'destino', sino del plexo de posibilidades

que la articulación entre lenguaje y mundo ha abierto como 'historia' a los vivientes de la especie *Homo sapiens*.

La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, efectivamente, un evento que se haya realizado de una vez para todas en el pasado: ella es, en cambio, un evento que no cesa de advenir, un proceso todavía en curso en el cual el hombre está siempre en acto de devenir humano y de restar (o devenir) inhumano. La filosofía primera es la memoria y la repetición de este evento: ella custodia, en este sentido, el *a priori* histórico del *Homo sapiens* y es a este *a priori* histórico que la indagación arqueológica busca cada vez volver a exponer.⁴⁰

Son numerosísimas las consecuencias que de esta declaración se desprenden. Por el momento, solo nos interesan cinco: 1) la ontología, o filosofía primera, es la articulación originaria entre lenguaje y mundo; 2) ella, por lo tanto, abre el lugar propio de la "historia", esto es, de todo lo que el hombre puede hacer, conocer y decir; 3) todo cambio que se produzca en ella, entonces, implica una mutación histórica –mutación no solo conceptual o "filosófica", sino fundamentalmente de la articulación misma en la relación originaria entre las palabras y las cosas; 4) lo que implica que ella es el lugar exacto de la "antropogénesis", esto es, del devenir humano del hombre, que en tanto proceso inacabado y en continua producción implica también un ineludible devenir inhumano; 5) lo cual avisa, en última instancia, que el "origen" no cesa de "repetirse" y de constituirse como el "*a priori* histórico" que solo una arqueología puede alcanzar.

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto de este "*a priori* histórico" que, en tanto tensión entre origen e historia, la arqueología busca alcanzar? Esta cuestión no solo abre un problema de exégesis conceptual respecto de una descripción histórica. Señala, antes que nada, la posibilidad misma de la historia como también su imposibilidad –y por ello la posibilidad/imposibilidad de su "comienzo" y/o "fin". Y es éste el problema fundamental en donde el pensamiento agambeniano busca desesperadamente calibrarse. Seamos más claros: en *Usus dei corpi*, la segunda parte, intitulada "Archeologia dell'ontologia", se abre con cuatro páginas que de alguna manera sintetizan el gran estudio de la saga *Homo sacer* sobre la política y la metafísica en Occidente, pero también la paradoja más

⁴⁰ G. Agamben, *Usus dei corpi*, op. cit., p. 152.

íntima de un pensamiento que une y análoga política y ontología desde una perspectiva arqueológica –esto es, la paradoja producida en una cartografía que permite definir y diagnosticar la "época" y a la vez abrir en ese "diagnóstico" su crítica y la posibilidad de su desactivación.

El término "*a priori* histórico", como se sabe y Agamben lo recuerda en esas páginas, es empleado por Foucault en el prefacio de *Las palabras y las cosas* de 1966, para "*definir aquello que, en una determinada época histórica, condiciona la posibilidad de formación y desarrollo de los saberes y de los conocimientos*".⁴¹ Es una expresión paradójica ya que conjunta un elemento trascendental (el *a priori*) y uno factual (la historia). Sin embargo, lo que la hace efectiva no son los elementos considerados por separados, sino la tensión particular que cada uno de ellos inscribe en el otro. Por esta razón, el empleo de esta figura para una investigación histórica no busca alcanzar ni un "trascendental" puro ni un "empirismo" bruto, sino más bien una "*heterogeneidad [disomogeneità] constitutiva: aquella entre el conjunto de hechos y documentos sobre los cuales se trabaja y un estrato que podemos definir como arqueológico, que, sin trascendentalizarlos, permanece irreducible a ellos y permite comprenderlos*".⁴² Este estrato "arqueológico" es, precisamente, el *a priori* histórico. Es decir, aquello que sin encontrarse por fuera del archivo, le es diferente y permite su comprensión. Pero, ¿qué es aquello que permanece junto a los hechos y documentos históricos y los vuelve inteligibles sin reducirse a ser idéntico a ellos? Lo hemos dicho ya: el paradigma, esto es, "un objeto particular [que bien puede ser un concepto, una práctica, un documento o una simple fecha histórica] que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del cual es parte y que, al mismo tiempo, constituye".⁴³ Y lo que se alcanza con el paradigma, por lo tanto, no es una determinada caracterización de una época dada, sino su *historización*, el momento en que la misma se convierte en época y se define como "histórica". Podemos afirmar, entonces, que el *a priori* histórico es aquel paradigma que vuelve inteligible una época o un contexto en el punto de su *historicidad*, esto es, del origen cuyo acontecer no cesa de producirse.⁴⁴ Por lo tanto, "el

⁴¹ Ibíd.

⁴² Ibíd.

⁴³ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 19.

⁴⁴ A pesar de que en Agamben la palabra "origen" (*arché*) se emplee con frecuencia, el mismo no refiere al significado tradicional de un hecho arcaico acontecido de una vez por todas en un pasado cronológico, como tampoco a un arquetipo a-histórico

investigador debe trabajar con un fenómeno originario (un Urphänomen en el sentido goethiano) y, a la vez, con la tradición que, mientras parece transmitirnos el pasado, incesantemente recubre su punto de emergencia [sorgività] y lo vuelve inaccesible” (UDC: 152). Es en esta dialéctica irresuelta entre origen y tradición donde se encuentran los “a priori históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen sus épocas”.⁴⁵

Sin embargo, para Agamben es factible construir una “jerarquía” entre esos a priori históricos, teniendo en cuenta los que resaltan en el tiempo de manera general. En este sentido, “la ontología o filosofía primera ha constituido por siglos el a priori histórico fundamental del pensamiento occidental” (UDC: 152).⁴⁶ Podríamos decir que la ontología pareciera ser, en Occidente, el a priori histórico de todos los a priori históricos. En otras palabras, la articulación entre mundo y lenguaje, la onto-logía, es antes que nada la posibilidad de emergencia de algo así como la “historia”. Sin esta articulación, no hay historia posible pues no habría “hechos” que pudieran ser “nombrados”. Y es precisamente a esta conclusión, es decir, a la ausencia de historia o bien a su fin –a la imposibilidad de constituir “nombres” y “hechos”– la que en estas cuatro páginas que estamos comentando se revela como la diagnosis general de la actualidad. Es que una arqueología que busca repensar el acceso “hoy” a una ontología, sostiene nuestro autor, debe partir constatando que desde un cierto momento –en el cual “el nombre de Kant puede servir como señal”–⁴⁷ la ontología o filosofía primera se ha convertido en un imposible, con lo que el a priori histórico que define el presente es la imposibilidad de una filosofía primera:

capaz de traspasar invariablemente todas las épocas. Esta noción refiere al punto de emergencia en que un conjunto –época, período, circunstancia, momento histórico– se hacen posibles. Recordemos que para Foucault, en su *Arqueología del saber*, para alcanzar el sáculo de los enunciados había que borrar las unidades sintéticas clásicas (“obra”, “libro”, “influencias”, etcétera), o más bien emplearlas sin asumir esa vocación sintética y reteniendo las dispersiones que las exceden continuamente, para hacer surgir a los mismos en “esa irreductible –y muy a menudo minúscula– emergencia.” M. Foucault, *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 42. En este sentido, el arché que pretende alcanzar Agamben es similar a la emergencia interrogada por Foucault.

⁴⁵ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 152.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., p. 153.

El verdadero giro copernicano del criticismo kantiano no refiere tanto a la posición del sujeto, cuanto a la imposibilidad de una filosofía primera, que Kant llama metafísica. [...] Ciertamente Kant, en el mismo momento en el cual sancionaba la imposibilidad de la metafísica, ha buscado asegurar su supervivencia atrincherándola en la muralla del trascendental. Pero el trascendental [...] implica necesariamente una relocalización del evento antropogenético (la articulación entre lenguaje y mundo) al conocimiento, de un ser que no es más animal pero que todavía no es humano, al sujeto cognoscente. La ontología se transforma así en gnoseología, la filosofía primera deviene filosofía del conocimiento.⁴⁸

Hubo que esperar, siempre según nuestro autor, a Nietzsche, a Heidegger, a Benjamin y a Foucault –“los filósofos no profesionales”–,⁴⁹ y a un lingüista como Émile Benveniste –otro filósofo no profesional– para encontrar una salida al trascendental. Es que para minar su muralla, que casi por dos largos siglos produjo filosofías pura y exclusivamente dedicadas al problema del conocimiento y su sujeto, hubo que arrancar el a priori histórico encapsulado en el conocimiento y arrastrarlo “al puro hecho del lenguaje, al puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico”.⁵⁰ Con ello, la lengua devino así el nuevo a priori histórico de Occidente. Ahora bien, para Agamben este cambio ha llegado “hoy” a su cumplimiento. Y, el lenguaje, que en el siglo xx funcionó como la marca histórica del mismo, la marca por la cual quizás se haya dado tan vertiginosamente, parece haberse eclipsado en una cháchara que no dice nada –o bien dice todo.

El lenguaje se da hoy –nos avisa nuestro autor repensando la música y su ausencia– como cháchara que no alcanza jamás el propio límite y parece haber perdido toda conciencia de su íntimo nexo con aquello que no se puede decir, esto es, con el tiempo en el cual el hombre no era todavía parlante.⁵¹

Y a un lenguaje sin límites, que olvida el evento antropogenético –el devenir humano del hombre donde, y es fundamental retener esta contracara, también se produce su devenir inhumano–, le corresponde “un tiempo

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 154.

⁵¹ G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?* Macerata, Quodlibet, 2016, p. 145.

que no está –o, al menos, no pretende estarlo– determinado por algún *a priori* histórico, es decir, un tiempo post-histórico”.⁵² Sobre la estela de esta pérdida, de este girar en el vacío del lenguaje, se gesta “hoy” la pérdida de toda ontología –o bien, de su funcionamiento histórico. Nuestro autor se interrogará si es posible, en esta caída sin precipicio ni final, de un tiempo sin ontología (*sin vía de acceso al ser*), una nueva ontología. Y la encontrará en el modo y en lo decible: es decir, en aquello que su método busca desesperadamente desarrollar –en la *paradigmatología* de una singularidad cualquiera.

9. Hemos mencionado algunas páginas atrás la topología específica del paradigma, su condición extática, esto es, su aparecer siempre “junto a” las cosas –como el lenguaje, como la decibilidad de las cosas que no se identifica a ellas pero les es inmanente “en el espacio vacío en cual se desarrolla su [...] vida puramente lingüística”.⁵³ Pues bien, en esta topología del estar “junto a”, el paradigma no solo se revela como el punto exacto que muestra cómo se produce la “vida puramente lingüística” –es decir, *la vida del lenguaje*– de las cosas, sino también –y esto es lo que más nos importa– su condición “imaginaria”. Cuando Agamben escribe en “Lucrezio, appunti per una drammaturgia”, un texto producido en ocasión de una obra escénica de Virgilio Sieni basada en el *De rerum natura* de Lucrecio y estrenada el 22 de noviembre de 2008 en el Teatro Fabbricone de Prato, cuando allí escribe “el cuerpo sutil del danzante está hecho de imágenes y, por ello, fuera de sí”,⁵⁴ se nos aclara de repente que *la condición ex-tática del paradigma está dada principalmente por su parentesco determinante con la imagen*. Es que las imágenes, en el lenguaje de Lucrecio “simulacros”, son “cuerpos tenuísimos y tensísimos”⁵⁵ que poseen un carácter temporal, eventual y por esto se presentan como “aquello que le ocurre accidental e inesperadamente a un cuerpo, y que también puede imprevistamente ser separado”.⁵⁶ Quizás sea esto que se separa, la propiedad más íntima de la imagen, puesto que ello no será más que un “desprendimiento”. En consecuencia, la *paradigmatología* agambeniana

se presenta, entonces, como una tenue danza *que se deja caer*⁵⁷ antes que como una ciencia estricta:

Tenue: no débil, sino sutil y tenso (de *tendo*), exactamente como el simulacro, ‘membrana’ sutil que incesantemente tiende a desprenderse, casi eliminándose de la propia superficie de los cuerpos (en la obra cinematográfica *Salome* de Carmelo Bene, Herodes lentamente separa los ‘simulacros’, en la forma de un film transparente, del cuerpo de la niña).⁵⁸

Lo decible que el paradigma alcanza, entonces, está contenido en la imagen –en su condición medial y bipolar. Si, como queda claro en *Che cos’è la filosofia?* (2016), en donde el italiano vuelve a retomar el problema de la ontología, lo decible no es ni más ni menos que el sentido último de la misma “idea” platónica, “un tercer género del ser” que se mueve entre lo sensible y lo inteligible (de allí su bipolaridad); pues bien, si así es, entonces *las ideas son entonces imágenes*.⁵⁹ Esto significa que ellas son *desprendimientos* de los cuerpos, “simulacros”, pequeñas láminas de film transparente que son separadas de los cuerpos para *afectar* otros cuerpos.

Sin embargo, estas láminas tienen una función pragmática y hermenéutica muy precisa: la de hacer *inteligible* aquello que se presenta mudo. El nombre que Agamben elige para ellas –aunque jamás explicita su relación– es, como hemos visto al principio a propósito del problema de la “secularización”, el de *signatura*. Ella no refiere al signo; tampoco es reducible a ninguno de sus elementos, esto es, ni al significante ni al significado. En *Signatura rerum* (2008), a partir del libro ix del tratado *De natura rerum* de Paracelso que se titula precisamente *De signatura rerum naturalim*, se nos aclara su función a partir de ejemplos como la firma de Feliciano a sus cuadros, o las marcas impresas en las monedas, entre otros, donde éstas no alteran la materialidad de los objetos pero los inscriben en una serie de relaciones que modifican por completo su

⁵⁷ Como afirma un coreógrafo y bailarín: “Bailar es, en definitiva, / dejarse caer, es la combinación / de estas dos ideas (‘dejarse’ y ‘caer’) / . En medio de la caída está la danza” (Condró y Messiez, 2016: 32).

⁵⁸ G. Agamben, “Lucrecio. Appunti per una drammaturgia”, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁹ “El tercer género –afirma el autor en este sentido–, madre, receptáculo y portaimpronta es, por lo tanto, una ‘especie invisible’ (ἀνόρατον εἶδος, la expresión es, en griego, de cualquier modo contradictoria) y ‘por naturaleza más allá de las formas o ideas (ἐκτός εἰδών, 51 a)’ y, sin embargo, ‘participa de modo aporético y difícilísimo de aferrar’ del inteligible”. G. Agamben, *Che cos’è la filosofia?*, *op. cit.*, p. 100.

⁵² G. Agamben, *Luso dei corpi*, *op. cit.*, p. 154.

⁵³ G. Agamben, *La comunità che viene*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁴ G. Agamben, “Lucrecio. Appunti per una drammaturgia”, en V. Sieni, *La natura delle cose*. Firenze, Maschiato editore, 2008, p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

significado y también su *capacidad* significante. Pues bien, esas marcas son las *signaturas*.

En todos estos casos –escribe Agamben–, la *signatura* no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; ella es, mejor, aquello que, insistiendo en esta relación, pero sin coincidir con ella, la cambia y disloca en un ámbito diferente, insertándola así en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas.⁶⁰

Y luego, ahora a partir del *De signatura rerum* de Jakob Böhme, afirma: “ella es, antes, el operador decisivo de cada conocimiento, aquello que vuelve inteligible el mundo que, en sí, es mudo y sin razón”.⁶¹ En otras palabras, ella es aquello que le otorga a los signos su *intención* significante. Sin las *signaturas*, los signos no significarían nada y así dejarían de ser, justamente, signos. Las cosas y el mundo serían *sin significar*, o más bien, serían *insignificantes*. Sin embargo, no es en su semántica donde la imagen-signatura debe ser pensada. Ella no implica, como la metáfora, un transporte semántico entre los significantes y los significados –esto es, un tráfico de distintos significados por medio de los mismos significantes, o viceversa–, sino una *constitución* del conjunto del cual es parte. En una imagen-paradigma-signatura es imposible separar la singularidad del conjunto al que pertenece así como, para emplear un ejemplo dado en *La comunità che viene*, en la caligrafía es imposible separar el trazo realizado por la mano del alfabeto lingüístico que emplea. En ella, en la imagen-paradigma-signatura, todo se vuelve una cuestión *pragmática*.

En esta misma línea, sobre las figuras del tratado árabe *Picatrix* y la fascinación de Warburg por ellas, nos dirá Agamben en torno a los complejos vínculos de la magia, la astrología y la teoría de las *signaturas*:

Su función se aclara solo si se las sitúa en el contexto técnico de la confección de los talismanes que *Picatrix* llama *ymagines*. Cualquiera sea la materia de la cual están hechas, las *ymagines* no son signos ni reproducciones de algo previo: ellas son *operaciones*, a través de las cuales las fuerzas de los cuerpos celestes se juntan y concentran en un punto para influenciar los cuerpos terrestres [...]⁶²

Las imágenes son, por lo tanto, operaciones: esto implica, de modo radical, que en ellas el gesto de leer y el gesto de escribir se vuelven uno e indistinto –como todos los escritos de Agamben muestran, ellos en verdad son siempre lecturas-escritas. Así como para el “adivinator”, en las imágenes no se trata de signos (¿a qué se referirían?) sino de *signaturas*, esto es, de relaciones pragmáticas –de influencia– entre las constelaciones astrales y el nacimiento; pues también para el “investigador” se trata de establecer, en su escritura, relaciones pragmáticas entre lo que él lee y lo que da a leer. Esto es, establecer *ymagines*. Es en esta clave que Agamben se permite comprender el manido *Derr Bilderatlas Mnemosyne*, al que Aby Warburg dedicó los años finales de su vida (1924-1929). Este atlas, esta cartografía compuesta por más de setenta paneles, los cuales contienen por separado imágenes de diversa procedencia y unidas entre sí por su “paradigmaticidad”, si se nos permite la declinación, esto es, por su ser ejemplar de cada imagen respecto del conjunto o panel en el que se halla, que aparece obsesivamente en el pensamiento de Agamben, al menos desde la publicación del artículo dedicado específicamente a Warburg en 1975, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, pues bien, *este mapa hecho de imágenes es quizás, desde nuestra lectura, un gran paradigma para toda la producción agambeniana, para su trabajo histórico, para su metodología y, fundamentalmente, para el devenir ésta una ontología de la imagen*. Esto es, para su constante establecimiento de relaciones “pragmáticas” entre diversos mundos. Es que su pensamiento está hecho de imágenes, y en ello se entiende su método –o mejor, su filosofía.

Mnemosyne [diosa griega de la Memoria] –precisa Agamben en este sentido– es el atlas de las *signaturas* que el artista –o el estudioso– deben aprender a conocer y a manejar si quiere comprender y efectuar la riesgosa operación que está en cuestión en la tradición de la memoria histórica de Occidente. Por ello, Warburg, con una terminología paracientífica que en realidad es más vecina a la magia que a la ciencia, puede referirse a las *Pathosformeln* [literalmente, fórmulas del pathos] como a ‘dinagramas inconexos’ (*abgeschnürte Dynamogramme*) que reconquistan cada vez su eficacia en el encuentro con el artista (o con el estudioso). [...] las *Pathosformeln*, los ‘enagramas’ y las *Bilder* [imágenes] que él busca aferrar no son ni signos ni símbolos, sino *signaturas*; y la ‘ciencia sin nombre’ que nunca logró fundar es algo así como una superación y una *Aufhebung* [elimina-

⁶⁰ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 43.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*, p. 57 (cursivas nuestras).

ción y conservación] de la magia a través de su propio instrumental –en este sentido, una arqueología de las firmas.⁶³

10. Los documentos del pasado son mudos, hay que hacerlos hablar. Ésta es la máxima que rige un pensamiento histórico hecho de imágenes. La máxima que abre la *historicidad* del trabajo arqueológico, de una arqueología hecha de imágenes. Porque ellas, las imágenes, las firmas, son las que los hacen hablar. En una referencia que obsesivamente ha acompañado todos sus escritos, Agamben recuerda la radical distinción entre lo semiótico y lo semántico –o, entre lengua y palabra– establecida por el lingüista Émile Benveniste, los cuales se hallan divididos según éste por un hiato imposible de traspasar, donde el primero solo puede ser reconocido mientras el segundo solo comprendido. En ese marco, Agamben declara: “Los signos no hablan si las firmas no los hacen hablar”.⁶⁴ De esta forma, se sitúa las firmas allí donde treinta años antes, en 1978, había situado la *infancia*. Porque precisamente en *Infanzia e storia* se había dado ya un acercamiento a este umbral decisivo en el que se colocan las imágenes-firmas, umbral de algo así como una “historia trascendental”.⁶⁵ Esa es la infancia del hombre, el lugar de la antropogénesis, el espacio de la diferencia entre lengua y palabra, entre semiótico y semántico. Y esa es la posibilidad de la historia. Esto es:

Solo porque hay una infancia del hombre, solo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre semiótico y semántico, solo por esto hay historia, solo por esto el hombre es un ser histórico.⁶⁶

Es que el “origen”, con todas las precauciones que hemos señalado para esta palabra, de algo así como la “historia” es un hecho puramente lingüístico: la diferencia entre lengua y discurso es, entonces, el lugar donde se coloca la imagen-firma, el lugar donde lo semiótico deviene semántico. En este sentido, la arqueología que alcanza ese origen es, como dijimos, una ontología –esto es, la articulación histórica entre mundo y lenguaje.

⁶³ Ibid, pp. 58-59.

⁶⁴ Ibid, p. 62.

⁶⁵ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino, Einaudi, 2001 (1978), p. 48.

⁶⁶ Ibid, p. 51.

Sin embargo, hay todavía, antes de *Infanzia e storia*, una asunción aún más radical de porqué la imagen es el momento en que surge la historia, o bien, el momento en que mundo y lenguaje se articulan, o bien, el momento de la (jamás resuelta) antropogénesis. Ella está contenida en, a nuestros ojos, la perla agambeniana: *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977).

Escrito sobre el trasfondo de un trabajo de dos años, entre 1974 y 1975, en el Warburg Institute de Londres y dedicado a la memoria de su “maestro”, Martin Heidegger, este libro es una verdadera *teoría imaginaria del lenguaje*. Warburg y Heidegger no son dos nombres inocentes aquí: son el vínculo más profundo que establece Agamben en su pensamiento, el vínculo entre *imagen* y *lenguaje*. El subtítulo mismo, *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, ya nos avisa este tráfico: del fantasma (o imagen) a la palabra (o lenguaje). Si bien iremos recayendo, al modo de una danza sin fin, sobre este texto, en este momento nos interesa singularmente el capítulo final de la tercera parte, titulada “La parola e il fantasma. La teoría del fantasma nella poesia d'amor del '200”. Es que este capítulo, que concluye con un pormenorizado estudio sobre la fantasmología medieval en el *Stilnovismo* de Guido Calvacanti y su influencia en Dante, cierra con una verdadera teoría de la imagen y su función central para la *emergencia* del lenguaje. Así, a partir de un pasaje del *Purgatorio* de Dante,⁶⁷ se repiensa entera una “teoría del lenguaje poético” (S: 147) que se calibra en una “teoría del ‘espíritu fantástico’”,⁶⁸ contribución específica de los poetas stilnovistas a Occidente.

No obstante, para Agamben, el *Stilnovismo* recupera una tradición que se remonta a Aristóteles, e incluso a Platón, que concibe al lenguaje como signo, esto es, como “sonido significativo”, en palabras del estagirita. Esta será la definición aristotélica para la voz. Por lo que ella no solo es un sonido, sino *un sonido con intención significativa*. Y esta “intención” no viene de otro lugar más que de la asociación que el golpe sonoro producto del aire establece con “alguna representación” (que, en una traducción más fiel, en verdad sería “algún fantasma”):

⁶⁷ El pasaje citado es el siguiente: “E io a lui: ‘I’ mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch’è ditta dentro vo significando”. Corresponde a la *terzina* del *Purgatorio*.

⁶⁸ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino, Einaudi, 2011 (1977), p. 147.

[...] no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado (*Tratado acerca del alma*, 420 b, 29 - 421 a).

En este pasaje Aristóteles sitúa el lugar de la imagen o fantasma como una asociación que acompaña al sonido del golpe de aire que es la voz, de la *respiración*, para convertirla en significante, en *inspiración* —esto es, en algo que significa algo. Sin embargo, esta imagen en sí misma no está cargada de un significado determinado ni tampoco es ella un significante. Antes bien, ella es el “espíritu” que le otorga a un determinado signo su *intención* significante. Por esta razón, en el medioevo *intentio* era el nombre de la imagen. Esta pequeña diferencia, entre signo y signatura, o bien, entre signo e imagen, es radical: la imagen no es un signo, sino aquello que, para usar la descripción agambeniana de la signatura, “lo hace hablar”. Por lo tanto, la voz no es algo natural que acaece como un mero sonido. Ella es, en cambio, el momento en que un sonido se une a una imagen, a un fantasma y abre el mundo semántico de los significantes y los significados.

Entonces, ¿qué son las imágenes? Agamben emplea la definición aristotélica traducida por Boecio: “*passio animae*”, “pasiones del alma”. Y ellas, como queda claro en el tratado sobre la interpretación, son el momento por el cual lo sensible deviene inteligible —o también, el momento de su más radical indiferencia. Con lo cual, la imagen-signatura es aquello que dentro del signo, lo marca y excede. ¿Y qué es eso? Pues aquello que la semiología moderna ha dejado impensado: la barra que divide y articula significante y significado, la barra que una y otra vez sucede dentro del signo y que éste jamás puede alcanzar. La imagen, por lo tanto, es lo que hace de todo sonido una voz, o bien lo que en todo sonido le inscribe una intención significante, o mejor, lo que adosa “significante sensible y significado racional”.⁶⁹ Ella es una barra que, en el mundo y en las cosas, abre su *condición lingüística* y les permite ser-dichos —si el mundo y las cosas no estuvieran “barrados” no serían decibles; y por ello mismo esa barra antes que una imposibilidad es la *entrada* de la posibilidad y la contingencia. Y esa barra “imaginaria” es, como veremos más adelante,

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 151.

lo máximamente *decible*. Por lo tanto, “hay” lenguaje porque no solo hay sonidos, sino porque, en primer lugar, hay *imágenes* que se asocian o copulan con ellos y los vuelven *decibles*.⁷⁰ Sin imágenes, en consecuencia, no habría lenguaje y, así, tampoco ontología. A un mundo que ha devenido en una cháchara sin límites, a un mundo que ha desecado su *a priori* lingüístico, a un mundo cuyo lenguaje no deja de girar en el vacío, a ese mundo le faltan, precisamente, *imágenes: los límites del lenguaje*. Y por esto en ellas crece la apuesta política, ontológica y metodológica de Agamben.

⁷⁰ Cuando hacia el final de *Che cos'è la filosofia?*, en un bello texto dedicado a la música y su relación con las Musas, Agamben diagnostica nuestro tiempo como aquel incapaz de pensar, asume la definición arendtiana del pensamiento como aquello que tiene la “capacidad de interrumpir el flujo insensato de las frases y de los sonidos”, y concibe así que “detener este flujo para restituirlo a su lugar mosaico es hoy la tarea filosófica por excelencia” (G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, *op. cit.*, p. 146), nos queda claro que la tarea filosófica es, entonces, devolverle al lenguaje su *intención* significante —que no es lo mismo que volverlo significativo—, esto es, devolverle su capacidad *imaginaria*.

MÉTODO, HETEROGENEIDAD E INTERRUPCIÓN

Heterología

Cuestiones de método y otras consideraciones

Natalia Lorio

Que siempre queda, que siempre resta, algo de irrecuperable, de improcesable, de imposible de ser puesto en ninguna caja de ahorro que al final del día nos devuelva, con los debidos intereses, las pérdidas pasadas, los tormentos padecidos, las vidas inmoladas.

Eduardo Rinesi

Proponemos pensar cuestiones de método y otras consideraciones a partir de la noción de heterología. A esa noción le seguirán otras, como valor de uso, economía de la violencia, que permiten pensar en otras dimensiones y desafíos ligados a la propuesta de un método que asuma la inconformidad del pensamiento y el objeto. ¿Por qué heterología? ¿Cómo entendemos la heterología en relación con una propuesta metodológica? O al revés, por la inversa, desde la distinción entre lo homogéneo y lo heterogéneo, ¿qué sería una investigación homogénea? ¿O es que acaso pueda darse un solapamiento, un encabalgamiento entre ambas formas? Para avanzar en esta propuesta, situaremos el sentido de homogéneo y heterogéneo (aunque en términos algo esquemáticos) para luego dar cuenta de lo heterológico como un movimiento metodológico que no deja de mostrar ambivalencias, en algún punto trágicas, sin resolución.

1.

En 1933 Bataille escribe *La estructura psicológica del fascismo*, que se inscribe en la contraofensiva al fascismo, y es allí donde aparecen las distinciones entre lo homogéneo y lo heterogéneo (*la parte homogénea de la sociedad y la existencia social heterogénea en sus términos*). En este

marco, es la irrupción de los afectos, de la irracionalidad e incommensurabilidad misma del fenómeno lo que instiga a trazar líneas o puentes (no de simple asimilación) entre disciplinas y discursos: de los rastros de la escuela sociológica francesa,¹ al psicoanálisis y las vanguardias artísticas, del marxismo a la antropología y la fenomenología de las religiones,² entre otros.

Si homogéneo refiere a “commensurabilidad de los elementos y conciencia de esta commensurabilidad”,³ la ciencia como forma de saber,⁴ y más aún toda investigación es, al menos inicialmente y por principio,

¹ De Hubert y Mauss (“Esquisse d’une Théorie générale de la magie”, en *Année sociologique*, VII, 1902-1903) retoma la distinción entre formas de la homogeneidad social y su vínculo con el saber, las ciencias y las técnicas que se oponen a las prácticas de la magia y la religión ligadas a lo heterogéneo. De Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*), retoma la caracterización de la vida social en términos de lo homogéneo (profano) y lo heterogéneo (lo sagrado).

² L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. París, Presses Universitaires de France, 1960. E. Cassirer, *El pensamiento mítico*. Madrid, FCE, 1998. S. Freud, *La interpretación de los sueños, Ensayos sobre el psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975. K. Marx, *El capital*. México, Siglo XXI, 2009; entre otros.

³ G. Bataille, “La estructura psicológica del fascismo”, en *El estado y el problema del fascismo*. Valencia, Pre-textos- Universidad de Murcia, 1993, p. 10.

⁴ Quizá de modo muy esquemático, al decir ciencia nos referimos al movimiento que va del no-saber al saber, siempre en vistas del gesto batailleano de producir el movimiento contrario que supone el deslizamiento del saber al no-saber, allí donde el fracaso del saber señala el deslizamiento al no-saber. Este deslizamiento debe ser pensado en sus diversas aristas: indica salir del discurso de la razón, salir del saber como proyecto; revela la importancia de la comunicación (en la que el sujeto está abierto –en términos sacrificiales (Cf. N. Lorio, “Sujeto y soberanía”, en E. Biset et al., *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires, La Cebra, 2015, pp. 99-129); a la borradura del sujeto se añade la centralidad de la experiencia del no-saber en la que ya no hay objeto ni sujeto, sino la brecha distendida entre ambos. Desde esta valoración de la experiencia el no-saber se opone al saber y a la satisfacción del saber (mostrándose como una forma del gasto improductivo).

Sasso afirma la existencia de un sistema del no-saber en Bataille, como transgresión al sistema del saber hegeliano. De allí que señala la subordinación del saber como trabajo en Hegel y es despliegue que establece Bataille al hacer coincidir su discurso nuevo con la impotencia del discurso. Sin embargo, Sasso complejiza la afirmación de un sistema del no-saber al señalar que el mismo debe ser pensado a partir de su inacabamiento, en una *ontología del juego*. “Sistema inacabado del no-saber” que ya desde su denominación excede todo posible ajuste al sistema (Cf. R. Sasso, *Georges Bataille: Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. París, Éditions de Minuit, 1978). Lo propio del saber es ordenar, establecer, definir, en el trazado de los límites ante lo que está seguro. A causa de ello suele alejarse de los objetos de los que trata, para, desde esa distancia, poder incorporarlos a un sistema de saber y un discurso que pueda acogerlos. Según Bataille, el saber no puede entenderse sino en el marco de la distancia respecto de lo que intenta conocer y respecto a sí mismo.

homogénea: como punto de partida (si no de llegada) se establece una reducción a reglas fijas basada en la conciencia de identidad entre situaciones, fenómenos (escrituras, imágenes, acontecimientos) definidos y del cual está excluida toda violencia –aunque esté presente en las situaciones, fenómenos o escrituras, imágenes, acontecimientos que le interesan.⁵

La commensurabilidad es la palabra clave a la hora de pensar la homogeneidad: es la commensurabilidad lo que hace posible el acceso al conocimiento. Si desde la homogeneidad los objetos pueden pensarse desde “la commensurabilidad de los elementos” y a la vez la “conciencia de dicha homogeneidad” es porque están implicados de suyo un principio de identidad y de estabilidad que se supone en el plano de los discursos (o del orden de los discursos),⁶ en el plano de los objetos y del/de los sujeto/s. Estabilidad e identidad que dan fundamento a una *medida común*, *semejanza en su naturaleza, uniformidad en su apariencia, composición y estructura*.

En la homogeneidad se trata de algo “que vale por lo que produce” cuando producir está asumido como utilidad y como medida común: productos cuantificables, o mejor, discursos y saberes que puedan ser pensados como productos cuantificables. La dificultad de salir del orden de lo commensurable parece evidente, en parte, por un lado, porque la descripción, la búsqueda de comprensión, el análisis, parten de lo más accesible al conocimiento –aunque haya sido el estupor (heterogéneo) su piedra de toque. Y por otro lado, porque la homogeneidad se protege de las inestabilizaciones (que no se benefician de la producción). La protección frente a la amenaza se da por la adaptación y por el uso de la autoridad estricta, por el sentido abstracto e intercambiable propio de lo que se asume en el marco de una medida común; desde allí el retorno a la “normalidad” en el discurso y el saber están asegurados. En otros términos, podríamos

⁵ Si bien Bataille quiere llevar a cabo una descripción de las estructuras sociales (que diríamos son estructuras homogéneas), quiere atender los aspectos heterogéneos de lo social (todo aquello inasimilable e incommensurable que aparece con toda su contundencia y sentido tanático en el fascismo).

⁶ Cómo no escuchar resonancias de estas distinciones –aun en otros términos y conduciendo a más amplias consideraciones y consecuencias– en la *Lección inaugural* en el Collège de France de Foucault del 2 de diciembre de 1970. Acaso los procedimientos de exclusión (prohibición, rechazo, separación, voluntad de verdad) y las formas de control del discurso se puedan pensar como modos de hacer estable, identificable, commensurable, en suma, homogéneo, aquello que está atravesado por la flecha de lo inestable, de la inquietud. Cf. M. Foucault, *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets, 2005.

decir que hay formas de inmunizar⁷ (controlar, prevenir, proteger de la amenaza) y que ese mecanismo inmunitario es el que determina regímenes económicos entre lo homogéneo y lo heterogéneo. Señalar un régimen económico aquí no solo da cuenta de recursos, sino también del movimiento o puesta en circulación, intercambio, valoración, producción de objetos y desechos que en este marco deberíamos poder pensar en torno al saber y al no-saber (volveremos sobre esto hacia el final).

Las formas del saber y la homogeneidad se relacionan de un modo privilegiado: “Las formas más cabales y más expresivas de la *homogeneidad* social son las ciencias y las técnicas. Las leyes fundadas por las ciencias establecen relaciones de identidad entre los diferentes elementos de un mundo manipulable y medible”.⁸ Las técnicas obran la mediación entre las ciencias y la producción, en cierta homologación de productos y medios privilegiando la función como valor.

Y sin embargo... hay objetos huidizos a las categorías, hay fenómenos que alteran las categorizaciones, hay acontecimientos (rupturas, cortes, dimisiones, sublevaciones) que escapan a la homo-logación de la función, hay atmósferas que son inestables, síntomas, gestos que desentonan. ¿Qué sería una inestabilidad en el marco de la investigación? ¿No es acaso impensable cualquier búsqueda, cualquier investigación o sus primeros pasos si no partimos de cierta inestabilidad, cierta forma de desconocimiento, de no-saber, de ignorancia o temblor? Y a su vez, ¿no es paradójico pensar que pueda darse algo así como un método (o ciencia) de lo heterogéneo? ¿Qué sería un método heterológico? Si lo inadaptado, inconmensurable son formas de lo heterogéneo, ¿cómo podría haber un saber –que se mide con la conmensurabilidad– de *eso*?

Acaso huelga decir que no se trata de un abordaje dialéctico, sino trágico. Un modo de saber que se asume desde la matriz de la tragedia puede dar cuenta de las tensiones a las que nos referimos. En la dialéctica lo inasimilable (la violencia, el sufrimiento, los excluidos, lo perdido) “pueden ser puestos ‘a la cuenta’ del aprendizaje y del progreso de los hombres”.⁹ Desde una perspectiva trágica, “no hay modo de que esos

sufrimientos y esas pérdidas que la historia nos impone puedan ser recuperados o puestos a la cuenta de ninguna cosa, o por lo menos que no hay modo de que puedan serlo plenamente y, por así decir, sin resto”.¹⁰

2.

Por contraposición se puede decir que lo heterogéneo y lo homogéneo se oponen como el detritus y lo acabado, como lo residual o lo inasimilable y lo ideal. Desde Bataille parece imposible no pensar en lo heterogéneo como lo ligado a lo maldito, al inconsciente, a lo sagrado, al movimiento de las vanguardias aunque más precisamente sea rastreable la impronta de lo heterogéneo en el estudio de la sociología francesa de las formas elementales de lo religioso,¹¹ en la que se privilegia la noción de lo sagrado por sobre la connotación de lo heterogéneo (y, además, señalando en lo sagrado aquello que había que refundar –en pos de una suerte de regreso a las formas sociales tradicionales).

Lo heterogéneo en sí mismo entonces no es una noción aséptica, tiene su propio decurso: en su devenir va de cierta idealización de los valores, experiencias y lazos tradicionales fundados en la religión (Durkheim) hacia una lectura más violenta que establece una suerte de montaje entre lo vital y lo maldito (Bataille).¹²

La heterogeneidad (en oposición a la homogeneidad) no solo refiere a los caracteres de un “objeto” del pensamiento o del saber, sino también a un modo de aproximarse al mismo, en lo que Bataille denominó heterología (no sin hacer lugar a motivos, movimientos y experimentos propios del surrealismo y el psicoanálisis, pero que pudieron dar cuenta en parte –en su momento– de fenómenos tan inasimilables al pensamiento como el nazismo o el totalitarismo, o la fascinación por el carisma del líder y su sentido religioso-sagrado).

¹⁰ Ibid, p. 57.

¹¹ Cf. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal Editor, 1982. También M. Mauss, *Ensayo sobre el don, Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz, 2009. Y los estudios reunidos en M. Mauss, *Obras I: Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Barral Editores, 1970. Además, *Obras II: Sociedad y ciencias sociales*. Barcelona, Barral Editores, 1972. Por último: N. Lorio, “Fascinación por lo sagrado”, en *La escritura y lo sagrado*, 2009. Córdoba, Alción Editora.

¹² Cf. N. Lorio, “La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología”, en *Areté. Revista de filosofía*, vol. 25, n° 1, PUCP, 2013.

⁷ Reconocemos y agradecemos en este punto algunas reflexiones de Emmanuel Biset (vertidas en otros contextos acerca del rol inmunizador de la filosofía) que nos han permitido ahondar algunas intuiciones y seguir el hilo de (otras) reflexiones que aquí presentamos.

⁸ G. Bataille, “La estructura psicológica del fascismo”, *op. cit.*, p. 10.

⁹ E. Rinesi, *Actores y soldados*. Los Polvorines, Ediciones UNGS, 2016, p. 57.

Hay objetos producidos o fenómenos con caracteres tan desiguales, generados de un modo tan incomparable, de modo *tan otro* que, a su vez, su estudio supone *otra* lógica para abordarlos, incluso poner en juego gramáticas que no siempre se encadenan cómodamente.¹³ Aquí la heterología supone entonces cierta posición de inconformidad para dar lugar a *eso* heterogéneo, contando con la presencia siempre amenazante de movimientos de apropiación por el conocimiento de un cuerpo extraño, reabsorbido e incorporado al sentido.

¿Cuál fue el objeto de la heterología? Si nos dejáramos llevar por la tentación de circunscribir ese objeto diríamos que es lo sagrado y el inconsciente, el fenómeno de lo sagrado o la experiencia de lo sagrado en tanto permite pensar los vínculos y las tensiones entre ámbitos disímiles (como la política, la economía, la literatura, la antropología, etcétera) conectados por lo *inasimilable* a la razón (el poder, la vida, la belleza, el valor, la muerte, etcétera). En este sentido, es interesante una nota en la que Bataille señala una crítica a Durkheim (de quien toma las distinciones entre homogéneo/heterogéneo)¹⁴ en la que señala que si bien su antecesor se aproximó a lo sagrado (heterogéneo) tanto como pudo, termina identificándolo con lo social (homogéneo). De allí deriva que no es la conceptualización lo que tiñe su acercamiento, sino que es una muestra más del modo de producir de la ciencia (“representa de hecho la tendencia de la ciencia que pone una representación homogénea con

¹³ Estamos pensando en una gramática que pueda abrirse al juego de cierta mutación de las estructuras de las palabras y sus accidentes, que permita dar cuenta –en parte– de la heterogeneidad de los objetos (por ejemplo para pensar la violencia), que se deslice a terrenos en los que la combinación de sentidos y la morfología del lenguaje permitan mostrar o despejar las contaminaciones entre manifestaciones, aspectos y lógicas heterogéneas/homogéneas. Se nos ocurren como ejemplo de modos de trabajo en este sentido, aun como modos muy disímiles de poner en acto esas formas de lectura los textos de A. Cavalletti, *Sugestión*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015 y de R. Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas* en Ciudad Juárez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

¹⁴ Durkheim inscribe la diferencia entre homogéneo/heterogéneo en relación a la distinción entre lo profano y lo sagrado. Lo sagrado es concebido de forma negativa en relación al orden profano (homogéneo), su otra naturaleza, su desigualdad es tal que no se trata de las mismas energías acrecentadas, sino de son de otra naturaleza al punto que sus fuerzas pueden vivificar o destruir lo social. Para ampliar estas distinciones remitimos a E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *op. cit.*; y específicamente a nuestro texto N. Lorio, “La potencia de lo sagrado y la comunidad”, *op. cit.*

el fin de escapar de la presencia sensible de elementos profundamente heterogéneos”).¹⁵

Acaso para evitar caer en las trampas de los saberes, Bataille sostiene que “Lo heterogéneo es a lo asimilable lo que en la célula se llama *vida*. Si vida es movimiento de conjunto, lo heterogéneo es lo *movido*”).¹⁶ Ante un objeto o fenómeno heterogéneo es preciso inaugurar una forma de saber heterogéneo, teniendo siempre la vigilancia o precaución de no volverlo homogéneo: dando cuenta que puede ser opacado por métodos y formas de saber (homogéneos), es preciso reconocer *ese resto inasimilable* como una conexión inestable.

3.

¿No podrían leerse también desde aquí, como tentativa y acaso como fracaso, los *Cuadros heterológicos*¹⁷ que diagramó, en los que señala polarizaciones, movimientos, declinaciones, equivalencias topológicas entre lo bajo y lo alto, entre las figuras nobles y el lumpen, entre la tragedia y la comedia, entre lo diestro y lo siniestro? Esos cuadros muestran, por un lado la ambivalencia del pensamiento y el discurso que quiere tratar –o hablar– de lo heterogéneo y no se resiste a dejar de pensar o dejar de hablar de eso otro; por otro lado, esos cuadros no pueden ser “leídos”, comprendidos completamente, pues son la figuración de la negación explícita a hacer entrar lo heterogéneo en el discurso (incluso, podríamos decir que hay otro lado más, algo más en esos cuadros: es el señalamiento de movimientos y dinámicas entre las polarizaciones que allí se presentan).¹⁸ Los cuadros heterológicos ponen en tensión o en movimiento polarizaciones de lo más variadas entre lo alto y lo bajo, entre las formas ideales y lo informe o monstruoso, remitiendo a los temas como Guerra, Arte,

¹⁵ G. Bataille, “La estructura psicológica del fascismo”, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ Cf. G. Bataille. *Oeuvres Complètes*. París, Gallimard, 1970. Tomo II, “Dossier Hétérologie”.

¹⁸ “El sustrato de los esquemas no está clarificado, y sin embargo en todos ellos las formas negativas involucran formas cómicas. En última instancia, involucran la risa como marca del colapso del tipo puro. Al mismo tiempo, se sugiere que la forma negativa en su heterogeneidad immanente compite en fuerza con el tipo ideal consciente al que se opone. Esto sugiere una dimensión del poder incluida en el grotesco y fortalecida por la deformación que traspone la caricatura sobre el original”. M. Martínez, “Sobre algunos aspectos de lo heterogéneo”, en *Artefacto*, n° 5, Buenos Aires, 2003-2004, p. 143.

Asesinato, Mundo metafísico, gasto, Sagrado, Muerte, Diferenciación social, entre otros.

En tanto la noción de heterología es contradictoria, retomamos la pregunta que Sasso plantea:

¿Cómo entonces comprender esta empresa imposible? La heterología se define sobre todo negativamente como el tomar en cuenta los desechos del saber. Saber, en efecto, no es solamente ordenar y volver inteligible lo dado, es también clasificar. Todo proceso intelectual, que tiene como objetivo una inteligibilidad dependiente de un encadenamiento finito de proposiciones, tiende a cerrarse sobre sí mismo, dejando fuera del mismo, lo que puede considerarse los residuos o desechos del proceso mismo.¹⁹

Sin embargo, no es bajo el interés de replicar algo así como un saber imposible que traemos este derrotero aquí, sino para indagar sobre las posibilidades que se abren a partir de allí, es decir, nos interesa preguntarnos qué permite pensar en términos metodológicos una forma de saber tal (aún en su imposibilidad), qué accesos posibilitaría, qué cruces, choques, registros. Más aún, qué dinámicas, qué economías, que formas de contagio, de contaminación se podrían dar entre lo conmensurable y lo inconmensurable: de allí que hablar de heterología señala la necesidad (no solo la posibilidad) de reconocer el tránsito de una forma a otra forma, el cambio de lo informe a la forma (y viceversa), y de lo informe a otro modo de lo informe (bajo o alto, puro o impuro, puro o sucio, excelso o desclasado). Heterología entonces como nombre de un modo de pensar la complejidad sin reducirla ni momificarla.

Si el lenguaje es la medida común que permite asimilar lo extraño, conocer lo nuevo, reconocer elementos comunes en la diversidad, ya hay una incomodidad previa que no cabe soslayar, sino en todo caso enfrentar: “¿Sería, entonces, prescindible la palabra? No: así como el gasto improductivo,²⁰ que no es una cosa, solo puede producirse entrando en

el orden de las cosas, lo heterogéneo, que no resiste la palabra, la precisa para engendrarse en el dominio de lo inoculable”.²¹

Si seguimos este rastro, se puede señalar la heterología como un elemento teórico-metodológico a partir del cual puede comprenderse la teoría y el pensamiento como una suerte de reunión de elementos de distinta índole o procedencia, acaso también como montaje que dé curso a tratar problemas en el marco de una *economía general del sentido*.²² ¿Qué significa aquí economía general del sentido? En principio, remite a considerar que hay un exceso de sentido inapropiable –frente un sentido apropiable– más bien una suerte de potlatch. La economía general a la Bataille supone –frente al principio de utilidad clásica–, el “principio de pérdida”, bajo el cual los intercambios fruto de la actividad de los hombres permiten no reducir la actividad humana a los procesos de producción y conservación y consumo.²³ Así, este modo de concebir la economía supone pensar una dinámica y movimientos entre las formas productivas/productoras de sentido y gastos improductivos al sentido (que se dan o bien bajo la forma de restos de sentido que no son asimilables, o bien bajo la forma del derroche y exceso de sentido), el principio rector es trágico, es el principio de pérdida (ir más allá de la utilidad, escasez, adquisición, crecimiento y ganancia); se rige por conceptos como el derroche, la exuberancia, la donación, la destrucción y la pérdida.

¿Qué sucede cuando una lengua, cuando un discurso no deja de permitir más que el desacuerdo, cuando las “palabras están fuera de quicio”? El recurso a la medida común o bien aplanar la heterogeneidad de los fenómenos (rebajándolos a la homogéneo y dejando como resto lo que no entra en su cuadro de correspondencias) o bien aplanar su sentido (articulando su devenir, situándolos dentro del plano de la ley y la equivalencia). En este sentido, la heterología fue el nombre lanzado en el marco de la aventura intelectual que se dio en llamar *Colegio de sociología* que, no casualmente, no duró muchos años. Heterología: ciencia imposible de lo inasimilable; el nombre para una forma del saber que liga saberes

¹⁹ R. Sasso, *Georges Bataille: Le système du non-savoir*, op. cit., p. 65.

²⁰ “Gastos improductivos” son aquellos irreductibles a la utilidad para la producción o conservación, son un fin en sí mismos. Para este tipo de consumo improductivo (aquellos que no nutren la rueda de la adquisición, la producción o la conservación de los bienes por una parte y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas), Bataille reserva el nombre de gasto, acentuando así el elemento de pérdida (que debe ser la mayor posible para que la actividad cobre su verdadero sentido). Cf. G. Bataille, “La noción de gasto” en *La conjuración sagrada*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003. Y *La parte maldita*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2007.

²¹ M. Martínez, “Sobre algunos aspectos de lo heterogéneo”, op. cit., p. 141.

²² Cf. J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.

²³ El consumo es pensable a su vez desde una perspectiva productiva (que es usado para la reproducción de la vida humana) y desde una improductiva (para la que reserva la noción de “gasto”), enmarcado este último en la economía general.

(sociología, psicoanálisis, biología, religión, arte, filosofía, física, etcétera) para la comprensión de un objeto diverso.

4.

Acentuar lo heterológico supone señalar los elementos heterogéneos (por una parte dar cuenta de algo *-hetero-* otro, desigual, diferente, *-geno-* que genera o produce o que es producido) y por otro lado, señalar que hay allí una lógica, un lenguaje, una gramática que es posible reconocer. O una gramática desde la que es posible exponer los discursos a su extralimitación, a su derroche, a su gasto, a su pérdida. Cuando las contradicciones o los forzamientos de la lengua, cuando las fuerzas o violencias son en demasía desconcertantes, no basta con las matrices ya conocidas, pues se quiebra el interés de mantener la homogeneidad. Los conceptos se abren, se fuerzan, se tergiversan hacia lo heterogéneo.²⁴

La puesta en relación de saberes (y, por qué no, de puntos ciegos del saber) que Bataille pone en juego señalan hacia movimientos metodológicos que permitan corrimientos y deslizamientos de los sentidos y conceptos ya acuñados en una tradición de pensamiento, por una tradición disciplinar (como la moneda que se ofrece al cambio y que es en tanto valor de cambio conmensurable), en pos de lo inasimilable.

La heterogeneidad propia del pensamiento impone reconocer en el mismo aquellos terrenos anegados, sumidos en la oscuridad, de allí que en más de una ocasión se tramen deslizamientos en los terrenos del saber, que derivan en un tránsito del discurso filosófico, al científico y la escritura, si no poética acaso liberada de los usos más académicos. Es posible reconocer este deslizamiento de un terreno a otro en Foucault, en Lacan, en Didi-Huberman y en esas formas del pensamiento que ponen en cuestión el paradigma (en sentido kuhniano, como matriz disciplinar que los miembros de una comunidad están dispuestos a aceptar como saber).

Por eso mismo es posible señalar el inconformismo o carácter inconformista de este elemento teórico-metodológico: para no conformar otro terreno estable, "debe regir" el *valor de uso* de las nociones o conceptos o

²⁴ Si bien podría leerse este señalamiento en términos de kuhnianos (bajo las nociones de paradigma, ciencia normal, revolución científica, etcétera) no es nuestro interés la epistemología propiamente dicha, sino en todo caso, pensar los modos o las fronteras, los límites y posibles pasos en pos de un método que puede dar cuenta —acaso momentáneamente, de forma inestable o incluso violenta— de lo que escapa a la homologación y conmensurabilidad de los fenómenos.

paradigmas (ahora sí en sentido foucaultiano-agambeniano, cuya función es "constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más basto")²⁵ desde este sentido inasimilable, heterogéneo, es decir, determinado por las características propias del objeto y por el uso específico y concreto que se da al mismo para inestabilizar un campo y según sus características trazar los vínculos, sentidos, fronteras.

En "El valor de uso de D.A.F. de Sade" (escrito de los años 30 en plena polémica con Breton)²⁶ Bataille indica la necesidad de una escritura (y una lectura) no aséptica, sino violenta, acaso vital y maldita. El gesto es el de sustraer a Sade de la lectura cómoda y conforme del surrealismo bretoniano, rescatar a Sade de las fauces de la idealización surrealista. El valor de uso tal como lo concibe Bataille, impone no leer solo en el marco de las tradiciones del pensamiento o reabsorber el pensamiento del que se trate volviéndolo un elemento homogéneo entre otros, sino que debe ser leído por su carga de muerte. El valor de uso *a la* Bataille supone que la escritura valga por lo que tiene de inadmisibile, de inadecuado. Y ese valor de uso (que en Bataille vale para Sade, Hegel, Nietzsche, pero también para Durkheim y la mística) supone el uso del saber de las ciencias sociales, donde los cruces entre las ciencias, la filosofía y las artes se dan para escuchar lo otro, lo heterogéneo a la razón.²⁷

Esta forma de poner en relación discursos a partir del valor de uso (casi como una regla metodológica) manifiesta semejanzas con el montaje: supone romper el marco restringido y reductivo de las tradiciones del pensamiento (o la reabsorción del pensamiento del que se trate vol-

²⁵ G. Agamben, *Signatura rerum*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, p. 13.

²⁶ La polémica con los surrealistas se juega a varios niveles, sin embargo, en lo que interesa aquí, Bataille acusa a los surrealistas (a Breton) de volver a idealizar aquel continente que escapaba de las garras de la razón, idealizar y volver bello y aceptable lo que de suyo no lo es: el inconsciente. Cf. G. Bataille, "El Valor de uso en D. A. F. de Sade", en *Obras escogidas*. Madrid, Barral, 1974, pp. 248 y ss.

²⁷ "El interés de la filosofía resulta del hecho de que, contrariamente a la ciencia o al sentido común, debe considerar positivamente los residuos de la apropiación intelectual. Sin embargo, las más de las veces solo considera esos residuos bajo las formas abstractas de la totalidad (nada, infinito, absoluto) a las que es incapaz de dar por sí misma un contenido positivo: por tanto, puede proceder libremente a unas especulaciones que tienen más o menos por objeto identificar suficientemente, en último término, un mundo sin fin a un mundo finito, un mundo incognoscible (nouménico) a un mundo cognoscible (fenoménico)". G. Bataille, "El aprendiz de brujo", en *La Conjuración Sagrada*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 252.

viéndolo un elemento homogéneo entre otros), para hacerlo valer por su carga de muerte.

El valor de uso a la Bataille supone que el pensamiento valga por lo que tiene de inadmisibile, de inadecuado. Creemos que ese valor de uso no solo vale para Sade, sino que puede ser tomado como un vector teórico-metodológico a partir del cual pueden considerarse los cruces entre experiencias, pensamiento, imágenes tomados por su valor de uso heterogéneo, montados en un pensamiento que erosiona sus límites.

5.

También Oscar del Barco da cuenta de este valor de uso en torno a un nombre, cuando señala a partir de los inéditos de Marx la exigencia que ponían en marcha: “las dificultades propias de ese pensamiento cinegético que vive sobre territorios cenagosos y desbastados, al que sin descanso acechan los infinitos peligros y goces de los inéditos; un pensamiento regido por la máxima baudeleriana de que es preciso llegar ‘hasta el fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo’”.²⁸ Pero ¿cuáles son los terrenos turbios, pantanosos, inundados? ¿Cuáles son los peligros que acechan y cuales los goces?

Recogemos del gesto delbarquiano la búsqueda de una lectura “a contrapelo”, una lectura que salga del “canon”, o que se aleje de las formas legitimadas de leer a determinado nombre (Marx por caso). Recordemos, en este texto está presente una suerte de principio ético-metodológico que, vaya desafío, no solo remite a la filosofía, ni a la filosofía de Marx, sino que supone un modo de leer y pensar. Desde aquí, más que respetar el sistema, importa ir más allá de la doctrina (o el dogmatismo del saber). Entonces ¿qué conservar de ese nombre? ¿Por qué retomarlo? La respuesta es por la riesgosa apertura a un itinerario de rupturas que el mismo pone en marcha:²⁹ la puesta en crisis del conjunto de la *episteme*, donde el otro de Marx es Nietzsche (o la transvaloración de los valores, la escritura fragmentaria, la parodia de la razón occidental, la locura).

²⁸ O. del Barco, *El otro Marx*. Buenos Aires, Milena Caserola, 2008, p. 24.

²⁹ Marx es uno de los índices de esa lucidez que a la vez que advierte “el fundamento de la sociedad capitalista como estructura alienada que solo adquiere visibilidad ‘profunda’ desde la perspectiva ‘científica’ de ese abanico de clases o sectores de clases explotadas subsumidos bajo el concepto de ‘proletario’”. O. del Barco, *El otro Marx*, op. cit., p. 21.

De modo que ir tras el *otro* (nombre) significa evitar el esclerosamiento de todo aquello a que dio lugar ese otro. Otro desafío: evitar el esclerosamiento del pensamiento, del lenguaje, de una gramática, de un nombre.

Entonces, bajos estos cuidados y precauciones, preguntamos ¿qué puede hacerse cargo de un objeto heterogéneo? ¿Qué ámbito del saber, de la experiencia, del pensamiento puede dar cuenta de lo heterogéneo sin dialectizarlo, sin reabsorberlo, sin acomodar su forma? Nancy dice de Bataille que hace justicia a la contemporaneidad de Marx y de Nietzsche al considerar lo sagrado en tanto incommensurable, puesto que “La heterogeneidad no es valor de uso ni de intercambio: es asunto de experiencia”.³⁰ Lo heterogéneo es lo que *vale sin medida*, se podría decir que hay una inconformidad de eso otro —que a su vez no está dado—. Lo heterogéneo debe ser pensado desde lo inasimilable, moviendo a la atracción o repulsión, como fuerza. Entonces no puede ser asido por formas ya dadas.³¹

Al indicar un ámbito como el de heterología, Bataille inventa un (im) posible terreno desde el cual dar cabida a la experiencia humana que no se reduce a lo que la razón puede nombrar con las categorías del pensamiento. Y en ello radicaliza su posición respecto a la filosofía, en tanto que “la heterología se opone a cualquier representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico”.³²

“La asimilación es el principio activo de la homogeneidad y atañe en especial tanto al aspecto social-económico, y por ende político, como al despliegue científico, pues ambos paradigmas tienen ‘la misma estructura’”.³³ Mientras todo parece lo mismo (en el aspecto social y político), todos los gatos son pardos, todo parece entrar dentro “de la misma bolsa” y a la par, se pretende “fundar la homogeneidad de los fenómenos”. Todo aquel elemento que no entre en la asimilación, o que en términos pragmáticos no sea útil, es elevado a la categoría del desecho, de lo inútil o incluso de

³⁰ J.-L. Nancy, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*. Buenos Aires, La cebra, p. 133.

³¹ No por eso que llamamos “religión” (pues ella es también una forma de homogenizar), tampoco por la “poesía” (si bien podría ofrecer un acceso a lo heterogéneo, es posible preguntarse si no declina en una homogenización estética del mundo). Tampoco la forma “filosofía” (habría que ver qué es esa forma o qué es la filosofía o si cada uno tiene la filosofía que se merece). Cf. G. Bataille, “El aprendizaje de brujo”, en *La Conjunción Sagrada*, op. cit., pp. 240 y ss.

³² G. Bataille, “El valor de uso en D. A. F. de Sade”, op. cit., p. 254.

³³ G. Larrauri Olguín, *Bataille y el psicoanálisis. La heterología, Freud y Lacan*. México, Navarra, 2015, p. 189.

lo monstruoso. De aquí que (para Bataille) la ciencia no puede conocer elementos heterogéneos como tales. Todo elemento que no suponga la satisfacción instrumental es censurado, dejado fuera del pensamiento orientado hacia la cuantificación y la objetivación.

Sin embargo, en lo que es desecho, el resto, lo monstruoso, lo heterogéneo, inasimilable a los patrones de utilidad debe diferenciarse entre la formación y manifestación de lo heterogéneo y la estructura (psicológica, social, política, ideológica) desde la que opera, que no siempre es heterogénea: el fascismo aunque heterogéneo en su formación y manifestación operó (opera) desde una lógica homogénea. Si, como señala Agamben, “el método, de hecho, comparte con la lógica la imposibilidad de estar del todo separado del contexto en el que opera”,³⁴ cabe preguntarse por la singularidad de nuestro contexto (y) del método. Las formas del crimen, la violencia (sistemática) contra las mujeres, la violencia en algunos cuerpos, sobre algunos sujetos, el narcotráfico, ciertas exacerbaciones sociales y formas políticas, pueden ser pensadas bajo formas y manifestaciones heterogéneas, aunque es factible asegurar que siguen operando en términos y estructuras heterogéneas o alimentando cada vez más la rueda de lo homogéneo. Incluso las modulaciones de la violencia y el goce, las modulaciones del lenguaje político que hace referencia, sugestiona y “toca” fibras afectivas, espirituales, religioso-apocalípticas no tiene el sentido de lo heterogéneo (lo sagrado, lo inconsciente abierto a su estructuración no represiva) sino que asimilan esa formación y manifestación, en pos de la misma conmensurabilidad de los elementos en una equivalencia del sentido que parece imposible de desmentir.

Tras la demarcación de las esquematizaciones respecto de lo homogéneo y lo heterogéneo podemos reconocer diferencias entre las manifestaciones y el modo bajo el que operan (vale decir, homogéneo/homogéneo; homogéneo/heterogéneo; heterogéneo/homogéneo; heterogéneo/heterogéneo), es preciso proponer una lectura de la economía homo-heterogénea en la que se dan contaminaciones, dinámicas de roce, de choque, de solapamiento, etcétera. Un método heterológico sería entonces aquel que puede dar cuenta de los movimientos (posibles) entre formas de funcionamiento, entre lógicas (no solo entre las formas de manifestación).

³⁴ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 8.

6.

De las formas estables al uso de las formas y su deformidad o inconformidad. De las diferencias esquemáticas entre lo homogéneo y lo heterogéneo, a la contaminación de dinámicas de uno en otro. El valor de uso que Oscar del Barco/Bataille proponen para la lectura de diferentes autores y de los *datos* de las ciencias, declina en una forma de escritura que apunta a la dislocación del sentido, a su extralimitación. Hace uso de las ambigüedades propias del lenguaje, para dar lugar a nuevas formas de nombrar en una ruptura de la uniformidad de la escritura y del sentido. La cuestión de las formas es importante.

Marcelo Percia nos acerca la noción de *inconformidad* y dice que se trata de una suerte de “angustia de las formas”, pero también de “espera sin esperanza ni desesperación”, de una “apertura como no expectación inmóvil, sino como arrojo que anda”.³⁵ Al distinguir entre inconformidad e insatisfacción (la insatisfacción es presentada como “trampa en la que el deseo consume su potencia”), la inconformidad se devela como “ardid de la potencia”,³⁶ hay potencia en la inconformidad. No se cierra a la forma o formato esperado o esperable, se derrama en las formas, derrapa; y esto no solo vale para la puesta en marcha de una escritura fragmentaria, sino para la radicalización del impoder como “potencia que aloja lo posible de la imposibilidad”.³⁷ Desde allí se pueden leer las insubordinaciones, las sublevaciones (políticas, deseantes, artísticas).³⁸

Desde allí no es posible una programática de la escritura, sino acaso la oscuridad de una zona, un destello insurgente y esporádico, un chisporroteo de algunas ideas o el hueco ya horadado por una obsesión que (nunca) escribe lo mismo.

¿Cómo pensar entonces esta heterología como método? Oscar del Barco habla de una *cinética del pensamiento*,³⁹ vale decir entonces que estamos

³⁵ Cf. M. Percia, *Inconformidad. Arte política psicoanálisis*. Buenos Aires, La Cebra, 2011, pp. 10 y ss.

³⁶ *Ibíd.*, p. 20.

³⁷ *Ibíd.*, p. 63.

³⁸ Desde allí, se puede leer, por caso, la carta-gesto *No matarás* de del Barco, desde allí cobra otro sentido el debate en torno a la misma.

³⁹ Desde del Barco, es preciso rebasar una “lectura edípica de los textos filosóficos”, indicando una lectura-escritura que supone rebasar las autoridades, poner en marcha un procedimiento del pensamiento a la caza de esos rastros que se desentienden de la autoridad de la obra para pensar la obra como fragmento, la escritura como gesto, la

ante las huellas o los saltos de algo que se nos escapa. Hay un movimiento sin que eso suponga una progresión hacia una forma (¿ideal? ¿perfecta?) de la escritura y del pensamiento (que no supone la progresión que no se va del deambular a la marcha pareja, erecta y graciosa).

Si tratamos de trazar un posible método heterológico, estamos ante la posibilidad de pensar formas diversas, sin origen común, con lazos frágiles, y sin embargo, esto no lo convierte en un discurso inasequible al pensamiento: “La heterología, no funciona en el vacío, sino que consiste en analizar ese movimiento de exclusión, en ‘volver consciente y decididamente sobre ese proceso’ que no se cumple más que como un proceso secundario de un proceso previo (la apropiación)”.⁴⁰

Se trata de elementos, discursos, escrituras, gramáticas que ponen en juego elementos heterogéneos en tanto inequivalentes a la lógica de la economía de la equivalencia general. Es entonces lo no-dado, lo impensado bajo la lógica de la economía de la equivalencia general. La heterología como método traza un recorrido singular sin que ese recorrido sea un modelo, y aquí la diferencia entre método y modelo supone la distancia entre la inconformidad y la forma, señala la “tensión entre el mundo homogéneo y lo que no se reabsorbe”.⁴¹

Siempre hay (economía de la) violencia en el método, hay formas precarias, que –en el mejor de los casos– tienden a la inestabilidad en la puesta en contacto de experiencias y pensamientos. Si, como decíamos más arriba, se puede pensar la inmunización de la inconformidad en la forma, es posible pensar los movimientos de construcción y deconstrucción de sentidos que más que inmunizar (controlar, prevenir, proteger de la amenaza) se abra a los restos, a los desechos del saber, a los contagios y contaminaciones, de cara a una economía general del sentido, de cara a la puesta en discurso –siempre precaria e inestable, insistente– del no-saber.

Convocar a la pregunta por el método es también preguntarse por la temporalidad del mismo (Agamben lo dice bien),⁴² pero también supone

palabra como juego. Una cinegética del pensamiento *por* la escritura, dando cuenta de la insubordinación material del lenguaje. Cf. O. del Barco, *El otro Marx*, op. cit.

⁴⁰ R. Sasso, *Georges Bataille: Le système du non-savoir*, op. cit., p. 68.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Agamben apunta que “la práctica de investigación en ciencias humanas sabe que, contra la opinión común, la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica. Es decir, se trata de pensamientos últimos o penúltimos, para discutir entre amigos y colegas, y a los que solo legitima una gran familiaridad con la investigación”. G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 7.

asumir la violencia de las formas aceptadas y el procedimiento aséptico que consagra una rutina, un modelo, el procedimiento que asegura captar el sentido. Pensar un método supone reconocer la violenta inadecuación permanente del objeto, la violenta asunción de una forma de la economía que se da entre lo homogéneo y lo heterogéneo. Es esa inadecuación la que reclama hacerse un método. Entonces, ¿de qué se trata, de intuiciones metodológicas más que procedimientos? Proponemos que no se trata puramente ni de una cosa ni de la otra, sino de *dramatizar un entre*, hacerse un umbral singular: puerta, estancia y salida, teniendo la precaución de recordar en cada ocasión que la hospitalidad no es algo sencillo ni menor, es decir, dar lugar a la pregunta por cómo dar lugar a/ con lo heterogéneo.

Al hablar de economía general para enmarcar los movimientos de la heterología no solo nos referimos a los recursos (del saber), sino también a los movimientos improductivos, a la puesta en circulación e intercambio de restos y desechos (no para volverlos a inscribir en la lógica de la conmensurabilidad o reciclado –que vuelve a la rueda de lo asimilable un discurso-experiencia-fenómeno determinado–), sino para volver la mirada sobre lo inasimilable, volver la mirada sobre los movimientos de exclusión, eso que no se reabsorbe y que continúa llamando a la inconformidad, a la incomodidad.

Lo político como emergencia de lo extraordinario: algunas intuiciones metódicas

Maria Luz Ruffini

Cuando abra la puerta y me asome a la escalera, sabré que abajo empieza la calle; no el molde ya aceptado, no las casas ya sabidas, no el hotel de enfrente: la calle, la viva floresta donde cada instante puede arrojarse sobre mí como una magnolia, donde las caras van a nacer cuando las mire, cuando avance un poco más, cuando con los codos y las pestañas y las uñas me rompa minuciosamente contra la pasta del ladrillo de cristal, y juegue mi vida mientras avanzo paso a paso para ir a comprar el diario a la esquina.

Julio Cortázar

1. Definiendo un derrotero: más allá del dualismo “relativismo o totalidad”

Quizás no exista mayor preocupación en los debates contemporáneos sobre la producción de conocimiento científico relativo al mundo social y la praxis política que el desafío de construir –luego del imprescindible movimiento deconstructivo y desmitificador– nuevas formas de producción cognoscitiva con fundadas pretensiones de validez. Así, luego de las certeras críticas al esencialismo y el representacionismo que orientaran buena parte de las reflexiones teóricas y epistémicas de la segunda mitad del siglo xx se impone un momento de reconstrucción que, indefectiblemente, nos sumerge en un terreno inestable y dubitativo.¹

¹ Tal inestabilidad, por supuesto, no puede pensarse como la quimérica pérdida de un pasado inexistente pero añorado, siendo más bien fuente de esperanza en tanto permite desembarazarse del “[...] impulso que ha pervertido toda comprensión a través de nuestra historia [...] el impulso para esencializar, para transformar toda cosa

En efecto: habiendo descartado la utopía de una epistemología del sujeto único y omnisciente de la modernidad, y rechazando asimismo su reverso especular –un simple construccionismo social en que toda perspectiva se asume como un puro efecto de poder, por completo ajeno a la búsqueda de la verdad y base de un juego puramente retórico impregnado de cinismo–, el camino se vuelve incierto y problemático. Sin embargo, podemos decir con Donna Haraway que la pérdida de la autorización trascendente de la interpretación y la disolución de la base ontológica de la epistemología occidental² –siempre que no se caiga en una metafísica anticientífica– permite abrir nuevos caminos al pensamiento, capaces de contribuir a la salida de una errónea concepción de la producción científica totalizante y universalizante.³

Ahora bien, con respecto al abordaje del siempre huidizo universo de 'lo político'... ¿Qué tipo de enfoque epistemológico nos permitiría ensayar salidas a este infructuoso callejón de *relativismo o totalidad*?⁴ ¿Cómo podemos pensar nuestros vínculos con el mundo, con los otros y con nuestras propias prácticas de conocimiento, para construir saberes que sean válidos, aun reconociéndolos situados y contingentes? Haraway resume esta cuestión puntualizando que el problema epistemológico se halla en la pregunta por el modo de:

Lograr simultáneamente una versión de la *contingencia histórica radical* para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores, una *práctica crítica* capaz de reconocer nuestras propias 'tecnologías semióticas' para lograr significados y un compromiso con sentido que

en la imagen de uno mismo" D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cultura Libre, 1991, p. 14.

² D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo xx*. Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo- Universitat de València, 1996.

³ En este sentido, es para Haraway la figura liminal del cyborg, como encarnación de la crítica a la razón centrada en el sujeto (esencialismo), quien contribuye a pensar que toda subjetividad, incluso la razón, no existe fuera del entramado de fuerzas históricas que lo constituyen.

⁴ En este sentido, "[...] el relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes. La 'igualdad' del posicionamiento es una negación de responsabilidad y de búsqueda crítica. El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad", D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, op. cit., p. 329

consiga versiones fidedignas de un mundo 'real', que pueda ser parcialmente compartido.⁵

Esta compleja apuesta tripartita (contingencia histórica radical, práctica crítica y reflexiva, versiones fidedignas del mundo) halla su formulación más clara en lo que la autora denomina 'doctrina de la objetividad encarnada'. De este modo, solo una perspectiva parcial es capaz de promover una visión objetiva, entendiendo tal objetividad como dependiente de su generatividad situada, de la especificidad y diferencia reflexivamente elaboradas.⁶ Y es tal perspectiva, desde ya, la condición de toda posible responsabilidad epistémica y política, en tanto los conocimientos desde ninguna parte o desde todas jamás podrán responder por sus productos cognoscitivos o sus efectos políticos, al tiempo que toda perspectiva que no asuma y desarrolle en la práctica cotidiana su radical situacionalidad se revela impotente como herramienta heurística e irresponsable como dispositivo político.

En tal sentido, este ambicioso enfoque plantea la imprescindibilidad de que todo proceso de construcción cognoscitiva "[...] sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada",⁷ construyendo de manera distinta las complejas imbricaciones entre las dimensiones ontológica y gnoseológica de su perspectiva epistemológica, asumiendo no solo su radical co-implicación, sino brindando a su enfoque un tono potente y activo.⁸

Ahora bien, ¿Cómo pensar estas brumosas imbricaciones a la hora de tematizar fenómenos políticos? ¿Hacia dónde dirigir la mirada para, a la vez, construir versiones situadas y fidedignas del mundo y dar cuenta de

⁵ Ibid, p. 321 (las cursivas son nuestras).

⁶ Y esta encarnación, esta situacionalidad radical pero no ingenuamente pluralista del punto de vista asume la sospecha de que, para Haraway, "[...] la visión es mejor desde abajo que desde las brillantes plataformas de los poderosos". Ibid, p. 328; sin por ello suponer la inocencia de tales perspectivas.

⁷ Ibid, p. 321

⁸ Si la pregunta se desplaza, como en el llamado giro ontológico de la antropología actual, de los modos de aprehender de mejor manera un objeto a la discusión por la definición y conceptualización misma de ese objeto, remitiendo a los compromisos más básicos acerca de lo que las cosas son, entonces también se encuentra tácitamente la pregunta acerca de cómo las personas y las cosas podrían diferir de sí mismas. Para decirlo con mayor claridad: la pregunta por lo que las cosas son lleva inscrita la inquietud por cómo éstas podrían ser de otra manera.

su radical contingencia y transformabilidad? Para comenzar a delinear algunas respuestas a estas inquietudes, en primer lugar, buscaremos demarcar una ontología de lo político basada en el reconocimiento de lógicas múltiples en inerradicable tensión, para lo cual recurriremos a las construcciones conceptuales de autores que dan cuenta de ello desde diversos abordajes: las múltiples temporalidades de la política (Morfino), el espacio como construcción hegemónica (Massey) y la productiva relación entre democracia y desigualdad (Rancière). En segundo lugar, y a fin de explorar posibles modos de encarnación de esta perspectiva ontológica de lo político en la práctica de investigación, avanzaremos en un diálogo entre la filosofía política de Jacques Rancière y la socio-antropología de Víctor Turner, a fin de mostrar cómo pueden abordarse metodológicamente dichas lógicas colisionantes. A este respecto, propondremos una lectura *a contrapelo* de las formas rituales de manifestación de fenómenos liminales, tensionando el análisis turneriano con la noción de performatividad elaborada por Judith Butler. En tercer y último lugar, propondremos el empleo de las nociones *heterotopía* y *heteromorfía* como fundamentos –ontológico y gnoseológico, respectivamente– de un enfoque epistemológico capaz de asumir la constitución iterativa de lo social basada en la existencia de lógicas en inerradicable tensión, una perspectiva que haga posible aprehender lo que escapa a las regularidades esperables: en suma, un enfoque abierto a la aprehensión de lo político como lo extraordinario.

2. Lo político: ontología de la multiplicidad temporal y espacial

En *Los bordes de lo político*, Rancière retoma la idea de cómo cierto afán epocal de desprestigio de la política se vincula con el intento de secularizarla, abandonar sus dimensiones de promesa, utopía y telos colectivo para apostar por “un ejercicio político en sincronía con los ritmos del mundo”⁹ por entero en el presente, aligerado del pasado y el futuro. A este tiempo único correspondería, lógicamente, un espacio político único, un *centro consensual* mentado pero difícilmente reconocible en la concreción de la vida social.

Esta idea de unicidad, anti-histórica y de efectos anquilosantes, resulta en rigor anti-política: asumiendo un tiempo y espacio unicistas no es posible pensar, tematizar ni mucho menos contribuir a activar la potencia

⁹ J. Rancière, *En los bordes de lo político*. Madrid, La cebra, 2007.

que anida en las tensiones constitutivas del mundo social, lo que García Linera denominó en un registro sociológico las *tensiones creativas*, capaces de insuflar vida a los procesos de transformación de lo socialmente cristalizado.

En oposición a esta forzada unicidad del pensamiento político es que Vittorio Morfino delinea su ontología policrónica del tiempo, entendiendo que para que sea posible dar cuenta de los procesos de generación y destrucción de un mundo, es vital pensar en tiempos y ritmos diversos, escapando a construir eventos como una serie irruptora de una continuidad lineal. En efecto: partiendo del reconocimiento de una concepción implícita del tiempo en Maquiavelo, que lo asume como una “multiplicidad de microcontinuidades entrecruzadas e irreducibles a una medida neutra y abstracta”¹⁰ recurre a la filosofía de Spinoza como lente para dar cuenta del concepto maquiaveliano de ocasión.

En este sentido, para Morfino, Spinoza abre la puerta a una teoría de la temporalidad plural,

[...] en la que la infinita multiplicidad de las duraciones no es susceptible de totalización, dado que la eternidad no es el resultado de la suma de las duraciones, por lo tanto una duración indefinida. El concepto de *connexio* nos empuja a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones como efectos de encuentros de ritmos *ad infinitum*.¹¹

Las consecuencias de esta concepción del tiempo para pensar lo político son de suma importancia, pues al asumir a la ocasión desde el punto de vista de su causalidad inmanente se evitará pensar la contingencia como “irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo lineal que aquélla excede”¹² o, en sentido contrario, a través del inadecuado modelo mecánico o expresivo.¹³ La convergencia de múltiples temporalidades, la

¹⁰ V. Morfino, “Temporalidad plural y contingencia: La interpretación espinosiana de Maquiavelo”, en *Revista Youkali*, año 1, n° 2, Madrid, 2003, pp. 41-66.

¹¹ *Ibíd.*, p. 59.

¹² *Ibíd.*, p. 62.

¹³ Para el autor, el objeto específico de la teoría política es el entrecruzarse de las pasiones que atraviesan y constituyen la sociedad: entrecruzamiento que denomina “multitud”, buscando producir efectos de libertad a través de su conocimiento. Lo fundamental a este respecto es que “El tejido de temporalidades plurales que constituyen el ser mismo de la multitud hacen impensable una intervención política que, basándose sobre la idea abstracta del mejor régimen posible, no tenga en cuenta esta complejidad, pretendiendo instituir en el instante creador (en el *fiat* hobbesiano) un corte de esencia”. *Ibíd.*, p. 63.

coexistencia de distintos ritmos de existencia del mundo da cuenta, así, de la multiplicidad como sustrato ontológico inerradicable.

En un registro menos filosófico, Doreen Massey dará cuenta también de una ontología de la multiplicidad, a través de su concepción del espacio como un “[...] nodo abierto de relaciones, una articulación, una malla de flujos, influencias, intercambios”,¹⁴ cuya identidad resulta de la mezcla desigual de todas las relaciones, prácticas, intercambios, que allí se entrelazan: “Los lugares y las identidades de los lugares no son totalizados sino hegemonizados. En este sentido, no hay ninguna certeza de identidad. De hecho [...] esto hace que los lugares sean escenarios muy adecuados para el enfrentamiento político”.¹⁵

Tal noción de espacio tiene el potencial de permitir pensar la co-presencia, sincrónica, de lógicas contradictorias y en tensión, la coexistencia de lógicas disímiles que habilitan pensar contra una posible inexorabilidad del orden y lo dado. Este tipo de concepción sobre lo espacial supone asumirlo como una esfera de co-presencia de distintas narrativas producto de relaciones sociales dinámicas, con lo que las *culturas* y las *sociedades* también pueden imaginarse como constelaciones de relaciones sociales abiertas, porosas y particularizadas como producto de la interacción.¹⁶

Finalmente, y quizás como una de las formulaciones más claras de una ontología política basada en la tensión constitutiva entre lógicas disímiles, Jaques Rancière reconoce que “En un mundo de hombres libres que reclaman su membresía a la comunidad política, la política no puede dejar de contar con los inconciliables, con la co-presencia entre los ricos y los pobres”¹⁷. De este modo, el encuentro entre las lógicas de la igualdad y la diferencia, política y policía, igualdad y desigualdad, es lo que habilita desde su perspectiva la operación política por excelencia: el desclasificar, deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las

¹⁴ D. Massey, “Geometrías del poder y la conceptualización del espacio”. Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2007.

¹⁵ D. Massey, *Un sentido global del lugar*. Barcelona, Icaria, 2012, p. 259.

¹⁶ Asimismo, cabe enfatizar que los espacios –en función del entramado de relaciones sociales que los constituye– no están inmóviles ni congelados en el tiempo; no surgen aisladamente por fuera de procesos hegemónicos constitutivos; implican ineludiblemente una tensión entre lógicas contrastantes sobre la constitución de lo común y, finalmente, no pueden ser entendidos sin la historia acumulada, procesos de lucha, experiencias colectivas, victorias y derrotas que conforman la memoria activa de las personas y grupos. *Ibid.*

¹⁷ J. Rancière, *En los bordes de lo político*, *op. cit.*, p. 12.

figuras polémicas de la división, con toda la potencia política ínsita en ese movimiento.

Si para Morfino es la pluralidad de las temporalidades lo que da cuenta de una multiplicidad ontológica como supuesto ineludible para pensar la política de forma creativa y no anquilosada, para Massey es la conformación hegemónica de los espacios lo que nutre una concepción conflictiva y siempre abierta de lo social; mientras que para Rancière son las lógicas de la igualdad y la diferencia las que confluyen para permitir pensar modalidades de emergencia subjetiva, locus de disputa propiamente política que, cuestionando la naturaleza de lo dado permiten poner en acto el conflicto inherente a la constitución de lo social.

3. Política y tensión: de la liminalidad a la performatividad

Ahora bien, estas tensiones constitutivas del mundo, sin las cuales para nosotros no es posible pensar la política en su potencial transformador, son retomadas de diversas maneras en el decurso de investigaciones empíricas o reflexiones filosóficas. Por caso, el antropólogo Víctor Turner,¹⁸ en su análisis ritual de los fenómenos liminales muestra cómo es posible observar en ellos un momento *en y fuera del tiempo*, dentro y fuera de la estructura social secular. A este respecto, asume que todo ocurre como si existiesen dos modelos de lo social en inerradicable tensión:

El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de ‘más’ o ‘menos’. El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto comitatus, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales.¹⁹

¹⁸ Victor Turner, discípulo crítico de Max Gluckman, pertenece a la que podríamos llamar “segunda generación” de la Escuela antropológica de Manchester. Su particular enfoque, centrado en la convergencia del análisis de las relaciones de poder y el simbolismo, es conocido por desarrollar y usar de manera original categorías como “drama social” y “proceso”. Cf. R. Díaz Cruz, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*. México DF, Gedisa, 2014.

¹⁹ V. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus, 1988, p. 103.

Así, la sociedad estaría constituida simultáneamente por tensiones capaces de expresar la distinción entre la sociedad como una estructura de partes segmentarias, jerárquicamente opuestas, y como una totalidad homogénea. Ante ello, Turner realiza un análisis exhaustivo de la oscilación que considera socialmente constitutiva entre *communitas* y estructura, oscilación que se manifiesta ritualmente de diversas formas en múltiples culturas. En este sentido, el decurso de la vida social suele verse interrumpido por "[...] instantes más o menos prolongados de liminalidad ritualmente protegida y estimulada, cada uno con su núcleo de *communitas* en potencia".²⁰

Por su parte, Rancière desarrolla su conocida ontología política asumiendo la centralidad de reconocer la dualidad intrínseca del mundo: el principio de reproducción de la desigualdad que aísla los individuos los unos de los otros y la comunidad, restauradora de la igualdad en tanto instauro la fraternidad. Ambas lógicas, por cierto, de anudamiento imposible: "Jamás podrían coincidir las maneras diferentes en que el ser hablante es cogido por un doble arbitrario: aquel de la lengua y aquel de la relación social".²¹

En este sentido, la política emerge con el encuentro entre dos lógicas heterogéneas: la desigualdad y la igualdad, entendiendo esta última como el conjunto de las prácticas basadas en la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y la práctica por verificar esa igualdad. De este modo, se actualiza en forma de litigio la igualdad en el orden de lo dado, poniendo en acción la tensión entre la lógica del rasgo igualitario y la de las distribuciones cristalizadas.²²

En síntesis, entonces, podemos afirmar que para Turner toda sociedad humana podría ser remitida a dos modelos societales opuestos: por un lado, la sociedad en cuanto estructura de diferenciales posiciones jurídi-

cas, políticas y económicas y, por otro, la sociedad como *communitas* de individuos considerados iguales desde el punto de vista de su humanidad compartida. En sus palabras,

El primer modelo corresponde a un sistema diferenciado, culturalmente estructurado, segmentado y, a menudo, jerárquico, de posiciones institucionalizadas, mientras que el segundo presenta a la sociedad como un todo indiferenciado y homogéneo.²³

Homóloga tensión entre lógicas disímiles es tematizada por Rancière, asumiendo la existencia de dos maneras de aprehender lo arbitrario del ser de lo social, dos maneras de concebir la constitución histórica de lo dado: la razón igualitaria de la comunidad de las inteligencias y la desrazón desigualitaria de los cuerpos sociales. Para él, la comunidad de iguales es siempre actualizable, no como objetivo a alcanzar, sino como supuesto que hay que asumir desde la partida y reponer sin cesar.²⁴

Ahora bien: estos dos modos de conceptualización nos aproximan a preocupaciones de primer orden: ¿Qué categorías pueden permitirnos el acceso y abordaje empírico de formas históricamente situadas de esta tensión constitutiva?, ¿De qué maneras aprehender, en la concreción de la vida social, la dificultosa coexistencia entre las lógicas de la igualdad/comunidad o sociedad/ estructura?, ¿De qué modo estas conceptualizaciones pueden ayudarnos a dar cuenta, como es nuestra intención, de la esquivia dimensión de *lo político*?

A fin de ensayar algunas respuestas a estas inquietudes, es pertinente traer aquí la noción de liminalidad,²⁵ que Victor Turner asume en tanto alejamiento de los procedimientos normales de acción social capaz de habilitar un período de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se produce. A este respecto, el autor reconoce al menos dos tipos de liminalidad: la que caracteriza los rituales de elevación de status, individuales y propios de los rituales de edad e

²⁰ *Ibíd.*, p. 143

²¹ J. Rancière, *En los bordes de lo político*, op. cit., p. 64. Y ello, en tanto lo que se trata de explicar es la desigualdad, cuya ausencia de razón debe ser racionalizada. En este sentido, la noción de arbitrario social implica que el orden social está desprovisto de razón inmanente, lo cual no implica homologarlo al arbitrario de la lengua, ya que el "[...] arbitrario material del peso de las cosas, ningún sujeto puede atravesarlo por otro sujeto. No hay sujeto colectivo razonable. No hay más que los individuos que pueden tener una razón. Una colectividad no quiere decirle nada a nadie. La sociedad se ordena como los cuerpos caen. Lo que ella nos solicita, es simplemente inclinarnos con ella, nuestro consentimiento". *Ibíd.*, p. 65.

²² J. Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva visión, 1996.

²³ V. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, op. cit., p. 181.

²⁴ J. Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*, op. cit.

²⁵ El autor retoma la conceptualización de Van Gennep (padre del análisis procesual formal) sobre la liminalidad, dimensión compuesta de unidades de espacio y tiempo en las que conducta y simbolismo se ven momentáneamente emancipados de las normas y valores que rigen la vida pública de quienes ocupan posiciones estructurales. Como estructura, entiende una disposición más o menos característica de instituciones mutuamente dependientes, junto con la organización de posiciones y actores que éstas implican. V. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, op. cit.

ingreso a un grupo; y la propia de los rituales de inversión de status, de carácter colectivo y cíclico. En rigor, “en el primer aspecto, se resalta la elevación estructural permanente de un individuo, mientras que en el segundo el énfasis se pone en la inversión temporal de los status propios de gobernantes y gobernados”.²⁶

En particular, los *rituales de inversión de status* se caracterizan por cubrir al débil con una suerte de máscara de fuerza, reclamando del fuerte que permanezca pasivo y sobrelleve pacientemente la agresión simbólica o físico-simbólica de los inferiores estructurales.²⁷ Ahora bien: para Turner este fenómeno adquiere centralidad en tanto le interesa “[...] descubrir si, en una discriminación binaria a un nivel estructural del tipo ‘superioridad estructural-inferioridad estructural’, podemos encontrar algo similar al ritual ‘poder del débil’, que a su vez pueda relacionarse con el modelo de *communitas*”.²⁸ Claro que, a esta altura de nuestra argumentación, vemos cómo la perspectiva estructural de la antropología de los ’60 impone sus límites, en tanto para Turner

El enmascaramiento del débil bajo un disfraz de fuerza agresiva y el consiguiente enmascaramiento del fuerte bajo un disfraz de humildad y pasividad son los artificios de que se vale la sociedad para limpiar sus pecados engendrados estructuralmente [...] La escena está, pues, dispuesta para una prodigiosa experiencia de *communitas*, seguida de un soberbio retorno a una estructura ya purificada y reanimada.²⁹

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, no resulta tan claro que este desplazamiento ritual no tenga o pueda tener efectos políticos de transformación: Las tensiones entre lógicas constitutivas de lo social no se resuelven en una estetización ritual necesariamente tensionada hacia la estructura. En efecto: la emergencia de este locus político puede adquirir diversas formas sociales –la interacción ritualizada es una de ellas– pero

nada asegura que de ellos devenga necesariamente un reforzamiento de la lógica estructural.³⁰

A este respecto, munidos de un lenguaje ciertamente ranciereano, podemos decir que en los rituales de inversión de status los que ocupan un lugar subordinado o, mejor aun, los que se considera que están por fuera de la comunidad política, las *partes que no son parte*, oponen a la especificidad diferencial de la estructura la lógica comunitaria, a fin de reivindicar su legítimo derecho a ser contados, lo que supone la búsqueda de una transformación de los criterios legítimos de distribución de las partes. Bajo esta óptica, adquiere un nuevo sentido el juego de palabras propuesto por Turner, quien plantea que estas intervenciones de *los de abajo* tienen la doble valencia de manifestar lo estructuralmente *inferior* y ser, también, el *fundamento* común de toda vida social.

Son, así, los incontados quienes pueden oponer la lógica de la igualdad, de la comunidad, en la vida social, y pueden ser los rituales de inversión de status de los subyugados los que permitan pensar en la posibilidad de tensionar los límites comunitarios. En esta línea, resulta de interés sumar a la reflexión ciertos planteos de Judith Butler, quien en su libro *Lenguaje, poder e identidad* se pregunta por aquellas ocasiones en que un acto de enunciación pone en cuestión los fundamentos establecidos del orden, produciendo performativamente un cambio en los términos de legitimidad como efecto de la enunciación misma.³¹

En efecto: partiendo de una concepción foucaultiana del poder –alejada de la perspectiva reduccionista que lo concibe como el ejercicio externo de un control, una constricción de las libertades– Butler asume su productividad, que configura sujetos y límites legítimos del discurso: “La producción del sujeto se realiza no solo por medio de la regulación del habla del sujeto, sino por la regulación del ámbito social del discurso enunciable”.³² En este sentido, su reinterpretación de la noción de forclusión es la que permite dar cuenta de aquellas exclusiones constitutivas de la subjetividad, mientras que su carácter continuo y nunca acabado –su

²⁶ *Ibíd.*, p. 175

²⁷ El antropólogo ofrece una multiplicidad de ejemplos de este tipo de rituales en diversas sociedades: tribales (tales como la ceremonia Apo de los Ashanti o la zulú *nomkubulwana*), occidentales (día de todos los muertos, Halloween), africanas, hindúes e incluso en el marco de comunidades religiosas.

²⁸ *Ibíd.*, p. 120.

²⁹ *Ibíd.*, p. 188

³⁰ Incluso Turner reconoce esto oscuramente, planteando que “[...] los subordinados estructurales pueden muy bien tratar de conseguir, en su liminalidad, una mayor participación en una estructura que, aun cuando fantástica y aparente, no obstante les permite experimentar, durante un periodo de tiempo legitimado, una distinta modalidad de liberación de un destino diferente”. *Ibíd.*, p. 203.

³¹ J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2004.

³² *Ibíd.*, p. 220.

modo iterativo—, lejos de empujar al pensamiento a un ‘punto muerto de la agencia’, habilita pensar en la parodia, el desajuste —aun el desajuste tramitado ritualmente, añadiremos— para extraerlo de su dimensión sistémica e ineludiblemente reproductora.

Emerge, así, la performatividad como noción clave, en tanto pone el foco en “[...] la crisis que produce en las convenciones decir lo que no se puede decir, la “fuerza” revolucionaria que tiene el discurso censurado cuando irrumpe en el “discurso oficial” y abre el performativo a un futuro impredecible”.³³ Los rituales —en oposición, por caso, a los planteos de Bourdieu—, llevan insita la posibilidad de que sus fórmulas puedan romper con su contexto originario y, en ese movimiento, desafiar las formas existentes de legitimidad. De este modo, la efectivización de un acto de habla que el poder hegemónico no autoriza, puede anticipar y contribuir a instalar nuevos contextos, aun en situaciones muy particulares de la vida social, en los “incontables y efímeros encuentros” que para Turner son locus de posibilidad de emergencia de la *communitas*.

4. Intuiciones metódicas: ontología heterotópica y gnoseología heteromórfica

Quizá podríamos, a modo de cierre, subsumir el sustrato *ontológico* del enfoque epistemológico que comenzamos a delinear aquí bajo la conocida noción de *heterotopía*, lo que Foucault entiende como una suerte de utopías efectivamente verificadas, espacios reales en que convergen espacios alternos —ya sea como representación, impugnación, inversión, etcétera—.³⁴ Ahora bien: ocurre que para el autor, lo heterotópico cuenta entre sus características el implicar funciones sociales específicas, históricamente condicionadas, cuya operatoria se define entre dos polos opuestos:

O bien desempeñan el papel de erigir un espacio ilusorio que denuncia como más ilusorio todavía el espacio real, todos los lugares en los que la vida humana se desarrolla [...] O bien, por el contrario, erigen un espacio

³³ *Ibíd.*, p. 232

³⁴ Esta noción es también retomada por Rancière, para dar cuenta de la emergencia de lo político como el encuentro conflictivo de dos mundos, capaz de actualizar la reivindicación de las víctimas de un daño de ser contadas como partes de la comunidad. J. Rancière, y L. E. Venegas Piracón, “La dimensión estética: estética, política, conocimiento”, en *Ciencia Política*, vol. 10, Bogotá, 2013, pp. 21-43.

distinto, otro espacio real, tan perfecto, tan exacto y tan ordenado como anárquico, revuelto y patas arriba es el nuestro. Esa sería la heterotopía no tanto ilusoria como compensatoria.³⁵

En este sentido, ambos polos podrían ser pensados en consonancia con la interpretación que plantea Víctor Turner de los rituales de inversión de status: los efectos sociales de tales rituales estarían basados una combinatoria de su carácter ilusorio —en tanto fenómenos efímeros y transitorios—, bajo la forma de una inversión compensatoria, destinada a reforzar el entramado estructural. Esto, a nuestro entender, da origen —en Turner y en Foucault— a un énfasis excesivo en la dimensión conservadora de lo heterotópico, por lo que se vuelve necesario tensionar estas perspectivas con otras construcciones, capaces de dar cuenta de la potencial irrupción de lo inesperado inherente a estos procesos.

Así, reconocemos la centralidad de abordar aquellos fenómenos que pueden ser aprehendidos desde la categoría de liminalidad, en tanto implican una ruptura en el orden de lo dado capaz de poner en cuestión, a partir de la apertura que emerge de la colisión de lógicas disímiles constitutivas de lo social, su particular estructuración histórica. No obstante, creemos productivo para un abordaje de lo político repensar estos fenómenos desde su carácter liminal y, a la vez, más allá de éste: la noción butleriana de performatividad permite, a este respecto, enfatizar en los efectos indeterminados y relativamente contingentes que anidan en todo proceso de esas características, en base a la continua reinstalación estructural constitutiva de lo social.

Por otro lado, una propuesta epistemológica que reconozca la posibilidad de abordar fenómenos sociales enfatizando su potencial transformador supone reconocer no solo la dimensión ontológica de lo político en su carácter heterotópico, sino también asumir un enfoque *gnoseológico* de carácter *heteromórfico*, que ponga de manifiesto de manera permanente su mudabilidad y flexibilidad para aprehender lo diferente, lo que escapa a las regularidades esperables y a las estructuras cristalizadas.

En efecto: partiendo de una concepción ontológica de lo político como la que planteamos, y asumiendo el estado actual de la discusión en epistemología de las ciencias sociales de la que dimos cuenta en nuestro primer apartado, entendemos que corresponde a la producción de cono-

³⁵ M. Foucault, “Espacios otros: Utopías y heterotopías”, en *Revista Astrágalo*, n° 7, Madrid, septiembre 1997, pp. 83-91.

cimiento científico con aspiraciones críticas luchar desde la fluidez y la confusión de los límites, por las interfaces y los cruces posibles. Es así que adquiere toda su centralidad la propuesta de Haraway de retomar el *elemento fantástico de esperanza en el conocimiento transformador y en la severa verificación*, entendiendo que esa es la base de cualquier pretensión creíble de objetividad o de racionalidad no cargada de negaciones y represiones desalentadoras.

De este modo, podría ser un enfoque epistemológico con fundamentos ontológicos centrados en la noción de heterotopía y bases gnoseológicas centradas en lo heteromórfico aquel capaz de dar cuenta de las lógicas que constituyen –siempre de modo inacabado e imperfecto– el mundo social junto con los espacios polémicos que emergen de su encuentro, asumiendo la radical contingencia histórica de sus efectos sociales. Y, quizás, solo una perspectiva de este tipo permitiría atender a la continua producción de puntos de vista nunca conocidos de antemano, capaces de hacer suya la promesa de lo extraordinario, en un compromiso simultáneo con búsqueda de la verdad y la ineludible lucha por la libertad.

El método como ética Interrupciones poscoloniales

Sofía Soria

Un gesto

... y aprender a convivir con la página en blanco, con su llanura demasiado lisa, con su horizonte demasiado abierto.

Roberto Juarroz

En abril de 2016, varios diarios de alcance nacional hicieron noticiable un hecho sucedido en una pequeña localidad del sudeste de nuestro país. El titular de uno de los medios de mayor circulación decía: “La docente que aprobó a una alumna que no sabía nada”. Según el relato periodístico, una alumna de 14 años, proveniente de Bolivia, asistió a la escuela para rendir un examen que le permitiría pasar al siguiente nivel según la escala de progresión prevista por el sistema educativo. Sin embargo, la alumna llegó a la escuela sin poder dar cuenta de aquello que se esperaba de ella: un saber. Contando con algunos elementos contextuales, como por ejemplo que en la zona muchas familias provenientes de Bolivia trabajan el cultivo de frutilla en una topología social con marcadas diferencias socioeconómicas, la profesora le preguntó a la alumna: “¿de las frutilla sabés algo?”. La alumna respondió que sí y la profesora completó una página en blanco con la siguiente consigna: “describir una actividad económica”. Entonces la alumna se animó a preguntar: “¿puedo escribir también de Bolivia?”. Y la página volvió a completarse con otra consigna: “mencionar los aspectos más importantes de algún país latinoamericano”.¹ Una

¹ Cf. *La Nación*, 12-04-16. Disponible en: <http://luciagorricho.blogspot.com.ar/>

página en blanco, que podría haber sido también una de las superficies de inscripción del discurso y la institución del “saber”, se convirtió sin embargo en un gesto de recibimiento.

Pero ¿qué aspectos de este hecho importan para una discusión sobre el método?, ¿qué criterios nos permitirían hacer de él un “objeto” que pueda operar como tal dentro de un campo disciplinar?, ¿en qué régimen de visibilidad y reconocibilidad es *necesaria* la demarcación de un “objeto” como punto de partida de una demostración teórico-empírica? Quisiera leer aquí este hecho como la entrega de una imagen que nos abre a una comprensión distinta sobre el método, y que podríamos resumir en tres consideraciones. En primer lugar, cuando “otro” interpela, nos empuja a suspender el orden normativo que nos ha forjado como sujetos y del cual dependen los criterios teórico-metodológicos con los que abordamos la cuestión de la alteridad. En segundo lugar, la suspensión del orden normativo supone un distanciamiento como instancia necesaria de una práctica crítica. En tercer y último lugar, interpelación, distanciamiento y crítica demarcan un gesto de responsabilidad ética como campo del método.

Siguiendo esta intuición, el método ya no se mueve estrictamente en el terreno del procedimiento sino en el de la urgencia de un *proceder*. El proceder tiene el carácter de un gesto, es decir, es una acción que no se orienta por un cálculo o hacia un fin, es un movimiento que nos invita a sumergirnos en la esfera del *ethos*.² Sería erróneo, sin embargo, suponer que esta redefinición es un intento de abandono del método; antes bien, supone reinscribir su problemática en un campo de discusión diferente: el de la responsabilidad ética. Dentro de esta formulación, me interesa puntualmente delinear una reflexión sobre el método que tenga como centro de gravitación el problema de la alteridad dentro de escenarios poscoloniales. Si tuviera que resumir este propósito bajo la forma de una pregunta, ella sería: ¿cómo dar cuenta del “otro” en espacios marcados por la herida colonial y no hacerlo desde las tan repetidas figuras del “buen salvaje”, la “tradición”, la “pureza”, la “autenticidad”, la “culpa” o la “sospecha”?

Si bien no aspiro resolver el enorme campo de problemas que esta pregunta convoca en diversos niveles y en relación a distintas prácticas, al menos espero dejar señalados algunos desplazamientos que considero

² G. Agamben, “Notas sobre el gesto”, en *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 53.

fecundos para hacer de nuestra práctica, más que la fidelidad a ciertos procedimientos, un proceder siempre expuesto al riesgo. Riesgo que sucede y exige reconocer los límites de nuestros propios esquemas de visibilidad, reconocibilidad e inteligibilidad, allí donde es posible preguntarnos “qué puede significar proseguir un diálogo en el que no es posible suponer ningún terreno compartido, en el que nos encontramos, por decirlo de algún modo, en las fronteras de lo que conocemos”.³

Alteridad, interpelación y responsabilidad ética

El grito arrastra al que lo oye en la dirección de quien lo emite. Sitúa al que grita en el centro.

John Berger

Quizás debamos comenzar esta discusión evocando lo que ha dado en llamarse *esquema de la representación* y que, desde ciertas lecturas filosóficas y políticas contemporáneas, ha servido para definir, al tiempo que cuestionar, el carácter distintivo de la modernidad. En el planteo inicial de Martin Heidegger, este esquema define el saber científico en la modernidad a partir de la operación de separación entre “teoría” y “objeto”. De allí que la cuestión central haya pasado por hacer una crítica de esa operación de separación y exterioridad con el “objeto” que, en el marco de una práctica de investigación, garantizaría la científicidad en el trabajo de conceptualización. De acuerdo a los propios términos del filósofo alemán, el conocimiento moderno puede elaborar una verdad porque el “hombre” se ha transformado en “sujeto” y, en tanto tal, se ha convertido en fundamento de un mundo que es resultado de sus proyecciones (y no anteriores a ellas). De esto se sigue que la investigación y el método científico no descubren una verdad, sino que reafirman al sujeto como centro del mundo y al mundo como imagen hecho a su medida:

[L]o importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se transforma en sujeto [...] Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en el centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto es solo posible si se modifica

³ J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 36.

la concepción de lo ente en su totalidad [...] Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen [...] En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad.⁴

Tres cuestiones enlazan el nudo de este problema: decisión, separación y objetualización. Siguiendo los pasos de este argumento, podríamos plantear una primera pregunta que nos aproxime a la demarcación del método como proceder: ¿cómo dar cuenta del “otro” sin estar ya con los pies enredados en la trama de un orden normativo que habilita la decisión del sujeto y lo confirma como fundamento del mundo? Esta pregunta, planteada por ahora en un sentido más bien general, supone dos movimientos estrechamente vinculados: por un lado, precisar qué le hace la problemática del colonialismo a la discusión del esquema de la representación; por otro lado, repensar y reubicar nuestros habituales puntos de partida de la investigación. Tanto uno como otro, tienen consecuencias concretas en el modo de comprender e interrogar la cuestión de la alteridad en escenarios poscoloniales.

En cuanto al primer movimiento, considerando la especificidad de los espacios marcados por la herida colonial, diría que para discutir los límites del esquema de la representación en el marco de la modernidad no alcanza con señalar la decisión, la separación y la objetualización como ejes de discusión, sino que tendremos que definir qué lectura específica de ese esquema nos demanda la problemática del colonialismo. En este sentido, la apuesta de un proceder consiste en asignarle densidad histórica al debate epistémico y ontológico que se pone en juego, de modo tal que hablar del esquema de la representación suponga enfrentar el esquema de representación cultural *binario* y *temporalizante* de la diferencia que la conexión estructural entre colonialismo y modernidad contribuyó a

⁴ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*. Madrid, Alianza, 1998, pp. 72-74. Para un desarrollo crítico sobre el modo en que el esquema de la representación ha operado en el campo de la teoría política, se puede consultar nuestra elaboración colectiva al respecto: AAVV, “Teoría política posfundacional. Presupuestos, métodos, apuestas”, en E. Biset y R. Farrán (comps.), *Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina*. Buenos Aires, Teseo, 2015, pp. 13-44.

consolidar. De allí que toda escena poscolonial –es decir, aquella cuya particularidad no puede ser pensada por fuera de los más obscenos y sutiles dispositivos del poder moderno-colonial– plantee la exigencia de hacer de un problema histórico el trazado de una hendidura dentro de la discusión epistémica y ontológica, lo que supone una crítica del esquema de la representación y el modelo de diferencia que implica.

En cuanto al segundo movimiento, la tarea es dar testimonio de las fuerzas desiguales de la representación cultural que supone ese esquema, ejerciendo una práctica analítica que haga frente a ciertas operaciones que inscriben diversas figuras del “otro” ya sea en el campo de la homogeneidad, ya sea en el terreno imaginario de un pasado idealizado o un futuro deseable. Estas operaciones, que no hacen sino cristalizar nuestras propias proyecciones político-conceptuales, derivan de aquella dinámica desigual de la representación cultural y nos exigen, en un intento nunca garantizado de dislocarlas, un constante desvío teórico-metodológico que nos acerque a las múltiples inscripciones poscoloniales de la alteridad. Entonces, si se trata de interrumpir la ontología en la que inevitablemente nos implicamos desde el inicio, y que podríamos llamar ontología del sujeto, el desafío consiste en dar el paso hacia la heterogeneidad del “otro”. Pero ¿dónde encontrar el indicio de ese paso que siempre tropieza? En este punto, ciertas consideraciones de Emmanuel Levinas permiten ciertos desplazamientos que pueden demarcar la singularidad de un proceder, en la medida que su crítica a la ontología re-centra el problema heideggeriano: *del ser a la alteridad*.

Levinas reclamará la apertura de la ontología hacia la alteridad, cuestión que implica horadar el orden del ser para dar lugar a *otra cosa*. Desde su mirada, suponer *una* ontología como *la* ontología no es sino la confirmación de la Totalidad, la preeminencia de lo Uno sobre lo Otro. Sostenernos en el orden del ser significa persistir en la ontología como estado de alienación que, al no permitir la apertura hacia la alteridad, clausura la posibilidad de adentrarnos en el ámbito de la ética. Desde luego, la ética tendrá aquí un sentido específico. Lejos de entenderse como norma moral o dogma que marca la rectitud de un comportamiento, ella puede surgir solo a partir de la ruptura, la interrupción, el advenimiento de un “otro” que nos cuestiona como sujetos que gozamos de una arbitraria libertad. La ética es posible cuando una radical otredad nos arranca del bálsamo de nuestras certezas (ontológicas, teóricas, metodológicas), nos interpela

y nos exige mirar de otro modo, o simplemente dejar de mirar, para ver el margen que insiste como huella de lo invisible, y así orientarnos hacia un movimiento que sea capaz de soportar una página en blanco para que otra escritura se haga.

La relación entre alteridad, interpelación y ética definirá un marco de discusión con no pocas consecuencias, en la medida que solo la apertura hacia lo absolutamente "otro" puede dislocar el orden del ser y, al mismo tiempo, provocar el desasosiego que conduce a la reformulación de puntos de partida, preguntas, problemas. En el orden del ser, el sujeto es un yo-libre, un yo-puedo, donde el "otro" es reducido a un concepto y a un esquema de representación que confirma un sujeto para sí, pero esa ontología se disloca cuando adviene la alteridad del "otro". En *Totalidad e Infinito*, Levinas lo define como lo Otro metafísico:

[C]on una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni una alteridad hecha de resistencias al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo [...] Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el 'en nuestra casa'. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*.⁵

Sin dudas, al menos en estas páginas escritas originalmente en 1961, lo absolutamente "otro" queda situado en el plano de la transcendencia, de una exterioridad o un más allá que cuestiona la ontología como "filosofía de la injusticia",⁶ es decir, como ese orden donde predomina una relación con el "otro" –incluso la mejor intencionada– siempre como reducción, como violencia, como ejercicio del poder. Esto no deja de ser problemático, sobre todo si tenemos en cuenta que planteos como éstos conducen no solo a la metáfora espacial del afuera-adentro, sino también a la presunción de una relación no-violenta con el "otro". Sin dejar de lado estas cuestiones, me interesa retener no tanto las implicancias trascendentes del "otro" sino más bien, junto con Butler, lo que ello supone en términos de una "estructura diádica idealizada de la vida social".⁷ Lo que esto quiere decir es básicamente que la responsabilidad ética por el "otro" no puede tener origen en la voluntad y la decisión del sujeto, sino

⁵ E. Levinas, *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 62-63. El subrayado es del original.

⁶ *Ibíd.*, p. 70.

⁷ J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, op. cit., p. 126.

que adviene como desmoronamiento, exposición y desujeción del sujeto que conoce: cuando lo "otro" interrumpe el orden del ser.

Sin embargo, no podemos dejar de considerar una paradoja: si trabajar sobre la base de una idea certera del "otro" supone ajustarlo a nuestros propios regímenes de inteligibilidad y otorgarle la medida justa de los objetos que definen nuestros campos disciplinares, ¿ya no es posible la investigación, la teoría o la verdad? Diría que no se trata tanto de un abandono como sí de una reinscripción del punto de partida, lo que inevitablemente tiene sus consecuencias en el campo de la investigación. En este sentido, *interpelación* y *sensibilidad* demarcan dos aspectos de un proceder que puede acercarnos a una radical alteridad. Se trata de hacer de la interpelación del "otro" el inicio de una investigación que pueda abrirse hacia una instancia crítica, donde la búsqueda de la verdad es siempre un riesgo, es decir, precaria y expuesta al fracaso. La interpelación sucede, no cuando hay un concepto, sino una sensibilidad, cuando el "otro" ya no puede ser "objeto" sino tan solo el registro de una precariedad a la que no podemos dar la espalda. De este modo, una escena de interpelación provoca un proceso de reflexividad que da lugar al surgimiento del sujeto que investiga como sujeto ético, es decir, que asume su opacidad constitutiva y que, no obstante ello, puede ejercitar un distanciamiento respecto de las normas o discursos que lo han constituido como tal.⁸ Y esto sucede cuando el rostro del "otro" nos toca de alguna manera, cuando podemos recibirlo desde la sensibilidad y desde una particular pasividad, que es el inicio de una respuesta como responsabilidad ética:

La respuesta que es responsabilidad (responsabilidad apremiante para con el prójimo) resuena en esta pasividad, en este desinterés de la subjetividad, en esta sensibilidad. Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia [...] La responsabilidad para con el Otro [es] exposición al otro sin asumir esa misma exposición, exposición sin retener nada, exposición de la exposición [...] sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento...⁹

Para que haya interpelación tiene que haber un "otro" que encuentra nuestra mirada y exige una respuesta, que nos mira y nos asedia: acecho de una alteridad radical que no se reduce a una estricta operación del

⁸ J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, op. cit., pp. 65-72.

⁹ E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Madrid, Editora Nacional, 2002, pp. 60-61.

pensamiento, ni del concepto, ni del cálculo, ni de un determinado ideal de justicia. Alteridad que no conocemos pero, como dirá Derrida, no por ignorancia, sino porque no depende del saber,¹⁰ y nos recuerda que no podemos ejercer soberanía interpretativa sobre ningún “otro” ni reclamarle plena identidad, pues de ese modo seguiríamos sosteniendo un régimen de inteligibilidad que reduce toda existencia a la idea de un sujeto capaz de acceder a sí mismo bajo el reaseguro de la transparencia. Dejar trabajar la interpelación del “otro” consiste en asumir desde el primer momento su perturbación como instancia de des-totalización de nuestros modos habituales de conocer.

Podríamos sintetizar lo dicho hasta el momento de este modo: en el marco de la problemática del colonialismo y sus efectos contemporáneos, el método como proceder supone articular una práctica analítica orientada a dislocar el esquema de representación cultural de la diferencia que se consolidó con la conexión estructural entre colonialismo y modernidad. Para avanzar en este gesto, un movimiento consiste en introducir densidad histórica a la discusión epistémica y ontológica inaugurada por la crítica del esquema de representación, mostrando cómo la narrativa de la modernidad ofrece maneras garantizadas de comprender e interrogar la alteridad en términos binarios y temporalizados. En este marco, el desafío consiste en conducir nuestra práctica hacia la comprensión de la alteridad, lo que nos exige otro movimiento: hacer de la sensibilidad y la interpelación nuevos puntos de partida de la tarea investigativa, de modo que ello habilite una reflexividad que nos abra al “otro” y nos permita tomar distancia de una lógica identitaria que busca el des-entierro y excavación de una verdad.¹¹ Una práctica de estas características busca articular un método como proceder ético que, en su vocación de acercarse al problema de la alteridad, no reproduzca el parentesco que hay entre una lógica identitaria y una lógica moral cuando la práctica de investigación solo se contenta con ubicar los términos en un campo de valores que divide

¹⁰ J. Derrida, *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 20-21.

¹¹ En su interesante lectura del marranismo, Erin Graff Zivin afirma que una lógica identitaria, que entiende la identidad como autopresencia y la diferencia como su opuesto, no solo está directamente vinculada a la violencia del colonialismo, sino que también es promovida por cierto pensamiento latinoamericanista que ofrece, y necesita de, formas de pensar afines al des-entierro y la excavación. Cf. E. Graff Zivin, “El pensar-marrano: o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico”, en R. Castro Orellana (ed.), *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 205-216.

buenos y malos, culpables e inocentes, pidiendo relatos coherentes como comprobación de evidencias.

La apuesta es entonces sumergirnos en un proceder ético. Según Butler, la ética no juzga ni solicita narraciones, sino que estando frente a un “otro” le pregunta *¿quién eres?* De acuerdo a su mirada, esta pregunta abre la posibilidad de la crítica que da paso a la ética en la medida que supone renunciar al juicio para dar lugar a la interrupción del propio relato.¹² Resta ver, sin embargo, si en ese “quién eres” que Butler señala como instancia de reflexividad y apertura al “otro”, no sigue resonando una ontología que reclama algún tipo de existencia como sujeto, persona o identidad. Quizás una manera de suspender los riesgos de una formulación de este tipo consista en situarnos en las diversas torsiones de otro tipo de interrogación: *¿qué hay?*¹³ A mi modo de ver, esta puede ser una manera fecunda de conducir una práctica crítica en sentido poscolonial, porque nos permitiría interrumpir el esquema de representación cultural –binario y temporalizante– que la forma moderna del colonialismo contribuyó a

¹² Motivada por la problemática del reconocimiento leída en clave poshegeliana, esta pregunta demarca dos contrapuntos en el argumento de Butler. Por un lado, tensiona el planteo ético de Foucault al señalar que la reflexividad que da paso a la crítica no depende únicamente de la pregunta “¿quién puedo ser, dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?”. Por otro lado, retomando el planteo de Cavarero, cuestiona la pregunta foucaultiana mediante la consideración del contacto con un “otro” como oportunidad concreta y vital que, al interrogar *¿quién eres?*, abre al sujeto a la reflexividad, la crítica y la ética. En este sentido, la escasa consideración que Foucault le diera al “otro” en su planteo ético quedaría enmendada con la introducción de esta pregunta. Cf. J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, op. cit., pp. 37-60.

¹³ Si bien Butler se empeña en distinguir entre ética y moral, y en ello sigue algunas huellas de la lectura que Deleuze hace de Spinoza, resulta llamativo que no tome suficiente nota de sus indicaciones. Butler señala con toda razón que el reconocimiento y apertura al “otro” no puede reducirse al juicio como práctica que pertenece al orden moral, y sin embargo insiste que la ética adquiere especificidad a partir de la pregunta *¿quién eres?* Pero Deleuze parece decir algo levemente distinto cuando lee a Spinoza: “[L]a moral implica siempre algo superior al Ser. Lo que hay superior al Ser es algo que juega el papel de lo Uno, del Bien; es lo Uno superior al Ser [...] La moral es el sistema del juicio. Del doble juicio: usted juzga por sí mismo y es juzgado. [En la ética] más bien se pregunta *¿cómo es posible eso?*, *¿cómo es posible de manera interna?* En otros términos, usted relaciona la cosa o lo dicho al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo. *¿Cómo hay que ser para decir eso?* *¿Qué manera de ser implica?*”, G. Deleuze, “Ontología, ética y moral”, en *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2003, pp. 46-48. A mi modo de ver, lo que Deleuze sugiere es la vinculación de la ética al ámbito del existente (de allí el valor de la pregunta *¿qué hay?*); mientras que Butler, al situar la centralidad del *¿quién eres?*, parece vincular la ética a la existencia como ontología.

consolidar. Trabajar críticamente sobre la herida colonial no supondría, por lo tanto, un intento de sutura de esa herida mediante la comprobación de una verdad que habría quedado sepultada, sino una práctica orientada a volver inefectivo ese esquema, para que se abra la posibilidad de que una alteridad pueda decirse a partir de la pregunta por un *hay*.

Interrupciones poscoloniales

Léeme, ¿serás capaz de ello?
Jacques Derrida

Ahora bien, si una escena de interpelación es lo que provoca el anudamiento entre sensibilidad, reflexividad, crítica y ética, tenemos que avanzar ahora sobre las siguientes cuestiones: ¿qué escena marcada por la herida colonial puede interpelar y provocar una intervención crítica?, ¿qué tipo de intervención demanda?, ¿de qué modo la pregunta por un *hay* puede motivar una interrupción de los modos de representación de la alteridad que el vínculo colonialismo-modernidad hizo posible?

Preguntas como éstas convocan un conjunto de discusiones cuya complejidad no podré abordar en toda su extensión. Por el momento, resulta preciso señalar que una práctica crítica en el contexto de estas problemáticas supone mucho más que una circunscripción temporal dentro de la historia de las ideas, aunque inevitablemente la incluye. Sin dudas, lo “post” de lo poscolonial supone la descripción de un momento histórico que, en líneas generales, indica el carácter de las formaciones sociales luego de los momentos independentistas, tanto los sucedidos en el siglo XIX como los ocurridos durante el siglo XX en diferentes puntos del globo.¹⁴ Aunque esta connotación temporal tiene su utilidad, no es

¹⁴ Desde luego, esta delimitación también contiene el riesgo de la homogeneización porque no todas las sociedades son poscoloniales en un mismo sentido ni sufren los efectos de la colonización de la misma manera. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, si Gran Bretaña como ex-metrópoli es poscolonial en el mismo sentido que lo es Estados Unidos como ex-colonia devenida potencia, o incluso si son homologables casos tan distantes en el tiempo y el espacio como India, Jamaica, Argentina, Angola o Argelia, por nombrar solo algunos. De allí que, sobre la idea de que no todas las sociedades son poscoloniales en un mismo sentido y que lo poscolonial en cada espacio social es una estructuración diferenciada, sea necesario ir más allá del sentido temporal del término para avanzar en una apuesta analítica que nos permita responder la siguiente pregunta: ¿cómo analizar las sociedades contemporáneas? Cf. S. Hall, “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”, en E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart

suficiente en la medida que nos limita a la indicación de un “después de” y, con ello, cierta periodización de la historia que exige la delimitación de un comienzo y un fin.

Si el carácter temporal de lo “post” resulta insuficiente, la cuestión es cómo articular una práctica analítica en relación a un proceso histórico específico. Si aceptamos que el colonialismo consiste en la conquista, posesión y control de territorios y poblaciones, queda claro que como proceso abarca una amplia extensión temporal y espacial. Es por ello que lo “post” de lo poscolonial se recorta en relación a las dinámicas que se consolidaron con la expansión imperial ibérica en el mundo atlántico, con el propósito de dislocar la narrativa que hizo posible una particular realización y representación del hecho colonial desde entonces. De esto se deduce una doble consideración. Por un lado, que el carácter moderno de la expansión y conquista iniciada en el siglo XIV estuvo dado por su carácter global, en la medida que supuso la reorganización de la dinámica económico-política que dio lugar al capitalismo.¹⁵ Por otro lado, que la realización y profundización de dicho proceso fueron contemporáneas al afinamiento de una narrativa que hizo posible no solo la imaginación de Europa como centro del mundo, sino también una representación binaria y temporalizante de la diferencia colonial.

En efecto, el espacio ontológico, epistémico y político de intervención de una crítica poscolonial será aquel que se relaciona con el colonialismo estrictamente moderno.¹⁶ Como apuesta analítica, busca *interrumpir* la

Hall. Popayán, Envió, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2010, pp. 563-582. M. Mellino, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

¹⁵ E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-53. W. Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 55-85.

¹⁶ La distinción entre colonialismo en general y colonialismo moderno es un aspecto que, si bien está sugerido en la amplia producción que podemos englobar bajo las etiquetas de lo “decolonial” y lo “poscolonial”, no se encuentra en todos los casos suficientemente desarrollada. Avanzar en esta distinción resulta crucial, sobre todo para evitar las típicas afirmaciones que con tono de denuncia comienzan sugiriendo que la violencia en la historia tiene fecha fundante en 1492 y terminan promoviendo un nativismo anclado en las dicotomías con las que la propia narrativa moderna lee al “otro” bajo su forma colonial. Para un análisis sobre esta distinción y la caracterización

narrativa de la modernidad que hizo posible una forma binaria y temporalizante de representación del hecho colonial y de la que derivan, por ejemplo, las conocidas apelaciones del aquí/allá, nosotros/otros, adentro/afuera, antes/después, colonizador/colonizado. Esta práctica de intervención como interrupción exige el esfuerzo de un proceder dirigido a reconfigurar el campo teórico y metodológico del que habitualmente partimos, poniendo en duda conceptos de la teoría social tradicional, reordenando los materiales con los que trabajamos, haciendo audibles formas no legitimadas del archivo,¹⁷ creando las condiciones para “ver las cosas de manera distinta”.¹⁸ Entonces, ante una escena de interpelación marcada por la herida colonial, la tarea no será necesariamente el juzgamiento de la historia desde una verdad como fundamento que deberá ser desenterrada de los escombros que el colonialismo dejó tras de sí, sino que se orientará centralmente a desactivar la idea misma de historia como epítome de la narrativa moderna, poniendo en evidencia su límite como discurso.

Es por eso que las escenas de interpelación en las que nos implicaremos indefectiblemente nos exigirán no tanto una pregunta por la identidad sino por un *hay existente*, pues lo central aquí no tiene que ver con reclamar a los “otros” el relato de una identidad y sí con hacer de una escena compartida la posibilidad, siempre esquiva y dolorosa, de abrir condiciones de audibilidad de modos de ser a partir de la pregunta *¿qué hay?* Esto no quiere decir que los nombres con los que comúnmente se identifican los espacios marcados por la herida colonial no importen —¿acaso podríamos abandonar las categorías “indio” o “indígena” como huellas de expropiaciones, exterminios, violaciones, desapariciones, campos de concentración

del colonialismo específicamente moderno, Cf. L. Katzer, “Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica: lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción”, en *Intersticios. Intervenciones de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 11, n° 6, Córdoba, 2017, pp. 143-184.

¹⁷ A. De Oto, “Fanon, crítica poscolonial y teoría. Notas en contextos latinoamericanos”, en *Intersticios. Intervenciones de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 11, n° 6, Córdoba, 2017, pp. 5-24.

¹⁸ Situado desde la práctica del “giro ontológico” en la antropología actual y haciendo una clara demarcación del trabajo etnográfico dentro de ese campo, Holbraad dice: “en el llamado giro hacia la ontología se trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que, de otro modo, nunca hubiera visto. Así, el giro ontológico es en esencia una intervención metodológica”. Cf. M. Holbraad, “Tres provocaciones ontológicas”, en *Ankulegi*, n° 18, 2014, p. 131.

e insubordinaciones?—. Claro que no, no podríamos. Como tampoco podríamos negar que hay saberes o recursos comunitarios preexistentes a la colonización desde donde se traman múltiples existencias en contextos poscoloniales. De lo que se trata es de no caer en la tentación de creer que una crítica pase por invertir los términos que, por ejemplo, nos llevaría a reivindicar lo “indio” o “indígena” como lugar de privilegio ético y epistémico.¹⁹ En este sentido, no se trata de la exhumación de una verdad o fundamento, sino de un proceder que nos permita valorar diversas categorías de pertenencia y distintos recursos comunitarios precoloniales (que usualmente se identifican como “pasado”, “tradicción” u “origen”) como puntos de anclaje y momentos de re-evaluación de un pasado cuya eficacia consiste en hacer un presente disyuntivo,²⁰ es decir, un presente fracturado, que no puede pensarse por fuera de la violencia colonial.

Por lo tanto, no se trata de una simple inversión de los términos,²¹ sino de un proceder que sea capaz de hacer que el modo particular de producir diferencia que fue posible a partir del colonialismo moderno no pueda ya funcionar. O en otros términos, se trata de analizar y preguntar *desde y contra* los efectos de la forma moderna de producir diferencia,

¹⁹ A partir del análisis de la noción de “pensamiento propio”, Restrepo introduce aclaraciones fundamentales que evitan su equiparación rápida y fácil con “lo subalterno”, “lo popular” y “lo ancestral”. Con ello llama la atención sobre lo fascinante pero infecundo que puede resultar pensar el mundo como distinción ontológica fundamental entre dos polos dicotómicos y sobre los riesgos de hacer de la experiencia colonial un privilegio ético y epistémico que supondría la resistencia *per se* de la modernidad. Cf. E. Restrepo, “Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al pensamiento situado”, en *Revista Latina de Sociología*, vol. 6, 2016, pp. 60-71.

²⁰ H. Bhabha, “Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia”, en *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2007, pp. 211-240.

²¹ La crítica de la modernidad en términos de simple inversión termina por confirmar el esquema moderno de representación que promueve una lectura binaria y temporalizante de la alteridad, pero en este caso idealizada y positivizada. A mi modo de ver, este tipo de operación es abonada por algunos planteos que se inscriben en el llamado Proyecto de Modernidad-Colonialidad, cuestión que he trabajado en: S. Soria, “Crítica, política y pedagogía decolonial. Una lectura a contrapelo”, en *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 19, Mendoza, 2017, pp. 1-15; S. Soria, “Contra la esperanza. Breves apuntes sobre método, alteridad y decolonialidad”, en M. Ortecho y G. Remondino (eds.), *¿Pueden los estudios decoloniales prescindir de las metodologías?*, EDUVIM, Villa María, 2016 (en prensa); S. Soria “Sujeto y alteridad. Problemas y desplazamientos desde una perspectiva decolonial”, en *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015, pp. 71-103; S. Soria, “El ‘lado oscuro’ del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión”, en *Tabula Rasa*, n° 20, Bogotá, 2014, pp. 41-64.

binaria y temporalizante, que no solo permitió la construcción de un “otro” homogéneo sino que también hizo de sus diversas figuras la variación temporal dentro de un mismo orden del ser (lo que fue posible, entre otras cosas, a partir de la articulación de la historia). Trabajar desde y contra los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas supone, por lo tanto, trabajar desde y contra la sobredeterminación de la narrativa moderna. Para decirlo con Stuart Hall:

[Y]o describiría el cambio que se dio entre las circunstancias en que las luchas anticoloniales parecieron asumir una forma binaria de representación y el presente, cuando ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, como el paso de una concepción de diferencia a otra, de la diferencia a la *différance*, y este cambio es precisamente lo que está señalando la transición serializada o escalonada a lo ‘postcolonial’. Pero no se trata de señalarlo según un estado de ‘antes’ y ‘después’. Nos está obligando a repasar la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Nos obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del ‘aquí/allí’ [...] Lo ‘postcolonial’ marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica que, en la historiografía liberal y la sociología histórica weberiana, tanto como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, dio a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que pudo haber sido contada esencialmente dentro de sus parámetros europeos.²²

Las indicaciones de Hall llaman la atención sobre lo que venimos anticipando: el proceso de binarización y temporalización de la alteridad que se consolidó con la narrativa de la modernidad. No hay dudas de que este esquema de representación está vinculado con dispositivos de normalización de la alteridad bajo un específico modelo de diferencia. De allí que el interés de una intervención en clave poscolonial se focalice no solo en la relación de exterioridad que en el plano epistémico supone el esquema de la representación que mencionamos al inicio y que habilita la separación sujeto-objeto, sino en la solidaridad estructural que dicho esquema mantiene con un modelo de diferencia del que derivan, a su vez, formas de imaginación y organización política. Partir de esta

²² S. Hall, “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”, *op. cit.*, pp. 568-571.

consideración, nos exige no perder de vista cómo el colonialismo bajo su forma moderna implicó, y aún implica en muchos de los efectos que estructuran nuestra contemporaneidad, la inscripción de toda alteridad en un orden del ser, ya sea bajo la forma de binarismo e historicismo, o algunas de sus combinaciones.

Desde luego que, tal como lo ha indicado Dipesh Chakrabarty en su crítica al historicismo,²³ el problema no se circunscribe a un simple registro ideológico, sino a la materialidad misma a través de la cual se articuló la modernidad política en los espacios coloniales. El desafío consiste en un proceder como política de indagación que, partiendo de las sobredeterminaciones de la narrativa moderna, se exponga al requerimiento de un distanciamiento respecto de los propios dispositivos y procedimientos, lo que supone una lectura a contrapelo de los modos de proyectar teórica y políticamente la superación de la diferencia como desigualdad. Ir a contrapelo de los binarismos y de la estructura de ese tiempo global, vacío y homogéneo desde el cual se han venido articulando diversos tipos de ingreso de lo “otro” a la historia,²⁴ ya sea bajo la idealización de un nativismo no-europeo, ya sea desde la negativización de toda tradición como obstáculo pre-moderno. En este marco, no se trata de desechar los conceptos modernos sino de descentrarlos, hacer de ellos algo tan indispensable como inadecuado:

Debería estar claro a estas alturas que la provincialización de Europa no es un proyecto que rehace o que descarte el pensamiento europeo. La relación con un cuerpo de conocimiento al que uno debe en gran parte la propia existencia intelectual no puede consistir en tomarse una ‘venganza poscolonial’, para emplear la afortunada expresión de Leela Gandhi. El

²³ D. Chakrabarty, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 29-54.

²⁴ La idea de “tiempo homogéneo y vacío” es recuperada por B. Anderson para dar cuenta del modo en que los nacionalismos modernos como forma de construir comunidad dependen de la reestructuración de la concepción del tiempo. Sin embargo, esta idea ha sido objeto de crítica por parte de algunas lecturas poscoloniales para mostrar que el tiempo vacío y homogéneo no es más que un tiempo “utópico”, en contraposición de un tiempo “real” de la vida moderna que es radicalmente heterogéneo. Cf. B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México, FCE, 1993. P. Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008. H. Bhabha, “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”, en H. Bhabha (comp.) *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

pensamiento europeo resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de modernidad política en las naciones no occidentales, y provincializar Europa se convierte en la tarea de explorar cómo este pensamiento [...] podría ser renovado desde y para los márgenes.²⁵

Decir, en la desesperanza

La justicia está lejos de nosotros.
Voz qom

Hasta aquí hemos inscripto la cuestión del método en el terreno de la sensibilidad y la interpelación de un “otro” que, habitando y soportando la herida colonial, nos exige una reflexividad y una práctica crítica que nos abre a la esfera de la ética. En este sentido, la cuestión del método es una cuestión ética. Y como habrá quedado claro ya, que el método pertenezca a este campo de problemas no significa que podamos eludir una cuestión en la que se anudan lo teórico, lo metodológico y lo político: *el decir del “otro”*. Un método como ética no solo no puede descuidar este anudamiento, sino que constituye una particular manera de entenderlo, o mejor: lo expone de modo singular en la práctica misma. ¿Cómo trabajar la tensión que se dibuja entre nuestro decir y el decir del “otro”, siempre esquivo, siempre marcado por nuestros dispositivos de rehabilitación de la voz subalterna, siempre ahogado por la injusticia?, ¿cómo puede ser su decir luego de habernos interpelado, luego de haberle preguntado por un *hay* como forma de existir?, ¿cómo podrá hacerse lugar ese decir después de habernos reconocido en una violencia común y, sin embargo, siempre desigualmente distribuida?

Si bien las garantías que nos ofrecen los esquemas modernos de representación cultural ya no pueden seguir demarcando nuestro horizonte, podríamos indicar no obstante que apelar a *otro modo que ser*, por decirlo en términos levinasianos, no supone hacer que un “otro” como trascendencia se diga a sí mismo por fuera de toda normatividad lingüística o sistema de representación. Supone, en todo caso, que se diga en el lenguaje: un decir que al hacerse lugar es infiel al lenguaje dominante y, al mismo tiempo, debe pagar el precio de esa traición diciéndose a través de las

²⁵ D. Chakrabarty, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, op. cit., p. 45.

normas lingüísticas instituidas. Dentro del lenguaje teórico y del campo académico en el que ciertamente nos movemos, abríenos éticamente al decir del “otro” implica el esfuerzo de inscribir ese decir en un trabajo teórico-metodológico que pueda enfrentar –y hacer algo con– la tensión entre las condiciones ontológicas de la propia tarea y las condiciones de emergencia de un *hay*, de modo que ello pueda provocar la elaboración de un concepto como sinónimo de “suposición ontológica”.²⁶ Lo que en términos políticos implica movernos siempre, como sugiere Beverly, en la inadecuación fundamental entre nuestra práctica (teórica, académica, privilegiada) y la necesidad de cambio social,²⁷ entre nuestro proceder y un reclamo de justicia.

Es por eso que si el “otro” al fin importa, en el esfuerzo por escuchar su voz, de hacer que un resto emerja aun en medio de la tempestad, tendremos que deshacernos de una doble ingenuidad, cuando no de un doble ideal regulativo: por un lado, creer que las escenas poscoloniales de la opresión resisten las narrativas modernas desde su pura *différance* como indeterminación; por otro lado, ceder al chantaje, tan bien señalado por Foucault,²⁸ de desechar los términos heredados de dicha narrativa y hacer depender la resistencia de una condición de alteridad como fundamento último. Sentir, mirar y escuchar la voz del “otro” en medio de los efectos del drama del colonialismo moderno supone mantener el juego entre esos dos extremos: entre sobredeterminación y diferencia, entre condensación y diseminación.²⁹ Y ahí, en ese entre-medio, nuestra práctica estará siempre animada y tensada por ambos extremos. Y ahí, en ese ir y venir sobre el hilo siempre tensado por una demanda de justicia, al menos hacer el intento por que el decir del “otro” se diga en su ahogo. Y ahí, en esa tarea, practicar una política de la desesperanza que, al tiempo que asuma la imposibilidad de plena representación de lo radicalmente heterogéneo de la alteridad, exponga la crítica de los modernos dispositivos de producción y representación de la alteridad. Que se exponga nuestro poder “poder sobre el otro”, y así desesperar, morir un poco, recibir al “otro”.

²⁶ M. Halbraad, “Tres provocaciones ontológicas”, op. cit., p. 135.

²⁷ J. Beverly, *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas, Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2011.

²⁸ M. Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Actual*, 1994, n° 28, pp. 19-44.

²⁹ S. Hall, “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”, op. cit., p. 570.

MÉTODO, HISTORIA E IDENTIDADES POLÍTICAS

Tras las huellas del problema. Notas sobre el devenir analítico de la teoría política del discurso

Mercedes Barros - Juan Manuel Reynares

1. Introducción

Desde la aparición de *Hegemonía y Estrategia Socialista* en 1984, la obra de Laclau y Mouffe ha suscitado un sinnúmero de discusiones políticas y teóricas e inspirado un vasto campo de investigaciones empíricas en el área de las Ciencias Sociales. Ciertamente es que las diversas producciones académicas en torno a la teoría política del discurso han resultado en la conformación de un campo de análisis sociopolítico más o menos delimitado, que se caracteriza por el privilegio de algunos temas y objetos de estudio sobre otros, y por el desarrollo de ciertos modos originales de conducirse analíticamente. Aun cuando la mayoría de estos abordajes eluden (a menudo) deliberadamente la discusión epistemológica, en efecto sus decisiones y recorridos analíticos manifiestan una serie de prácticas y estrategias de investigación que distinguen su proceder de otras apuestas interpretativas. Recientemente, buscando saldar ese desentendimiento deliberado y atendiendo a las críticas que señalan cierto déficit metodológico en sus recorridos, han surgido varios esfuerzos por distinguir, identificar y dar cuenta de ese proceder común.¹ Uno de los intentos más destacados

¹ Es posible mencionar, entre otros, a D. Howarth, Y. Stavrakakis, y A. Norval (eds.) *Discourse Theory and political analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester, Manchester University Press, 2000; D. Howarth, *Discourse*, Londres, McGraw-Hill Education, 2000; D. Howarth, *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power*, Londres, Palgrave Macmillan UK, 2013; A. M. Smith, *New*

ha sido ciertamente el de David Howarth y Jason Glynos en su libro *Logics of Critical Explanation*.² En dicha obra, refiriéndose a investigaciones producidas en los últimos años, los autores procuran ahondar en torno a las implicancias analíticas que sobrevienen en una investigación que asume los presupuestos ontológicos de la teoría política del discurso. Para esto, se detienen en las diferentes etapas involucradas en el proceso de investigación con el fin de sistematizar una versión original de los desarrollos metodológicos producidos, ofreciendo de esta manera por primera vez un marco analítico general para la investigación empírica.

Precisamente, nuestro trabajo procura retomar ese ímpetu por delimitar los “usos y costumbres” que informan este campo de estudio. Pero, por lo pronto, nuestra propuesta aquí es acotada; esto es, no pretende abarcar cada una de las etapas del proceso de indagación tal cual hicieran los autores recién mencionados, sino más bien detenernos en el puntapié inicial que involucra la construcción del problema de investigación. Como veremos, a diferencia de otras formas de abordaje centradas en los requerimientos del método o en la comprobación de la teoría, este tipo de enfoque procede guiado por un “problema”. Es decir, se inicia con la transformación de una serie de fenómenos empíricos dispares y heterogéneos en un problema de investigación. Ahora bien, Howarth y Glynos han señalado acertadamente que este proceso de conversión problemática que caracteriza a los estudios inspirados en este tipo de enfoque guarda cierto parecido de familia con la práctica de la problematización propuesta por Michel Foucault en la última etapa de sus investigaciones. Como el mismo Foucault sostuvo, sus recorridos analíticos estuvieron signados por una serie de “problematizaciones” que tuvieron lugar en momentos históricos precisos y que actuaron como aperturas de sentido a través de las cuales se propiciaron múltiples cuestionamientos y se ensayaron respuestas novedosas en torno al carácter del ser. De modo tal, estas

Right Discourse on Race and Sexuality: Britain 1968-1990. Cambridge, Cambridge University Press, 1994; D. Saur, “¿Aplicar la teoría? Reflexiones en torno a la noción de aplicación en el Análisis de Discurso”, en R. N. Buenfil (coord.), *Giros Teóricos. Diálogos y debates*. México, UNAM, Univ. Iberoamericana, CINVESTAV, 2012. Otra reflexión metodológica enfocada en un caso puntual puede encontrarse en J. Foa Torres, “Posmarxismo y análisis de políticas públicas: fundamentos ontológicos, bases epistemológicas y estrategias metodológicas para el estudio de políticas desde la teoría política del discurso”, en *Postdata*, año 20, n° 2, Buenos Aires, 2016, pp. 353-385.

² J. Glynos y D. Howarth, *Logics of Critical Explanation in social and political theory*. Londres, Routledge, 2007.

problematizaciones marcaron el devenir del mundo contemporáneo y de los sujetos que lo habitan. Así pues, su labor intelectual se enfocó en problematizar aquellas problematizaciones a través de una conjunción sofisticada de su práctica genealógica y arqueológica. Justamente entonces, aquí apuntamos a indagar en el aire de familia entre estos procedimientos teórico-epistemológicos que se dan en torno a la práctica de la problematización. Particularmente, nos interesa explorar cómo las preguntas sobre qué y cómo se investiga desde la teoría política del discurso están estrechamente vinculadas con un posicionamiento ético-político que busca reponer la dimensión crítica en la investigación.

Para tal fin, entonces, en una primera instancia, comenzamos por delinear los contornos de un enfoque que aun cuando rehúsa anclarse en torno a un método preciso, se reconoce en ejercicios analíticos distintivos, como así también en un impulso re-descriptivo crítico que se despliega prematuramente desde la delimitación misma del objeto-problema de estudio. En una segunda instancia, articulamos este impulso con la práctica de la problematización propuesta por Foucault. Como mostramos, esta práctica involucra la puesta en juego de un andamiaje teórico/epistemológico que pretende intervenir en cierta normalidad social cuyos rastros de emergencia arbitraria y contingente se han perdido, ofreciendo así una versión alternativa del ordenamiento hegemónico. Finalmente, y retomando la vocación crítica del último Foucault, hacia el final del trabajo nos proponemos explorar las consecuencias analíticas que devienen de un abordaje guiado por la práctica de la problematización. Concluiremos entonces con la indagación sobre el modo en que el propio Laclau problematizó el fenómeno del *populismo* a lo largo de su trayectoria intelectual.

2. Un recorrido por ciertos usos y costumbres de la teoría política del discurso

Como adelantamos en la introducción, la teoría política del discurso post-estructuralista, planteada inicialmente por Laclau y Mouffe en su primera obra conjunta,³ y desarrollada posteriormente en diversas producciones compartidas e individuales⁴ ha sido fuente de inspiración

³ E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, FCE, 2005 [primera edición en inglés, Verso, 1985].

⁴ E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 [primera edición en inglés, Verso, 1990]; E. Laclau, *Emancipación*

para un abanico de estudios políticos y sociales amplio y heterogéneo provenientes de universos académicos también muy diversos.⁵ Dichos abordajes han resultado a su vez cruciales, no solo en el esclarecimiento de varios aspectos conceptuales que no habían sido lo suficientemente tenidos en cuenta en los planteos teóricos originales, sino también en el desarrollo mismo de un enfoque analítico distintivo que, asumiendo los presupuestos ontológicos de esta teoría, se presenta como capaz de ofrecer interpretaciones novedosas y críticas de los fenómenos estudiados.

Cierto es que, a lo largo de los últimos años, este enfoque no solo se ha afianzado, sino también ha enriquecido el campo disciplinar, otorgando una renovada centralidad a temas que habían perdido relevancia en las agendas dominantes de investigación sociopolítica (sobre todo anglosajonas), como ser la constitución de las identidades políticas, el surgimiento y ocaso de regímenes políticos hegemónicos, la emergencia de movimientos sociales y el surgimiento y funcionamiento de los populismos. Asimismo, su vocación por reponer la dimensión crítica en los estudios sociales y políticos ha reactualizado el cuestionamiento a la persistente disposición hacia los enfoques positivistas en las ciencias sociales, los cuales privilegian el aspecto empírico-explicativo en la investigación y sostienen una firme y estricta separación de la ciencia social de temas que tienen que ver con la interpretación y la crítica. Ha sido en efecto tanto su interés en revivir ciertas problemáticas, como también su vocación crítica, lo que ha promovido su diseminación y despliegue en el mundo académico actual.

No obstante, y pese a este desarrollo teórico y a su vasta producción académica, el crecimiento de este enfoque no ha sido acompañado por una discusión rigurosa ni por una puesta en escena compartida de su modo de conducirse en el análisis concreto. Es decir, las decisiones y opciones metodológicas que moldean el proceso de investigación han quedado supeditadas a reflexiones aisladas y en general ancladas en instancias de

y *Diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996; E. Laclau, *La Razón Populista*. Buenos Aires, FCE, 2005; C. Mouffe, *The democratic paradox*, Londres, Verso Books, 2000; C. Mouffe, *On the political*. Londres, Routledge, 2005.

⁵ Véase, entre otros, A. Norval, *Aversive democracy. Inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008; A. Norval, *Deconstructing Apartheid Discourse*. Londres, Verso, 1996; Y. Stavrakakis, *Lacan and the political*. Londres, Routledge, 1999; A. M. Smith, *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain 1968-1990*, op. cit.; D. Howarth, A. Norval y Y. Stavrakakis (eds.) *Discourse Theory and political analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, op. cit.; F. Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires, FCE, 2009; S. Barros, *Orden, democracia, estabilidad*. Córdoba, Alción Editora, 2002.

investigación específicas e individuales, por cierto entonces, adeudando una mirada retrospectiva sobre el trabajo realizado, sobre aciertos y desaciertos, y sobre las posibilidades de configurar una perspectiva capaz de dejar huella y marcar el rumbo en la investigación presente y futura.⁶

Parte de esta deuda puede deberse al descreimiento compartido respecto de ciertos hallazgos metodológicos que pudieran operar de manera unívoca e inalterable en el devenir analítico, tal que conformen un *modus operandi* uniforme aplicable a los diferentes fenómenos políticos y sociales de manera indistinta. Tal como Laclau mismo escribiera para los estudiantes del Programa de Doctorado en Ideología y Análisis del Discurso en la Universidad de Essex, partiendo de una posición que rechaza el formalismo abstracto, como también el descriptivismo del pensamiento positivista, resultaría erróneo intentar forjar una serie de procedimientos ordenados para ser aplicados a casos de estudio diversos.⁷ Pues, como plantea Laclau, la especificidad de cada caso, y los juegos de lenguaje que se quieran jugar en torno a él, serán eventualmente los que determinen cómo el investigador proceda. Si bien esto no significa que no existan métodos precisos para el análisis del material textual—como, por ejemplo, las técnicas de la retórica, el análisis sintáctico y semántico, o la lógica de la argumentación—estos no serían más que “herramientas ad hoc” que el investigador pone en uso de manera pragmática de acuerdo a su caso de estudio. De ninguna manera estos métodos o técnicas deben unificarse bajo un sistema de procedimientos ordenados y establecidos de antemano que puedan asimilarse a una “metodología”. En este sentido, nada parece más acertado en la investigación que proceder de acuerdo a la propia intuición.

⁶ Como mencionamos en la introducción, ha habido por cierto intentos por saldar tal deuda, principalmente provenientes de lo que se ha denominado la Escuela del Discurso de Essex. Desde allí, autores tales como Aletta Norval, Anne Marie Smith, Yannis Stavrakakis, Jacob Torfing, en instancias diferentes de su investigación han intentado dar cuenta de su modo de proceder, pero será recién con la obra de Jason Glynos y David Howarth que se lleva a cabo un intento más abarcador. Véanse D. Howarth, Y. Stavrakakis y A. Norval, *Discourse Theory and political analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, op. cit.; A. M. Smith, *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain 1968-1990*, op. cit.; J. Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Londres, Wiley-Blackwell, 1999.

⁷ E. Laclau, “Intellectual Strategies; Memorandum to PhD Students in the IDA Programme at Essex University”, 1991. Disponible online en: <https://thatsnotit.wordpress.com/library/ernesto-laclau-phd-thesis-recommendations/>

En todo caso, para Laclau, si hay algo que sugerir para guiar este que-hacer científico tiene que ver con tener presente y asumir ciertas estrategias intelectuales en la práctica investigativa. Como primera estrategia, el autor plantea un "ejercicio sistemático de descentramiento" que requiere dos movimientos simultáneos: por un lado, un esfuerzo por contribuir en la deconstrucción radical de las dicotomías a través de las cuales la metafísica de la presencia se constituye,⁸ y por el otro, una apuesta por hacer visible el carácter contingente de la articulación que da origen a aquellas dicotomías. A esta primera estrategia, Laclau suma una segunda maniobra intelectual cuyo leitmotiv yace en subvertir la distinción nítida entre el registro teórico y empírico en el proceso de investigación. Para esto, se requiere como punto de partida prescindir de la clásica noción de "aplicación" de la teoría a la empiria, en tanto esta supone una relación de exterioridad entre ambas instancias y una completitud autorreferencial que resulta ajena a este tipo de pensamiento posfundacional. Por lo pronto entonces, ambos registros son concebidos como secuencias discursivas implicadas que se someten a una mutua contaminación y modificación como resultado de un ejercicio intertextual de parte del investigador. De este modo, la puesta en relación de discursos de uno y otro registro conlleva implicancias no solo en el entendimiento del caso de estudio en cuestión, sino también respecto de la teoría misma, ya que a partir de su comunión se suelen vislumbrar posibilidades lógicas anteriormente desatendidas por el marco conceptual original, como también posibles desplazamientos hacia su descentramiento.⁹

Por consiguiente, para Laclau, en el horizonte analítico de sus desarrollos teóricos solo caben ciertas tácticas que como vimos ayudarían a sostener el compromiso con una posición (teórica, política y ética) post-esencialista y posfundacionalista de lo social, y a su vez, que servirían para disuadir del apego a ciertos mitos engañosos en torno a la sobrevaloración de la metodología y del caso de estudio como registro escindido y verificador del marco analítico. De tal modo, bajo este horizonte de sentido, las decisiones y opciones metodológicas quedan supeditadas a las instancias singulares de investigación y a la intuición de quien la emprende. Aun cuando entre estos ensayos analíticos puedan hallarse similitudes, cada

⁸ En este sentido, se torna en una habilidad de crítica insistente hacia la determinación última del ser como presencia, idealidad, y como posibilidad absoluta de repetición.

⁹ *Ibid.*

una constituye un universo intelectual exclusivo del cual difícilmente puedan extraerse procedimientos metodológicos generalizables.¹⁰

Posiblemente, entonces, sea este rechazo al dominio del pensamiento positivista en la investigación lo que ha disuadido de la posibilidad misma de una discusión rigurosa en torno al proceder común en la trayectoria intelectual que nos ocupa. De tal modo, con ánimo de evitar caer en la tentación de reificar ciertos procedimientos y de generar un efecto de cierre no deseado a la hora de emprender una reflexión metodológica, ha prevalecido entre muchos de los estudios inspirados en esta corriente de pensamiento una deliberada abstención de traer a la luz los recorridos, las estrategias y las decisiones analíticas que moldean la práctica investigativa. Pero a su vez, ese silencio deliberado también ha entorpecido la posibilidad de mostrar en la práctica misma las implicancias analíticas de una posición crítica hacia la impronta positivista. Es decir, los "otros" modos de abordajes posibles han quedado, de alguna manera, velados y limitados a hazañas individuales que en todo caso se resguardan en una postura ya siempre de negación del método que eventualmente y de manera riesgosa conlleva a un desentendimiento de su propio proceder.

Por esta razón, consideramos que asumir las estrategias intelectuales que propone Laclau, desprenderse de los mitos y aceptar la singularidad que conlleva el análisis, no debería impedir un diálogo abierto entre los heterogéneos universos de pensamiento producidos en este campo de estudio. Si, como sugiere Laclau, detrás de estas iniciativas analíticas persiste un interés por expandir el espacio abocado a la intertextualidad, entonces también aquí yace una oportunidad propicia para entablar relaciones entre las secuencias discursivas que dan forma a los diversos universos intelectuales. Es decir, es a partir de su inserción en una trama relacional que pueden iluminarse aspectos desatendidos en el proceder concreto del análisis, trazarse similitudes y diferencias, como asimismo identificarse nuevas posibilidades de abordaje de prácticas sociales y políticas. Así pues, poner en juego las diversas apuestas analíticas que se produjeron en torno a los diferentes estudios llevaría a una puesta en escena necesaria y pertinente para superar cierto estancamiento que nombramos anteriormente respecto de la producción de intercambios y diálogo en la trayectoria intelectual que nos ocupa.

¹⁰ *Ibid.*

Precisamente, y como adelantamos en la introducción, una de las incursiones pioneras (entre otras) en entablar este tipo de ejercicio intertextual ha sido la de David Howarth y Jason Glynos en su libro *Logics of Critical Explanations*.¹¹ En respuesta a varias críticas tempranas y más recientes respecto de un cierto déficit metodológico de la teoría política del discurso, Howarth y Glynos llevan a cabo un trabajo retrospectivo sobre las instancias de investigación producidas por ellos mismos y por otros autores, con el propósito doble de exhibir, por un lado, los usos y costumbres que han caracterizado a estos abordajes, y por otro, de sistematizar una versión propia y original que pueda ofrecer un enfoque teórico-metodológico general y accesible para la investigación social aplicada.¹² En su recorrido, los autores proponen entonces caracterizar este enfoque como un modo de abordaje guiado por la articulación de diversas lógicas explicativas (social, política y fantasmática) que se inicia en un proceso de problematización de la experiencia abordada, y cuyo devenir está atado recurrentemente a ese punto de partida con el objetivo último de presentar de modo persuasivo una re-descripción crítica del fenómeno en cuestión. Desordenando, por una parte, las etapas que usualmente se contemplan en los procesos de explicación de los modelos que mimetizan las ciencias sociales con las ciencias naturales, y cuestionando, por otra, justamente la sobrevaloración de la categoría misma de explicación en detrimento de la interpretación, la comprensión y la crítica, los autores señalan cómo la construcción del problema ya siempre involucra una forma de interpretación crítica y requiere también de una dosis de persuasión comúnmente relegada a la etapa de diseminación de los resultados.

Tal como resaltan estos señalamientos, el proceso de construcción del problema resulta entonces ciertamente crucial y eventualmente distingue a este enfoque respecto de aquellos guiados tanto por un modelo teórico, como por un ímpetu metodológico. Como ha señalado Ian Shapiro al respecto, estas dos últimas versiones analíticas han acaparado el campo de los estudios sociales y políticos, y de tal modo, han marginado el interés que se supone debería guiar la investigación social: el desciframiento de

¹¹ J. Glynos y D. Howarth, *Logics of Critical Explanation in social and political theory*, op. cit.

¹² Trazando puentes con otras corrientes de pensamiento, los autores rescatan la dimensión interpretativa crítica de los enfoques hermenéuticos, pero no desestiman por completo las posturas teóricas que buscan trascender las interpretaciones propias de los agentes y generar marcos teóricos a partir de los cuales trazar lógicas explicativas generales.

problemas sociales y políticos.¹³ Es decir, estas versiones han tendido a sobredimensionar los modelos explicativos y/o sobrevalorar las herramientas de obtención y análisis de datos; resultando en ambos casos en formas de abordajes que no exploran suficientemente los fenómenos concretos, ni tampoco se detienen en la complejidad que los atraviesa. En cierto modo, en ambas versiones se parte de descripciones comúnmente aceptadas de la realidad social y política y sobre estas se monta un andamiaje teórico y se pone en funcionamiento un conjunto de herramientas que raramente cuestionan las descripciones iniciales. A contramano de esta tendencia, los estudios que se inscriben en el campo de la teoría del discurso se caracterizan por convertir el problema de investigación en el punto nodal de su práctica analítica, y por lo tanto, hacer del cuestionamiento e indagación crítica de esas descripciones de la realidad el puntapié inicial y (a su vez) el destino último de su recorrido analítico.

Vale la pena insistir aquí entonces que, en este campo de estudio, los objetos de investigación no se encuentran dados de antemano en la experiencia, sino más bien, son el resultado de intervenciones teóricas precisas que delimitan sus contornos y les otorga entidad y consistencia. De modo tal, este recorrido se origina y requiere de un esfuerzo re-descriptivo inicial que procura enlazar una serie de fenómenos empíricos aparentemente dispares y heterogéneos para transformarlos en problemáticas posibles de ser indagadas. En ese intervalo, donde se halla y produce esta conversión descriptiva, se cuestiona el sentido mismo de los objetos, sujetos y prácticas involucrados en el fenómeno de estudio. Es decir, al partir de una concepción discursiva de lo social, el significado de todo objeto, el sentido de toda práctica, y la identidad de todo sujeto, no resultan de su propia suerte, ni del reconocimiento de una esencia que les es inmanente. Más bien, dependen de su inserción en un entramado relacional que posibilita y otorga su identidad y significado, al mismo tiempo que paradójicamente imposibilita y niega esa misma identificación y definición de forma definitiva, al poner de relieve su precariedad original y última. En efecto entonces, este tipo de enfoque se inicia de modo tal que, sin esperanzas de hallar el sentido de los objetos/sujetos/prácticas que conforman al fenómeno a partir de sus características positivas, se lanza de lleno a problematizar su configuración presente (siempre con-

¹³ I. Shapiro, "Problems, Methods, and Theories in the Study of Politics", en *Political Theory*, vol. 30, n° 4, 2002, pp. 588-611.

tingente y arbitraria), a partir de un recorrido obligado por las dinámicas históricas singulares que moldean las condiciones que hicieron y hacen posible su emergencia misma.

En este sentido entonces, situar el problema en el centro de la escena supone un ejercicio re-descriptivo que podríamos sugerir, retomando a Howarth al respecto, involucra un doble desafío:

Una teoría del discurso orientada por problemas no solo constituye nuevos objetos de investigación mediante el análisis de fenómenos particulares, en los cuales busca desafiar las respuestas existentes y los marcos teóricos que las generaron, sino que, lo que es más importante, parte de y desafía las circunstancias políticas en las que dichas teorías surgen y operan.¹⁴

Justamente es en este último sentido que Howarth y Glynos plantean un cierto parecido de familia entre los análisis inspirados en la teoría política del discurso y las intervenciones intelectuales del último Foucault:

[...] el enfoque que se basa en el problema y que se presenta aquí está más emparentado con la técnica de problematización de Foucault ya que parte de un conjunto de problemas éticos y políticos acuciantes en el presente, para analizar las condiciones estructurales e históricas que les dieron origen, y al mismo tiempo que provee los medios para su crítica y trasgresión.¹⁵

Así pues, al emparentar ambos lenguajes analíticos, Howarth y Glynos hacen especial hincapié en las implicancias raramente explicitadas que resultan de un enfoque que se lanza de lleno a problematizar los sentidos asumidos de ciertas experiencias y procesos sociales y que convierte a esas problematizaciones en el punto nodal de su práctica analítica. El aire familiar que este enfoque comparte con el método de problematización que propuso Foucault al final de su carrera se reconoce justamente en el recorrido que el investigador transita en el despliegue de su preocupación intelectual, y en la manifestación del ímpetu ético-crítico que mueve su vocación investigativa. Por cierto, el impulso re-descriptivo de los estudios político-discursivos que se manifiesta en el cuestionamiento de los objetos-sujetos y prácticas que conforman el fenómeno en estudio no se agota entonces en los esfuerzos por desnaturalizar ciertos diagnósticos,

¹⁴ D. Howarth, "Aplicando la Teoría del Discurso", en *Revista Studia Politicae*, n° 5, 2005, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

respuestas y descripciones asumidas sobre los mismos, es decir, en el develamiento de su carácter arbitrario y precario, sino que también involucra una intervención ético-política cuyo objetivo consiste en reponer la dimensión crítica en el proceso de investigación. Por lo tanto, la problematización ya no solo se concibe como un momento inicial y central del proceso de investigación, sino también como un *ethos* que atraviesa la operación analítica de cada uno de los universos intelectuales heterogéneos puestos en movimiento por el/la investigador/a que indaga sobre un aspecto problemático en relación al mundo en el que vive.

En el apartado siguiente, y antes de seguir explorando los alcances del movimiento ético y político que supone este posicionamiento al interior de la teoría política del discurso, nos detendremos en el modo en que Foucault dio centralidad a la problematización, para subrayar el componente crítico que se despliega en dicho ejercicio intelectual. Ejercicio que, como dijimos, no siempre es reconocido en el proceder de los estudios inspirados en la teoría política del discurso.

3. La práctica de la problematización

La obra intelectual de Michel Foucault y sus métodos de trabajo han sido objeto de intensa discusión desde la emergencia de sus primeros escritos, en paralelo a una tematización del propio autor sobre su quehacer en la investigación.¹⁶ Es ya un lugar común sostener la co-existencia, con continuidades y desplazamientos, de un enfoque arqueológico y otro genealógico a lo largo de su trabajo, como el mismo Foucault remarcó en múltiples circunstancias.¹⁷ Hacia principios de los ochenta, en un desplazamiento de su enfoque hacia las prácticas del cuidado de sí, Foucault planteó un tercer modo, denominado problematización, que, según sus propias palabras, sintetizaba el modo de trabajo que había intentado construir a lo largo de las dos últimas décadas, una historia del pensamiento que se diferenciara de una más tradicional historia de las ideas:

¹⁶ Véase como una de las primeras referencias H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. La versión original es de 1982.

¹⁷ Algunas de ellas han sido reunidas tempranamente, en otra señal de la importancia del método para la interpretación de la obra foucaultiana, en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. Nueva York, Pantheon Books, 1984. Véase también M. Foucault, *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Caronte Ensayos, 1996.

La historia del pensamiento es el análisis del modo en que un campo no problemático de experiencia, o un conjunto de prácticas, que eran aceptadas sin cuestionamiento, que eran familiares y silentes, fuera de discusión, se vuelven un problema, provocan discusión y debate, incitan nuevas reacciones e inducen una crisis en la conducta, hábitos, prácticas e instituciones previamente silentes.¹⁸

La transformación de un abanico de prácticas e instituciones en un problema parece ser el objeto por excelencia de una historia del pensamiento, en tanto emerge en esa instancia un flanco que habilita a escrutar los procesos sociales en lo que hace a su continuidad y cambio, o más en general a su dinámica.¹⁹ Así Foucault sostiene que su trabajo intelectual se dedicó a “analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus “ideologías”, sino las problematizaciones, a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma...”.²⁰

En efecto, en la *Historia de la sexualidad*, Foucault plantea que pretende hacer una historia, como “un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma”.²¹ Allí se entrecruzan, en la definición de

¹⁸ M. Foucault, *Fearless Speech*. Los Angeles, Semiotext(e), 2001, p. 74.

¹⁹ En una serie de conferencias dictadas en 1983, donde se enfocó en el modo en que el vocablo griego *parrhesía* (hablar franco o decir veraz) era tratada en algunas tragedias de Eurípides entre los siglos V y IV a.C., Foucault consideraba que: “La crisis de parrhesía, que emerge en el cruce de una interrogación sobre la democracia y una interrogación sobre la verdad, da lugar a una *problematización* de algunas relaciones hasta aquí no problemáticas entre libertad, poder, democracia, educación, y verdad en la Atenas de finales del siglo quinto... la parrhesía en sí se vuelve *problemática*, dividida consigo misma... hay una nueva *problematización* de las relaciones entre actividad verbal, educación, libertad, poder y las instituciones políticas existentes que señala una crisis en el modo en que la libertad de expresión es entendida en Atenas”. M. Foucault, *Fearless speech*, op. cit., pp. 73-74. Cursivas agregadas.

Foucault rastrea la tensión en el uso que Eurípides hace de la parrhesía a lo largo de sus obras, y con ello ofrece una nueva perspectiva sobre la consabida crisis de la democracia ateniense al terminar el siglo V a.C.. De este modo traza una relación posible entre la historia del pensamiento y el análisis histórico-político sin enfocarse en las correspondencias posibles entre eventos y conceptos, sino subrayando los impasses que la práctica política generaba en el saber sedimentado de la época.

²⁰ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 17-18.

²¹ *Ibíd.*, p. 13. En distintos momentos de su argumento, Foucault recalca que el ser es aquello capaz, y al mismo tiempo necesario, de pensarse a sí mismo. Como vemos,

“experiencia”, “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”.²² En este marco, las problematizaciones suponen una operación más, un desplazamiento ulterior de aquello que el autor define como “juegos de verdad”. De manera transitiva entonces, la problematización introduce la pregunta por la constitución del ser en tanto entramado de saberes, poderes y subjetividades en que Foucault ponía foco a lo largo de sus investigaciones en el marco de una historia del pensamiento. La problematización emerge como el interrogante que echa a rodar el dispositivo analítico foucaultiano:

¿Por qué esta inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta ‘problematización’? Y, después de todo, es precisamente ésta la tarea de una historia del pensamiento por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que él es, lo que él hace y el mundo en el que vive.²³

Al dar este paso Foucault sostiene que la problematización, como objeto, no puede deslindarse absolutamente de la operación que la configura. Para el autor, pueden verificarse instancias en que las inquietudes por el ser se muestran más acuciantes, más *insistentes*, donde proliferan los interrogantes acerca del modo en que los seres humanos dan sentido a sus prácticas, conductas e instituciones. No obstante, la pregunta del investigador por las razones de esa insistencia es constitutiva: la problematización no acaba de configurarse sino es en el cuestionamiento del porqué de esa problematización. Por eso, el estatus que posee el problema en tanto problematización en el lenguaje foucaultiano trasciende la mera construcción de una pregunta de investigación en una metodología circumscripita a un conjunto de pasos para el desarrollo de la pesquisa. Aquello que guía la operación intelectual en que se entrelazan una arqueología y una genealogía dentro de una historia del pensamiento se relaciona con un interrogante por la constitución mismo del ser de lo social. Los momentos en que se multiplican tenazmente las indagaciones por los vínculos que hacen a la vida comunitaria ponen de relieve el carácter contingente de ese ordenamiento social y estipulan un posible

con la noción de problematización el autor introduce la posibilidad de una historia del pensamiento al interior de la propia experiencia.

²² *Ibíd.*, p. 10.

²³ *Ibíd.*, p. 16.

camino a recorrer para dar cuenta de las dinámicas políticas que lo han configurado siempre de manera arbitraria. De este modo, una investigación guiada por la problematización siempre implica una posición y una intervención del sujeto que se relaciona con aquello que, en tanto se vuelve una incógnita recurrente, moviliza la pregunta por el ser “en tanto puede y debe ser pensado”.

Las implicancias éticas de este método en base a la problematización son entonces ineludibles. Una historia del pensamiento abre para Foucault un haz de intervenciones posibles sobre el presente que no caen, por un lado, en la imagen dicotómica entre regularidad e interrupción, como tampoco, por el otro, en la de la exterioridad del investigador y el sustrato que ese sujeto podría, a su puro antojo, transformar en un problema. Respecto del primero, como ya lo plantea Barnett, una lectura poco atenta de la problematización corre el riesgo de caer en un esquema circular donde la mera repetición de conductas es interrumpida por prácticas heterónomas de resistencia.²⁴ Sin embargo, retomar algunos comentarios de Foucault sobre lo que implica la práctica del pensamiento nos coloca frente a un panorama distinto. En una entrevista al diario *Liberation* en mayo de 1981, Foucault sostenía que:

Es necesario liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real, y dejar de considerar como dispensable esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, quiero decir el pensamiento. El pensamiento, existe, ya sea más allá, o por debajo, de los sistemas y estructuras de discurso. Es algo que se oculta a menudo, pero que anima siempre los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento incluso en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento incluso en los hábitos mudos [...].²⁵

El pensamiento se vuelve constitutivo de los discursos, los comportamientos, las instituciones o hasta de los hábitos silentes. Por esto no encontramos en el lenguaje foucaultiano una figura que remita a una práctica mecánica e inmediata, por un lado, o a una instancia de ruptura radical, de algún modo un instante pletórico de pensamiento, por el otro. Lejos de esto, hay un entramado de pensamiento y práctica en que se

²⁴ C. Barnett, “On problematization. Elaborations on a theme in ‘late Foucault’”, *nonsite.org*, n° 16. Disponible en: <http://nonsite.org/article/on-problematization>.

²⁵ M. Foucault, “Est-il donc important de penser”, en *Dits et écrits*. París, Gallimard, 1994, p. 180.

vuelve posible una reflexividad situada y múltiple. La problematización, para Foucault, adquiere sentido en este marco más general de su proyecto intelectual. Las problematizaciones son indicadores del pensamiento, como actividades creativas que proliferan cuando las prácticas cotidianas (familiares o silenciosas) se vuelven el lugar de una incomodidad. La problematización aparece como una ventana, a la vez construida y señalada por el investigador en relación con el contexto histórico, para estudiar la constitución del sujeto en términos de la “transformación reflexiva, enfocada y situada” de sí mismo. La problematización no surge por fuera de la rutina autocentrada de los agentes, sino “en términos de la intensificación de situaciones ya siempre difíciles”.²⁶

Retomando el segundo punto antes mencionado, la problematización no supone así la construcción de un problema como un acto soberano de un sujeto ajeno a una materialidad con reglas propias. Aquí también el lugar que ocupa la crítica y el pensamiento son centrales para aprehender la valencia ética que para Foucault carga la problematización:

[...] no creo que se pueda oponer crítica y transformación, la crítica ‘ideal’ y la transformación ‘real’. Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como están. Consiste en ver sobre qué tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquirido y no reflexivos se sostienen las prácticas que aceptamos [...] La crítica consiste en desemboscar este pensamiento y en intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como creemos que son, hacer de modo tal que aquello que aceptamos como obvio no lo sea. Hacer la crítica es volver difíciles los gestos más fáciles [...].²⁷

La crítica es indistinguible de la transformación a costa de quitarles a ambas un matiz ideal y pleno, asumiendo también que no somos ajenos al mundo de experiencias que pensamos y criticamos. Con esto en mente, la problematización no se agota en la transformación de un objeto en problema de investigación, sino que requiere de un paso ético que indague las dinámicas políticas que hacen asumibles “las prácticas que aceptamos”. En suma, la problematización no puede definirse estrictamente como una experiencia ajena a la intervención del que investiga y que solo puede constatarse como una ruptura con el orden dado. Ahora

²⁶ C. Barnett, “On problematization. Elaborations on a theme in ‘late Foucault’”, *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁷ M. Foucault, “Est-il donc important de penser”, *op. cit.*, p. 180.

bien, en este punto podemos volver a lo ya planteado por el mismo Foucault: la intervención del sujeto que investiga al problematizar un ámbito de la experiencia implica hacer manifiesta la enigmática insistencia de esta problematicidad intrínseca como necesaria mediación de la práctica por el pensamiento, que establece la apertura en la que se vuelve posible pensar el ser. Para esto, el punto de partida de la investigación radica en la atención a los momentos donde esa problematicidad se torna relevante, por su insistencia, y es allí donde el pensamiento adquiere un lugar preponderante, y por tanto las problematizaciones encuentran su manifestación por excelencia.

De este modo, no existe para Foucault contraposición entre la problematización como objeto y como método (como sustantivo y como verbo, respectivamente). Si bien hay una diferencia de énfasis, al rechazar la presencia objetiva de la problematización, aparece como necesaria la acción del que se pregunta, que pone en entredicho los marcos de sentido utilizados para dar forma al fenómeno de investigación. No obstante, esto no supone una mera "complejización" de algo puesto allí, al agregar un número mayor de variables o antecedentes plenamente identificables. La doble dimensión de la problematización implica la introducción de una pregunta en torno a una inquietud recurrente. Pero esto no implica una conclusión, sino que es el punto de partida de un trabajo de análisis, descentrando cierto conjunto heterogéneo de datos, enunciados, prácticas, instituciones, desplazándolos de sus relaciones asumidas de sentido para dar lugar así a nuevas descripciones.

Por lo pronto entonces, la problematización que nos propone Foucault trae a escena prácticas y experiencias del ordenamiento comunitario cuya problematicidad recurrente fuerza el cuestionamiento acerca de su constitución y funcionamiento, y a su vez abre la posibilidad misma de su crítica y transgresión. Como sostuvimos en el apartado anterior, esta escenificación que tan bien describe Foucault encuentra cierta familiaridad con los recorridos (no siempre manifiestos) que transita el investigador inspirado en la teoría política del discurso; recorridos que se centran en el análisis de experiencias en las que la politicidad inherente de lo social se pone de manifiesto.

4. La problematización en acto: el populismo como problema

Tal como hemos planteado hasta aquí, la *problematización* como práctica no alude, tanto en el trabajo de Foucault como en la teoría política del discurso, a una actividad que dependa exclusivamente del investigador. Tampoco es una instancia más de una serie de procedimientos mediante los cuales es posible construir un objeto de investigación a través de una intervención intelectual desanclada del contexto social en que ésta última se produce. Por el contrario, la problematización es una operación intelectual que no puede deslindarse del gesto político a través del cual se enfoca críticamente la realidad social. Un método guiado por la problematización implica indagar en aquellas instancias problemáticas donde se hace visible el carácter dislocado de la realidad social. De modo tal, Foucault plantea que las problematizaciones exponen el flanco donde el ser se ve forzado a ser pensado. La problematización se enfoca en los impasses que fuerzan al pensamiento, y por ello pretende traer a la luz, visibilizar el momento de institución de lo social, en definitiva, el momento de la política por excelencia.

Subrayar los aires de familia entre el lenguaje analítico foucaultiano y los modos de trabajo al interior de la teoría política del discurso nos resguarda así del riesgo, inherente a todo proceso de investigación, de encasillar al problema en los momentos iniciales en que se configura un objeto a ser pensado. El riesgo que se corre al delimitar así los alcances de la problematización es subestimar las implicancias éticas que ésta habilita, esto es, perder de vista la tensa trama que se teje entre aquél/la que investiga y las preguntas que puede realizar(se). En esta dirección, remarcar los efectos de la problematización en el proceso de investigación también conlleva implicancias analíticas, ya que establece una frontera respecto de los posibles problemas ante cuya insistencia el investigador echa a andar un ejercicio intelectual de redesccripción analítica, que no busca agotar el sentido del objeto, sino hacer con esos restos de sentido nuevas preguntas que dinamicen el pensamiento socio-político.

Rasgos de este parecido entre los lenguajes analíticos que aquí nos convocan pueden observarse si nos detenemos en la operación intelectual por la que Laclau cuestionó y re-describió en sus últimas obras el problema del populismo. Gran parte de los últimos años de la obra de Laclau estuvo enfocada al análisis del populismo y su redesccripción como forma paradigmática de la política. La preocupación por el populismo no era

novedosa en las investigaciones de Laclau²⁸ y se vinculaba también con su lectura del fenómeno peronista y la experiencia de militancia política del autor en su juventud.²⁹ No obstante, su recuperación de la problemática a principios del siglo XXI guardó estrecha relación con transformaciones políticas en Latinoamérica, que trajeron aparejadas una reaparición de la discusión sobre el populismo en el espacio público y mediático de la región, e incluso también de otras partes del mundo.

Si bien mucho se ha dicho sobre la significancia de esta temática a lo largo de su obra, ha sido menos analizado el ejercicio intelectual a través del cual Laclau configuró al populismo como un objeto de investigación. A lo largo de ese proceso, es posible observar cómo la problematización del populismo implicó un desplazamiento y un reordenamiento de elementos heterogéneos cuyos vínculos no responden a una configuración teórica dada de antemano, o bien a un presunto estado de la realidad que el concepto vendría a reflejar. Por el contrario, Laclau abrevó en la insistencia con que “el populismo” emergía en múltiples problematizaciones dentro de la academia europea y latinoamericana, así como, de modo indirecto, en el centro del debate político más amplio. Esa persistencia del interrogante sobre el fenómeno populista le otorga una valencia privilegiada para introducir –al problematizar esas sucesivas y conflictivas problematizaciones– una pregunta por “el ser en tanto puede y debe ser pensado”. Es decir que la problematización del populismo es, para Laclau, una vía de entrada para promover preguntas respecto de lo que supone la experiencia política contemporánea en la región latinoamericana (y, por contraste, en los países centrales). Ello es así en tanto el ejercicio intelectual que promueve se basa en

[...] la sospecha, que he tenido durante mucho tiempo, de que en la desestimación del populismo hay mucho más que la relegación de un conjunto periférico de fenómenos a los márgenes de la explicación social. Pienso

²⁸ Véase una de sus primeras obras: E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid, Siglo XXI, 1977.

²⁹ El mismo Laclau se refirió a la influencia del peronismo en su vida política e intelectual en numerosas entrevistas. Puede verse, por ejemplo en J. Gordon-Burroughs y L. Piazza, “Entrevista con Ernesto Laclau”, en *Revista Disidencia*, vol. 10, n° 2, 2013. Disponible en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-102/laclau>.

que lo que está implícito en un rechazo tan desdeñoso es la desestimación de la política *tout court*.³⁰

La insistente recurrencia del problema del populismo se evidencia en la multiplicación de intentos por dotar de sentido a este fenómeno ya desde mediados del siglo XX. No casualmente, el primer ejemplo que provee Laclau sobre una definición ambigua, *problemática*, de populismo es la de Gino Germani, sociólogo italiano que consolida la ciencia social argentina bajo el paradigma estructural funcionalista y cuyo principal objeto de estudio fue el fenómeno socio-político desplegado por la emergencia del peronismo a mediados del siglo XX.³¹ La emergencia de experiencias políticas que, de manera iterativa, conquistaron el imaginario nacional-popular en América Latina en los inicios del siglo XXI fueron interpretadas por los lenguajes de las ciencias sociales como fenómenos populistas o variaciones de estos en contextos históricos diferentes. Así, las dificultades para su aprehensión teórica mostraron al mismo tiempo la insistencia de una problematización: la cuestión pasaba nuevamente por escrutar de manera definitiva *qué* implicaba el populismo y *cómo* descifrar su marca definitoria.³²

³⁰ E. Laclau, *La Razón Populista*, op. cit., p. 10. Cursivas en el original.

³¹ Desde mediados de los '50, y durante dos décadas, Germani analizó al peronismo como fenómeno social y político que no parecía posible de subsumir bajo el esquema estructural-funcionalista (S. Amaral, “La experiencia de la libertad: Gino Germani y el significado del peronismo”, en *Anuario del CEH*, n° 2/3, Córdoba, 2003). Así, desde su misma emergencia, este fenómeno mostró su capacidad para generar interrogantes al interior de diversos lenguajes analíticos tradicionales de las ciencias sociales argentinas, donde se lo presume de “inclasificable” (C. Tcach y D. Macor, *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe, UNL, 2003). El debate sobre sus efectos en la política y en la sociedad argentina continúan hasta el día de hoy a partir de una serie de dicotomías (ruptura / continuidad; manipulación / negociación; progresismo / conservadurismo, centro / periferia) que se han mostrado incapaces de agotar el sentido posible de la experiencia política del peronismo, aunque han puesto en evidencia, no obstante, su carácter problemático. Para una lectura integral de estas discusiones entre la historiografía y las ciencias sociales en Argentina, véase O. Acha y N. Quiroga, *El hecho maldito. Conversaciones para otra historia del peronismo*. Buenos Aires, Prohistoria, 2012.

³² La alusión al populismo como un fenómeno latinoamericano, de difícil definición, y que incluso podía explicar los gobiernos de fuerte arraigo popular, pero con políticas reformistas de mercado que emergieron en los 90 en la región puede rastrearse en C. Vilas, “¿Populismos reciclados o neoliberalismo a secas? El mito del neopopulismo latinoamericano”, en *Estudios Sociales*, n° 26, Santa Fe, 2004. Respecto de la mirada que las ciencias sociales desarrollaron sobre los nuevos gobiernos populares a inicios del siglo XXI, véanse, entre otros, C. De la Torre y E. Peruzzotti (eds.), *El retorno del*

Estos fenómenos políticos irrumpieron a través de transformaciones que provocaron múltiples y heterogéneas tentativas para *pensarlos* a través de la invención de nuevas categorías de análisis, pero sobre todo mediante nuevas preguntas sobre la política contemporánea. La noción misma de populismo tal como fue acuñada por intérpretes del fenómeno vino a intentar superar (diagnosticar y solucionar) el impasse provocado por la irrupción de experiencias políticas populares como el peronismo en la Argentina, el varguismo en Brasil, o el chavismo en Venezuela. Es en este marco que el gesto con el que Laclau dio forma a su objeto de investigación implicó cuestionar la obstinación de una problematización, de un conjunto de intervenciones académicas, políticas y sociales bajo el nombre del populismo.

La insistencia con que el populismo ha sido tratado como un problema para la teoría y el análisis político se vincula, para Laclau, con el carácter esquivo con que este fenómeno escapa a las taxonomías canónicas de las ciencias sociales. La emergencia a lo largo de la historia contemporánea de movimientos políticos, gobiernos y, más en general, identidades políticas consideradas, peyorativamente, “populistas” constituye otro síntoma del carácter enigmático de la práctica política, como así también de las limitaciones de los lenguajes analíticos disponibles para dotarlos de algún sentido. La recurrencia de éstos últimos por asir conceptualmente estas experiencias señala un campo de problematización al que Laclau reconoce, construye y al mismo tiempo problematiza para re-describir y dar cuenta de nuevos aspectos atribuibles a este fenómeno.³³

pueblo. *El populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, Flacso, 2008; C. Mudde y C. Rovira Kaltwasser (eds.), *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

³³ La problematización sobre el populismo, que se acompañó de una serie de estudios empíricos sobre el peronismo y otros fenómenos catalogados como populistas en el mundo, pone en evidencia otra dimensión epistemológica clave para la teoría política del discurso: su íntima y a la vez extraña relación con la historia. Si bien no podemos abordar aquí la complejidad de este asunto, es menester señalar que las investigaciones al interior del horizonte ontoepistemológico de la teoría política del discurso lidian con sucesos pasados, fenómenos y procesos que ocurrieron y cuyas implicancias habitan nuestro presente, pero para dar cuenta de esos efectos nos embarcamos en un ejercicio intelectual que pretende desbrozar a los ordenamientos sociales en los que vivimos, y a los procesos históricos que los configuraron, de cualquier necesidad. Así, nos apoyamos en la historia, pero no como descripción totalizante de la experiencia humana en un recorte espacio-temporal determinado, sino deteniéndose en aquellos lapsus, excesos o fallas, que muestran el carácter dislocado de la experiencia intersubjetiva y los continuos esfuerzos por lidiar

A partir de ese cuestionamiento, Laclau reconfiguró el fenómeno interrogado comenzando por desplazar algunos de los elementos con que los diversos ensayos de caracterización del populismo habían pretendido agotar su sentido. Así, el foco de la atención analítica radica no en las características particulares de cada caso del populismo sino en las formas de constitución de unidades políticas más amplias, como aquella del pueblo. Esto implica mostrar el carácter contingente de las descripciones ónticas y subrayar el momento constitutivo-político antes que las marcas sedimentadas-sociales de cada experiencia en particular. Laclau define al populismo como una lógica antes que como un concepto que pretenda normalizar fenómenos heterogéneos en términos de contenidos ideológicos, bases sociales, liderazgos, períodos históricos o marcos geográficos. Lejos de ser una expresión más o menos irracional de procesos sociales cuya configuración del campo político escapa del canon establecido por los lenguajes estructural-funcionalista o estructuralista, Laclau caracteriza al populismo como una gramática que compendia los rasgos formales de la política: construcción de sujetos colectivos fallidos en torno a significantes tendencialmente vacíos, antagonismos sociales sin un contenido a priori, y dinámicas de inclusión/exclusión de la heterogeneidad constitutiva de lo social.³⁴

En ese camino, esta redescrición del populismo alumbra nuevos aspectos del fenómeno político y devela el carácter siempre situado y sesgado de la mirada del investigador. En otras palabras, la redefinición de populismo implicó un cambio de aspecto que trajo implicancias teóricas, analíticas, políticas y éticas. En ese movimiento, se despliega una

simbólicamente con ella. Algunos análisis de caso sobre populismos pueden verse en J. Melo, *Fronteras populistas. Populismo, peronismo y federalismo entre 1943 y 1955*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009; y A. Groppo, *Los dos príncipes*, Villa María, Eduvim, 2009. A su vez, los capítulos de A. L. Magrini y M. Vargas, dentro de este mismo libro, profundizan sobre algunos de los problemas a los que aquí aludimos.

³⁴ Escribe Laclau que “La emergencia del pueblo depende de las tres variables que hemos aislado: relaciones equivalenciales representadas hegemoníicamente a través de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internas a través de la producción de significantes flotantes; y una heterogeneidad constitutiva que hace imposible las recuperaciones dialécticas y otorga su verdadera centralidad a la articulación política”, en E. Laclau, *La Razón Populista*, op. cit., p. 197. A partir de este trabajo, ha surgido una fructífera discusión respecto de la especificidad del populismo respecto de otras formas políticas de representación comunitaria. Véase, por ejemplo, G. Aboy Carlés, S. Barros y J. Melo, *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre las identidades populares y el populismo*. Buenos Aires, UNGS-UNDAV, 2013.

discusión más amplia con lenguajes positivistas de las ciencias sociales sobre la noción misma de política y sus vínculos con otras esferas de lo social, subvirtiendo sus principales características: el carácter referencial del lenguaje, la transparencia del vínculo entre representantes y representados, la linealidad entre interés y acción colectiva, entre otras. A partir de allí, ha sido posible subrayar que el mote peyorativo con que se carga valorativamente al populismo pone en evidencia el atravesamiento ideológico de múltiples posturas teóricas dentro de las ciencias sociales.

En suma, el modo en que Laclau pensó al populismo implicó una problematización que partió de una discusión con textos centrales de la teoría política y social, moderna y contemporánea, subrayando la insistencia con que los lenguajes analíticos disponibles se encontraban en aprietos para dar cuenta de dos categorías cercanas, aunque distintas, como lo popular y el populismo. A partir de allí, la redescrición de los elementos que conforman al populismo promovió una serie de indagaciones y reflexiones a través de las que Laclau avanzó en un pensamiento sobre lo político que supuso, a su vez, un posicionamiento ético respecto de un conjunto de fenómenos políticos de polémica comprensión en los inicios del siglo *xxi* en Sudamérica. En este punto, se anudan las dimensiones intelectual, ética y política a lo largo, y no solo en el comienzo, de una investigación que ha sido guiada por la problematización como aquella instancia en la que “el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada”.

5. Una hoja de ruta tentativa

Hasta aquí vimos cómo la problematización aparece como uno de los aspectos cruciales de la teoría política del discurso, no solo en la delimitación del objeto sino también en la configuración del proceso de investigación. Al poner el acento en esta noción, estas notas nos han introducido en un campo de discusiones sobre el quehacer metodológico de este lenguaje analítico que evidencia el carácter inescindible entre la posición (que bien podemos denominar ética) que asume quien investiga y la práctica sociopolítica en que se inserta. Se vuelve posible un ejercicio crítico sin establecer una radical distancia con los fenómenos problematizados, sino a partir de la pregunta por aquellas dimensiones de lo social que, insistentemente, se nos vuelven el lugar de una incógnita, de una falta o exceso de sentido, con la que echa a andar el pensamiento.

A partir de lo expuesto, se abre un conjunto de interrogantes sobre las formas de investigar dentro de este lenguaje. Si bien excede las pretensiones de este capítulo, se configura así una posible hoja de ruta para futuras reflexiones sobre el método que dé cuenta del modo en que algunas de sus dimensiones onto-epistemológicas se ponen en juego en las apuestas analíticas detrás de cada proceso de investigación: el vínculo entre el análisis y la historia, o bien la posibilidad de una historización radical en la teoría política del discurso; la relación tropológica entre teoría y empiria que escapa a las figuras de la aplicación mecánica o la subsunción nomológica; o el carácter que asume la identificación y la subjetivación en tanto nombres que indagan en la dinámica discursiva y su persistencia a lo largo del tiempo. Prestando atención a la intertextualidad producida por los diferentes universos intelectuales contruidos a lo largo de la trayectoria de esta perspectiva, se vuelve factible ensayar articulaciones que pongan en escena una discusión sobre lo que hacemos cuando investigamos en el horizonte de la teoría política del discurso.

Apuntes metódicos para una historia y política como significación

Ana Lucía Magrini

En este texto me detendré en algunas reflexiones metódicas que, si bien se desprenden de una investigación doctoral sobre los modos en que el peronismo y el gaitanismo se constituyeron como objetos históricos, en realidad la exceden.¹ No voy a reproducir aquí los resultados y hallazgos de esa pesquisa sino que mostraré aquellas operaciones de orden teórico, metódico y metodológico que estuvieron involucradas en ella.

Distingo aquí método de metodología, con el ánimo de diferenciar (analíticamente) dos instancias que en efecto se encuentran unidas en casi toda investigación social: el *momento metódico*, en el cual la reflexión sobre el modo de constitución de un objeto de estudio y de un problema se anudan a la pregunta por la ontología o por la forma en que el propio objeto-problema se constituye como tal; y el *momento metodológico*, como una instancia que remite al montaje del método sobre un objeto, que se considera “ya construido” (aunque sea provisoriamente) y que involucra un conjunto de pasos y decisiones que fueron definiendo el curso de una investigación y el despliegue de ese objeto.

Si bien se introducirán algunas consideraciones de orden metodológico, este texto sustancialmente referirá al primer momento, el metódico, y propondrá una manera específica de pensar, investigar o trabajar con objetos que se construyen en los bordes de lo histórico, lo político y

¹ Se trata de una investigación realizada entre el 2011 y el 2015, radicada en la Universidad Nacional de Quilmes y financiada por CONICET. Título: *De narrativas, discursos y lenguajes políticos. Un análisis de las resignificaciones narrativas del gaitanismo en Colombia y el peronismo en Argentina durante la segunda mitad del Siglo xx*. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nacional de Quilmes, 2015.

lo discursivo.² Para ello acudiremos a un enfoque interdisciplinar o de cruce entre abordajes teóricos³ diversos que he denominado *historia y política como significación*, el cual supone un desplazamiento que va de los contenidos a las formas de lo histórico y lo político, así como un cuestionamiento del divorcio entre materialidad y sentido, o entre discurso, acciones y prácticas. Más que procesos políticos e históricos a secas desde una historia y política como significación se rastrean formas de producción de sentidos sobre *lo político*,⁴ condiciones de posibilidad y de imposibilidad de ciertos fenómenos, experiencias, prácticas, objetos, lenguajes, discursos (entre otras dimensiones posibles), así como sus especificidades y contingencias.

Para construir el enfoque se han recuperado tres perspectivas no esencialistas de la historia y de lo político: la teoría política del discurso de Ernesto Laclau,⁵ la historia de los lenguajes políticos de Elías Palti⁶ y parte de las reflexiones de Slavoj Žižek,⁷ quien ha propuesto una forma

² En este sentido, este trabajo también es una expresión de deseo sobre cómo continuar trabajando con objetos históricos desde un enfoque interdisciplinar que se nutre de diversas perspectivas postestructuralistas.

³ Para una profundización de las implicancias metodológicas del trabajo teórico ver el texto de Roque Farrán de este libro. Allí se propone un acercamiento que el autor denomina como *nodaléctico*, el cual supone un anudamiento creativo que se distingue de “la combinatoria” teórica y del eclecticismo.

⁴ La escisión entre el concepto de “la política” y el de “lo político” implica una distinción entre la esfera de lo óntico y la de lo ontológico. La política designa prácticas ónticas propias de la acción política convencional y gubernamental (política partidaria, acciones de gobierno, competencia electoral, creación de legislación, entre otras), mientras que lo político refiere a una dimensión ontológica en cuanto forma de producción de sentidos. Véase O. Marchart *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE, 2009.

⁵ Específicamente: E. Laclau, *La razón populista*. Buenos Aires, FCE, 2005; E. Laclau, *Misticismo retórica y política*. Buenos Aires, FCE, 2002 y E. Laclau *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000. E. Laclau y C. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI, 1987.

⁶ En especial: E. Palti *An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*. New York, Columbia University Press, 2017. E. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. E. Palti, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’- las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano”, en *Anales*, n° 7-8, 2005, pp. 63-81.

⁷ Puntualmente: S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1992. S. Žižek, *Visión de paralaje*. Buenos Aires, FCE, 2011.

de abordar lo político acudiendo a conceptos propios del psicoanálisis lacaniano.

Dichas perspectivas parten de supuestos postestructuralistas en la medida en que asumen el carácter abierto, inestable y fallido de las estructuras de sentido con las que trabajan, así como la dimensión eminentemente contingente de lo histórico y lo político (tanto en sus contenidos como en sus formas). No obstante, vale señalar que subsisten distinciones y tensiones entre ellas. La primera, propone un abordaje histórico y político-intelectual sobre lo político (Palti). La segunda, sin negar el carácter históricamente situado de lo político plantea un acercamiento analítico que va más allá de sus propios contextos e identifica dinámicas tropológicas y retóricas de base (Laclau). Mientras que la tercera, sin detenerse demasiado en la contextualización histórica del pensamiento político en el que se asienta (idealismo alemán) pone especial énfasis en su propia intervención teórica (Žižek).

Un punto de tensión entre estos abordajes puede ejemplificarse a través de la crítica desarrollada por Palti a la interpretación, y vale decir “traducción”, de Hegel al lenguaje del psicoanálisis lacaniano que ha realizado Žižek. Conforme con Palti, Žižek produce “un trastrocamiento de los universos de discurso, proyectando retrospectivamente sobre Hegel conceptos y categorías que eran, en realidad, por completo extrañas al régimen particular de saber en que su filosofía se inscribe”.⁸ El problema que Palti advierte no parece ser el cruce teórico entre Hegel y Lacan, sino la ilusión de proyectar sobre Hegel un campo de sentido que resulta extraño al régimen de saber propio del siglo XIX.

Conviene señalar también que en los últimos años se ha desarrollado un amplio debate entre Žižek y Laclau,⁹ y que se identifican al menos dos momentos en el pensamiento del autor esloveno. En el primero, sus reflexiones teóricas estuvieron fuertemente emparentadas a la teoría lacausiana. En el segundo, más reciente, Žižek fue adoptando una posición teórico-política depurada de los supuestos postmarxistas y más cercana una reactualización del pensamiento leninista, lo que claramente lo dis-

⁸ E. Palti, “Hegel y la cancelación de lo Real. El ‘sujeto hegeliano-lacaniano’ visto desde una perspectiva histórico-intelectual”, en *Studia Politicae*, n° 20, Córdoba, 2010, p. 44.

⁹ Excede a los objetivos de este trabajo desarrollar el extenso debate entre Žižek y Laclau, remitimos a una obra en la que se explicitaron algunos de sus puntos centrales: J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, FCE, 2003.

tancié de sus primeras ideas en defensa de la democracia radical.¹⁰ En este texto recuperamos las primeras obras del autor esloveno y uno de sus últimos trabajos que, a nuestro modo de ver, proporciona directrices interesantes desde el punto de vista metódico.

Sin negar la existencia de puntos de tensión entre estas tres perspectivas y sin forzar las teorías a “hacerlas compatibles”, mostraremos aquí cómo algunos aspectos puntuales de cada una de ellas resultan especialmente productivos para dar cuenta de un problema específico: ¿cómo se producen los objetos históricos? ¿Qué relaciones guardan éstos con las experiencias políticas a las que se anudan? ¿Qué operaciones políticas y de sentido se involucran necesariamente en dichos procesos de constitución de los objetos en las comunidades que los producen? y ¿qué vínculos es posible establecer entre las luchas por los sentidos de dichos objetos y la lucha por la hegemonía política a lo largo del tiempo?

El presente trabajo focalizará en dos cuestiones, en un primer momento, se recuperarán aquellos elementos de las tres perspectivas teóricas mencionadas que resultan especialmente pertinentes para trabajar con objetos históricos en las zonas grises entre historia, política y discurso. En una segunda instancia, se precisarán algunas consideraciones de orden metódico y metodológico, y se operacionalizará nuestro enfoque.

1. Consideraciones preliminares: ¿de qué hablamos cuando hablamos de objetos?

Antes de comenzar conviene distinguir y precisar de qué clase de objetos hablaremos aquí. En principio, nos referiremos a los objetos de investigación social. En el momento de reflexión metódico el objeto de indagación “es” en la medida en que *está siendo* producido desde una serie de *preguntas-problemas*.¹¹ Por lo tanto, este no es un mero dato de la realidad. Sujeto y objeto constituyen aquí dos caras de una misma moneda, el proceso de indagación y de formulación de preguntas e interrogantes. Sostener que los objetos de investigación son contruidos

significa poner en cuestión la idea de que el investigador social (analista del discurso, historiador, teórico político, entre otras figuras posibles) “se topa” simplemente con sus objetos de estudio. Desde una perspectiva postestructuralista no nos tropezamos con objetos que simplemente están allí esperando a ser desenterrados, sino que es a partir de preguntas (que tienen ya su propia carga de sentido) que vamos dando forma y unidad relativa “a algo” que no necesariamente la tiene. Esa primera materia amorfa con la que trabajamos constituye, en principio, una cuestión, y es a través del proceso de interrogación que la vamos problematizando y haciendo de ella un objeto-problema.¹²

Aquí nos centraremos en unos objetos de indagación específicos, aquellos que se producen en los cruces entre historia, política y discurso. Estos objetos adquieren forma a partir de preguntas por sus sentidos y por los modos en que estos fueron o son posibles. Dichos interrogantes suponen además alguna vinculación singular entre los objetos y sus temporalidades, sus desplazamientos y cambios contingentes; y suelen establecer ciertas relaciones entre estas cuestiones (sentido y temporalidad) con la pregunta por el poder.

Por otra parte, aquí hablaremos de meta-objetos, los objetos de la historia. A partir de aportes teóricos diversos —como la escritura de la historia, la narratología, la socio-semiótica, la teoría política del discurso—, en otros trabajos he argumentado que ese proceso de constitución de objetos históricos se produce a través de la selectiva inserción de experiencias políticas acontecidas y no acontecidas en una narrativa histórica, en la cual una serie de hechos factuales, elementos no factuales y contra-factuales adquieren unidad y coherencia cuando se traman de una determinada manera, haciendo de la multiplicidad, dispersión y heterogeneidad propia de toda experiencia algo relativamente homogéneo, esto es, un objeto histórico.¹³ Dichos objetos se caracterizan por guardar relaciones de continuidad y/o de ruptura con el pasado y con el presente, o por tener relaciones de temporalidades múltiples (pasado, presente y futuro). Las relaciones de temporalidad se constituyen en el mismo momento de configuración de la

¹⁰ Ver S. Roggerone, “Žižek y el Estado. De la democracia al comunismo en tres pasos”, en E. Bisset y R. Farrán (comps.) *Estado, perspectivas postfundacionales*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 245-268.

¹¹ Un trabajo que especifica las implicancias metodológicas de la construcción de problemas en la investigación discursiva es el texto de Mercedes Barros y Juan Manuel Reynares de este libro.

¹² Por esta razón, un mismo tema de investigación puede dar lugar a objetos de estudio distintos dependiendo de las preguntas y de cómo estas estén formuladas.

¹³ A. L. Magrini, *De narrativas, discursos y lenguajes políticos... op. cit.*, A. L. Magrini, “Gaitanismo y peronismo (re)significados. Hacia la construcción de un enfoque teórico-metodológico interdisciplinar”, en *Identidades*, dossier 2, año 6, 2016, pp. 59-80.

trama histórica, ya que es desde el presente (el momento de la narración) que se configura, el pasado, el presente y el futuro.¹⁴

Pero aquí no se agota el problema. Nuestro argumento intenta dar un paso más. No basta con visibilizar que el pasado es una construcción que se realiza narrativamente, para dar cuenta del modo en que la producción de objetos históricos se imbrica a problemas más profundos de una sociedad o de una cultura determinada se requiere de otros planos de sentido, dentro de los cuales las narrativas se producen y sobre los que además intervienen. Metodológicamente, ello implica poder desplazarnos desde operaciones analíticas más pegadas a las estructuras internas de los textos (narrativas) a estructuras de sentido más amplias (discursos, teorías, conceptos y lenguajes).

Remitiremos también a objetos históricos que resignifican experiencias políticas pasadas, y los abordaremos como *objetos parciales*, índices de otras cuestiones que no pueden ser del todo representadas en el momento en que se producen y que sirven para metabolizar aquello que ha encontrado límites para ser semiotizado al momento de su producción. Como veremos ello supone, de un modo más radical, que no existe “objeto histórico” como tal y que éstos son objetos imposibles pero necesarios para la producción de sentidos sobre lo político.

2. Consideraciones teóricas para una historia y política como significación

Presentaremos aquí tres aportes teóricos que nutrieron nuestro enfoque: la teoría política del discurso, la historia de los lenguajes políticos, y algunos elementos de la perspectiva de Slavoj Žižek. Si bien estas perspectivas provienen de campos disciplinares distintos, mantienen un núcleo de preocupaciones comunes: en primer lugar, todas ellas han resaltado el carácter constitutivo del lenguaje en relación a los procesos políticos e históricos. En segundo término, proponen un desplazamiento que va de los contenidos a las formas, parten de concepciones no restringidas de discurso, por lo que no sería posible disociar el momento de la enunciación (lo que se dice) del ámbito de la acción y de las prácticas sociales (lo que se hace). En tercer lugar, se distinguen de las teorías descriptivistas del lenguaje en una cuestión crucial: más que analizar los modos en

¹⁴ Retomo en este punto las contribuciones de P. Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI, 2004.

que “la ficción” refleja o describe “la realidad”, permiten rastrear cómo opera “la ficción y la fantasía” en la realidad, qué papel ésta ocupa en la construcción de lo político.¹⁵

Para la teoría política del discurso, *lo político* implica lucha por el otorgamiento de significación social a la realidad, los acontecimientos históricos no son entonces independientes de las interpretaciones, lo que pone en duda la existencia de una verdad histórica a partir de la cual se afirma que todo hecho está constantemente disputado. La presencia de antagonismos y oposiciones resulta central para el establecimiento y formación de fronteras, hegemonías e identidades políticas.

Esta perspectiva resulta especialmente pertinente para el estudio de objetos históricos porque nos permite abordar sus modos de constitución en el marco de luchas por la hegemonía política. El concepto de hegemonía es retomado de Gramsci e intervenido por Laclau desde una noción amplia de discurso. Nos detendremos en estas dos categorías, hegemonía y discurso político.

Hacia los años setenta y ochenta fue especialmente significativa la recuperación del pensamiento gramsciano en América Latina, los estudios sobre el discurso no fueron una excepción. La teoría gramsciana tenía un especial atractivo, ya que desde allí se establecieron reformulaciones a las primeras propuestas del marxismo ortodoxo. El propio Gramsci en sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* identificó un punto de no retorno en que se encontraban los estudios marxistas “puros”: criticó la noción de *necesidad histórica* y habilitó la emergencia de la idea de *contingencia* como categoría analítica. El autor italiano propuso un concepto de hegemonía en el que la superación de la defensa de los intereses corporativos de los obreros resultaba una condición indispensable para generar un proceso revolucionario; y por lo tanto para la constitución de una hegemonía política se requería la representación de los intereses de otros sectores sociales. Esta lectura tuvo tres consecuencias relevantes para los estudios postmarxistas: 1) puso en tela de juicio la concepción teleológica de la revolución; 2) supuso que el sujeto colectivo de transformación social no era solamente la clase obrera,¹⁶

¹⁵ Ello guarda un especial vínculo con las reflexiones del propio Gramsci sobre las implicancias de la cultura para la formación y el sostenimiento de hegemonías políticas. Desde Gramsci en adelante hegemonía implicará abordar lo histórico y lo discursivo como dimensiones no divorciadas sino especialmente imbricadas.

¹⁶ Aunque vale decir que la categoría de clase social continúa teniendo un papel preponderante en Gramsci.

sino las complejas “voluntades colectivas”; 3) cuestionó la concepción ortodoxa de ideología como una instancia superestructural, superando la distinción base/estructura. La ideología no era mera “falsa conciencia” y tampoco un simple reflejo de la reproducción del sistema.

La teoría del política del discurso ha sido claramente receptora de la perspectiva gramsciana, identificando, por un lado, su potencial analítico, y por otro, un “último reducto del esencialismo” o principio unificante: el carácter necesario de la categoría de clase social, que no es concebida como el resultado de la formación hegemónica sino como un supuesto sobre el que la propia lucha se funda. En una obra conjunta Laclau y Mouffe¹⁷ propusieron franquear aquel reducto sosteniendo una noción de hegemonía no esencialista o auto-fundante, y prestaron especial relevancia a los procesos discursivos de constitución de las identidades políticas. Las cuales ya no serían fundamentos de base de la hegemonía, sino modos de identificación contruidos en el mismo proceso de articulación hegemónica. Esta mirada complejiza la cuestión, ya que hegemonía no designa solo la lucha entre una clase hegemónica frente a las clases subalternas, sino que involucra una *trama* de relaciones, articulaciones diferenciales y equivalenciales entre identidades políticas diversas. Dicho de otro modo, las prácticas hegemónicas son en la teoría política del discurso un tipo especial de *articulación* por la cual un elemento particular logra, tendencialmente, representar a otros.

Para la formación de un discurso hegemónico se requiere, en primer lugar, de la creación de una frontera política que divida un “nosotros” de un “ellos”, y en segundo lugar, de la presencia de significantes flotantes, flexibles y permeables al proceso articulación discursiva. Dos tipos de significantes son elementales para las formaciones hegemónicas, los significantes flotantes y los significantes tendencialmente vacíos. En principio, los *significantes flotantes* se distinguen de los *significantes vacíos*, sin embargo, la lógica de la flotación y la del vacío son parte de un mismo procesos y deben ser abordadas articuladamente. Si por un lado tenemos vacuidad es porque también estamos frente a un exceso de significación. La vacuidad de un significante es posible por la flexibilidad discursiva de los otros elementos significantes con los que se encuentra en relación. Así, la lógica de los significantes *tendencialmente* vacíos conlleva, por un lado, a la amplitud de sentidos pero al mismo tiempo

a una “pobreza” de contenidos en la medida en que el significante debe hacerse tendencialmente más vacío e impreciso para amarrar en torno a él nuevas representaciones. Los significantes flotantes permiten el análisis de la multiplicidad de sentidos dispersos dentro de una estructura discursiva. Estos aparecen articulados en un discurso cuando advertimos la presencia de un significante nodal que los aglutine, represente o unifique. La articulación se conforma así a partir de una serie de puntos nodales que mantienen o fijan significantes que con anterioridad al proceso articulatorio se encontraban dispersos.

El proceso articulatorio involucra relaciones de equivalencia y de diferencia entre un significante nodal y otros elementos significantes en un discurso. En este sentido, discurso y hegemonía se identifican o siguen una misma lógica: el proceso de constitución de una “totalidad” siempre fallida que se produce como consecuencia de prácticas articulatorias.

[...] llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente.¹⁸

La apertura o cierre de una formación discursiva nunca se da acabadamente, es estructuralmente imposible un cierre pleno de un discurso hegemónico; es decir, que la transición de “elementos” a “momentos” nunca está del todo completa. Para Laclau una hegemonía supone entonces la construcción discursiva de una totalidad que es *imposible pero necesaria*. Imposible porque hay en ella siempre una tensión entre equivalencia y diferencia y porque siempre se encontrará amenazada y disputada; necesaria, porque se requiere algún tipo de cierre (así sea parcial) para que el discurso adquiera sentido.

Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque

¹⁷ E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, op. cit.

¹⁸ E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, op. cit., p. 119.

sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad [...].¹⁹

En *El sublime objeto de la ideología* Slavoj Žižek se detuvo en una pregunta que permite profundizar en los modos de constitución de objetos históricos. El teórico esloveno se pregunta ¿qué mantiene la unidad discursiva? El autor retoma la noción lacaniana de point de capiton o punto acolchonado²⁰ y establece una analogía entre dichos puntos nodales y la fijación de significantes flotantes en la teoría lacaniana. De acuerdo con sus formulaciones, aquello que sostiene la unidad de un discurso son puntos de amarre y fijación de elementos dispersos en el campo ideológico.²¹

El espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin marrar, 'significantes flotantes', cuya identidad esta 'abierta', sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos [...].²²

[...] el cúmulo de 'significantes flotantes', de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado 'punto nodal' (el point de capiton lacaniano) que los 'acolchona', detiene su desplazamiento y fija su significado.²³

El acolchonamiento cumple una función de "cierre" totalizante de aquellos elementos dispersos (los significantes flotantes). Los puntos nodales funcionan como núcleos que amarran el conjunto de elementos protoideológicos otorgándoles nueva significación e introduciéndoles consistencia retrospectivamente. La fantasía juega un papel central en ese proceso de fijación nodal, ya que tamiza o encubre la falta y el antago-

nismo de lo político. Para el sostenimiento y formación de las ideologías inciden entonces los puntos que las nuclean, amarran y mantienen, así como la "dimensión fascinante" de las mismas. Estos serían dos aspectos, y momentos analíticos, necesarios para establecer una crítica de las ideologías. El primero, remite al análisis discursivo que lleva a establecer una *lectura sintomática* de la ideología, la cual "trae consigo la 'deconstrucción' de la experiencia espontánea de un significado" y "la demostración de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de 'significantes flotantes' heterogéneos [...] mediante la intervención de ciertos 'puntos nodales'".²⁴ En el segundo momento, se debería avanzar en el análisis para dar cuenta de aquello que en el discurso no está sobredeterminado simbólicamente y que remite a un exceso que permanece cernido por la dimensión de la fantasía.

Žižek ejemplifica estas operaciones analíticas a través de la figura del judío en el discurso antisemita. En el primer momento se visualiza la dimensión sintomática de la construcción de la figura del judío, la cual cumple la función de desplazar el antagonismo social; su intervención a nivel discursivo oculta la fisura social, quedando así, reducida la dimensión conflictiva a un solo "enemigo". La fantasía es el mecanismo que permite este ocultamiento.

La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura del antagonismo. Dicho de otra manera, *fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla*.²⁵

En el ejemplo del discurso antisemita, el judío representa la imposibilidad de la fantasía fascista de configurar una sociedad cerrada y homogénea, discurso que se anticipa a su falla a través de la articulación de ciertos significantes que antes se encontraban dispersos, ahora nucleados en la figura del judío como único elemento de fisura y corrupción social. Ello permite que ciertos significantes aparentemente contradictorios a los que se asocia a los judíos (incapaz/capacidad de organización-poder secreto, inferior/inteligente, etcétera) puedan aparecer perfectamente rearticulados en el discurso.

¹⁹ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 94.

²⁰ Véase J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro XI: Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2004 [1964].

²¹ Aunque ideología aquí no implica un modo de producir falsa conciencia. El autor parte de la noción marxista de ideología como elemento superestructural que enmascara la realidad social subyacente generando falsa conciencia o una imagen distorsionada de la realidad. Sin embargo, para Žižek la ilusión no está del lado del saber sino del hacer, de modo que la operación ideológica se exhibe como una formación cínica. La fórmula marxista podría traducirse como: "ellos saben que en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen. Por ejemplo, ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así continúan en pos de esa idea de Libertad". S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 61.

²² S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 125.

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, p. 173.

En el segundo momento de análisis, el autor intenta avanzar hacia aquella dimensión que está excluida de lo simbólico, a un plus, un exceso, un imposible de ser fijado o representado en un discurso ideológico. En el caso del antisemitismo “lo que está excluido de lo Simbólico” y que “retorna en lo Real como la construcción paranoide del ‘judío’”.²⁶ Por lo tanto, “lejos de ser la causa real de la negatividad social”, en la estructura antisemita el judío es “un punto en que la negatividad social adquiere existencia real”.²⁷ Si bien no cabría establecer un orden prioritario entre los tres registros, es posible identificar a lo real como un registro articulador, al cual el autor le otorga especial importancia en el segundo momento de análisis de las formaciones ideológicas. Lo real, fue definido por Lacan inicialmente como un resto y posteriormente como lo excluido del registro Simbólico, lo que se resiste y subsiste fuera de él, un imposible de imaginar y de representar simbólicamente. De modo que lo real no es algo en sí mismo, se muestra a través de los límites que manifiesta el orden simbólico, representa así una restricción frente a la “completitud discursiva”.

En la teoría laclausiana lo heterogéneo cumple una función similar a lo real en la perspectiva žižekiana. Para Laclau heterogeneidad no significa diferencia ya que “dos entidades para ser diferentes necesitan de un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable”.²⁸ Lo heterogéneo es aquello imposible de ser representado y, por lo tanto, de ser articulado en un discurso. Lo interesante es que la heterogeneidad es constitutiva de la hegemonía, ya que “toda internalidad va a estar siempre amenazada por

²⁶ *Ibíd.*, p. 174.

²⁷ El primero, *lo Imaginario*, da importancia al campo de lo visual y de la “relación especular”, que entra en juego cuando el sujeto se encuentra “cautivado” por la imagen. Este registro se encuentra íntimamente relacionado con lo que Lacan denomina “estadio del espejo”. Aquí, el niño se identifica con una imagen que está fuera de él y que puede ser una imagen real, como la que puede devolverle el hecho de mirarse en un espejo, o simplemente la imagen de otro. Sin embargo, esta consecuencia del mimetismo y de la captura de la imagen tiene como resultado una sensación de completitud aparente. El segundo registro, *lo Simbólico*, se ubica en el orden del lenguaje, el cual representa una estructura o red de símbolos lingüísticos que preceden al niño, quien debe insertarse en ellos. De este modo, el niño está ligado a su imagen también por las palabras y por representaciones simbólicas. El efecto de este registro radica en su vinculación radical con el Otro. Hay entonces un modo identificatorio distinto del de la imagen, la identificación simbólica con un elemento significativo, a esto Lacan lo llama “identificación con el ideal”. Finalmente el último registro, *lo Real* podría definirse como un imposible, de imaginar y de representar simbólicamente.

²⁸ E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 176. Énfasis propio.

una heterogeneidad que nunca es una exterioridad pura porque habita en la propia lógica de la constitución interna”;²⁹ lo cual supone que la heterogeneidad debe tener algún grado de inscripción previa.³⁰

Siguiendo a Žižek, para dar cuenta de lo imposible de ser representado en una estructura discursiva será fundamental analizar el modo en que se establece cierta referencia a un *objeto sublime*. Retomando las formulaciones de Kant, Hegel y Lacan, Žižek sostiene que este es sustancialmente “un objeto elevado al nivel la Cosa (imposible-real)”.³¹ El “límite de la lógica de la representación no está en que ‘reduce todos los contenidos a representaciones’, a lo que puede ser representado, sino al contrario en la *presuposición* de algún ente positivo (Cosa-en-sí) más allá de la representación de los fenómenos”.³² Desde este punto de vista, no existe algo parecido a un objeto o Cosa-en-sí esencial, precisamente la función de la fantasía ideológica es suponer dicha existencia estructurando un diseño, amarre y entramado de elementos dispersos alrededor de un objeto sublime.

[...] lo Sublime ya no es un objeto (empírico) que indica a través de su insuficiencia misma la dimensión de una trascendente Cosa-en-sí (Idea), sino un objeto que ocupa el lugar, sustituye, llena el lugar vacío de la cosa como vacío.³³

Žižek argumenta que lo sublime tiene una característica constitutivamente aporética, produce placer y displacer al mismo tiempo. Por ello, el objeto sublime no debe necesariamente ser identificado con un objeto

²⁹ *Ibíd.*, p. 192.

Para un estudio que recoge gran parte de las discusiones en torno a la heterogeneidad en la teoría política del discurso, ver el n° 20 de la revista *Studia Politicae*, Córdoba, otoño 2010. En este libro Natalia Lorio propone una metodología heterológica para aproximarnos al trabajo con lo heterogéneo.

³⁰ Esta es la respuesta que Sebastián Barros ha formulado en relación a la pregunta por la heterogeneidad en la teoría laclausiana. Recientemente el autor ha operativizado cuatro niveles de heterogeneidad en la teoría política del discurso. S. Barros, “Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau”, trabajo preparado para su presentación en el 9° Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Montevideo, 26 al 28 de julio de 2017.

³¹ J. Lacan, “Seminario 7. La ética del psicoanálisis”, en S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, *op. cit.* p. 259.

³² *Ibíd.*, p. 261. Resaltado propio.

³³ *Ibíd.*, p. 263.

positivo, “nos da simultáneamente, [...] *displacer* por el carácter inadecuado que tiene con relación a la Cosa-Idea, pero precisamente a través de esa inadecuación nos da *placer* indicando la verdadera e incomparable grandeza de la Cosa”.³⁴ La noción de sublimidad es retomada por Žižek de la teoría kantiana. No obstante, a diferencia de Kant para el teórico esloveno la sublimidad se encuentra completamente despojada de toda trascendencia, “lo sublime es un objeto en el que podemos experimentar esta misma imposibilidad, ese fracaso permanente de la representación en su ir tras la Cosa”.³⁵

Desde nuestro punto de vista, tanto la perspectiva de Ernesto Laclau como la de Slavoj Žižek resultan especialmente pertinentes para analizar modos de constitución de objetos históricos que resignifican experiencias políticas pasadas. La lectura discursiva sobre la hegemonía permitiría ver no solo la lucha política entorno al sentido de dichos objetos, sino también cómo determinadas interpretaciones logran en ciertos momentos representar o sobredeterminar a otras, e incluso *dislocar* el campo discursivo proponiendo nuevos sentidos sobre los objetos. La lectura sintomático-discursiva permitiría advertir cómo se produce al interior de cada discurso la fijación y anudamiento de sentidos que antes se encontraban dispersos. En términos laclausianos, éste sería el momento de la articulación.

El análisis de la *fantasía* facilitaría mostrar aquello que se proyecta como promesa de plenitud y también como imagen horrorosa de los objetos. Proceso habilitado por una suerte de despliegue libidinal alrededor de dichos objetos que, *iterativamente*, intentan ser definidos de manera plena y transparente. Lo interesante es poder advertir de qué nos habla la reiterada insistencia por definir plenamente objetos históricos, para ello será necesario mostrar qué operaciones de sentido y qué efectos políticos se producen alrededor de los objetos en sus respectivas comunidades.

Ahora bien, los objetos históricos involucran necesariamente las interpretaciones que se producen en el cruce entre el campo político y el intelectual, esta es una de las razones por las que acudimos a la historia político-intelectual.³⁶ Nuestros objetos son producidos por *interpretantes* muy diversos (líderes políticos, activistas, sindicalistas, escritores, cien-

³⁴ S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 259. Resaltado propio.

³⁵ Ibíd., p. 259.

³⁶ La historia intelectual es “un campo de estudios, más que una disciplina o una subdisciplina” cuyo “asunto es el pensamiento, sin embargo, únicamente nos es accesible en las superficies que llamamos discurso, [...] producidos de acuerdo con

tíficos, expertos, ensayistas, artistas, teóricos políticos, entre tantas otras figuras posibles).³⁷ Adicionalmente, la historia político-intelectual nos permite focalizar en las implicancias temporales de las diversas interpretaciones que se producen sobre los objetos históricos, tomando “conciencia de la importancia del lenguaje para el examen y la comprensión histórica de la significaciones”.³⁸ En sentido amplio, la historia político-intelectual reconoce la necesidad de historizar el pensamiento político y para ello resulta central comprender los contextos históricos en los que ciertos sentidos fueron posibles y los modos en que fueron modificándose a lo largo del tiempo.

En este marco de reflexiones ubicamos a la historia de los lenguajes políticos. Retomando gran parte del debate teórico reciente respecto a la relevancia de la dimensión discursiva para hacer historia intelectual,³⁹ la historia de los lenguajes políticos propone superar el análisis de la historicidad desde los contenidos (ideas, doctrinas, conceptos, discursos, ideologías) para avanzar en el análisis de las *formas* y *modos* en que estos son

cierto lenguaje y fijados en diferentes soportes materiales”. C. Altamirano, *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 10.

³⁷ En el campo intelectual existe un amplio debate respecto a qué es y cómo se define un intelectual, Carlos Altamirano especifica dos cuestiones generales que dan cuenta de la complejidad intrínseca de esta categoría: su carácter polisémico, y que son los propios intelectuales quienes generalmente la definen, es decir, que se trata de una noción auto-referencial. C. Altamirano, *Intelectuales. Notas de investigación*. Bogotá, Norma, 2006. Por otra parte, Zygmunt Bauman ha argumentado que bajo las premisas de la postmodernidad los intelectuales cumplen el papel de “intérpretes” que representan puntos de vista que difieren entre sí. Z. Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, UNQ, 1997.

³⁸ C. Altamirano, *Para un programa... op. cit.*, p. 11.

³⁹ La historia de los lenguajes políticos se nutre de aportes de tres perspectivas teóricas que comparten ciertas críticas comunes a la historia de las ideas: la escuela alemana o la denominada la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck; la escuela anglosajona o escuela de Cambridge, específicamente las contribuciones de John G. A. Pocock y Quentin Skinner; y la escuela francesa o de la historia conceptual de lo político de Pierre Rosanvallon. Para un abordaje de estas tres escuelas y las nuevas tendencias en la historia político-intelectual véase E. Palti “Historia político-intelectual. Las nuevas tendencias en la historia político-intelectual”, en D. Brauer (comp.) *Historia desde la teoría. Una guía de campo para el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*, vol. II. Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-21. Dos trabajos que muestran los aspectos puntuales la historia de los lenguajes políticos retoma de dichas escuelas y en los elementos que profundiza son los mencionados trabajos de E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos” y “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’ las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano”.

producidos. En tanto modos de producción de sentidos sobre lo político, los lenguajes políticos son constitutivamente históricos y contingentes, para dar cuenta de esta dimensión deberíamos atender a las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de sus formas.

Los lenguajes políticos cruzan el espectro ideológico y parten de una oposición entre ideas e ideologías. Son, a diferencia de las ideas, entidades objetivas. “A diferencia de las ‘ideas’, no son atributos subjetivos; los mismos articulan redes discursivas que hacen posible la mutua confrontación de ideas”.⁴⁰ Metodológicamente ello implica un debilitamiento de la noción de autor, y de un modo más radical, un debilitamiento del supuesto constructivista en cuanto los lenguajes políticos no serían algo así como el conjunto de representaciones que la gente construye sobre la política, sino una lógica, un modo de producir estos sentidos, los cuales además son constitutivamente históricos. Ciertamente, esto no significa que no haya individuo, actor o “interpretante” en el horizonte, siempre habría una instancia de enunciación de un sujeto, en adelante veremos en qué momento analítico ésta instancia se vuelve significativa. Pero ni las interpretaciones, ni las intenciones de los sujetos constituyen desde esta perspectiva el fundamento último del lenguaje. De modo que para estudiar los lenguajes políticos, más que analizar los enunciados que ciertas figuras intelectuales u actores sociales han construido, más que atender a las corrientes de pensamiento y a sus tradiciones, debemos reconstruir *contextos de debate*. Es decir, aquellos supuestos y premisas sobre los que se configura el discurso público, que hacen posible la producción de interpretaciones y que obturan, inhiben o hacen inaudibles otras. Los contextos de debate parten de una perspectiva no divorciada entre texto y contexto, metodológicamente para dar cuenta de ellos deberíamos analizar las marcas contextuales que los textos traen.

La historia de los lenguajes políticos propone entonces una suerte de superación de los contenidos para abordar lo político desde la historicidad de sus formas y exige prestar especial atención a los contextos de debate. Ello tiene claras implicancias metódicas y metodológicas para la investigación crítica: “no basta con cuestionar los contenidos de los enfoques tradicionales para liberarse del tipo de teologismo sobre el que éstos se fundan. Para hacerlo es necesario penetrar y minar sus supuestos

⁴⁰ E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *op. cit.*, p. 32.

epistemológicos de base”.⁴¹ La productividad de la historia de los lenguajes políticos para trabajar con objetos históricos radica en que esta perspectiva nos permite historizar los modos de producción de sentidos sobre lo político que hacen posible ciertas interpretaciones sobre los objetos históricos, así como dar cuenta de las dimensiones estructurales que habilitaron o imposibilitaron los intentos de cierre totalizante de ciertos sentidos, desnudando “aquellos puntos de fisura que le eran inherentes”.⁴²

[...] para hacer la historia de los lenguajes políticos [...] Es necesario —y éste es el punto crucial— comprender cómo es que la temporalidad irrumpe eventualmente en el pensamiento político, *cómo*, llegado el caso, circunstancias históricas precisas hacen manifiestas aquellas aporías inherentes a una forma de discursividad dada, dislocándola.⁴³

En suma, estas tres perspectivas resultan especialmente pertinentes para abordar los objetos históricos en los cruces entre historia, política y discurso, en tanto:

(1) Más que plantear la muerte de las ideologías proponen una peculiar manera de abordarlas en el campo histórico-discursivo. Si aceptamos la opacidad de la mediación discursiva, la idea de distorsión ideológica no desaparece sino que se configura como un mecanismo generador de una “ilusión de cierres totalizantes y extra-discursivos”. Las ideologías serían producciones discursivas o representaciones sobre objetos históricos imposibles pero necesarios (distorsión constitutiva).

(2) En términos de Laclau estamos frente a un discurso ideológico por excelencia cuando un contenido particular se presenta como universal o como más que sí mismo. Esta es la principal distinción entre *ideas* e *ideologías*. De modo que “lo que la distorsión ideológica proyecta en un objeto particular es la plenitud imposible de la comunidad”.⁴⁴ Este tipo de objetos se producen en contextos en los que la plenitud que se proyecta sobre ellos en efecto se encuentra ausente, por ello decimos que los objetos históricos son nombres que metafóricamente remiten a algo que “no está”.

Lo relevante de este acercamiento es que estas dimensiones “constructoras de una *fantasía*” sobre ciertos objetos históricos son consti-

⁴¹ E. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 258.

⁴² E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *op. cit.*, p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 34. Resaltado propio.

⁴⁴ E. Laclau, *Misticismo retórica y política*, *op. cit.*, p. 21.

tutivas de la realidad social, no se piensan como algo externo a ella. En este sentido, el “nivel fundamental de la ideología [...] no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social”.⁴⁵ La “operación distorsiva consiste precisamente en crear esa ilusión –es decir, en proyectar en algo que es esencialmente dividido la ilusión de una plenitud y auto-transparencia que están ausentes”.⁴⁶

Desde los aportes de la perspectiva žižekiana podríamos pensar a los objetos históricos como *objetos sublimes*,⁴⁷ esto es, como anudamientos de sentido sobre los que se proyectan no solo nombres de “promesas de plenitud”, sino también imágenes y representaciones “horrorosas” o no deseables. De allí que, para abordar los objetos históricos, no solo deberían mostrarse las interpretaciones “positivas” sobre estos, sino también aquellas especialmente despectivas y peyorativas.

(3) Estas formas de producción de sentidos sobre los objetos son constitutivamente históricas. La historia de los lenguajes políticos nos permitiría identificar estructuras de sentido más abstractas, la gramática de un lenguaje político en un determinado período, el cual hace posible la emergencia, yuxtaposición, sedimentación, contaminación y dislocación de ciertas interpretaciones sobre los objetos históricos. Los lenguajes políticos hacen comprensible cómo en un mismo momento pudieron haberse producido (con los mismos significantes y etiquetas semánticas), interpretaciones muy diversas sobre los objetos. Como vimos, los lenguajes políticos más que centrarse en el análisis de los contenidos ideológicos de los objetos históricos cruzan transversalmente las ideologías.

Desde esta perspectiva, hablar por ejemplo, de un lenguaje liberal no tiene sentido [...]. De hecho, los mismos postulados políticos pueden responder a muy diversas matrices conceptuales; e, inversamente, programas políticos muy diversos, y aun contradictorios entre sí, pueden responder a una misma matriz conceptual.⁴⁸

⁴⁵ S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 61.

⁴⁶ E. Laclau, *Misticismo retórica y política*, op. cit., p. 17.

⁴⁷ Alejandro Groppo sostuvo que el populismo constituye un objeto sublime. Ver A. Groppo, “El populismo y lo sublime”, en *Studia Politicae*, n° 2, Córdoba, 2004, pp. 39-58.

⁴⁸ E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad ...”, op. cit., pp. 32.

(4) Los procesos históricos y políticos deberían abordarse como construcciones contingentes y constantemente disputadas. Elemento que impide pensar en “consensos estables” respecto al sentido de los objetos históricos. Este dinamismo, no es otra cosa que la historicidad intrínseca de los discursos.

Historizar implica aquí articular la pregunta por el sentido a la pregunta por sus propias temporalidades. Ello supone dos cosas: dar cuenta de los cambios y desplazamientos en las interpretaciones sin esencializarlas, esto es, dejando de lado los fundamentos últimos de dichos cambios y prestando especial atención a los *modos* en que estos se producen; y reconstruir los campos de batalla más amplios en los que ciertos sentidos e interpretaciones fueron posibles.

(5) Desde nuestro punto de vista, lo que se escapa al campo de representación simbólica remitiría a aquellos aspectos que, en circunstancias histórico-políticas concretas, resultan *indecibles* sobre los objetos históricos. Por ello argumentamos que éstos son *objetos parciales*, no contienen “esencias del pasado”, ni son “hechos acontecidos a secas” o “cosas-en-sí” plausibles de ser desentrañadas en términos de verdad histórica. Su relevancia radica en aquello que los excede y que no logra ser representado por completo. Intentamos mostrar aquí que ese exceso es precisamente lo que hace comprensible la persistencia o la iteración en los debates y en las luchas por la representación de objetos históricos específicos.

(6) Las tres perspectivas anteriores nos permitirían abordar distintos niveles de *estructuralidad relativa*⁴⁹ (siempre fallidas y contingentes) sobre los que constituyen, habilitan y obturan las luchas por los sentidos de los objetos históricos. En adelante nos detendremos en detalle en especificar diversos niveles y planos de sentido involucrados en los procesos de producción de objetos históricos, y en esbozar apuntes metódicos respecto a cómo trabajar con ellos.

⁴⁹ En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* Ernesto Laclau desarrolla esta categoría. Sustancialmente la *relativa estructuralidad* no significa total indeterminación o total determinación de las estructuras de sentido sino estructuralidad fallida, el fracaso de la constitución plena de la estructura.

Para un análisis empírico de los modos en que opera la estructuralidad relativa a nivel del discurso político, véase S. Barros, “Notas sobre los orígenes del discurso kirchnerista”, en J. Balsa (comp.), *Discurso política y acumulación en el kirchnerismo*. Buenos Aires, CCC-UNQ, pp. 31-45.

3. Apuntes metódicos, o cómo trabajar con objetos históricos en los bordes de lo histórico, lo político y lo discursivo

El siguiente apartado tiene dos vectores en los que nos interesa reparar. En primer lugar, establece un acercamiento operacional del enfoque anterior, delineando planos de sentido y niveles de análisis (no exhaustivos) involucrados en los procesos de constitución de objetos históricos. Estos planos son: lenguajes políticos, contextos de debate, conceptos polisémicos, discursos políticos y teorías, narrativas, y procesos de subjetivación.⁵⁰ Cada plano de sentido es, metodológicamente hablando, un nivel de análisis. En segundo lugar, especificaremos una *metódica* general para trabajar con ellos, y puntualizaremos en lo posible algunos aspectos metodológicos relativos a cada nivel analítico. Al final se presenta un ejemplo de una investigación propia, la cual si bien no constituye una aplicación de todos los niveles aquí delineados, ilustra un modo de ingreso a los procesos de constitución de dos objetos históricos durante la segunda mitad del siglo xx.

Acudimos a la noción de *brechas de paralaje*⁵¹ como herramienta metódica general para el trabajo con objetos históricos. La noción de paralaje ha tenido diversos usos en las ciencias, en la astronomía, por ejemplo, remite al aparente desplazamiento de un objeto producido por el cambio en la posición del observador, por lo que nos mostraría cómo un objeto X ha sido “creado” por diversas perspectivas (a, b, c, d), incluyendo el propio posicionamiento de quien observa, y se expresa en un ángulo formado por las diversas trayectorias visuales. Si este fuera el tipo de operación analítica a realizar sobre los objetos históricos, la paralaje se reduciría a una mera posición subjetiva y nuestro análisis se restringiría al perspectivismo. Slavoj Žižek ha argumentado que podría realizarse otro uso de la noción de paralaje, lo significativo de ésta es que no refiere a un punto de vista esencial, sino que remite a una brecha ontológica.

La paralaje, más que poner en evidencia un giro postmodernista o “narrativista ingenuo” que argumentaría que los objetos históricos no tienen ningún grado de verdad y que son producidos por perspectivas diversas, nos propone un giro más radical, postfundacional si se quiere.⁵²

⁵⁰ Claramente podrían discriminarse otros planos de sentido y otros niveles de análisis. Aquí proponemos una operacionalización no exhaustiva entre otras posibles.

⁵¹ Concepto que retomamos de una obra reciente de S. Žižek, *Visión de paralaje*, op. cit.

⁵² “El relativismo postmoderno es precisamente el pensamiento de la irreductible

Retomando algunos conceptos del psicoanálisis lacaniano, Žižek sostiene que la paralaje, como él mismo la denomina, no es esencial ni subjetiva porque la mirada y el punto de vista están ya inscritos en el propio objeto. En última instancia, la paralaje es una tensión entre sujeto y objeto, materialismo e idealismo, entre texto y contexto. Por ello, los puntos de vista e interpretaciones desde los que se constituyen los objetos históricos no son inconmensurables sino constitutivos de ciertos modos o formas de producción que los hacen posibles. Aplicado al enfoque aquí propuesto, las brechas de paralaje nos permitirían mostrar cómo los diversos planos de sentido que se involucran en la producción de objetos históricos tienen algún grado de inscripción previa o guardan algún tipo de imbricación con los otros. Metodológicamente, ello supone romper con ciertas dicotomías (texto-contexto, sujeto-objeto, entre otras), y las operaciones analíticas que deberíamos implementar se orientarían a ilustrar las tensiones “entre” planos de sentido y niveles de análisis.

Los niveles o planos de sentido en cuestión son sustancialmente estructuras de significación relativas, abiertas, falladas y contingentes; de modo que deberíamos dar cuenta no solo aquellos elementos que las hacen posibles sino también, condiciones intrínsecas que las desestabilizan y amenazan. Como veremos, la distinción entre planos y niveles de análisis intenta señalar también dos operaciones temporales en juego: desplazamiento metonímico o flotación (análisis diacrónico) y condensación y fijación parcial de sentidos en torno a un objeto histórico (análisis sincrónico).

Un primer nivel de análisis y plano de sentido involucrado en los procesos de constitución de objetos históricos son los lenguajes políticos. En un trabajo reciente, *An Archaeology of the Political...*, Elías Palti ha argumentado que los lenguajes políticos son modos de producción de conceptos políticos polisémicos. Probablemente, desde la operativización que aquí realizamos más que modos de producción de conceptos, los lenguajes políticos serían modos de producción de sentidos sobre lo

multitud de mundos cada uno de los cuales se sostiene en un juego de lenguaje específico, de modo que cada mundo ‘es’ la narración que sus miembros se cuentan sobre sí mismos, *sin terreno compartido, sin un lenguaje común*; y el problema de la verdad es cómo establecer algo que para apelar a términos populares en la lógica modal, permanezca idéntico en todos los mundos posibles”. S. Žižek, *Visión de paralaje*, op. cit., p. 60. Énfasis propio.

político, dentro de los cuales los conceptos constituirían un nivel entre otros (discursos, teorías, narrativas, procesos de subjetivación).⁵³

Por otra parte, siguiendo las propias reformulaciones que Laclau realizó a la lingüística estructural saussureana,⁵⁴ entendemos aquí que un lenguaje político se caracteriza por ser un sistema de diferencias, constituido por relaciones de oposición y arbitrariedad entre significantes. Los lenguajes políticos serían estructuras lingüísticas abiertas, falladas y contingentes, de allí que sea posible identificar en ellos relaciones de exterioridad y antagonismo. Los lenguajes políticos, no tienen entonces un contenido ni una "forma esencial", son gramáticas, modos de producción de sentidos sobre lo político. Para lo cual deberíamos acudir especialmente al análisis sintáctico del lenguaje, esto es, analizar su estructura, lógica y su propia gramática.⁵⁵

⁵³ Conviene señalar que una *operativización* no es más que un abordaje teórico con cierto grado de delimitación a un problema de específico; de allí que no se intentan establecer aquí definiciones más o menos acertadas de las categorías teóricas recuperadas, sino visibilizar el tipo de "bajada" que hemos realizado en torno a ellas.

⁵⁴ Para Ferdinand de Saussure existe una estructura abstracta que determina las manifestaciones concretas de una lengua. El significado de las palabras no es esencial sino relacional, por lo tanto el signo lingüístico es arbitrario y el lenguaje es un sistema de diferencias. El signo, objeto de estudio de la lingüística, se define diádicamente por una relación arbitraria entre significante y significado o entre "la imagen acústica y el concepto mental". De allí, que el significante solo tiene sentido por su opuesto y no depende de la realidad que está expresando, sino de otros términos con los que está en relación. Conforme con Laclau, el problema del enfoque lingüístico-estructural radica en que parte de un supuesto ontológico en el que la contingencia, la exterioridad y el antagonismo no son posibles. En este punto reside una de las particularidades de su propuesta, al señalar, a diferencia de la perspectiva saussureana, que el lenguaje no es un sistema de diferencias cerrado sino abierto, ya que para afirmar que un sistema es cerrado deberíamos determinar primero una frontera y para poder identificar dicha frontera necesariamente debería presentarse algo que se encuentre fuera de ésta, un elemento excluido. Dicho elemento excluido es clave para comprender la lógica del antagonismo y la hegemonía política en la teoría política del discurso, ya que lo externo es al mismo tiempo constitutivo. Ver E. Laclau, *Misticismo, retórica y política...*, *op. cit.*

⁵⁵ La historia de los lenguajes políticos retoma tres instrumentos metodológicos de las tres grandes corrientes de la historia político-intelectual: "la escuela alemana de *Begriffsgeschichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela francesa de historia conceptual de la política, para la sintáctica". E. Palti, "Temporalidad y refutabilidad...", *op. cit.*, p. 33. Esquemáticamente podríamos especificar que el plano estrictamente lingüístico requeriría de la sintáctica, mientras que el plano contextual de la pragmática y el textual-narrativo de la semántica. Aunque ciertamente en la investigación histórico-discursiva se suele acudir a todos estos instrumentos en un mismo plano.

Un segundo nivel y plano de sentido son los contextos de producción y de debate de los objetos históricos. Tanto en los estudios discursivos como en el campo de la historia político-intelectual existe una amplia discusión teórica y metodológica respecto a qué es un contexto y cómo trabajar con ellos. Desde el enfoque aquí propuesto, los contextos remiten a procesos políticos y de significación que hacen posibles la constitución de ciertas interpretaciones sobre los objetos históricos, poniendo especial énfasis en los debates y discusiones que se producen en determinados momentos en torno a ellos. Los contextos de producción y de debate constituyen además aquello que hace posible la lucha misma por el sentido de esos objetos. Metódicamente, no bastaría con advertir cómo un mismo objeto histórico ha sido construido como tal a través de diversas perspectivas-interpretaciones, sino que además deberíamos rastrear las condiciones que hacen posible las luchas por el sentido de los objetos.

Sostuvimos antes que la historia de los lenguajes políticos rompe con la distinción entre texto y contexto, siguiendo con sus formulaciones, los contextos no serían meros escenarios y los textos tampoco simples reflejos de aquellos.⁵⁶ Consideramos que una manera especialmente productiva trabajar con contextos entendidos como una dimensión constitutiva de la textualidad y de la enunciación es abordarlos a partir de la noción de *brecha de paralaje*, es decir, como espacios o distancias irreductibles entre las diversas interpretaciones sobre los objetos históricos. Son precisamente estas brechas, entre una y otra interpretación o lugares de enunciación, las que constituyen el "lenguaje común" que permite hacerlas conmensurables entre sí. En efecto, tratar a los contextos como brechas habilita a pensarlos como verdaderos campos de luchas por la significación. Los contextos políticos y de debate inhiben o marginan ciertas interpretaciones y vuelven comprensible cómo algunas lecturas se convierten en dominantes, hegemónicas o contra-hegemónicas en determinados momentos.

Trabajar con contextos entendidos como brechas de paralaje implicaría dos operaciones metodológicas. En una primera instancia, un desplazamiento que va de lo pequeño a lo grande, instancia en el que deberían analizarse las huellas de los contextos de producción y de debate que los textos traen (movimiento inductivo, de análisis más pegado a los textos

⁵⁶ "Todo texto *construye también materialmente* su contexto; no es algo separado de este sino que participa de él". E. Palti, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Eudeba, p. 15.

y de carácter semántico). Para, en una segunda instancia, realizar un movimiento inverso, de carácter deductivo, desplazando la mirada analítica desde lo grande a lo pequeño. Aquí, los contextos políticos y de debate deberían “rearmarse” deductivamente de manera tal que sea posible dar cuenta del campo de luchas, tensiones, articulaciones, contaminaciones, yuxtaposiciones, etcétera, entre las distintas interpretaciones sobre los objetos históricos (brechas de paralaje).

Un tercer nivel de análisis son los conceptos políticos polisémicos que conforman el léxico de un lenguaje político y que tienen como principal referente la explicación, descripción o comprensión de los objetos históricos. Retomo aquí la propia definición de Koselleck, para quien los conceptos “contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos”.⁵⁷ De modo que historizar conceptos políticos no es equivalente a establecer una “historia de palabras”. Los *conceptos* se distinguen de las palabras, en cuanto refieren a conceptos históricos densos y no pueden asociarse a un contenido concreto, su generalidad se enfrenta a la univocidad signifiante de las palabras. Todas aquellas palabras que podrían reiterarse en los textos incluso a través de diversos contextos históricos no serían por sí solas objeto de nuestro estudio, solo cuando dichos términos contengan significados polisémicos podrán ser objeto de indagación.

Lo específico de los lenguajes políticos a diferencia de otros lenguajes es que están constituidos por conceptos políticos *tendencialmente* polisémicos. En términos laclausianos, los conceptos podrían pensarse como significantes tendencialmente vacíos, que tienen la capacidad de adquirir sentidos diversos (e incluso antagónicos) dependiendo de las teorías y los discursos políticos que los articulen o anuden. Como señalamos antes, los significantes vacíos no son meros significantes sin contenido, sino significantes excedidos de significación, el vaciamiento de sus contenidos se produce por exceso.

En este nivel de análisis, el del léxico del lenguaje político, los conceptos polisémicos se encuentran en flotación y en permanente *desplazamiento*

⁵⁷ R. Koselleck, *Futuro pasado*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 112.

Para analizar los conceptos, Koselleck especifica dos operaciones analíticas: el *análisis diacrónico*, que implica abordar un concepto a través del tiempo, y el *análisis sincrónico*, que estudia un concepto en su contexto específico o puntual. No obstante, la plurivocidad de los conceptos solo puede advertirse en un estudio diacrónico, allí radica la relevancia dada por Koselleck a este nivel de análisis, ya que permite identificar la trama de significados articulados en un concepto a través de la experiencia histórica.

diacrónico. Utilizamos la noción de desplazamiento de manera análoga al discurso del psicoanálisis.⁵⁸ En términos generales el desplazamiento funciona como un proceso inconsciente que permite que ciertos sentidos vinculados a un objeto que se representa como amenazante, sean desplazados y dirigidos a otro objeto que resulta más aceptable. Para Lacan este proceso sigue la forma de una metonimia.⁵⁹ La metonimia es precisamente aquella figura retórica que, a través de un cambio semántico, hace posible que se desplace una cosa con el nombre de otra con la que ésta tiene alguna relación de cualidad o de todo-parte.

La forma retórica que se opone a la metáfora [...] se llama metonimia. [...] estamos en efecto a nivel del nombre. Se nombra una cosa mediante otra que es su continente, o una parte de ella, o que está en conexión con ella.⁶⁰

[...] la metonimia es inicial y hace posible la metáfora.⁶¹

Un cuarto nivel analítico son las teorías y discursos políticos que articulan, condensan y fijan de modo específico los conceptos y los significantes disponibles (flotantes) en el léxico del lenguaje. Las teorías constituyen redes semánticas que articulan conceptos políticos tendencialmente polisémicos de manera similar a la que en un discurso un significante tendencialmente vacío logra representar a otros. Advertimos aquí momentos de fijación parcial de sentidos a través de la intervención de un significante o concepto “nodal” que aglutina, representa o unifica a otros. Como vimos, el proceso de amarre de conceptos o significantes se produce a partir de una serie de puntos nodales. Ello no es otra cosa que momentos de articulación, puntos de fijación metafórica contingentes y nunca completos o acabados.

Si en el plano anterior hablamos flotación y constante desplazamiento metonímico de significantes y conceptos que habitan en el léxico del

⁵⁸ Es importante distinguir este desplazamiento, más estructural si se quiere, de otros que se podrían producirse por la intencionalidad de un actor (un sujeto, un líder político o una figura intelectual, por ejemplo). No porque consideremos que esta dimensión es inexistente, sino porque, aun suponiendo que sea posible desentrañar tal cosa, las intenciones no hacen comprensible los efectos que un discurso produce en una sociedad y en un momento determinado.

⁵⁹ Véase J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires, Paidós, 2004 [1955-1956], pp. 307-331.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 316.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 327.

lenguaje, en este nivel analítico intervienen mecanismos como la condensación, la articulación, la metáfora y la constitución de hegemonías contingentes. La operación analítica que deberíamos realizar aquí se detendría en el rastreo de estas relaciones en momentos sincrónicos.

En el discurso del psicoanálisis, la *condensación* es el mecanismo opuesto (y complementario) al desplazamiento. Ambos constituyen modos de funcionamiento del inconsciente. En *La interpretación de los sueños* Sigmund Freud sostuvo que la condensación es el mecanismo que hace posible que una representación intervenga y represente por sí sola varias cadenas asociativas. Desde el punto de vista de Jacques Lacan, para quien el inconsciente se encuentra estructurado como lenguaje, la condensación sigue la forma de una metáfora. Tropológicamente, la metáfora es la sustitución de un objeto, que está ausente, por otro. Literalmente metáfora significa “transferencia”, se trata de representar objetos a través de relaciones de similitud con otros.

[...] una metáfora se sostiene ante todo mediante una articulación posicional. La cosa puede demostrarse hasta en sus formas más paradójicas. [...] Lo importante no es que la similitud esté sostenida por el significado –todo el tiempo cometemos este error– sino que la transferencia de significado solo es posible debido a la estructura misma del lenguaje.⁶²

La metáfora es representativa, trae al presente algo que en realidad está ausente. En la teoría lacaniana este proceso remite a la constitución de un discurso y de una hegemonía política.

‘Hegemonía’ hará alusión a una totalidad ausente y a sus diversos intentos de recomposición y articulación, que superando esta ausencia originaria, permitirán dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena. Los contextos de aplicación del concepto serán contextos de una falla (en sentido geológico), de una grieta que era necesario colmar de una contingencia que era necesario superar [...].⁶³

Metodológicamente, el trabajo que deberíamos realizar sobre los discursos y las teorías –que tienen como referentes a los objetos históricos– implicaría mostrar el modo en que se constituyeron dichos procesos de fijación parcial de sentidos, qué significantes se articularon a otros, y en

⁶² J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires, Paidós, 2004 [1955-1956], pp. 325-326.

⁶³ E. Laclau y C. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, op. cit., p. 145.

qué circunstancias y contextos políticos y de debate específicos es posible identificar un signifiante que tienda a representar a otros. En últimas, reconstruir la red semántica entre significantes y conceptos anudados de una determinada manera en los discursos políticos y en las teorías. Ello debería llevarnos a realizar una *lectura sintomática* de los objetos históricos, la cual por un lado, va de la mano de la reconstrucción y la “deconstrucción” del montaje y amarre de los significantes a través de puntos de fijación, pero también remite a la dimensión *sublime* de los objetos; esto es, cómo en los discursos y teorías hay siempre una dimensión horrorosa, fascinante, deseable e indeseable sobre los objetos históricos, la cual a su vez, hace posible la lucha por sus sentidos.

Ahora bien, desde una historia y política como significación además de ese trabajo a nivel de la discursividad debería avanzarse en el análisis de aquello que no está sobredeterminado simbólicamente. Metodológicamente, podríamos dar cuenta de esta dimensión a través del rastreo de “*lo indecible*” sobre los objetos históricos en determinados contextos, como veremos en el ejemplo que se presenta al final, ello resulta especialmente significativo para entender la insistencia e iterabilidad en las interpretaciones sobre dichos objetos.

Un quinto nivel de análisis y plano de sentido remite a las textualidades en sentido amplio, hacemos especial énfasis aquí en las narrativas que desde determinados locus de enunciación configuran objetos históricos. A nivel textual, es posible advertir que el proceso de producción de objetos históricos involucra dimensiones estrictamente narrativas, esto es, la constitución de tramas que otorgan unidad y coherencia a aquello que en el orden de la experiencia aparece como disperso y heterogéneo. Las narrativas son además textualidades concretas (cosas impresas, libros, revistas o periódicos, narrativas visuales, audiovisuales, prácticas, entre otras). Y en este sentido, se encuentran en el ámbito de las mediaciones.

La narrativa entendida como mediación está implícita en la propia idea de *mímesis*, concepto que Paul Ricoeur recupera de Aristóteles y que refiere al proceso creativo de configuración de una trama, la cual necesariamente media entre un “antes” y un “después” de un relato. Las narrativas se constituyen además desde una *estructura compleja de la temporalidad* (triple presente), ya que desde el presente se configuran una trama (mímesis) y desde allí se constituye una representación (re-

tropectiva) sobre el pasado y se significa el futuro.⁶⁴ Narrar un hecho pasado tiene entonces la forma de una metáfora, trae al presente hechos, objetos, prácticas y sentidos ausentes, y ello se establece a partir de un proceso que se realiza a través del lenguaje.

Las narrativas que configuran tramas históricas tienen, a diferencia de las narrativas artísticas por ejemplo, explícitas *pretensiones de verdad* sobre los objetos. La pretensión y los efectos de verdad que las narrativas producen sobre los objetos constituyen la primera distinción entre las narrativas de ficción y las narrativas históricas. Sin embargo, los bordes entre verdad histórica y ficción son ciertamente porosos, de modo que siempre será posible encontrar *referencias cruzadas*⁶⁵ entre ambas formas narrativas. Así, el relato de ficción no es del todo ficticio o tiene siempre algo de factual y el relato histórico se encuentra habitado por elementos ficcionales.

Ahora bien, las narrativas que configuran y resignifican objetos históricos se constituyen desde un lugar de disputa o de lucha simbólica por definir el sentido de determinados acontecimientos y experiencias políticas. Recogen elementos que forman parte de lecturas hegemónicas, contra-hegemónicas o marginales en una sociedad o en una cultura, y se encuentran atravesadas por el campo de la acción, así como por interpretaciones y sentidos otros con los que discuten. Los dispositivos narrativos a los que un texto acude para configurar objetos históricos y “contar problemas” vinculados a estos nos permite reconstruir los contextos de debate político-intelectuales más amplios sobre los que un texto emerge y que al mismo tiempo produce.

Metodológicamente, deberían realizarse aquí operaciones analíticas más pegadas a los textos, así como dar cuenta de las estructuras internas de las narrativas, las cuales a su vez también se encuentran falladas, son contingentes y no llegan a cerrarse por completo. Conviene señalar que existe un amplio desarrollo teórico respecto a esta cuestión (dimensiones y subdimensiones que componen las estructuras internas de las narrativas). Por razones de extensión aquí apuntaremos aquellos elementos que para nuestro enfoque resultarían centrales de ellas, a saber: las implicancias

⁶⁴ En *Tiempo y narración...*, Ricoeur retoma diversas corrientes filosóficas, especialmente la perspectiva agustiniana y heideggeriana sobre el tiempo, para argumentar que la temporalidad es una representación interna al sujeto y que constituye un “inductor” elemental de la narración.

⁶⁵ P. Ricoeur, *Tiempo y narración...* tomo I, op. cit., p. 155.

del género histórico (narrativas históricas), la estructura compleja de temporalidad de las narrativas (triple presente), y el modo en que se constituye el lugar de la enunciación en ellas (el locus de enunciación, desde dónde un texto se posiciona para construir un objeto histórico).

Desde una historia y política como significación, deberíamos acudir a operaciones de análisis semántico y pragmático, intentando mostrar qué efectos producen las enunciaciones en los campos más amplios de discusión sobre los objetos históricos (contextos de debate), con qué otras interpretaciones debaten o disputan sus sentidos, si intentan y logran desplazar a otras, o se yuxtaponen y contaminan, entre otras posibles vinculaciones. Sustancialmente este plano nos permitiría analizar intertextualidades entre las narrativas.

Un sexto nivel analítico remite a los procesos de subjetivación, esto es, los modos en que todos los niveles y capas de sentido que discriminamos anteriormente (lenguajes, contextos, conceptos, teorías, discursos, narrativas) se anudan a nivel subjetivo⁶⁶ produciendo formas de identificación singulares con el objeto. Este plano también se encuentra fallado, no es un proceso cerrado y estable que dé lugar a identificaciones plenas y estáticas. Trabajaríamos aquí con sujetos específicos, actores y actoras, teóricos y teóricas políticas, líderes, intelectuales, activistas, trabajadores, ensayistas, artistas, maestros y maestras, entre tantos otros modos de identificación posibles.

Una metódica para trabajar con objetos históricos en los bordes entre lo histórico, lo político y lo discursivo nos permitiría comprender los modos en que éstos fueron producidos como tales en diversos niveles o planos de sentido, intentando reconstruir las brechas y tensiones entre ellos. Metódicamente, en la investigación histórico-discursiva será clave identificar desde qué plano de sentido o desde qué nivel de análisis estamos ingresando al proceso. En cualquiera de ellos (y de otros posibles que seguramente aquí se nos escapan), esta metódica intenta sortear una suerte de tentación esencialista (subjetivista, textualista, perspectivista, constructivista, objetivista o conceptualista) que no elimina la dimensión subjetiva sin subjetivizar los procesos.

Cada nivel de análisis que hemos discriminado es “una vía de acceso” a los modos de producción de objetos históricos, de allí que para estu-

⁶⁶ Los trabajos de Roque Farrán se detienen especialmente en este punto, ver R. Farrán, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2014.

diarlos desde una historia y política como significación tendríamos al menos dos caminos: exhaustivamente se podría intentar dar cuenta de todo el proceso, o bien se podría ingresar al proceso desde algún nivel específico y desde allí rastrear otros niveles que estén involucrados en este. Desde un punto de vista estrictamente metodológico ello remite al *diseño* de una investigación, el conjunto de decisiones que establecen la singular entrada a un problema.⁶⁷

Tomemos un ejemplo de la investigación antes referida, en ese caso, “ingresé” al estudio de los modos de constitución de dos objetos históricos (el primer peronismo en Argentina y el gaitanismo en Colombia) desde un nivel medio de análisis, las narrativas. Sustancialmente, allí argumenté que el peronismo y el gaitanismo eran objetos parciales que durante la segunda mitad del siglo xx se habían “usado” para hablar, desplazadamente, de otras cuestiones que encontraban límites de *decibilidad* en ciertos contextos políticos y de debate público de cada país. No se trató de sostener que las interpretaciones sobre el peronismo y el gaitanismo, a las que llamé narrativas, tenían la intencionalidad de tomar a los objetos como excusas para hablar de otros temas que no querían (o no podían) ser puestos en palabras. Ello hubiese dado lugar a otra metódica, una de tipo subjetivista, perspectivista o constructivista, más centrada, por ejemplo, en las intencionalidades de los autores de las narrativas o en las intenciones de las propias obras. Lo que intenté mostrar es que el peronismo y el gaitanismo habían persistido *iterativamente* en el debate y en la lucha por la representación de la experiencia histórica de sus respectivas comunidades precisamente porque se habían constituido como objetos parciales de problemas que no resultaban del todo decibles a lo largo del período estudiado.

El análisis de los desplazamientos metonímicos de los diversos referentes de los objetos requería de una operación analítica que atendiera a cuestiones que se hacían explícitas o manifiestas en los textos, así como a aquellas de orden latente que se encontraban relativamente ausentes. La flotación de sentidos e interpretaciones sobre los objetos parciales era lo que permitía ilustrar todo un campo de lucha por sus definiciones.

⁶⁷ En la investigación discursiva el *diseño* puede proyectarse teóricamente pero no puede establecerse a priori, depende de la naturaleza del objeto de indagación, de la especificidad de los materiales y del corpus de la investigación, de la periodización con la que trabajemos, así como de la factibilidad de cada pesquisa.

Al prestar atención a los lugares de enunciación de las narrativas pude distinguir que había *tres posiciones* que resultaban significativas y desde las cuales era posible rastrear toda una serie de interpretaciones, interlocuciones e intertextualidades que, no solo decían cosas sobre los objetos, sino que los constituían como tales.⁶⁸ Esas narrativas llegaban a yuxtaponerse y a contaminarse unas con otras a tal punto que era casi imposible establecer quién había dicho primero qué cosa y quién respondía implícita o explícitamente a esas intervenciones. Por ello, la construcción de la periodización de las narrativas en la investigación no siguió una temporalidad lineal, sino una lógica de emergencia, yuxtaposiciones, contaminaciones, sobredeterminaciones, e innovaciones.

Lo que me interesó especialmente de ese trabajo de rastreo fue que mientras más férrea parecía la pretensión de las narrativas por definir “objetivamente” a los objetos, más lejana parecía esa búsqueda y especialmente el “cierre” del debate sobre los objetos. Decidí entonces, no establecer desde mi propio ángulo aquello que los objetos eran en sí, sino reconstruir —casi como un dibujo— las trayectorias que las narrativas fueron trazando en sus propias representaciones. En el análisis de los trazos, advertí que había contenidos y *formas del decir* que se acentuaban en determinados momentos políticos y de discusión, y que otros quedaban sepultados o parecían marginales. Luego de haber analizado internamente las narrativas (su estructura interna) me dediqué a observar esos “dibujos” que estas formaban en conjunto, así como los espacios, brechas y cruces que se establecían *entre* las mismas. Ya no era posible pensar entonces, las interpretaciones sobre los objetos divorciadamente de las condiciones de producción que las hacían posibles. Nuevamente la cuestión de qué se había producido antes (narrativa-contexto) volvía a resultar tramposa. Por ello, acudí a un concepto que me ayudó durante el análisis, la noción de *relativa estructuralidad*.

La relativización o (des)esencialización de las estructuras de sentido a las que las narrativas se imbricaban fue elemental para comprender que el problema que estaba construyendo, y el propio objeto de estudio, hablaba menos de causalidades, estructuras cerradas y temporalidades lineales, y más de contingencias, estructuras porosas que se sedimentan y se activan en contextos específicos. La relativización de las estructuras, también me

⁶⁸ Desde una analogía con la teoría musical construí una clasificación de narrativas de acuerdo a tres locus de enunciación: subjetivista, objetivista y polifónica.

permitió identificar que lo que estaba haciendo en la pesquisa, no era otra cosa que ampliar el foco en ciertos niveles de análisis o capas de sentidos. El punto más amplio al que llegué fue el lenguaje político, en él reparé especialmente en dos cuestiones que se iban constituyendo de diversas maneras como problemas a lo largo de la experiencia histórica de Colombia y de Argentina de la segunda mitad del siglo xx, los debates y problemas que se producían entorno a lo popular y a la violencia política. Estas cuestiones, me permitieron rastrear dos conceptos que conformaban el léxico del lenguaje, y que podían analizarse en cada país durante todo el período: el populismo en Argentina y la(s) Violencia(s)⁶⁹ en Colombia.

En suma, fui desarrollando germinalmente el análisis de los procesos de constitución de dos objetos históricos (primer peronismo y el gaitanismo) de una manera poco “ordenada” si quiere. Luego de aquel ejercicio continué reformulando algunas ideas y posteriormente pude advertir que el método de aproximación a todo el proceso demandaba tratar a cada nivel como una brecha de paralaje con otros. Ciertamente esa investigación dio pie a otras pesquisas que se detienen en aspectos que no lograron analizarse allí. Aquí se ha presentado una propuesta de abordaje teórico-metódica que perdió en la especificidad empírica de los objetos de indagación para “ganar” en los procesos de constitución de los objetos históricos.

Finalmente, podríamos preguntarnos si es posible pensar alguna politicidad a la que se vincule esta propuesta metódica. Ciertamente nuestro abordaje no niega la politicidad de nuestras propias operaciones de lectura sobre el pasado y sobre el presente. Sin embargo, creo que hemos señalado que los procesos de construcción (narrativos, discursivos, conceptuales, etcétera) de los objetos del pasado tienen una dimensión bastante más

compleja que la de ser “simples relatos o elucubraciones intelectuales” plausibles de ser usadas con cierta intencionalidad política.

En el despliegue de las lógicas de funcionamiento de los campos de discusión y de debate que hacen posible las luchas por el sentido del pasado en el presente, así como en el minucioso dismantelamiento de todos los supuestos sobre los que esas operaciones de sentido se fundan, se pone en juego, indefectiblemente la posibilidad de hacer otra cosa con nuestro presente, uno en el que podamos semiotizar todo aquello que desplazadamente ha sido elaborado a través de los objetos que hemos construido. Lo indecible sobre los objetos históricos resulta entonces metódicamente crucial.

⁶⁹ La Violencia (en mayúscula) remite a la historiografía colombiana le han dado al período posterior al asesinato del político liberal de corte popular Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948. Pero la violencia (en minúscula) también refiere a un significativo que polemiza los debates sobre la experiencia histórica de este país andino desde mediados de los años cuarenta hasta nuestros días y que tuvo auge especialmente durante los años ochenta bajo la denominación de *las violencias*. La(s) Violencia(s) representa un concepto que puede rastrearse en el debate público colombiano desde los años cuarenta, y específicamente en el campo político-intelectual desde finales de los años cincuenta en el marco del proceso de consolidación de la sociología científica colombiana. Véase A. L. Magrini, “Colombia y los nombres de lo político. Populismo, Violencia(s) y gaitanismo”, en *Revista Iberoamericana. América Latina - España - Portugal*, año xvi, n° 63, 2016, pp. 34-52.

Hacer con los restos: heterogeneidad, política y estética Apuestas desde el peronismo¹

Mercedes Vargas

Lo que *resta e insiste* en el objeto epistémico: el peronismo, un
inclasificable

Historiadores han afirmado más o menos recientemente que la política argentina “presume de inclasificable”² y que, entre los capítulos de su historia, el peronismo ha sido uno de los más enigmáticos. Por más de medio siglo, el peronismo se ha constituido como objeto epistemológico particularmente atractivo en el campo de las Ciencias Sociales, pero quizás sea la persistencia de ciertos interrogantes sobre su naturaleza política lo que lo convierte todavía en un objeto de estudio viscoso e incesante. Así, la figura carismática de Juan Domingo Perón como militar, presidente y líder, el particular vínculo que supo establecer con las masas, el carácter pasional y afectivo de aquella experiencia histórica, la perdurabilidad de sus imágenes, o incluso la fuerza de la repulsión y antipatía por parte de sus opositores, han sido algunas de las dimensiones más llamativas de una abundante literatura académica.

De arriba hacia abajo, de izquierda a derecha, democrático, autoritario y/o revolucionario, el peronismo ha funcionado casi como el nombre de,

¹ Agradezco las lecturas atentas y comprometidas de mis compañeras/os que dieron lugar a la sistematización de estas notas. Especialmente a Gala Aznarez Carini, Mercedes Barros, Natalia Lorio, Sofía Soria y Juan Manuel Reynares.

² D. Macor y C. Teach, “El enigma peronista”, en *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2003, p. 5.

al menos, una fibra sensible y vertebral en la sociedad argentina. Desde diferentes disciplinas y dimensiones de análisis, el peronismo ha sido materia de la historia, la sociología, la economía, pero aún y más recientemente, de la literatura, de los estudios culturales, de la antropología y el psicoanálisis, por mencionar algunos. Así, a pesar de lo exhaustivo de su campo de estudios, los diagnósticos sobre el peronismo rondan todavía sobre un cuerpo sintomático, extraño y difícil de clasificar en los capítulos de la historia política argentina. Por ello es entonces que, en tanto objeto histórico-político, el peronismo más que hablarnos desde el pasado, insiste en lo que tiene de presente, en su incidencia actual.

Partiendo de este diagnóstico del peronismo en tanto objeto epistémico histórico-político, quizás el esfuerzo intelectual deba orientarse más bien por proponer o formalizar una lógica analítica que no trate tanto sobre éste, el peronismo, como de sus *restos* aún sin significar, que se apoye justamente sobre el valor de lo enigmático en este, de lo más familiar pero también extraño, o quizás, de lo inclasificable, de lo que no se deja aprehender por el traje que, hasta el momento, ofrece el discurso académico: modernización, integración, progreso-atraso, centros-periferias, continuidades-rupturas, civilización-barbarie, entre otros términos ineludibles que han estructurado el trabajo intelectual del peronismo desde un esquema dicotómico y binario de representación de lo político.

Ahora bien, ¿qué significa trabajar con lo ruidoso de un fenómeno político? ¿De qué técnicas y herramientas se nutre un análisis que se oriente en este sentido, es decir, por la vía de lo que persiste sin sentido o le otorga inconsistencia al discurso académico? ¿Qué topología exige observar o valorar? ¿Cuál es su dirección u horizonte? ¿Qué implicancias tiene sobre el objeto epistémico?

Como ha sido afirmado por algunos de sus estudiosos, si la sintomatología del peronismo aún lo vuelve un cuerpo extraño, difícil de homogeneizar o ubicar bajo una grilla de inteligibilidad específica o de gramática particular, tal vez por ello exija la composición de figuras inéditas, incómodas, más aún para las cuadrículas universitarias y los estrechos pasillos disciplinares.³ En cambio, la apuesta requiera de nosotros, quienes lo estudiamos, nuevas figuras lógicas y matrices analíticas

capaces de repensar los puntos de fuga, los *restos* y *elipsis* de un fenómeno tan revisado.⁴

En línea con lo expuesto es que el siguiente trabajo se propone pensar una *analítica* que, no solo se ha mantenido en la frontera del campo de indagación “peronológica”, sino que justamente asienta su riqueza sobre aquella figura de borde, de intersticio, donde el objeto epistémico se vuelve ambivalente e impreciso. Se trata de pensar cómo esta posición de indagación no se orienta tanto por sumar sentido a lo que ya tiene en demasía. En cambio, se orienta por situar donde es que éste se detiene, o bien se pliega, muestra sus dobles, sus ambages, sus paradojas.

Para ello, propondremos servirnos de un concepto que usualmente viene a explicar aquel lugar del ruido en el campo epistémico y que, sin embargo, aparece despreciado a la hora de construir un saber hacer, un proceder allí, con ello. Apostamos aquí entonces por un método que apunte a retomar las figuras que aparecen usualmente en el lugar de lo *heterogéneo* para el análisis político, aquellos elementos del escenario que rompen la coherencia del proceso social allí donde este se desvía. Entender la heterogeneidad no solo como un lugar figurativo o tropológico (tal como ha sido pensado hasta ahora por los claustros académicos), sino también como una *lógica intelectual* para el estudio de los procesos sociales e histórico-políticos, implica preguntarse por aquellos elementos desechables, miserables e inútiles, a fin de brindarles un tratamiento diferente. Otorgarle a lo residual un nuevo estatuto implica hacer del desecho un *resto que insiste y empuja* a avanzar en el análisis, no por la vía de añadir sentido, sino mostrando justamente un uso diferente del *sin sentido*, y como este nuevo uso añade al tratamiento del objeto de estudio una novedad.

³ O. Acha y M. Vallejo, “Introducción: filosofía, psicoanálisis, historiografía”, en *Inconsciente e historia después de Freud*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 9.

⁴ O. Acha y N. Quiroga, “La normalización del primer peronismo en la historiografía argentina reciente”, en *El hecho maldito. Conversaciones para otra historia del peronismo*. Rosario, Prohistoria, 2012, p. 40.

Residuos, periferias, márgenes: pensando los desechos

Por lo tanto, si el peronismo concentraba ese aliento patológico que atravesaba a la historiografía múltiple que era la propia de la Argentina en tiempos de crisis y dictaduras, eso no se debía tanto a la peculiaridad enigmática del peronismo como latencia autónoma de significaciones irreductibles a lo simbólico [...], sino porque anudaba en el 'problema' del populismo la activación de un sector social, los grasas y las putas, los obreros y las empleadas domésticas, que poco tenían que ver con la ideología progresista y racista de la Argentina desprendida de Latinoamérica y destinada a ser una réplica de las sedicentes democracias occidentales.

Omar Acha y Nicolás Quiroga

La democracia no desea para la Argentina un pueblo de descamisados, no puede exaltar esa condición en tanto suponga, como está ocurriendo, la vida en un rancho, la suciedad física, la hilacha y la grosería. Queremos una Argentina sin descamisados [...].

Diario El Liberal

Como ha sido sugerido por Acha y Quiroga en un trabajo más o menos reciente, la sintomatología que presentan los estudios académicos sobre el peronismo no ha estado exenta de llevar en sus producciones intelectuales las características de los contextos sociopolíticos en los que se forjaron. Si posteriormente a la abrupta interrupción que sufrió el régimen político en 1955 las producciones de los años 60-70 tendieron a *patologizar* el *hecho maldito*, durante la recuperación de la Argentina a la vida democrática los lenguajes académicos permitían *normalizar* el peronismo como un evento más, entre otros, dentro de la historia política nacional. De esta manera, el peronismo visto primero como hecho rupturista y enigmático dentro de la configuración sociohistórica del país, después fue forzosamente adaptado, reducido en sus rasgos extraños, para encajar en el marco civilizatorio que se propulsaba para la Argentina.⁵

Ahora bien, como lo mencionaba la cita del epígrafe, si el peronismo “concentraba un aliento patológico”, quizás no implique adjudicarle al hecho cierta peculiaridad irreductible o casi metafísica, sino en cambio entender cómo su nombre lograba “activar” o darle un estatuto unificado a lo que aparecía de otro modo disperso, como piezas sueltas del orden social: “los grasas y las putas, los obreros y las empleadas domésticas”.⁶ Quizás tal carácter pase más bien por suscitar con su nombre la aparición de un ser

⁵ O. Acha y N. Quiroga, *El hecho maldito*, op. cit.

⁶ El destacado nos pertenece.

que hacía su entrada a la escena social sin el traje correspondiente, *descamisado*, adquiriendo primacía en la representación del “pueblo” mismo, como expresa la cita de la prensa en el epígrafe.⁷ Para los sectores que se oponían a la candidatura de Perón, su triunfo no haría más que “desatar pasiones bastardas [...] aflorar los estratos de la sociedad halagándolos”.⁸

A las figuras destacadas por las referencias arriba expuestas es posible añadir también la del “migrante interno” y la del “cabecita negra”, que fueron ambos, como afirma Germani, “sinónimo de peronista”,⁹ así como lo es para Ratier también la del “villero”.¹⁰

Ahora bien, ¿qué tienen en común estas figuras tan disímiles entre sí empíricamente? Mientras una refiere a los pobladores mestizos y negros de territorios rurales en los albores del proceso civilizatorio y de constitución nacional, la segunda, remite al traslado de los provincianos a los

⁷ El Liberal era por entonces, y aún todavía, el principal diario de la provincia de Santiago del Estero. Un análisis sobre su posición enunciativa antes y durante el triunfo electoral de Perón en 1946, ha sido ya desarrollado M. Vargas y J. Vezzosi, “Tradición, cambio y política en el peronismo interior. El diario El Liberal y el triunfo laborista” (1945-1946), en *Discursos de identidad y geopolítica interior: indios, gauchos, descamisados, intelectuales y brujos*, Martínez A. (comp.), Biblos, Buenos Aires (en prensa).

⁸ Diario El Liberal, op. cit., 21/02/46.

⁹ Tal como lo destaca el trabajo de Germani, esta figura ha sido mirada como un actor social que, desde el inicio, brindó al peronismo su apoyo e impronta, los rasgos de su carácter mestizo, tradicional, recién llegado, que asemejaba al de los viejos caudillos federales. G. Germani, “El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos”, en *Revista Desarrollo Económico*, vol. 13, n° 51, 1973, p. 466. El debate sobre el papel del “migrante interno” en el surgimiento del peronismo fue iniciado por Germani y sucedido por otros interesantes trabajos que discutían sus hipótesis. Al respecto, se recomienda T. Halperín Donghi, “Algunas observaciones sobre Germani, el surgimiento del peronismo y los migrantes internos”, en *Desarrollo Económico*, vol. 56, n° 14, 1975, pp. 765-781. Asimismo, la relación entre “cabecita negra” y “peronista” se estableció aún sin que la misma tuviera referencia empírica en los discursos de Juan Domingo Perón. Como ha sido expresado por D. James, la alusión al cabecita negra para nombrar a los obreros peronistas no aparece desde la narrativa del líder. Al respecto, se recomienda “Los orígenes del peronismo y la tarea del historiador”, en *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, tomo II, n° 3, p. 141. Otros trabajos sumamente interesantes en esta línea R. Guber, “‘El Cabecita Negra’ o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina”, en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 14, 1999, pp. 108-120. También puede consultarse, N. Milanese, “Peronists and Cabecitas: Stereotypes and Anxieties at the Peak of Social Change”, en M. Karush y O. Chamosa, *The New Cultural History of Peronism: Power and Identity in Mid-Twentieth Century Argentina*. Durham, Duke University Press, 2010, pp. 53-79.

¹⁰ H. Ratier, *El Cabecita Negra*. Buenos Aires, CEAL, 1971.

centros industriales y de mayor desarrollo, mientras que los terceros se muestran como habitantes de asentamientos marginales de los grandes conglomerados urbanos.

En principio es posible afirmar que lo que guardan en común estas figuras remite principalmente a su aspecto miserable, aquello que lentamente va perdiendo lugar en la estructura, quedando como rezagado, periférico, marginal. Elementos sueltos que refieren a sectores sociales mayormente considerados *residuales* de una Argentina en transición.¹¹ Lo paradójico es que su aparente carácter desclasado, sin lugar dentro del sistema, lo vuelve un elemento central y protagonista en el análisis, y en tal punto se ubica algo de aquel ruido que adquiere el peronismo como proceso político en la historia argentina. Aquello que va progresivamente perdiendo lugar en el sistema, quedando desajustado de este, mostrándose como resto no absorbido por la propia dinámica constitutiva de lo social se reaparece con toda su fuerza e intensidad como escena principal del teatro argentino. Escena teatral de los años cincuenta o bien, figura tropológica de la literatura fantástica de la pluma del Cortázar de aquel período:

En este momento bajaron las luces, pero al mismo tiempo ardieron brillantes proyectores de escena, se alzó el telón y Lucio vio, sin poder creerlo, una inmensa banda femenina de música formada en el escenario, con un canelón donde podía leerse: 'BANDA DE 'ALPARGATAS'. Y mientras (me acuerdo de su cara al contármelo) jadeaba de sorpresa y maravilla, el director alzó la batuta y un estrépito inconmensurable arrolló la platea so pretexto de una marcha militar.

—Vos comprendés, aquello era tan increíble que me llevó un rato salir de la estupidez en que había caído —dijo Lucio—. Mi inteligencia, si me permitís llamarla así, sintetizó instantáneamente todas las anomalías dispersas e hizo de ellas la verdad: *una función para empleados y familias de la compañía 'Alpargatas', que los ranas del Ópera ocultaban en los programas para vender las plateas sobrantes. Demasiado sabían que si los de afuera nos enterábamos de la banda no íbamos a entrar ni a tiros.*¹²

¹¹ G. Germani, *Política y Sociedad en una época en transición*. Buenos Aires, Paidós, 1956.

¹² J. Cortázar, "La Banda". Disponible en: <http://www.literatura.us/cortazar/banda.html>. Las comillas son del original, las cursivas nuestras.

El cuento narra las reacciones, los cambios que desencadena la aparición de un ser que comienza a gozar de bienes culturales reservados usualmente para sectores intelectuales hasta la llegada de la década peronista. No solo expresa el carácter anómalo que adquiriría la nueva configuración de lo social, sino también el rechazo que el gusto y la estética de las alpargatas y las marchas militares introduce. Solo el engaño podía convencer al gusto exquisito de entrar a funciones "sobrantes" a las que, de otro modo, no entrarían "ni a tiros".

Diseminación de piezas fuera de su sitio o heterogeneidad social que adquiere la forma de un rechazo al otro, de una nueva composición social que "la democracia *no desea* para la Argentina",¹³ como afirma la prensa local en el epígrafe.

En esta línea, la obsesión por pensar la heterogeneidad social o ciertas figuras miserables a lo largo de los estudios sobre el peronismo en particular, y de la historia política en general, no ha estado acompañado por la elaboración de una analítica capaz de trabajar con lo residual y abyecto de una manera suficientemente potente o al menos que le devuelva su valor político. Sin embargo, su presencia insiste desde figuras pasivas y despolitizadas, carentes de racionalidad. De allí que tal dimensión adquiera una implicancia ética y política que suscita para el presente trabajo las siguientes preguntas: ¿cómo trabajar con lo residual? ¿qué lugar y valor otorgarle?

[¿]Qué es el desecho? [...] [¿]Qué es lo que es desechado y especialmente desechado al término de una operación de la que no se retiene sino el oro, la sustancia preciosa que ella aporta? El desecho de lo que los alquimistas llamaban *caput mortuum*. Es lo que cae, lo que se desprende, lo que por otro lado se eleva. Es lo que se negativiza o lo que se hace desaparecer mientras el ideal resplandece. [...] Mientras que el desecho es lo informe, es extraído de una totalidad de la que no es sino pedazo, pieza suelta. [...] ¹⁴

El desecho entonces aparece como aquel sobrante, que se negativiza mientras el ideal resplandece, expresa Miller. Lo que cae y se desprende de un lado mientras que por el otro se eleva. Sin embargo, asemeja a un

¹³ El destacado es nuestro.

¹⁴ J. A. Miller, "La salvación por los desechos", en *Revista Radar*, n° 56, 2010. Disponible en: <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/radar/edicion/61/59/La-Salvacion-por-los-desechos>

metal valioso, una pieza suelta, pero preciosa o de gran valor. ¿Cómo procede un análisis desde esta vía?

Volvamos a algunas de las preguntas arriba planteadas. En primer lugar, comprender cómo la figura del “peronista” reactivó dos figuras previas e incluso significó otras posteriores del imaginario sociocultural argentino, implica pensar qué aspectos de estas figuras guardan “un parecido de familia” capaz de remitirse entre sí.¹⁵ En segundo lugar, conlleva reflexionar sobre la manera en que tales figuras desencadenan una serie de procesos y dinámicas en la configuración del orden social: en su atractivo o rechazo, como aquello que le otorga consistencia o más bien lo fisura, rompe su carácter uniforme, expone sus límites o lo “deforma”. Por último, invita a pensar qué otros tratamientos reciben estos elementos sueltos del sistema que usualmente aparecen en el lugar de lo desechable, elementos en exceso, que no hacen relación con el resto de las diferencias sociales, en cambio, rompen la homogeneidad del sistema, lo *heterogeneiza*.¹⁶

Nos interesa entonces a continuación puntuar algunas notas sobre un método que se oriente a trabajar con los desechos de la historia política, que aloje su atención en las figuras sobrantes de la dinámica social, es decir, la heterogeneidad que cuestiona su uni-formidad, su racionalidad. Orientarnos por una analítica capaz de entender este modo particular que adquiere *el reparto de lo sensible*¹⁷ implica entonces prestar atención al carácter irreductible de los elementos residuales, que se definen como obstáculo o crisis de cierto “orden”, para desde allí pensar un modo de proceder con estos y sus implicancias para el análisis histórico-político.

Lo heterogéneo y sus dimensiones

Quizás haya sido el trabajo de Ernesto Laclau el que, haciendo “entrar en escena” el concepto de heterogeneidad social, permitió resituarse la discusión del peronismo *qua razón populista*, descentrándolo de sus tipificaciones bipolares entre rasgos patológicos o normales.¹⁸ En el pen-

samiento del autor argentino, lo heterogéneo refiere aquello que opera como exterioridad de un sistema, que no logra ser absorbida por la red de relaciones de sentido que estructuran lo social. Diferencia que no es tal, en la medida en que no ha ingresado al campo de la representación simbólica.¹⁹ “Este tipo de exterioridad es lo que vamos a denominar *heterogeneidad social*”.²⁰ La heterogeneidad como elemento no absorbible ni plenamente representada en un espacio común, se distingue así de las relaciones diferenciales que sí se inscriben y estructuran un campo de relaciones con otros sentidos, antagonizando las identidades del escenario político.

[...] un campo antagónico es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esa referencia negativa; [...]. La ruptura implicada en este tipo de exclusión [la provocada por una *heterogeneidad*] es más radical que la inherente en la exclusión antagonística: mientras el antagonismo aún presupone alguna clase de inscripción discursiva, el tipo de exterioridad al que nos estamos refiriendo ahora presupone no sólo una exterioridad a algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal.²¹

Ahora bien, ¿cómo pensar lo irrepresentable? O incluso, ¿cómo trabajar desde este sitio? La *heterogeneidad* en tanto diferencia radical que refiere a un *elemento* que no ha sido articulado por el campo discursivo, se demuestra en su apariencia precaria, en su carácter interrumpido o de obstáculo en el orden de la significación, como *límite del sentido*.²² Lo *heterogéneo*, que no encuentra lugar en el orden de las clasificaciones vigentes, se muestra en los desbordes y excesos de la significación, como aquello que se escande y al mismo tiempo insiste, pero en cualquier caso resiste a la tendencia homogeneizante de la dialéctica social.

Quizás sea el vínculo o dinámica que se juega entre lo heterogéneo y lo homogéneo, la dimensión más descuidada y, al mismo tiempo, más provechosa del esquema formal y lógico expuesto por el autor.²³ Este

consultarse en este mismo libro: M. Barros y J. M. Reynares, “Tras las huellas del problema: notas sobre el devenir analítico de la teoría política del discurso”.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 176

²¹ *Ibíd.*, p. 176.

²² *Ibíd.*

²³ Trabajos pioneros en este sentido han sido iniciados por A. Groppo, principalmente

¹⁵ L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*. España, Altaya, 1999, p. 33.

¹⁶ Sobre el concepto de *heterogéneo* y la *heterología* como método se recomienda en este mismo libro el texto de N. Lorio, “Heterología. Cuestiones de método y otras consideraciones”.

¹⁷ J. Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y Política*. Santiago de Chile, LOM, 2009.

¹⁸ E. Laclau, *La Razón Populista*. México, FCE, 2005, p. 174. Sobre la problematización, como operación metodológica de Laclau, en torno al concepto de populismo puede

concepto permite mostrar que en la lógica estructurante de lo social no hay reabsorción plena ni lógicamente posible de todos los elementos presentes, sino que un *excedente* inerradicable se produce en el acto de constituir un orden homogéneo:²⁴ su implicancia radica en considerar que no todas las diferencias pueden ser dialectizadas o articuladas, es decir, ingresar en un mismo espacio de representación plenamente abarcativo y más aún, igualitario. En cambio, siempre resta un saldo, un sobrante, que dinamiza la estructura en tanto opera allí volviendo imposible el cierre de la sociedad como formación plenamente uniforme y constituida.²⁵

La sociedad se sostiene así no solo sobre una jerarquización arbitraria de los elementos que la configuran y moldean, sino además sobre una precariedad ineludible, amenazada por un exterior constitutivo que expone el límite de toda sistematicidad del sistema, de la estructuración de una estructura.²⁶ Lo social entonces, más que un conjunto cerrado toma la forma de un espejo roto y pulverizado, cuyo conjunto de piezas no logran constituir una totalidad cerrada y plenamente constituida. Antes bien, la sociedad es una formación precaria, que contiene elementos cuyas fuerzas corroen su integridad, su posibilidad de estabilizarse de manera definitiva. Así, las resonancias que instalan las figuras anteriormente mencionadas alusivas al sujeto “peronista”, devuelven la imagen de una Argentina no blanca, no desarrollada ni orientada al progreso moderno, tampoco democrática como expresa la prensa de los días previos al triunfo que llevó a Perón a la presidencia.

en “Heterogeneidad y Política en Bataille y Laclau”, en *Revista Studia Politicae*, Universidad Católica de Córdoba, n° 20, 2010, pp. 59-73; también “La lógica sublime del populismo: un enfoque post-estructuralista”, en *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, xvii, n° 58, 2012, pp. 27-38.

²⁴ No hay en este sentido ni interioridad ni exterioridad pura, como espacios claramente diferenciales entre sí. En cambio, se encuentran mutuamente socavados uno por otro y, en este campo de indecidibilidad entre lo homogéneo y lo heterogéneo se teje el juego político. E. Laclau, *La Razón Populista*, op. cit., p. 192.

²⁵ Esto ha sido destacado en diferentes momentos de la obra de E. Laclau, *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; asimismo en *La Razón Populista*, op. cit.

²⁶ Esta idea puede encontrarse en J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La Escritura y la Diferencia*. España, Anthropos, 1968, pp. 383-401. También en J. Miller, “Acción de la estructura”, en *Matemas I*. Buenos Aires, Manantial, 1987, pp. 8-23. Y: “S'truc dure”, *Matemas II*. Buenos Aires, Manantial, 1988, pp. 86-106. El ejemplo más manifiesto de este tipo de relación lógica es la que se establece en el plano de la organicidad y la biología del cuerpo, los desechos del organismo posterior al proceso metabólico: las heces, la orina, las toxinas.

Ni el descamisado, ni la alpargata pueden constituir ningún ideal social. Si contra alguna manifestación de inferioridad debe ir el trabajador consciente, es, precisamente, contra el descamisado y la alpargata en cuanto esta pueda significar una condición de clase. Sarmiento sabía cómo civiliza el vestido, cómo la ropa hace una mentalidad [...], un detalle importante en sus nobles propósitos de arrancar al país de la barbarie para encarrilarlo por los caminos del progreso. La democracia no desea para la Argentina un pueblo de descamisados, no puede exaltar esa condición en tanto que suponga, como está ocurriendo, la vida en un rancho, la suciedad física, la hilacha y la grosería.²⁷

La relevancia que adquiere el desarrollo conceptual aquí trazado es que este nivel ontológico nos orienta a pensar en las implicancias metodológicas, éticas y políticas, o como intentaremos proponer más adelante, *estéticas*, de este saldo no dialectizable. Saldo que, sin embargo, opera, insiste, como elementos sobrantes del imaginario sociocultural, adquiriendo un particular lugar despreciado, marginado y despolitizado en el reparto de lo sensible. En este impasse racional, se abre un sitio para la interrogación, la pregunta, el cuestionamiento intelectual, que brinde un nuevo marco de inteligibilidad aquello que, bajo su apariencia miserable, fue “maltratado” o tratado despectivamente. Se tratan de desechos que instalan la pregunta por un hacer con estos, que desafían al discurso académico a producir analíticamente. Al respecto, las reflexiones suscitadas al calor de la proscripción peronista ciñen algo en torno a lo que, de maldito, condensó el hecho peronista.²⁸

Lo que aquí se intenta demostrar es que si Perón congregó en torno de sí a *criminales mercenarios* croatas y polacos, a *ladrones* como Duarte, a *aventureros* como Jorge Antonio, a *amorales* como Méndez San Martín, junto a miles de *resentidos* y *canallas*, también es verdad que no podemos identificar todo el inmenso movimiento con crímenes, robos y aventurerismo. Y que si es cierto que Perón despertó en el pueblo el rencor que estaba latente, también es cierto que los antiperonistas hicimos todo lo posible por justificarlo y multiplicarlo, con nuestras burlas y nuestros insultos. No seamos excesivamente parciales, no lleguemos a afirmar

²⁷ Diario *El Liberal*, op. cit., 21/02/46.

²⁸ Para una profundización sobre el tratamiento que recibió el peronismo ya proscripto desde algunas tradiciones intelectuales se recomienda B. Sarlo, *La Batalla de las Ideas (1943-1973)*. Buenos Aires, Emecé, 2007.

que el resentimiento –en este país tan propenso a él– ha sido un atributo exclusivo de la multitud: también fue y sigue siendo un atributo de sus detractores. *Con ciertos líderes de la izquierda ha pasado algo tan grotesco como con ciertos médicos, que se enojan cuando sus enfermos no se curan con los remedios que recetaron. Estos líderes han cobrado un resentimiento casi cómico –si no fuera trágico para el porvenir del país– hacia las masas que no han progresado después de tantas décadas de tratamiento marxista. Y entonces las han insultado, las han calificado de chusma, de cabecitas negras, de descamisados; ya que todos estos calificativos fueron inventados por la izquierda antes de que maquiavélicamente el demagogo los empleara con simulado cariño.*²⁹

Como expresa Sábato en su carta a Mario Amadeo, la reacción ante el peronismo por parte de sus opositores ha tenido que ver con las diferencias en los modos de intervenir y llevar adelante el tratamiento con las masas. Criminales, mercenarios, canallas, resentidos, amoraes, villeros, cabecitas negras, migrantes internos, descamisados, en fin, peronistas. La cita resulta ilustrativa sobre tres aspectos o dimensiones constitutivas y co-implicadas en la representación de lo heterogéneo.

En primer lugar, su deslizamiento en sentidos múltiples implica preguntarnos por el carácter desajustado que adquiere el significante para colmar de sentido la experiencia. La representación del peronismo, o más bien un significante que logre alojar su significado, pareciera imposible en tanto ningún nombre logra dar cuenta de su composición diversa, múltiple *familiar-extraña*.³⁰ Composición en la que sus elementos guardan una relación inexacta, desajustada, incómoda entre sí o incluso todas las opciones se muestran como posibles, aunque contradictorias. Esta formación social se muestra como “cosa innombrada” que, paradójicamente, empuja, multiplica y desplaza sus intentos de representación hacia diferentes figuras sincrónicas o diacrónicamente.³¹ Esta *dimensión*

²⁹ E. Sábato, “El otro rostro del peronismo. Carta abierta a Mario Amadeo”, en *La Batalla de las Ideas (documentos)*, op. cit., p. 27.

³⁰ Lo familiar-extraño [*unheimlich*] remite al concepto de “lo ominoso” en Freud, extraído de Schelling, utilizado para aludir a los efectos que genera el retorno de lo reprimido bajo ciertas experiencias estéticas. Al respecto, S. Freud, “Lo ominoso”, en *Obras Completas [1917-1919]*, tomo XVII. Buenos Aires, Amorrortu, 2003 pp. 215-251.

³¹ P. Stallybrass, “Marx and the Heterogeneity: Thinking of lumpenproletariat”, en *Representations*, n° 31, Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth Century England, Summer, 1990, pp. 69-95.

discursiva, o más bien de punto de fuga pero también de variaciones y multiplicaciones del sentido, se convierte en un sitio obsesivo, que insiste en ser representado, clasificado, puesto en algún lugar, lo que nos lleva a detectar otro aspecto que trate lo heterogéneo como estrategia intelectual: ¿dónde se encuentra esta pieza suelta que se escande cada vez que uno intenta aprehenderla, nombrarla, situarla?

En segundo lugar, la heterogeneidad como aquello que se muestra en su carácter constantemente desplazado y topológico recorre el tiempo y el espacio social. Desde arriba hacia abajo o de la periferia al centro, lo heterogéneo disloca y cuestiona el esquema de representación dicotómico y binario con los que se piensa la compartimentación jerarquizada del espacio y la secuencialidad progresiva del tiempo. De tal manera que al carácter desplazado del sentido le sigue consecuentemente, el carácter ubicuo y, sin embargo, inespecífico de su *topología* en la estratificación social. El carácter des-esencializado y dinámico de lo heterogéneo, muestra que en tanto elemento social de ruptura o quiebre de la unidad del sistema, puede ser ejercida por cualquier elemento del sistema.

Así, se desliza de un lugar/tiempo a otro como una figura que se despliega por una cara del sistema que rápidamente se transforma en su lado reverso con idéntica fuerza, tal y como lo destaca Sábato: los líderes de izquierda han obrado de forma inversamente proporcional a aquel “resentimiento” que el peronismo parecía despertar en la multitud. El sector de los “doctores” antiperonistas y los “líderes de la izquierda” reaccionó, a pesar de sus herramientas intelectuales disponibles, su decoro y buenas costumbres, con la misma violencia e ímpetu frente a las masas “irracionales”, insultándolas, burlándose, despreciándolas.

Este pliegue nos enfrenta, en tercer lugar, a una dimensión *afectiva o económico-libidinal* que suscita el análisis en el sentido aquí propuesto. Doctores y pueblo enfrentados por la “cosa innombrada” desencadenan así un estallido emocional tensionando el desenvolvimiento del orden, exponiendo el punto de ebullición de su conflictividad. La afectividad se convierte, además, en brújula de lo heterogéneo, permitiendo mostrar la algidez que cobra en tanto elemento disruptivo de la lógica racional y calculada, y entender allí su doblez impreciso, su atracción para algunos y su rechazo para otros.

Entonces, elaborar una estrategia intelectual que se oriente por lo heterogéneo requiere atender a sus facetas constitutivas y co-implicadas entre

sí. Es decir, su carácter discursivo, o la multiplicidad de figuras y nombres sobre la que reposa aquel elemento abyecto del sistema; su dimensión topológica inespecífica y cambiante, rompiendo el clivaje binario de la representación del espacio, el orden de las jerarquías que estratifica y organiza lo social; por último, su economía libidinal o la afectividad que desencadena y motiva bajo la forma de una violencia atractiva y repulsiva al mismo tiempo.

Ahora bien, ¿a qué tratamiento puede ser sometido aquello que interrumpe, que fisura, que desordena, que no logra otorgarle al sentido cierta unidad?, ¿qué hacer con estos restos que interrumpen la racionalidad del análisis histórico-político? Allí adquiere protagonismo una pragmática, un modo de proceder o *hacer con estas piezas sueltas del sistema* un reparto diferente de lo sensible que saque a los restos de sus lugares marginales, residuales, periféricos a fin de que adquieran un nuevo valor, un sentido anteriormente ininteligible.³²

Con "las patas en la fuente": la dignidad de los restos en la historia política

Un peronista es peronista si, y solo si, premia lo miserable. Dijo el general: una buena literatura debe forjarse en la contingencia de una obra bullida de matices.
Carlos Godoy

Es con esta fórmula, la salvación por los desechos que él [Paul Valéry] define el surrealismo, la vía escogida por el surrealismo. Y digo 'la vía', en el sentido del Tao. Es el camino. Es también el modo de hacer, de colocarse, de deslizarse en el mundo que es el discurso. [...] Y por cierto que la promesa surrealista nunca habría sido proferida si no hubiera habido antes el psicoanálisis, el descubrimiento freudiano, que fue como sabemos, primero el de los desechos de la vida psíquica, esos desechos de lo mental que son el sueño, el lapsus, el acto fallido y más allá, el síntoma. El descubrimiento también de que, de tomarlos en serio, y si les presta atención, el sujeto tiene la oportunidad de lograr su salvación.

J. A. Miller.

Negros, migrantes, villeros, se muestran como efectos residuales de un proceso más amplio del que van quedando rezagados, periféricos, marginados. Es decir, como aquello que el sistema económico y laboral no logra reabsorber bajo su forma asalariada, y que comienza a mostrarse

en su aspecto *miserable*. La heterogeneidad social aparece como lo que queda del sistema sin ingresar a este produciendo modos de ser otros: trabajadores ambulantes, resentidos, criminales, aventureros, putas, grasas. Es asimismo una figura social improductiva o inútil cuyo gasto no engarza en los engranajes del sistema económico-racional, en cambio, derrocha, no ahorra, utiliza de manera irracional el dinero, genera pérdidas. En definitiva, seres que le otorgan inestabilidad y caos al "orden". De allí que tales figuras subjetivas aparezcan como amenazantes para el propio sistema. De allí que, durante el peronismo, estas formaciones sociales contrariamente a ir perdiendo lugar en el sistema aparecían como "monstruos", "gozando al fin la paridad".

Me parece bueno decir aquí que yo iba a esa milonga por los monstruos, y que no sé de otra donde den tantos juntos. Asoman con las once de la noche, bajan de regiones vagas de la ciudad, pausados y seguros de uno o de a dos, las mujeres casi enanas y achinadas, los tipos como javaneses o mocovíes, apretados en trajes a cuadros o negros, el pelo duro peinado con fatiga, brillantina en gotitas contra los reflejos azules y rosa, las mujeres con enormes peinados altos que las hacen más enanas, peinados duros y difíciles de los que les queda el cansancio y el orgullo. [...] Se reconocen y se admiran en silencio sin darlo a entender, es su baile y su encuentro, la noche de color. (Para una ficha: de donde salen, qué profesiones los disimulan de día, qué oscuras servidumbres los aíslan y disfrazan). Van a eso, los monstruos se enlazan con grave acatamiento, pieza tras pieza giran despaciosos sin hablar, muchos con los ojos cerrados gozando al fin la paridad, la completación.³³

Quizás sea este sitio, es decir, la pregunta por estas "anomalías" del paisaje que se deslizan a lo largo y ancho de la historia política argentina en general, y del peronismo en particular, en el cual podamos ubicar otro modo de tratar y trabajar con estos.

Si el peronismo retorna incesantemente por su imposibilidad de decirse plenamente, desatando una pulsión casi demoníaca que empuja aún más a su indagación, quizás el acierto no pase tanto por descifrar el enigma, lo que daría rienda suelta a aquella pulsión destructiva develando el misterio, abriendo el vacío insoportable para quienes han hecho del peronismo su objeto de estudio privilegiado. En cambio, pase por situar

³² J. Rancière, *El reparto de lo sensible*, op. cit.

³³ J. Cortázar, "Las puertas del cielo", en *Bestiario*. Buenos Aires, Alfaguara, p. 129-30.

una posición de enunciación en el que estos restos aún sin significar, o incluso significados negativamente, adquieran otra entidad. Quizás sea el lugar de lo que aparece como desechable, como elementos sueltos del sistema, sin lugar fijo, pero que insisten y retornan bajo nuevas figuras o reactivan otras anteriores, lo que devuelva siempre la apertura al proceso de investigación, instalando la pregunta que lo posibilite.

Pero no era eso lo que me irritaba, había otra cosa más profunda. A mitad del segundo copetín empecé a *comprender*. Aquí el relato de Lucio se vuelve de *difícil transcripción*. En esencia (pero justamente lo esencial es lo que se fuga) sería así: hasta ese momento lo había preocupado una serie de elementos anómalos sueltos: [...]. De pronto le pareció entender aquello en términos que lo excedían infinitamente. Sintió como si le hubiera sido dado ver al fin la realidad. Un momento de realidad que le había parecido falsa porque era la verdadera, la que ahora ya no estaba viendo. Lo que acababa de presenciar era lo cierto, es decir lo falso. Dejó de sentir el escándalo de hallarse rodeado de elementos que no estaban en su sitio, porque en la misma conciencia de un mundo otro, comprendió que esa visión podía prolongarse [...].³⁴

Pues bien, ¿qué significa orientarnos metodológicamente desde estos restos residuales, desechos de una dinámica sociohistórica, política y cultural?, ¿cómo opera o procede un método que se oriente en este sentido o, mejor dicho, allí donde el sentido se detiene, pero muestra paradójicamente su intensidad y atractivo? Al respecto, ha sido el campo del discurso estético, la sensibilidad que ofrece el arte, el registro que mayormente ha podido delimitar los bordes de un hueso difícil de roer como fue la experiencia peronista. Cortázar parece situar bien de qué trata este posible método de los restos del peronismo. Proceso de reflexión que desborda, irrita, empuja a transcribirse y, sin embargo, presenta en el lenguaje su límite ante una experiencia que lo excede "infinitamente".

Orientarnos por aquello que rompe el sentido o desarticula sus relaciones preestablecidas nos permite mirar al objeto epistémico desde sus bordes, exclusiones o lugares incómodos. Allí, desde la incomodidad que estos generan se abre un espacio que desafía a la elaboración de un método, de un modo de proceder con estos. Nos remite a meter "las patas en

la fuente" para recorrer aquellas figuras sucias, miserables, inútiles, que operan como obstáculo para el análisis. Descompostura y compostura del que no se sale idéntico, más bien se dislocan las coordenadas de lo real, lo verdadero y lo falso, cuando lo anómalo sale de su sitio escandaloso y se acomoda nuevamente en un marco de inteligibilidad.

Aquella noche de setiembre de 1955, mientras los doctores, hacendados y escritores festejábamos ruidosamente en la sala la caída del tirano, en un rincón de la antecocina vi cómo las dos indias que allí trabajaban tenían los ojos empapados de lágrimas. Y aunque en todos aquellos años yo había meditado en la trágica dualidad que escindía al pueblo argentino, en ese momento se me apareció en su forma más conmovedora. Pues ¿qué más nítida caracterización del drama de nuestra patria que aquella doble escena casi ejemplar? Muchos millones de desposeídos y de trabajadores derramaban lágrimas en aquellos instantes, para ellos duros y sombríos. Grandes multitudes de compatriotas humildes estaban simbolizadas en aquellas dos muchachas indígenas que lloraban en una cocina de Salta.³⁵

Un concepto y su potencialidad lógica nos permite construir una estrategia analítica que se oriente por estos restos sintomáticos, persistentes, viscosos, que abren y cierran con cierto ritmo pulsional, la pregunta por el objeto histórico-político, dando cuenta de sus ambages, de sus pliegues y dobles, de sus paradojas, de su multiaspectualidad. Aquel resto del objeto epistémico que no logra ser aprehendido, simbolizado a medias, aunque aparece usualmente en el lugar de la miseria, de la ruina, de lo inservible o con ciertos contornos geográficos y étnicos (norteños, provincianos, indios), pero que opera justamente en su imposibilidad lógica de ser reabsorbido, integrado.

Orientarnos por esta analítica implica entonces prestar atención a aquellos elementos que se muestran como obstáculo, quiebre, crisis de cierta conformación homogénea, unificada, racional, para mirarlos de otro modo. Mirar de otro modo aquella insistencia que se escande de su lugar adjudicado, que no logra decirse plenamente. Detectar una voz allí donde parece volverse ruidoso el análisis histórico-político, haciendo audible el

³⁴ J. Cortázar, "La Banda", en *Final del juego*, op. cit.

³⁵ E. Sábato, "El otro rostro del peronismo. Carta abierta a Mario Amadeo", en B. Sarlo, *La Batalla de las Ideas*, op. cit., p. 26.

murmullo.³⁶ Leer y escuchar³⁷ de modo tal que su condición desechable los transforme en restos potentes para el análisis político, a partir del cual adquieran figuras más dignas, más justas, más igualitarias.

Es un recorte de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. La política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo.³⁸

Pensar la heterogeneidad como lógica analítica implica pensar lo incommensurable, lo singular de lo singular, lo sintomático. Es decir, implica pensar una lógica analítica que trabaja en el sentido de la lógica del inconsciente: representación y afecto censurados, excluidos del campo de la representación desplazados hacia formaciones extrañas, inclasificables, que ponen en crisis el cálculo racional, la forma del sistema.³⁹ Formaciones que cuestionan el principio del tercero excluido o la convivencia de los opuestos.⁴⁰

Consideramos que retomar el concepto de *heterogeneidad* en términos de una racionalidad analítica *otra*, permite vincular dos campos que, si bien se han relacionado e intercambiado, esto es, las ciencias y el arte, aún no han trazado sus puntos de contacto, las implicancias de sus contaminaciones.

Esto es, entender la heterogeneidad como estrategia intelectual que avance en el análisis de aquellos lugares residuales para la teoría social y política, significa otorgarle una productividad que los saque de aquel lugar de obstáculo, a fin de que adquieran un valor diferente en el discurso. Significa tomar lo abyecto, lo negativizado o excluido del análisis un

nuevo reparto de lo sensible, un reparto diferente de los restos malditos de la historia. Allí se abre una dimensión ética y política del análisis en la medida en que el tratamiento estético de lo desechado puede ajusticiar su dignidad, destacar su politicidad.

³⁶ J. Rancière, *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

³⁷ J. A. Miller, "Leer un síntoma", 18/07/11. Disponible en: <http://ampblog2006.blogspot.com.ar/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>

³⁸ J. Rancière, *El reparto de lo sensible*, op. cit., p. 10.

³⁹ S. Freud, "La interpretación de los sueños", en *Obras Completas*, tomo v. Buenos Aires, Amorrortu, 1989, pp. 504-611.

⁴⁰ En este punto, lo heterogéneo de una sociedad coincide con aquello que el discurso de la ciencia no ha podido conocer desde sus grillas de clasificación y cálculo homogeneizante, como ha sido ya señalado por Groppo retomando el pensamiento de George Bataille. A. Groppo, "Heterogeneidad y Política en Bataille y Laclau", op. cit., p. 62.

El reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esa actividad se ejerce. Tener tal o cual 'ocupación' define competencias o incompetencias respecto de lo común. Eso define el hecho de ser o no visible en un espacio común, dotado de una palabra común, etcétera.⁴¹

Estética como técnica de un proceder ético-político que exige asimismo del investigador una disposición sensible y la apertura por un *que hay*,⁴² la posibilidad de escucha y transmisión de una experiencia *otra*. En este sitio es posible repensar un método que considere un tratamiento *otro* de aquellos *restos* del peronismo como objeto epistémico, principalmente del lazo político que éste ciñe entre líder y masas.

Tratamiento de aquellos restos, o un nuevo modo de proceder con éstos, en el que el método se implica con una estética y una política. Estética que, no solo expone el objeto de indagación y exploración en sus diferentes ángulos, mostrando sus diferentes aristas, sino que lo interviene, redistribuye sus elementos de un nuevo modo, los amalgama, los saca de las jerarquías preestablecidas, de su corset categorial.

La única manera de hacer justicia a esos textos y al acontecimiento que constituyen, es fabricando un tejido de escritura que logre abolir la jerarquía de los discursos. [...] Y solo podía hacerlo con mi propia sensibilidad, teniendo en mente todas las novelas, poemas, canciones, óperas o dramas que me permitían establecer resonancias con aquellas vivencias tuyas. Primero experimenté esta necesidad. Después intenté teorizarla hablando de una poética del saber, que tiene por principio desandar la condición privilegiada que la retórica intelectual reclama para sí mismo y así descubrir la igualdad poética del discurso.⁴³

En definitiva, se trata, al decir de Rancière, de crear una "poética del saber", en tanto composición de lenguajes que le otorga a cierta experiencia su consistencia, su valor caso por caso: humillación, orgullo, resentimiento, gratitud, amor, reconocimiento, vergüenza, etcétera. Poética que retoma aquello desechado por la historia, para otorgarle un nuevo estatuto más digno, en el que su politicidad se juega de un modo

⁴¹ J. Rancière, *El reparto de lo sensible*, op. cit., p. 9-10

⁴² En línea con el método planteado por el texto de S. Soria, "El método como ética: interrupciones poscoloniales", en este mismo libro.

⁴³ J. Rancière, *La noche de los proletarios*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 8.

singularmente distinto.⁴⁴ Ello en la medida en que se trata de un lenguaje que admite las paradojas y contradicciones, la convivencia de lo múltiple y los opuestos, de los terceros excluidos, cual lenguaje de los sueños, de la mística, la religión.⁴⁵

Desde este recorrido es que la figura de lo heterogéneo pasa entonces a quebrar la forma compartimentada y estanca del espacio y rompe la progresión lineal del tiempo en el campo de la representación política, mostrando su carácter paradójico. Así, se trata de pensar la heterogeneidad como lenguaje tropológico, de múltiples figuras y lugares en que se aloja. Implica pensar el lenguaje analítico como una articulación capaz de des-esencializar lo abyecto, lo miserable, para poner a trabajar lo que allí se aloja de dinámico, su capacidad de motorizar los procesos de atracción y repulsión, la incesante producción de lo social y su inerradicable politicidad. Visión pragmática del uso de un relato, pero no menos eficaz en la medida que nos permite establecer ciertos bordes por donde van quedando desencajadas las categorías que intentan normalizar, ajustar (y así generalizar) una experiencia singular.

Allí, la historia y la política se encuentran con la estética y la ética a fin de construir un lenguaje analítico singular, que le otorgue al resto un nuevo marco de inteligibilidad. Se trata de "un modo de articulación

⁴⁴ Quizás por ello, y como ha sido señalado ya por una serie de trabajos, quienes mejor han podido transmitir *que es eso del peronismo*, hayan sido gramáticas provenientes del campo de la estética, como la literatura de Julio Cortázar, Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares (estos últimos a partir del seudónimo "Bustos Domeq" que utilizaban para escribir juntos). Al respecto, C. Gamero, "Julio Cortázar, inventor del peronismo" en G. Korn (comp.) *El peronismo clásico: descamisados, gorilas y contreras*, Buenos Aires, Paradiso, 2007, pp. 44-57. Agregaría a aquellas particularmente la visión estética de Daniel Santoro, Alejandro Dolina y, más recientemente, la de "Peter Capusotto" (producción conjunta entre Diego Capusotto y Pedro Saborido). Estos trabajos, en diferentes campos del arte, han permitido ceñir y transmitir de manera elocuente el estatuto y tratamiento que adquiere lo abyecto, lo maldito, lo sagrado.

⁴⁵ Siguiendo a Groppo, "La exclusión de los elementos heterogéneos del campo de la conciencia homogénea es equivalente al mecanismo de censura de elementos inconscientes. El inconsciente es lo heterogéneo de la conciencia y es precisamente en su análisis de los sueños que Freud presenta un modo de relación específico y una estructura (de condensación y desplazamiento) en ambos niveles. Para Bataille es en los sueños y en el pensamiento místico donde encontramos el lenguaje específico de lo heterogéneo. En ambos campos hay un elemento que organiza todo el sistema de lo heterogéneo y es el de la *afectividad* como opuesto a la abstracción y neutralidad propia del campo ordenado de lo homogéneo científicamente calculable y de la síntesis de la razón". A. Groppo, "Heterogeneidad y Política en Bataille y Laclau", op. cit., p. 62.

entre maneras de hacer, formas de visibilidad de esas maneras de hacer y modo de pensabilidad de sus relaciones, que implican una cierta idea de efectividad del pensamiento.⁴⁶ En el cruce de lenguajes analíticos entre historia, política y estética es posible pensar una analítica que habilita un tratamiento ético de aquellos restos, pero desde un modo otro, uno en el que tales desechos adquieran un estatuto más justo, en el que su valor adquiere una potencialidad política diferente. Tratamiento singular que, sin embargo, no acredita garantías de sus efectos, siempre imprevisibles, siempre a comprender retroactivamente.

MÉTODO, EPOCALIDAD Y CONFIGURACIONES DE PODER

⁴⁶ J. Rancière, *El reparto de lo sensible*, op. cit., p. 7.

Krimática y hegemonía integral

Emiliano Di Claudio

Introducción

En el presente texto nos proponemos nominar “krimática” a una lectura del método de la teoría y acción política a partir del pensamiento de Gramsci. Buscamos acentuar las relaciones “político-militares” o “inmediatamente decisivas” no como una dimensión particular (la guerra clásica) sino transversal a las relaciones sociales, en tanto que correlaciones de fuerza, implicando una redefinición del concepto de hegemonía como “integral”.

El planteamiento del problema general que nos interesa podemos ubicarlo en las preguntas que elabora Michel Foucault en su curso “Defender la sociedad”, indagando si la relación de dominación puede expresarse en la noción de fuerza, y si la guerra permite comprender las relaciones sociales, siendo una especie de caso extremo o punto de desnudez de las relaciones de fuerza:

¿La relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de las subordinaciones, por debajo del Estado, de los aparatos del Estado, de las leyes, etcétera, ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? [...] ¿las instituciones militares y las prácticas que las rodean –y de una manera general todos los procedimientos que se ponen en acción para librar la guerra– son, en mayor o menor medida, directa o indirectamente, el núcleo de las instituciones políticas?¹

¹ M. Foucault, *Defender la sociedad*. Curso Collège de France (1975-1976). Buenos Aires, FCE, 2001, p. 52.

La dificultad de abordar estas preguntas puede señalarse a partir del resultado esquivo del curso al respecto. Sin embargo, nos interesa retomar sus preguntas para repensar el discurso de Gramsci sobre la filosofía y la política como praxis históricas signadas por la “guerra permanente” entre clases sociales. Y la lectura allí de lo estratégico como momento a la vez específico y transversal de las relaciones sociales de fuerza.

Para ello, en el primer apartado, ligo la emergencia del proyecto científico basado en un método capaz de garantizar una verdad objetiva con la concepción universalista del poder político que se impone mediante articulaciones hegemónicas. Pero, al mismo tiempo, el discurso de la “guerra permanente” se nos presenta como contracara del discurso de la ciencia asumido por la burguesía. Indagamos por la posibilidad de una recuperación de este rasgo del método político en el propio proyecto científico, abandonando en él la idea de objetividad.

En el segundo apartado, introducimos la relación del método de la filosofía y la política siguiendo Gramsci. Lo hacemos a través de la dialéctica entre intelectuales y masa. El trabajo teórico se concibe en la intervención política como un acto de praxis donde el sujeto articula la unidad de teoría y práctica. La filosofía de la praxis plantea, por un lado, la noción de filósofo como hombre de acción y, por otro, el trabajo de “adquirir una personalidad” que cada sujeto puede desarrollar frente a su saber heredado o sentido común.

En el tercer apartado, nos detenemos en los movimientos parciales o proyectos políticos que entran en disputa y conforman la situación subjetiva: los programas. Problematicamos el método desde el modo en que Gramsci postula la relación entre conocimiento y proyecto ético-político. Además, reflexionamos sobre la configuración del ser histórico, como una dialéctica entre “ser” y “deber ser”, enmarcada en una crítica al realismo político “excesivo”.

Finalmente, a través de dos apartados, precisamos nuestra lectura sobre la propuesta de corte metodológico de Gramsci para el análisis de situación. En una primera instancia, polemizando con lecturas dominantes sobre cómo representar las correlaciones de fuerzas sociales, enfatizamos la caracterización del momento “político-militar” o “decisivo”. Este debate nos permite concebir la idea de “hegemonía integral”, y presentar nuestra propuesta “krimática”.

Método, modernidad, hegemonía

¿La crítica de la economía política es una crítica a los supuestos del método moderno como verdad, neutralidad y universalidad? ¿Se ensaya allí una desnaturalización de las verdades de la economía que las vuelve materia política, materia de lucha, materia de voluntad? ¿No se heredó, además, de esa intervención todo un debate acerca de la imposibilidad de una ciencia verdadera más allá del trabajo crítico sobre las relaciones sociales de poder que constituyen el conocimiento? ¿La impronta moderna de Marx implicaría asumir la noción de método en cuanto a capacidad concreta de transformación del mundo? Si así fuese: ¿podemos afirmar que la crítica marxista de la modernidad se concentra en despojar al método (científico) de su proclamación objetiva o universal? ¿Es la transformación –y no la renuncia– de la razón –materializándola, historizándola– su proyecto frente a la dominación de clases, mostrando cómo el apriorismo, el objetivismo y el universalismo son solo la configuración de la razón desde las relaciones burguesas del conocimiento?

Estas preguntas tienen en Gramsci una particular modulación. Su intervención busca explicar en detalle y criticar la consumación de un materialismo mecanicista –como identificación última del marxismo– donde la praxis, la actividad del sujeto concreto y la lógica de los sujetos históricos pierden todo lugar frente a las determinaciones de las relaciones económicas o sociales en general, abstraídas. De este modo la ciencia moderna se haría lugar en el materialismo histórico. Esta vocación polémica de Gramsci fue estabilizada en la recepción de las décadas siguientes al definirlo como un pensador de las superestructuras o historicista, e incluso como idealista. A su vez, existieron también apropiaciones críticas y reivindicativas según las cuales Gramsci expresaba una ruptura política con el marxismo, particularmente con el leninismo, además de la explícita confrontación con los pensadores del stalinismo. Todo esto en un marco más general donde era imposible escapar, desde la tradición marxista, o bien de un exceso voluntarista o politicista, o bien de un reduccionismo económico mecanicista. Lanzada la metáfora epistémica de estructura y superestructura la trampa de naufragar en uno u otro momento parecía volverse inevitable. Esto también produjo la lectura de dos Marx irreductibles: un Marx joven filosófico y un Marx maduro científico. En este marco, el marxismo de Gramsci pone en el centro la categoría de “praxis” para trabajar de un modo transversal los problemas de la unidad de teoría

y práctica, estructura y superestructura, economía y política. Desde una ontología materialista nuestra referencia a Gramsci busca situarlo como una teoría revolucionaria en condiciones históricas de lucha de clases donde la estrategia se define como hegemonía integral.

Gramsci señala que en Maquiavelo aparece la noción de hegemonía ligada a la tarea de articular y movilizar a los campesinos como condición del éxito político de la unificación de los nuevos Estados. Decir “guerra permanente” significa afirmar una continua necesidad de expansión, como único modo de supervivencia o conservación de la iniciativa política hegemónica. Por ello, se cuestiona la escisión de los momentos de lucha política y los de lucha militar: la hegemonía pretende una comprensión de las relaciones de fuerza donde la forma militar está siempre actuando. Frosini, recuperando la nota de Gramsci “El desarrollo político de la clase popular en la comuna medieval” señala que, si bien el absolutismo moderno elimina una serie de autonomías de las clases subalternas, éstas renacen (dentro del nuevo orden) como partido, sindicato, asociación de cultura. Esto le permite señalar que para Gramsci “universalismo burgués y formación de una forma hegemónica de ejercicio del poder sean la misma cosa.”² Esta lectura muestra que el problema que tiene ante sí Maquiavelo es el de pensar la hegemonía, si se entiende ésta como la forma de dominación política y militar sobre las facciones de poder territorial o parcial pasibles de articulación bajo la forma de unidad nacional. Para Frosini esta tarea requiere la vocación universalista que asumió la burguesía en la política y en la ciencia. Por ello, podemos retomar la pregunta por la herencia del sentido de la crítica en Marx respecto del saber científico: ¿es posible separar esta unidad de modernidad y burguesía en un método de conocimiento? Esto significa la posibilidad de adscribir al movimiento universalizador en la disputa por la dirección social pero abandonando la pretensión de objetividad de la ciencia.

Entendemos que para responder esta pregunta es necesario abordar dos aspectos que nos permitirán situar las “consideraciones de método” en la filosofía de la praxis de Gramsci.

² F. Frosini, “Pueblo y guerra de posición como clave del populismo”, en *Cuadernos de ética y filosofía política*, Revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política, año 3, n° 3, 2014, p. 10.

Método, filosofía y política

Antes de juzgar (y para la historia en acción o política el juicio es justamente la acción) es preciso conocer y para conocer es preciso saber todo lo que sea posible saber. ¿Pero qué se entiende por ‘conocer’? Conocimiento libresco, estadístico, ‘erudición’ mecánica –conocimiento histórico– intuición, verdadero contacto con la realidad viva y en movimiento, capacidad de ‘simpatizar’ psicológicamente hasta con el hombre particular. ‘Límites’ del conocimiento (no cosas inútiles), vale decir, conocimiento crítico o de lo ‘necesario’: por lo tanto una ‘concepción general’ crítica.

Antonio Gramsci

Las relaciones de poder remiten en su grado molecular a la conexión entre acciones, acciones sobre acciones,³ y adquieren diversa *intensidad* de poder en la medida en que se constituyen como acciones que actúan sobre relaciones de acciones. Estas relaciones crean a los sujetos de la praxis y signan la experiencia del sujeto de conocimiento y de los métodos posibles. Diversos intentos han abordado la tarea de explicitar dentro de la tradición del materialismo histórico una “ontología del ser social”.⁴ Creemos que Gramsci, sin elaborar el problema “ontológico” en Marx por vía especulativa, avanza en dicha construcción a través de múltiples reflexiones sobre la “inmanencia” de filosofía, política e historia.

El historicismo de Gramsci muestra la racionalidad de la *posibilidad* histórica, inspirado por el realismo político que remonta a Maquiavelo, y la aspiración remitida al propio Marx de volverla una pedagogía de masas. Lo masivo, lo colectivo, lo general, es la clave para pensar la racionalidad histórica. No se centra en la previsión individual, aunque sí apela a un cierto trabajo subjetivo que asume cada uno frente al devenir social, para orientar la acción individual en sus posibilidades de articulación colectiva. A su vez, la “comprensión” del devenir de las iniciativas está dada por la materialidad de las relaciones. Por lo cual, la determinación histórica se supone inteligible, pero no como cálculo individual sobre el que pesa la irreductible libertad existencial. Esto significa que la historia es abierta, política, pero, asumiendo desde la tradición realista una apertura

³ M. Foucault, “El sujeto y el poder”, epílogo a la segunda edición del libro de H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago University Press, 1983.

⁴ Una aproximación interesante realiza Daniel Álvaro, “Ontologías del ser social (Lukács, Gould, Negri, Hardt, Balibar)”, en *Nómada, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n° 45, 2015.

“posibilista”, limitada, anticipable en ciertas tendencias. Esto se muestra en de lo que denominamos “consideración estratégica”: se tiene en cuenta el trabajo de y sobre las masas, el pensamiento que importa no es el del profesional como praxis que se centra en su propia labor de contenido teórico, sino en su relación concreta con el sentido común epocal. La reflexión sobre el método de la filosofía, y que puede proyectarse a las ciencias sociales particulares, no se toma sino en cuanto actúa en estos procesos hegemónicos. No se busca, si se quiere, el germen de lo que podrá estallar como sistema de ideas con potencial orientador, aglutinante, o poderoso por su fuerza deconstructiva de procesos culturales, sino que se los decide indagar cuando ya se encuentran en relación activa. Por ello, no se trabaja sobre perspectivas cuando son preeminentemente construcciones de discursos profesionales, científicos o filosóficos. Esta lectura de la filosofía intenta recuperar su inscripción social más amplia dado que concibe al conocimiento como inherente a la praxis del ser social:

El hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar, que, sin embargo, *es conocimiento del mundo en cuanto lo transforma*. Su conciencia teórica puede estar, históricamente, incluso en contradicción con su obrar.⁵

Esta contradicción es constitutiva de la praxis, por lo que no tenerla en cuenta supondría una transparencia plena de la acción del “intelectual” o del “político” donde la acción sería lo estrictamente voluntario. En este sentido, Gramsci, indica que el trabajo de autoconciencia en que consiste la empresa teórica, para arribar a una unidad sistemática de teoría y práctica, no es ni un punto de partida ni un resultado mecánico. Dicho trabajo tiene por objeto la conciencia teórica “explícita o verbal” de lo “que ha heredado del pasado y acogido sin crítica”, en tanto lo teórico es aquello que “unifica a un grupo social determinado, influye en su conducta moral”, actúa sobre “la dirección de la voluntad”.⁶ Lo teórico, se reconoce como poder político que constituye el efecto hegemónico.

De allí que el método filosófico consiste para el caso del intelectual profesional, en convertirse en un organizador, trabajando “para que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas ‘especializadas’ en la elaboración conceptual y filosófica”.

⁵ A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Lautaro, 1958, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

Dicho método filosófico sería parte (la que actúa sobre los intelectuales) de una “dialéctica intelectuales-masa”, donde la capa de profesionales crece cuantitativa y cualitativamente, ligada “a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su esfera de influencia...”.⁷ Este movimiento no es lineal sino que, por el contrario, da lugar a desencuentros y desarticulaciones. No se trata tampoco, según Gramsci, de una influencia dispersa, como generalidad múltiple imprecisa, sino que, por el contrario, hay que constituir círculos, instituciones, que se proyectan como partido político práctico.

El otro polo de esta unidad dialéctica para Gramsci es el carácter filosófico del sentido común: la inmanencia teórica en el obrar práctico que convierte a toda persona en un hombre-masa. Pero allí, es el papel de la actividad sobre la propia subjetividad el que aspira movilizar la filosofía de la praxis en cada sujeto. Gramsci lo denomina “adquirir una personalidad”. Se trata de responder a la preocupación “por el ser social que somos”, traducción de la filosofía de la praxis a la pregunta “primera y principal” de toda filosofía: “¿qué es el hombre?”:

[Dicho interrogante] nace del hecho de que hemos reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los demás y de que queremos saber, en relación a lo que hemos reflexionado y visto, qué somos y podemos llegar a ser; si realmente, y dentro de qué límites, somos los ‘artífices de nosotros mismos’, de nuestra vida y de nuestro destino. Y ello queremos saberlo ‘hoy’, en las condiciones dadas hoy día, de la vida ‘de hoy’ y no de cualquier vida y de cualquier hombre.⁸

La pregunta, esencialista, “¿Qué es el hombre?”, relacionada con el imperativo filosófico “conócete a ti mismo”, no alcanza a ser comprendida en la respuesta genérica de un ser social, como pasivo ensamble de relaciones sociales, sino que implica destacar la acción de cada sujeto. La libertad y la subjetividad en clave de poder. Como señala Cesare Luporini⁹ en esta nota de Gramsci: “está el A B C de la educación revolucionaria de la clase obrera, en su aspecto teórico, y coincide rigurosamente con una introducción a la filosofía”, donde en torno a la cuestión de la persona-

⁷ A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁹ C. Luporini, “La metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci”, en *Revista Pensamiento Crítico*, n° 2-3, La Habana, 1967.

lidad se apela a la reflexión del “hombre individual, concreto y viviente” de un “grupo social subalterno”. Y como recupera el propio Luporini, se pone el acento en el individuo activo, en tanto es el “centro de anudamiento” del “conjunto de las relaciones sociales” que, al modificarlas, también “se cambia a sí mismo”, y por ello “el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente”.¹⁰ Navegar entre “Caribdis” y “Escilas” en la apuesta de Gramsci sería no matar al sujeto, dado el carácter creativo del sujeto de la praxis, pero a su vez ocasionarle heridas al definirlo en el cuadro materialista de la praxis social que lo envuelve. Se podría desprender de aquí una orientación “pedagógica”, tal como entiende Gramsci a la tarea política de masas por parte de los intelectuales, donde el filósofo de la praxis sea un político, como aquel que posibilita prácticas y relaciones sociales de “creación de la personalidad” en cada sujeto subalterno. Acción pedagógica donde no se trata de un trabajo de meditación o estudio reflexivo, al estilo del “filosófico tradicional”, sino de la reflexión como crisis-crítica en las situaciones de luchas sociales. Esto implica trabajar en el reconocimiento de las relaciones sociales que animan al sujeto a ser quien es, pasando de sentir dichos lazos como “ataduras” a volverlos riendas de su personalidad para “anudarse” en ellas o a través de ellas en su proyección. De este modo, en el trabajo del intelectual profesional como en el trabajo del sentido común el método de conocimiento debe indagarse en la práctica política. Donde la práctica política es un acto que pone en acto a la consciencia, es decir, que conoce.

La articulación entre método del conocimiento y método de la praxis política tiene un modo concreto en la relación de cada individuo con los proyectos de sociedad en construcción, explicitados con mayor o menor rigurosidad y consciencia en los “programas de acción”.

¹⁰ A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 37.

Método y programa

La verdad puede decirse y callarse de muchas maneras. Nosotros derivamos nuestra estética y nuestra moral de las necesidades de nuestra lucha.

Bertolt Brecht

El método de conocimiento ha sido planteado no como un problema especulativo de las posibilidades de la racionalidad, de cualidades o reglas del pensamiento, sino como un trabajo político concreto para articular el saber-poder de un mundo social particular. Una pregunta que puede abrir la problematización de la cuestión del método, entonces, es aquella que indaga por la transformación que sufren los medios según los fines que anticipan. Por ello se vuelve clave entender la configuración de dichos fines. A su vez, la pregunta puede dirigirse a las condiciones que envuelven y son constituidas por dichos medios (de saber-poder) en acción. ¿Cómo “representar” estas condiciones? Intentaremos responder esto desde la perspectiva de Gramsci.

En la nota “Previsión y perspectiva” encontramos a Gramsci relacionando política y fines, pensando la actuación en el presente de las anticipaciones e intenciones. Aquí el italiano reflexiona en torno a lo que denomina la “doble perspectiva” en la acción política, que toma de la naturaleza dual del centauro de Maquiavelo, mitad bestia, mitad hombre, violencia y civilización, autoridad coercitiva y hegemonía, individual y universal, táctica y estrategia. De las interpretaciones de *El Príncipe*, Gramsci sostiene que se acostumbra a realizar una reducción “banal” de estos momentos, como si se sucedieran uno al otro en el tiempo. Si bien la previsión y la perspectiva se juegan en “ver bien el presente y el pasado en cuanto movimiento”, el problema de este “ver bien” no debe buscarse en la pretensión de “objetividad”. Por el contrario, “quienes prevén tienen en realidad un ‘programa’ para hacer triunfar y la previsión es justamente un elemento de ese triunfo”. Tener un programa es tener un “punto de vista” interior a la disputa que se vive y tomarla con “pasión”, es decir, con acciones que se consideran expresivas de dicha perspectiva. Solo deseando fuertemente es posible identificar los elementos necesarios para realizar la voluntad que se tiene, es decir, que se vuelva real aquel futuro previsto. Tener un “programa” es lo que abre la posibilidad de atenerse a lo esencial: como aquellos elementos “organizables, que pueden ser

dirigidos, intervenidos, desviados, y por tanto, previstos". Este no es el modo en que se presenta la cuestión, cuando se toma la idea de previsión de la "concepción heredada" de las ciencias naturales, donde existe una ley que define a priori un efecto. La regularidad que se imagina es mecánica, es real por inevitable, no importan las voluntades propias ni ajenas, y por lo tanto no se trata de prever su aplicación o no, sino de saberlas aprovechar. Por lo que si se asumen estas leyes en lo social se construyen hipótesis "arbitrarias". Así suele entenderse el realismo político, que Gramsci denomina "excesivo", y podríamos decir acrítico o superficial, que llevado al hombre de Estado le hace suponer moverse en la "realidad efectiva". También suele expresarse como atenerse al "ser" y no interesarse por el "deber ser". Este realismo sería así interpretado por el "diplomático" que debe orientarse dentro del equilibrio ya instituido, del mismo modo que un "científico social" apela estar ateniéndose a la realidad. Pero para Gramsci, siendo el "deber ser" una apertura o acceso al "ser", de lo que se trata es de invertir la carga valorativa que lo expulsa hacia el terreno de lo arbitrario, opcional, subjetivo, opuesto a un conocer acorde al método científico, capaz de garantizar la verdad del acontecer. ¿Cómo abre un programa –un deber ser– la praxis de conocimiento en lugar de bloquearlo?

El político de acción es un creador, un suscitador, más no crea de la nada ni se mueve en el turbio vacío de sus deseos y sueños. Se basa en la realidad efectiva, pero, ¿qué es esta realidad efectiva? ¿Es quizás algo estático e inmóvil y no sobre todo una relación de fuerzas en continuo movimiento y cambio de equilibrio? Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella que se considera progresista, y reforzándola para hacerla triunfar, es moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El "deber ser" es por consiguiente lo concreto o mejor, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, la única historia y filosofía de la acción, la única política.¹¹

El deber ser se ubica en lo concreto, por lo que se rompe con un esquema jurídico-político que instituye lo real como "ser" en oposición exterior a un "deber ser". Puesto que, si se toma al ser como un devenir

¹¹ A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, p. 50.

de voluntades en relación no puede extirparse el "deber ser" del mismo "ser". Esta ruptura surge desde el discurso del realismo político, donde el "deber ser" no se agota en una serie de postulados, de interpretaciones de lo bueno y deseable, sino que es una actividad, un programa de acción. Conocer desde una "teoría general crítica" como sostiene Gramsci aspira a ser condición de esta creación, donde la intensidad está puesta en la voluntad práctica de transformar, y no en la creencia de una contemplación intelectual a partir de un trabajo higiénico que libere la "observación" u otra forma de alcanzar un conocimiento "verdadero".

Si el orden es constituido como lucha de "programas", y el ser es abierto en inmanencia a la actuación de esta lucha, la relación entre ser y deber ser, entre programa y realidad, es el espacio-confrontación donde se disputa la creación de la falta, es decir, que surge desde los fines programáticos. El no-ser se incluye como momento vacío, apertura del ser-devenir o ser-deber ser. El ser social no está abierto como condición (de una estructura supuesta) sobre la cual son posibles los programas, sino que los programas de acción materializados en la praxis histórica abren el ser social de un modo concreto.

Para integrar parcialmente lo trabajado hasta aquí, nos interesa retomar que el interés de Gramsci para pensar la filosofía, no es la historia de la iniciativa de los filósofos profesionales, sino "la filosofía de una época", vista como una combinación de las filosofías en circulación, considerando la diversidad de grupos de intelectuales, de la cultura de las diversas fracciones de las masas populares, en tanto que "culmina en una determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene 'historia' concreta y completa (integral)".¹² ¿Pero qué quiere decir aquí "integral"? En principio podemos entender un señalamiento de un proceso que excede a cada corriente filosófica. Este exceso bien puede ser la relación concreta con las acciones políticas que ponen en acto a dicha corriente o también una integralidad general del pensamiento total de una época, suponiéndolo en sus fragmentos, partes y formas múltiples, como una unidad correlacionada, es decir, concretadas como historia. Si bien parece ser esta segunda idea la verdadera "filosofía de una época", la imposibilidad de su representación concreta vuelve a la misma una pretensión abstracta. Se necesitaría acceder a una totalidad cognoscible para postular en el plano del conocimiento una realidad

¹² A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, op. cit., p. 30.

histórica completa. Descontando la imposibilidad radical de esta empresa: ¿Qué puede efectivamente pensarse aspirando a la integralidad con valor para un proyecto político emancipatorio? ¿Qué gana un programa con asumir la postulación de una instancia histórica integral a conocer? ¿Puede existir aquí el cruce que divorcia universalismo y objetivismo? Es posible en el plano de la acción política como referencia, que un programa particular se plantease la relación entre programas, y con esto ponerse en perspectiva como proyecto hegemónico particular. Si lo que se escapa a la determinación de unos y otros deviene como correlación concreta entre estos programas, la aspiración de integralidad puede tomar forma de método de conocimiento y orientación para la acción, postulando una metodología de lectura de las fuerzas históricas. Esto creemos tiene su concreción más importante en Gramsci, en las consideraciones sobre los grados de las correlaciones de fuerza social.

Correlaciones de fuerza y hegemonía integral

Para comprender el énfasis de nuestra lectura, empecemos por distanciarnos del modo en que Althusser establece la relación de Gramsci con la dimensión de fuerza en sentido coercitivo, y más en general, militar. Vittorio Morfino en su artículo “Althusser lector de Gramsci” señala en una nota al pie al abordar el interés de ambos pensadores por Maquiavelo:

Sobre este punto en ‘¿Qué hacer?’ Althusser proclamará la superioridad de Maquiavelo respecto a Gramsci: ‘Se ve en qué medida Gramsci, que ha exaltado a Maquiavelo, resulta pobre en comparación con su maestro. Puesto que Gramsci nunca ha sostenido, como Maquiavelo, la primacía del momento de la fuerza (el ejército) sobre la hegemonía en el Estado. Muy presente en Maquiavelo, la fuerza no aparece en Gramsci más que para su pura y simple desaparición en el concepto del Estado como Hegemonía’.¹³

Nuestra discrepancia puede señalarse en el modo de abordar una nota de las más extensas de los Cuadernos de la Cárcel, que consideramos clave de la preocupación metodológica de Gramsci. Nos referimos a la nota “Análisis de situación. Correlaciones de fuerza”.¹⁴ Allí Gramsci rea-

liza una serie de observaciones y una síntesis de cómo pensar lo que se presenta como una *caja negra* de los discursos críticos: las “correlaciones de fuerza”. En la práctica política y en el análisis político se busca *explicar* un hecho o proceso histórico como resultado de cierto estado de las relaciones de fuerzas. Tenemos la impresión que ésta referencia se vuelve una frase hecha, un dogma tranquilizador, una tautología. Lo que ocurre socialmente ocurrió porque *daban* las correlaciones de fuerza para ello y lo que no porque ellas no lo permitían. Se remite como una abstracción a estas relaciones. Por ello, el esfuerzo de Gramsci por dar una serie de indicaciones de cómo pensar las mismas *desde* la filosofía de la praxis. El problema de las “relaciones entre estructura y superestructuras” es lo que se precisa “plantear exactamente y resolver para llegar a un análisis justo de las fuerzas que operan en la historia de un período determinado y definir su relación”.¹⁵ Además, “tales análisis no pueden ni deben convertirse en fines por sí mismos (a menos que se escriba un capítulo de historia del pasado) y que adquieren un significado solo en cuanto sirven para justificar una acción práctica, una iniciativa de voluntad”.¹⁶

Considerar ausente lo militar en las relaciones sociales, asumiendo su “desaparición” en el concepto de Estado como hegemonía, no es una excepcionalidad althusseriana. Del mismo modo procede Juan Carlos Portantiero, una referencia latinoamericana de las interpretaciones gramscianas. Pues bien, en “Clases dominantes y crisis políticas en la argentina actual”,¹⁷ construye su análisis citando la nota sobre las correlaciones de fuerza, pero genera desconcierto al plantear que las mismas se pueden leer divididas en “dos momentos”: el de las “relaciones sociales objetivas”, estrechamente vinculadas a la estructura económica, y el de las “relacio-

¹⁵ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 60.

¹⁷ J. C. Portantiero, “Clases dominantes y crisis políticas en la Argentina actual”, en Oscar Braun (comp.), *El capitalismo argentino en crisis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973. El hecho de excluir sin aclaración alguna el tercer momento, en un contexto de fuerte gravitación de la lucha armada, es un silencio llamativo, que se repetirá al momento de leer a Gramsci en los “desarmados” años 80. En su célebre “Usos de Gramsci”, que finaliza parafraseando entre otras la Nota “Análisis de situación...” se exhibe nuevamente la desatención al tercer momento de las correlaciones de fuerza, aunque las “ nombra”. La excepción fuerte a esta coronación de Gramsci como superestructuralista y sin pensamiento sobre la fuerza militar, la encontramos en el CISO de Buenos Aires, dirigido por Beba Balvé que por el contrario enfatizó la lectura “político-militares” y “estratégicas” desde sus inicios (destacando especialmente en esta problematización Juan Carlos Marín).

¹³ V. Morfino, “Althusser lector de Gramsci”, en *Representaciones*, vol. XI, n° 1, julio 2015, pp. 43-66, 2015.

¹⁴ A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, op. cit., pp. 51-62.

nes sociales subjetivas”, ético-políticas. No menciona ni justifica porqué elimina el tercer momento de las correlaciones de fuerza, denominadas “militares” o “inmediatamente decisivas” por Gramsci. La omisión se agrava (además del contexto de lucha armada de los años 70 y la solución militar por parte de la burguesía y el imperialismo) cuando consideramos el énfasis con que Gramsci las presenta: “el desarrollo histórico oscila continuamente entre el primer y el tercer momento, con la mediación del segundo”.¹⁸ Por ello, nos detendremos a esbozar una síntesis de los mismos, y dejar planteada la pregunta por la potencia de esta ausencia.

De las mencionadas “relaciones sociales objetivas”, nos interesa destacar su participación en la conformación de las condiciones para la transformación social, brindando un grado de realismo y de posibilidades (“límites de variación”, dice Gramsci) de realización de las diversas ideologías que la habitan. A nuestro entender, la particularidad del vínculo de las subjetividades con los trabajos específicos en la estructura social son precisamente los elementos centrales de esta dimensión para el análisis de situación y correlaciones de fuerza. En relación a este vínculo particular con la subjetividad, es preciso aclarar que las fuerzas productivas están presentes no solo en la *producción* de mercancías, sino en su distribución, circulación y consumo (por caso, en estos dos últimos, el papel de las fuerzas productivas ha sido determinante para la posibilidad política de la “sociedad de la información” o la “financiarización de la economía” actual).

El segundo grado está constituido por las relaciones sociales subjetivas, o momento de las fuerzas políticas o de la disputa ético-política de la sociedad. Se valora el grado *alcanzado por los diferentes grupos sociales* en variables como: a) *homogeneidad/heterogeneidad*; b) *autoconciencia*; y c) *organización*. Gramsci destaca que a través de esas variables es posible comprender momentos, fases, grados de la conciencia política colectiva desde la defensa de intereses inmediatos a la proyección hegemónica sobre el conjunto social.

Por último, como un tercer grado, que amerita para Gramsci comprender en inmanencia a todo el movimiento social, enuncia la dimensión de las relaciones militares o de “fuerzas inmediatamente decisivas según las circunstancias”. Divisible en una correlación militar estricta o técnico militar y otro submomento político-militar. El ejemplo que menciona

¹⁸ A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, op. cit., p. 59.

Gramsci para comprender esta diferenciación es el caso de la invasión colonial, el ejército extranjero frente a la lucha por la independencia del pueblo: allí inicialmente se opone a la fuerza militar opresora únicamente fuerza política-militar, es decir, acción política con “efectos” militares. La acción no-armada afecta las posibilidades del uso de las armas del enemigo.¹⁹ Según Gramsci, los efectos fundamentales son disgregar íntimamente la *eficacia* bélica de los opresores y obligar a dispersar (en más frentes) la fuerza militar opresora. La praxis ético-política tiene efectos militares insitos en su contenido de articulación de voluntades en relación a ciertos medios de consenso y coerción que configuran la intensidad de la violencia para que la decisión se produzca. La composición de estos “efectos”, entonces, han de ser considerados como “estratégicos” en sentido estricto, y no una politicidad general que toda praxis implica.²⁰ Hasta aquí un primer y fundamental señalamiento respecto de una reconstrucción de las correlaciones de fuerza para Gramsci.

Las relaciones sociales son leídas por la filosofía de la praxis en tres momentos determinantes en conjunto, pero discernibles: economía, política y estrategia. De modo conclusivo, lo que nos interesa señalar, es la transformación que implica esta lectura para el concepto de hegemonía.

¹⁹ Juan Carlos Marín, denomina como “fetichismo de las armas” o fetichismo de las “fuerzas materiales” el no poder ver lo militar por fuera del pertrechamiento y la violencia. Teóricamente remite, junto con la tradición que animó las guerras de liberación, a Clausewitz que distinguió armas morales y materiales, mostrando como más decisivas a las primeras. De allí Marín, recupera toda la reflexión de Gramsci sobre la hegemonía como una cuestión de armamento moral. Cf. J. Marín, *Noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder*, CICSO, 1984; J. Marín “Leyendo a Clausewitz”, PICASO, 2009.

²⁰ “En sentido estricto”, me refiero al consenso que en la literatura estratégica militar notamos sobre la productividad de definir lo “estratégico” como la dirección o consideración del “conjunto” de los medios y objetivos en juego en la contienda. En contraposición, lo “táctico”, representa cualquier acción o reflexión que implique una parcialidad, un combate particular, un subconjunto de los medios disponibles, un objetivo específico, etcétera. Por el contrario, la noción de estrategia se ha difuminado en el pensamiento crítico contemporáneo. No se escatima en “adjetivar” o valorar las acciones y darles un destaque de poder, mediante este término. Por el contrario, se lo aplica por doquier, sin definir qué se entiende por “estratégico”. Abunda el uso de la denominación para toda acción que se asuma dentro de una disputa, así se identifica sin más con el pensamiento crítico o incluso la política. Toda acción es estratégica si “se sabe” dentro de un escenario de poder, se otorga la valoración de su apuesta política, sin importar las relaciones concretas de fuerzas que moviliza. Esto, para preguntar entonces, si este uso en el pensamiento crítico no elimina toda especificidad a lo estratégico y a la posibilidad de juzgar la acción con potencia, y la torna, precisamente, “antiestratégica”.

Proponemos pensar como “hegemonía integral” a aquella que expresa un programa que teoriza/acciona sobre el conjunto de los momentos de la correlación de fuerzas. Para hacerlo más comprensible, diremos que bajo la categoría “hegemonía integral” se unifica lo que creemos se ha acostumbrado a postular como escindido en el pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, si se construye una división entre aparatos represivos e ideológicos, la hegemonía queda encerrada en lo ideológico (o lo lingüístico o lo político), como contrapuesto de lo coercitivo, lo militar, lo represivo. Con esta pérdida, se prepara el terreno para el desarme moral y material de la construcción política subalterna, como si pudiera prescindir de pensar la dimensión militar de su praxis. Si bien creemos necesario precisar conceptualmente la dimensión militar en la sociedad contemporánea, no por ello dejamos de percibirla como una cuestión “candente” de nuestro tiempo latinoamericano. Esto progresivamente se vuelve más presente en los proyectos subalternos, sobre todo sintiendo en carne propia los límites y la forma de “defensa” de los grupos dominantes en los tiempos de “juego democrático”.

Krimática

Para finalizar, queremos avanzar en consideraciones a cuenta propia, condensando nuestra lectura del método de la teoría y la práctica política de la filosofía de la praxis.

El tercer momento de las relaciones de fuerza, que Gramsci vincula a la “decisión” en sentido militar, tiene una referencia etimológica estimulante. *Krima* es el vocablo griego de “decisión” y es usada en contextos bélicos ligada a la victoria, pero también lo encontramos en el proceso judicial, como expresión de juzgar y sentenciar. Se liga además a los vocablos *Krisis* (crisis) y *Krinein* (critica), y se la encuentra significando las acciones de cortar e incluso matar, de las cuales devino el vocablo latino que heredamos como *Crimen*. Por ello, la cuestión de definir el *crimen* y la *ilegalidad*, o mediar la posibilidad o el modo concreto en que los grupos sociales disponen de la ilegalidad para sus fines, nos muestra también el territorio a pensar en este tercer momento de la correlación de fuerza. La investigación *krimática* pretende abrir los sentidos de lo político-militar y tiene por delante la tarea de representar los modos en que se forma el poder social y se realiza la decisión histórica. ¿Puede implicar un modo de pensar las relaciones de fuerza donde la diversidad de las dimensiones militares sea

clarificada? ¿Un modo propio de proceder teóricamente? ¿Transformar la forma de pensar instituciones o procesos sociales particulares?

Nuestro punto de partida ha sido el tercer momento de relaciones, que es presentado por Gramsci mediante un ejemplo “colonial”. La potencia de la idea colonial²¹ para pensar las relaciones militares implica, por un lado, sacarlas del plano de la guerra tradicional entre dos Estados. Pero, por otro, es evidente que el pueblo invadido aspira a ser Estado, y en la medida que se movilice a tal fin, enfrenta militarmente al invasor puesto que desconoce a ese Estado como su Estado. Es un enfrentamiento de un pueblo contra el Estado erigido en su territorio. Por ello la referencia de Gramsci, pensar el momento militar de las correlaciones de fuerza a través del ejemplo colonial pone sobre la mesa el debate sobre la lucha revolucionaria. Y allí sí se trata de pensar, mientras que la situación no implique²² la confrontación militar estricta, los efectos militares de la acción política. Precisamente Gramsci señala al pueblo como sujeto que en principio solo tiene medios políticos para luchar, frente al ejército invasor. Pero creemos posible y necesario contar con que las fuerzas dominantes

²¹ Sirve de apoyo a esta interpretación otra nota, “Lucha política y lucha militar”, donde Gramsci sostiene: “La lucha política es enormemente más compleja [que la militar]. En cierto sentido puede ser parangonada con las guerras coloniales o con las viejas guerras de conquista, cuando el ejército victorioso ocupa o se propone ocupar en forma estable todo o una parte del territorio conquistado. Entonces, el ejército vencido es desarmado y dispersado, pero la lucha continúa en el terreno político y en el de la “preparación” militar. Así, la lucha política de la India contra los ingleses (y en cierta medida de Alemania contra Francia o de Hungría contra la Pequeña Entente) conoce tres formas de guerras: de movimiento, de posición y subterránea. La resistencia pasiva de Gandhi es una guerra de posición, que en algunos momentos se convierte en guerra de movimiento y en otros en guerra subterránea; el boicot es guerra de posición, las huelgas son guerra de movimiento, la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto es guerra subterránea. A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, notas sobre la política y notas sobre el Estado*, op. cit., pp.75-76.

²² El sistema electoral es un modo de regulación de las correlaciones inmediatamente decisivas para evitar el enfrentamiento directo o mediar entre períodos de enfrentamiento directo. Por ello sus “reglas y procedimientos” pueden ser vistas desde este proceso material que median y no como “garantías abstractas” de un derecho a elegir y ser elegido. Pero finalmente no cabe tener expectativas, según la experiencia histórica, que la burguesía difiera el enfrentamiento violento a la intensidad que le sea posible, si no encuentra otro modo de defenderse en cuanto el poder coyuntural del Estado afecte sus condiciones de poder de clase. Al respecto, es sugerente la definición de Clausewitz del inicio o declaración de la guerra, como un hecho de “defensa”. No es el ataque, o conquista de una posición la que implica la guerra (conquista que quizás puede lograrse por medios legales y políticos) sino la acción retroactiva de considerarse agredido militarmente por dicho cambio de las relaciones y “declarar la guerra”.

también poseen su dimensión político-militar, es decir, que accionan políticamente proyectando efectos militares. Vale señalar los sentidos que Gramsci explicita, como imposibilitar la eficacia de la fuerza militar contraria, lo que significa en su grado cero afectar las posibilidades de rearme del adversario o quitarle la voluntad de luchar. Entendemos que esta presentación del problema de la lucha política, envueltas en relaciones decisivas, reclama para el pensamiento una reapropiación de la literatura estratégica. El marxismo ha construido en relación a Clausewitz una cierta tradición de lectura e interpretación de los problemas estratégicos, pero que se encuentra en crisis junto a su retroceso político. Asimismo, el pensamiento político contemporáneo, en su diversidad crítica, ha desplazado este terreno, y las luchas democráticas y sociales se complejizan sin tener herramientas claras para pensar la dimensión militar, con un escaso contacto con los debates estratégicos históricos y actuales.

Desde una lectura krimática, en principio la hipótesis de esta *distancia* respecto a la cuestión militar, al menos en Latinoamérica, es expresión de la lectura sobre el último ciclo político decisivo, que signa el tiempo presente, es decir, la victoria del capitalismo financiero impuesto a través de dictaduras militares. Esto puede ser pensado como desarme moral (la revolución es una idea del pasado) y material (no cabe lugar alguno para pensar la lucha subterránea hoy, término incluso desaparecido absolutamente en las lecturas actuales de la hegemonía cuando solo se habla de guerra de posiciones y guerra de maniobras en el pensamiento de Gramsci). Entonces, analizado como desarme es un momento lógico de la derrota sufrida. La lectura de Gramsci nos hace intuir (recolectar señales de) la emergencia del estudio y comprensión de las formas de victoria decisiva sobre el bloque histórico hegemónico (ya no tanto nacionales sino indagar sobre su constitución internacional concreta, hoy más relevante que el papel que le asignaba Gramsci a los partidos políticos internacionales) y comprender nuevos objetivos políticos y formas de lucha.

En este contexto, con los sentidos que anima la noción de krimática convocamos a participar de la renovación del campo estratégico y de la comprensión de una lógica hegemónica integral. Esto implica desandar un método ontológico bajo el énfasis krimático de la correlación de fuerzas. Y, en el análisis político concreto, situar lecturas de la mediación político-militar que se juega en actores, instituciones, poderes, procesos y conflictos específicos.

Método y semblante de verdad

Marina Llao

Después de la pérdida del saber-hacer en el siglo XIX de la mano del maquinismo industrial, luego de la pérdida del saber vivir en el siglo XX a causa de los medios de masas, el siglo XXI trae la pérdida de los saberes teóricos, de la mano del cálculo intensivo y correlacionista con la automatización integral que posibilita la tecnología digital, los frutos más sublimados de la ideologización y de la identificación, que son las teorías, se consideran obsoletos.

Bernard Stiegler

Si hay un método de época diremos que este es la estandarización digital total. En el presente texto, entendiendo al método como una forma de discurso, buscaremos sentar alguna de las discusiones posibles sobre el método de época, a la luz de la crítica que propone Lacan en relación al desengaño de los semblantes del discurso de la ciencia. Situremos al método en los términos psicoanalíticos de articulación de significantes, efectos de enunciación y semblante, para señalar allí la necesidad de un nuevo saldo de saber.

Cuando referimos a la estandarización digital, aludimos a lo que Stiegler menciona como proceso de automatización generalizado o *retención terciaria*. Este proceso alude a una *reserva artificial* producida por algoritmos²³ que implica la *automatización de la facultad analítica*. Estas *retenciones terciarias digitales*, y los algoritmos que permiten tanto producir las como explotarlas, tienen ciertos efectos o *pharmakon*, que, según Stiegler, son de una *proletarización total de las condiciones de existencia del espíritu racional*,²⁴ a partir de la transformación sistémica de las singula-

²³ *Ibíd.*, p. 152.

²⁴ B. Stiegler, "Ars e invenciones organológicas en las sociedades de hipercontrol", en *Nombres. Revista de filosofía*, año XXII, n° 28, 2014, pp. 147-163.

ridades en particularidades. A diferencia de lo singular, lo particular es calculable y manipulable²⁵ y por ello a este reemplazo le cabe la imagen de “proletarización”.

Como forma de estandarización digital, nos interesa puntualmente la *big data* porque es un procedimiento ejemplar de la retención terciaria que, además, utiliza como insumos los datos personales, dándole a éstos valores y utilidades de *commodity*²⁶ y procesándolos. Este procesamiento, lejos de ser automático, hoy se aplica con los más variados objetivos de control y segmentación social alcanzando usos concretos y, a nuestro juicio, espurios, los cuales podemos identificar como condicionantes del deseo. Por ejemplo: fomentar el consumo excesivo de productos y servicios innecesarios, promover el activismo en causas destructivas (racismo, guerras), ejercer un control ideológico e incluso carcelario, sitiar a la población en guetos informáticos a través de la censura de determinados contenidos, entre otros. Stiegler afirma que la *big data* conecta las *masas artificialmente reticuladas*. Son *tecnologías de explotación de potencialidades*,²⁷ concepto que describe del siguiente modo:

Las redes sociales digitales canalizan las pulsiones sometiéndolas a protocolos obligatorios, y esto constituye una nueva forma de masas. El mimetismo automatizado basado en el efecto de red y los bucles de retroacción producidos en tiempo real por los *big data* están en el seno de estas masas artificiales reticuladas.²⁸

Para Stiegler la estrategia de *automatización de las estructuras psíquicas* dan lugar a la *robotización del poder público, de los sistemas sociales y educativos, y las relaciones intergeneracionales*,²⁹ identificando a esto como una amenaza. Sobre este punto, de compromiso con el orden social actual, nos interesa agregar que la creación de estos *sujetos psíquicos* por *efecto de red* claramente requiere de cuantiosos recursos que están plenamente controlados y habilitados por post-poderes, es decir, por poderes no plebiscitados³⁰ que obran por destitución de las instancias de

²⁵ Ibid, p. 157.

²⁶ Es decir, circulando en un mercado que los prefiere con tendencia a valor cero.

²⁷ Ibid, p. 156.

²⁸ Ibid.

²⁹ Sobre la *modulación automatizada* o transformación de las singularidades en particularidades Cf. T. Berns y A. Rouvroy en *Gubernamentalidad algorítmica*.

³⁰ M. Barros, “Un nuevo paradigma del poder”, en *Mutaciones del sujeto contemporáneo*,

decisión, en tanto éstas tienen algo de sintomático, de defectuoso. Una verdadera decisión es algo que conlleva cierta opacidad y esto contrasta con la transparencia y la funcionalidad de la *regla programada*. Por eso, estos poderes destituyen no solo a las autoridades públicas sino también a lo que el sujeto autoriza en el acto, en tanto cooptan y niegan la contingencia o todo lo que se escape a su regla programada o algoritmo. Estas destitución de las instancias de decisión, en efecto, sustituye la capacidad de historización subjetiva reemplazándola por lo que identificamos como una transindividualización. El hipercontrol y la desintegración social, entonces, no parecen ser datos de la realidad que se encuentren aislados del procesamiento de información comúnmente denominado *big data*. Para nosotros la *big data* es un método de ordenamiento social o sincronización, propio de un discurso tecnócrata que cimienta cierto sentido del mundo promovido exclusivamente por el capital concentrado. Un método cuya fuerza de acción puede juzgarse como una de las puntas de flecha del adoctrinamiento neoliberal vigente, pero que, sin embargo, se nos presenta con un semblante de desideologizado, como si fuera un acceso directo a la verdad de las verdades, depurado de ideologías.

Las ideologías están allí

Desde cierta perspectiva teórica, que encuentra en el psicoanálisis categorías esclarecedoras para el pensamiento político, se afirma que el poder ideológico no constituye plenamente lo que cada uno hace con el lenguaje porque hay un campo liberado para la constitución del sí mismo por el sí mismo, en el cual radica la contingencia de todo orden discursivo. Este campo se configura a partir de los límites que *el orden de lo real*³¹ impone a toda simbolización. El límite de la simbolización aparece en el nivel de la representación.³² No hay forma directa de significar los límites de la significación, *lo real se muestra entonces sólo en ciertos efectos que persisten en el discurso, son gestos simbólicos, momentos de mostración*.³³ En este señalamiento, sobre los alcances limitados del poder ideológico, se presenta una definición de ideología como mentira

Buenos Aires, EOL Grama, 2011, pp. 85-96.

³¹ En el sentido lacaniano.

³² Y. Stavrakakis, *Cercando lo político, Lacan y lo político*. Buenos Aires, Prometeo libros, 2007, p. 127.

³³ Ibid, p. 128.

que pretende ser tomada como verdadera³⁴ y se sostiene que si hubiera un más allá de la ideología eso sería la razón cínica.³⁵ La ideología aquí es tomada como un esquema de representaciones y, como tal cosa, es lo que regula la relación entre lo visible y lo no visible, como también los cambios en estas relaciones, siendo un límite estructural de la producción de sentido. La razón cínica que se propone como más allá de la ideología, por lo tanto, no tiene un auténtico alcance a lo *real* porque esto es imposible ontológicamente. Señala Žižek que la razón cínica propone una separación respecto de la ideología que es *irónica*, o tautológica, ya que el supuesto de superación del dominio de la ideología garantiza igualmente la función de ésta como estructurador social en el punto en que reconoce su eficacia. Esto quiere decir que la función de la ideología se encuentra siempre operando aunque no por su valor de verdad sino por su eficaz *promesa de ganancia*,³⁶ promesa de “verdad verdadera”. Entonces, si bien el lenguaje descompleta a la ideología porque el significante se escurre en lo *real*, sin embargo, hay un eterno retorno de lo ideológico donde lo *real* es inasible, que es donde el sujeto se constituye a sí mismo. Este retorno puede ser, inclusive, como fantasía de objetivación o negación ideológica.

Ahora bien, las ideologías ¿efectos o causas? Si en la exterioridad solo queda la pulsión, lo *real* inasible, y solo accedemos a la arqueología ideológica de los órdenes *simbólico* e *imaginario*, entonces las ideologías pueden analizarse como fundamentos de los discursos. Esto quiere decir que la función estructuradora de la ideología puede analizarse según las formas de articulación entre los registros *real*, *simbólico* e *imaginario*, y clasificarse por la estructura relacional que se juega en el orden de los significantes en cada tipo de discurso. Desde esta perspectiva, el problema de la ideología en tanto *mentira que se vive por verdadera*³⁷ se valida siempre de manera singular, y en cada caso, según aquello que hace causa para el sujeto.

Si la ideología es lo verdadero para el sujeto y esto involucra tanto al registro *simbólico* (significante) como al *imaginario* (imagen), por lo tanto, podemos conjeturar que se trata de un concepto profundamente solidario con aquel otro que Lacan, quien no habló de ideología, nominó

como *semblante*. El problema de la necesidad de mentira o de post-verdad adquiere cierta claridad si asumimos a las ideologías como semblantes, por el solo hecho de que es imposible decir lo verdadero sobre lo verdadero y, por lo tanto, decir una mentira es actuar como si se pudiera saber o como si se supiera. Esto es posible en la medida en que la mentira no puede ser referida a un criterio exterior al discurso; si hay un criterio este es siempre interno, porque se trata de una verdad que, para el sujeto, no tiene su contrario. Por otro lado, la ideología como semblante solo es propiamente verdadera, o tiene sentido para el sujeto, con la condición de ser transindividual. Esta exigencia de transindividualidad es lo que permite que una mentira siga ejerciendo sus efectos incluso después de ser desbaratada en sus argumentos. Siendo el alcance de esta transindividualidad un criterio de distinción entre las diferentes formas de discursos y las diferentes formas de semblantear la verdad.

Formas de discursos, semblantes de la verdad

Explica Lacan (en varias oportunidades, pero especialmente en el seminario 17) que en el lenguaje existen ciertas relaciones estables y que en ellas puede inscribirse *algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas*. Esto lo definió como *discurso*, en su estatuto de enunciado, y refiere a estructuras que se producen por la relación fundamental de un significante con otro significante.³⁸ Lacan distingue los diferentes tipos de discursos en un aparato algebraico.³⁹ El esquema algebraico, explicado brevemente, consiste en cuatro posiciones y cuatro elementos que, según su dominancia o posición, sirven para definir, al menos, cuatro formas de discursos básicas. Se trata de un esquema que expresa, de manera sintética, relaciones muy complejas.⁴⁰ La manera en que interactúan los

³⁸ J. Lacan, “Producción de los cuatro discursos”, en *El reverso del psicoanálisis* (Seminario 17). Buenos Aires, Paidós, 2009 (8va reimpresión), p. 11.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 29.

⁴⁰ Los cuatro términos son el S1, el significante amo; S2, el saber; \$, el sujeto; a, el plus de gozar. Estos permutan de manera circular en un sentido ordinal estricto sobre cuatro posiciones o lugares relacionales, a saber: el agente, el dominante en el enunciado; la verdad, el estatuto o naturaleza de o verdadero para el agente; el Otro, la forma de alteridad; y la producción, el sentido o la trama. Cada discurso se obtiene por un cuarto de vuelta de otro discurso. El discurso del amo es aquel que tiene en el lugar del agente al significante S1 o significante unario, que es el significante que representa al sujeto para otro significante y es la esencia del amo ya que ejerce la violencia del nombrar, señalando la marca del sujeto. El discurso universitario tiene

³⁴ S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*. Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 58-96.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*

signos, según sus posiciones, es lo que permite identificar la naturaleza del discurso como también es un indicador de cuál es la *marca del sujeto*. La marca del sujeto, es decir su rasgo, es aquella singularidad variante, cuya varianza se da en función de la permutación de estos cuatro signos en estas cuatro posiciones.

El sujeto en el discurso debe considerarse como el significante que interviene sobre una batería de significantes y por su intervención introduce en el estatuto del saber algo de otro orden, esa es su marca.⁴¹

¿Cuándo surge, pues, un discurso? Nos explica Lacan que *en el instante en que interviene el S1*, que es el significante que representa al sujeto para otro significante, S2, *en el campo de saber*, cuando este ya se encuentra constituido por los otros significantes que se articulan como tales, *al intervenir el significante sobre otro sistema, surge el \$*, que es el sujeto en tanto dividido. De este modo *el discurso constituye al sujeto* a partir de una forma de intervención en el campo del saber. Por lo tanto, cada discurso implica una forma de imbricación entre el sujeto y el entorno constitutivo. El discurso emerge del sujeto de la enunciación.

Cuando Lacan propone las diferentes estructuras de discursos concluye: *todo discurso no puede mostrarse sino como semblante*.⁴² Quiere decir que los discursos pueden mostrarse solamente *bajo la forma de apariencia*. La apariencia es, en este caso, “lo que aparece”, no se reduce “a lo que parece”, *es lo verdadero para el sujeto*.⁴³ El uso lacaniano del término “semblante” alude a alojarse, a “estar” en la categoría del *semblant* como lugar inherente al discurso. No se trata de “hacer como si”, de fingir o engañar escondiendo la verdad, sino del *être dans le semblant*, es decir,

como agente al significante del sentido, el S2, que es el significante del campo del saber, de la articulación o red del lenguaje. El discurso de la histérica, que es el discurso del sujeto parlante, es el discurso que pone en falta al amo, su agente es el \$, que representa al sujeto barrado indicando la falta. El discurso del psicoanálisis se identifica con el objeto a (objeto perdido) que no es un significante sino la ausencia de significante, representa la falta que es lo que orienta al deseo y nos permite dar cuenta del goce, de lo que “hay que saber” sobre el deseo. Estos cuatro términos cambian de posición, rotan#. Aquel signo o significante que ocupa el lugar del agente, que es la primera de las cuatro posiciones existentes en el esquema algebraico, nos indica cual es la naturaleza del discurso.

⁴¹ Ibid, p. 48.

⁴² Lo cual se lleva el nombre del seminario 18.

⁴³ J. Lacan, “Introducción al título de este seminario”, en *De un discurso que no fuera semblante*. Buenos Aires, Paidós, 2009 (1ra ed.), p. 15.

hacerse pasar por lo que, en realidad, se es.⁴⁴ La categoría de semblante, entonces, tiene cierta importancia conceptual porque presenta aquello de la verdad que es realidad para el sujeto, más allá de su valor de verdadero. *El semblante es la manifestación de esa apariencia que es la verdad*.⁴⁵ Verdad y semblante van intrínsecamente juntos, sin embargo, *la verdad no puede someterse a la prueba de algo que decide por sí o por no, se define como no queriendo decir nada*. Mientras que *el semblante consiste en hacer creer que hay algo allí donde no hay, es lo que aparece*. Una condensación donde el ser se confunde con el parecer.⁴⁶

El ser hablante, en tanto *que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero*,⁴⁷ está condenado al semblante porque el semblante está allí en el discurso. Los *semblantes son la consecuencia del saber*, del decir, del nombrar. Según Miller, el semblante lacaniano es, en el orden de los registros, lo *simbólico-imaginario*. Esto indica que el significante es tan semblante como la imagen.⁴⁸ Mientras que lo *real*, en relación con el

⁴⁴ M. Bassols, “Algunas observaciones sobre el semblante”, en *Desescrips de psicoanàlisis lacaniana*, 03/06/2009. Disponible en: <https://goo.gl/LJeVWg>

⁴⁵ El concepto de semblante aparece en las enseñanzas intermedias de Lacan. Dice J.A. Miller que Lacan *concibe esta categoría después de inventar los cuatros discursos en su empeño por distinguir lo que era de verdad y lo que era de semblante* (Miller, 2002). Por un lado podemos decir que es un concepto heredero de la lógica del fantasma, empleado para explicar aquello que aparece, que se manifiesta del fantasma, lo que se muestra en la naturaleza y en la diferencia sexual. Por otro lado semblante es un concepto previo, la antesala, a la separación lacaniana de los registros *real*, *simbólico* e *imaginario*. Cuando Lacan habla de semblantes lo simbólico y lo imaginario están agrupados, envolviendo *la cosa en sí*, es decir, el semblante es la envoltura de lo real. Lacan habla de semblantes al mismo tiempo que de discursos (Miller, 2002). Utiliza esta categoría porque espera darle un status diferente al discurso del psicoanálisis, se propone otorgarle el estatuto de un discurso que no fuera semblante, es decir, un discurso sin apariencias. Finalmente renuncia a esa idea de pensar posible un discurso despojado de apariencias, asume que todo discurso, en tanto enunciado, se presenta como semblante es decir como lo que es verdadero para el sujeto (Cf. Ibid, pp. 9-69)

⁴⁶ J. A. Miller, “La categoría de semblante”, en *La naturaleza del semblante*. Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 9-24.

⁴⁷ J. Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 525.

⁴⁸ En el seminario *La ética del psicoanálisis* simbólico e imaginario se confunden: respecto a la naturaleza de la “cosa” estos registros vendrían a ser lo mismo. Por eso la introducción de la categoría de semblante es una escala en el camino al nudo borromeo. Esto no insinúa un pegoteo o colapso entre ambos registros, sino que es el *locus* de la torsión entre estos dos registros. Localizar al semblante no se trata de abonar a una lógica binaria que opone semblante y real. Se trata de situar al semblante, en el nudo borromeo, como el reverso de lo real.

semblante, pertenece al orden de la verdad inaccesible.⁴⁹ En una articulación de semblantes, el real es una consecuencia que salta de su lugar en la cadena, logra ubicarse por fuera de la cadena misma que la engendra.⁵⁰ Lo real entonces es consecuencia de lo imposible, mientras los semblantes pertenecen a la categoría de saber.⁵¹

Si son semblantes los significantes pero también su presentación, porque son la apariencia de todas las cosas,⁵² la encarnadura, entonces son semblantes: el nombre propio, el género, la diferencia entre los sexos. Y, para nosotros, son semblantes también las ideologías, si las entendemos como representaciones, es decir, como fundamentos ocultos en los discursos, como parte de aquello que para el sujeto se vive como realidad.

La(s) ideología(s) son atravesamientos discursivos de los cuales siempre quedan restos, representaciones, pese a las pretensiones técnicas de objetivación o desengaño. Se nos presentan como apariencia pero son formas de la realidad, condicionantes de la estructura relacional que posee el sujeto con los otros, con el mundo. Distan entonces de la idea de “encantamiento” porque no hay una exterioridad posible, no hay un afuera a-ideológico excepto la pulsión, pero la pulsión es siempre a-semántica. De la ideología hay representaciones que circulan en el lazo al Otro, por lo cual, siempre éstas siempre retornan en nuevas formas de resignificación, dando lugar a nuevos momentos inaugurales que disloquen o conmuevan el esquema relacional del sujeto. Estas representaciones, de alguna manera, siempre están en la hipertextualidad de todos los símbolos e imágenes existentes en el entorno del sujeto como también en sus resonancias. Están, como la naturaleza misma de las cosas, y por ello las ideologías son formas de semblantes⁵³ que producen y legitiman formas de producción, de saber, de poder.

⁴⁹ Escribimos los tres registros (real, simbólico, imaginario) con letra minúscula para situar que estamos en las enseñanzas intermedias de Lacan, anterior a su seminario RSI.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 19.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 14.

⁵² *Ibíd.*, p. 10.

⁵³ Žižek conceptualizó la ideología como *fantasma de la política*, lo que permitió profundizar en las formas en que ésta opera en el plano singular del sujeto. La diferencia entre fantasma y semblante es que el semblante incluye al orden simbólico mientras el fantasma es puramente imaginario. Es decir, que Žižek aporta una definición más específica mientras la nuestra permite pensar el orden de lo particular. Entender a la ideología como semblante es una generalización o una ampliación del concepto de la ideología como fantasma de la política (cuyo efecto es una naturalización) que, al

El problema de la verdad científica

Es importante señalar que para Lacan la pregunta por la verdad fue su gran problema teórico. El abordaje de este problema tiene diferentes momentos a lo largo de toda su obra⁵⁴ hasta llegar a la invención de lo *real* que es la respuesta más lograda frente al problema de la verdad. En la pregunta que se formula por *lo verdadero de lo verdadero* es donde habría que situar a la categoría de semblantes en los discursos, como aquello de verdadero que hay en las apariencias. En este sentido el semblante queda situado en una posición de *antesala* respecto de lo *real*, ya que se localiza en lo de verdadero que hay en la estructura de ficción que es la verdad. La pregunta por la verdad, además de tomar diferentes formas para Lacan, también es una pregunta que le permitió otorgarle al psicoanálisis, en tanto discurso, su especificidad, y distinguirlo de aquello que pretende ser “para todos igual”, es decir, de aquello que pretende homogeneidad en sus efectos de enunciación, como sucede con el discurso de la ciencia. Lacan hace una profunda crítica al pensamiento científico occidental⁵⁵ del siglo xx señalando, centralmente, la imposibilidad de un acceso a lo *real* por parte del *discurso de la ciencia*.⁵⁶ Señala que el discurso de la ciencias es el discurso que sobresale como *capaz de penetrar en los semblantes*,⁵⁷ es un discurso que se presenta como desengañado, como por fuera de los semblantes, y del lado de la verdad auténtica y alcanzable, como despojado de las apariencias. Pero *lo que la ciencia hace es esforzarse por cubrir las apariencias*⁵⁸ pues se anuncia como una ciencia de lo real y no de los semblantes y dicha posición desengañada es francamente imposible porque los términos que constituyen toda estructura de discurso, como las formas relacionales posibles entre dichos términos, no poseen una variante que así lo permita.

incluir a los símbolos se escapa un poco de la operacionalización singular para cada caso. Es una definición particularista.

⁵⁴ J. A. Miller, “Invención de lo real”, en *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 57.

⁵⁵ Existe un punto de inflexión de Lacan respecto a Freud en torno a la racionalidad científica del siglo xx. Al respecto Miller señala que la “invención” de la categoría de lo real es la respuesta sintomática a Freud frente al problema de la verificación científica. Cf. Miller, *Ibíd.*, p. 58.

⁵⁶ *Ibíd.* 27.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 16.

⁵⁸ *Ibíd.*

Hablar de la invención de saber solo apunta a recordar que el saber está hecho de semblantes, incluso ese saber especial y reciente que experimentamos y que es el de la ciencia. Ciertamente. No es más que un tipo de saber y hubo muchos otros desde el inicio de los tiempos. Nosotros somos de la época del discurso de la ciencia, de un saber que indirectamente, por lo imposible, toca lo real y al mismo tiempo destruye la naturaleza. Que lo real asuma el sentido de ser una consecuencia de lo imposible muestra claramente que el ser es otra cosa que lo real. Además, el ser habita el discurso desde mucho antes al advenimiento del discurso de la ciencia.⁵⁹

Dijimos que todo saber está hecho de semblantes y que es allí donde podemos situar a la ideología, en la imposibilidad de un afuera de los semblantes. No hay desengaños posibles, o *el desengañado yerra*. Entonces, desde una perspectiva que encuentra en el psicoanálisis categorías esclarecedoras para el pensamiento político, debemos reconocer que, porque es imposible decir lo verdadero sobre lo verdadero, no hay manera de acceder a la razón si no es de manera ideologizada, ya que eso supone un esfuerzo por salir del semblante de lo verdadero que es para el sujeto. Es por eso que sostenemos que hay un ejercicio de infatuación en el paroxismo instrumental que promueve a la *big data* al pretender extraer lo *real* a partir del semblante, siendo que es imposible estructurar ese déficit de lo verdadero, que sería la verdad.

Contra el método de época

Hay operando, en el tejido que enhebra los sentidos del mundo y de manera incesante, el reemplazo del saber por una memoria externa. Un paroxismo instrumental concretizado en técnicas como la *big-data* que se pretende sin ideología. Su racionalidad parte de la promesa de libre circulación o democratización de la información como sinónimo de la verdad, pero sus efectos son de un alcance diferente, se evidencian formas policiales de hiper-control como también de coacción del deseo. Se trata de un alcance instrumental que promueve la minería, sin pérdidas, de la carga libidinal que acarrearán los significantes a la hora de nombrar las cosas del mundo. Sus consecuencias son: se exterioriza la memoria, se olvida el olvido, y el saldo de saber es, en definitiva, pérdida de saber.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 15.

De este método nos interrogamos por su semblante porque de ese modo pueden ser interpretados, localizados, sus fundamentos discursivos. En la pregunta por el semblante del método de época creemos que hay un saldo de saber sobre el asunto. A continuación, advertimos críticamente tres posibles ejes de discusión que permiten fundamentar por qué consideramos que nos encontramos frente a un discurso que merece reflexión.

1. El futuro anterior

En primer lugar señalamos su temporalidad. El método de época se sitúa en una temporalidad imposible: el futuro anterior, al que además de predecir intenta naturalizar como inevitable. Como si todo fuera programable y pre-decible por la concatenación del aprendizaje automático que realizan los algoritmos. Se trata de interpretar los hechos y clasificarlos desde una conciencia anticipada que por defecto sugiere un poder de acción para orientarlo.⁶⁰

Desde nuestra perspectiva, por la imposibilidad de acceder a lo *real*, consideramos que todo método es siempre *après-coup*, ya que las fuerzas actuantes no predicen, solo fundamentan. Como sucede en el ejemplo lógico del acertijo lacaniano⁶¹ en el cual hay tres personas presas que deben descifrar el acertijo y, que cuando lo hacen, se dirigen hacia la puerta de salida en simultáneo, los tres a la vez, *dueños de las mismas razones de concluir*.⁶² El momento de concluir, entonces, se inaugura con el movimiento del otro, que refleja su propia conclusión.

⁶⁰ Por ejemplo, muchas personas, sincronizadas en la masa reticular de una red social opinan de determinada manera "coincidente", esto se impone como la traza explicativa del destino soberano de todo un pueblo, reduciéndose la democracia plebiscitaria al antojo de un gueto computacional, que es una comunidad de goce on-line.

⁶¹ "Son ustedes tres aquí presentes. Aquí están cinco discos que no se distinguen sino por el color: tres son blancos, y otros dos son negros. Sin enterarles cuál he escogido, voy a sujetarle a cada uno de ustedes uno de estos discos entre los hombros, fuera del alcance directo de su mirada... Les será dado todo el tiempo para considerar a sus compañeros y los discos de cada uno se muestre portador [...] Será el primero que pueda concluir de ello su propio color el que se beneficiará de la medida liberadora". Cf. J. Lacan, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", en *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 187.

⁶² "Soy un blanco, y he aquí cómo lo sé. Dado que mis compañeros eran blancos, pensé que, si yo fuese negro, cada uno de ellos hubiera podido inferir de ello lo siguiente: 'Si yo también fuese negro, el otro, puesto que debería reconocer en esto inmediatamente que es blanco, habría salido enseguida; por lo tanto yo no soy negro'. Y los dos habrían salido juntos, convencidos de ser blanco. Si no hacían tal cosa, es

2. Unidad discursiva: proxy

El segundo eje de discusión que identificamos a la unidad discursiva, la cual implica un nuevo problema semiótico. El *proxy* es la unidad discursiva utilizada por los algoritmos. Es una unidad de análisis que se propone como “superadora” respecto del significante⁶³ tal como lo conocemos (como lo que representa al sujeto para otro significante) ya que puede actuar en reemplazo de aquel, como lo hace un vicario. De manera tal que podemos interactuar con proxies en vez de, o sin necesidad de, hacerlo con lo significado. Según Floridi los proxies son, epistemológicamente, más que simples sustitutos porque son significantes con los que se puede interactuar, que a su vez refieren al significado que reemplazan, de tal manera que no por ello se deja de percibir la diferencia entre signo y representación. Aclaramos que, la diferencia entre significado y significante se percibe en la operación de reemplazo (del proxy por el significado) pero ciertamente resulta irrelevante para la construcción de sentido. Esto indica que en la operación semiótica que efectúan los algoritmos, cuando otorgan sentido o interpretan, va incrementándose progresivamente la distancia entre nosotros y las realidades significadas⁶⁴ y permanentemente se generan nuevos proxies que reemplazan los anteriores, lo cual sucede una y otra vez, en una suerte de metonimia imparable. Así mismo, debemos señalar que esta capacidad relacional es simétrica porque es una interacción sin intervalos donde pueden darse reemplazos bidireccionales, lo cual implica una necesaria uniformidad ontológica u homogeneización entre los elementos.

Encontramos diferencias estructurales, que merecen consideración, entre la operación de sentido que llevan adelante los algoritmos mediante proxies y los efectos de enunciación de los elementos significantes que hay en un discurso (en el sentido lacaniano). Decía Lacan que *el significante se distingue del signo en el hecho de que el signo es lo que representa algo para alguien, mientras que el significante es lo que representa a un sujeto para un significante, es una huella borrada*.⁶⁵ Los proxies, a diferencia del

que yo era un blanco como ellos. Así que me vine a la puerta para dar a conocer mi conclusión”. Cf. *Ibid.*, p. 188

⁶³ L. Floridi, *A proxy culture*. Oxford, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2015, pp. 1-4.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ J. Lacan, “Lo que engaña”, en *La Angustia* (Seminario X). Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 74.

significante, conforman un conjunto de signos que más que representar al sujeto lo reemplazan, es decir son “alguien” para “algo”. Haciendo un contrapunto con la metáfora lacaniana de la huella, el *proxy* sería entonces una suerte de huella siempre vigente, anacrónica, imposible de subjetivar como de borrar. Por otro lado, Lacan explica como redes de relaciones sincrónicas y diacrónicas la distinción fundamental entre significado y significante. La red del significante es la estructura sincrónica del material del lenguaje en cuanto que cada elemento toma en ella su empleo exacto por ser diferente de los otros; el principio de distribución es el único que regula la función de los elementos de la lengua en sus diferentes niveles. La segunda red, la del significado, es el conjunto diacrónico de los discursos concretamente pronunciados. Aquí lo que domina es la unidad de significación, la cual muestra no resolverse nunca en una pura indicación de lo real, sino remitir siempre a otra significación. Es decir que la significación se realiza a partir de un conjunto. Solo el significante garantiza la coherencia teórica del conjunto como conjunto.⁶⁶ Diremos al respecto que, comparativamente, en la red de interacciones entre proxies se elimina un aspecto fundamental de la relación entre significante y significado existentes en el lenguaje: su diacronismo. El *proxy* no es capaz, como significante, de ampliar el efecto de enunciación, no metaforiza, sino que lo limita al principio de distribución de significantes, provocando un aplanamiento o empobrecimiento de sentido. Es aquí donde, para nosotros, se da cuenta, a nivel del significante, algo del orden de la “proletarización del sujeto”. Es el mismo sujeto como significante lo que se estandariza,⁶⁷ se sincroniza con otros equivalentes. Agregaremos además que este fenómeno, cuando sucede en el lenguaje “humano” es identificado como literalidad psicótica, la cual es una estructura discursiva en la que todos los elementos se encuentran en un mismo plano, efectuando un aplanamiento del sentido. En la psicosis la operación entre significantes es siempre directa, sin translocación del sentido,⁶⁸ conservándose la carga afectiva que solo podrá ser liberada de manera no sublimatoria.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ De los ejemplos de estandarización del sujeto uno de los más impresionantes es aquel que expone a los sujetos a sus propios archivos personales, los cuales desencadenan reacciones predecibles, demostrando la capacidad de manipulación y control que tiene la memoria externa.

⁶⁸ J. Lacan, “La cosa freudiana”, en *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 397.

3. La coacción sobre el deseo

Por último señalamos los modos de proceder que inmiscuyen en los asuntos de la subjetividad de una manera abrumadora y los condiciona insoslayablemente con un poder de coacción sobre el deseo. Estos funcionan anteponiendo ofertas de satisfacción frente a la opacidad del deseo, lo cual es una renegación,⁶⁹ ya que involucra la negación de la falta de saber (saber sobre el deseo). Aquí es donde caben las críticas al *efecto en red* de la *mimetización automatizada*, porque en ella se presenta un riesgo para el sujeto: el de quedar en posición de servidumbre respecto de los significantes provenientes del exterior. Tener velado su propio semblante, en el sentido de no identificar, por ejemplo, qué es lo que sabe de sí. Stiegler refiere a esto como un reemplazo de lo singular por lo particular a partir de la *creación de individuos psíquicos*, que, por *efecto de red*, son *auto-captados* a través de la “*personal data*”. Implica que se programa o configura un efecto de enunciación transindividual, el cual limita las posibilidades de constitución del sí mismo por el sí mismo las cuales parecían, hasta ahora, siempre garantizadas por las bondades de la pulsión. Agregamos que esta limitación es el rol que se atribuye a las ideologías por quienes las consideran “fantasías”.

Conclusiones

Los algoritmos de la *big data* son, lo asumimos, un suceso irremediable, que ha llegado para quedarse. Su minería es un método que nos tiene en cuenta a todos, sin distinciones. Estas tecnologías de explotación de potencialidades, quieran o no, engendran *masas artificiales*. El proceso implica un reemplazo del significante por el *proxy* y una réplica de esa operación de manera transindividual. Esto quiere decir que conforman un red de sentido basada exclusivamente en las reglas de distribución de los significantes que reemplazan y desplazan a los sujetos. Se trata entonces de la generación de un saber sin su contraparte *real*. Un saber que, además, “nos habla” sin que le preguntemos. Un discurso sin sujeto, que, por lo tanto, no es un discurso, sino que es un “puro semblante”.

⁶⁹ Sobre la cuestión de la renegación de la castración como mecanismo de la perversión léase a J. Lacan en su clase de *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (1966). Allí Lacan reintroduce la noción freudiana de pérdida de realidad (desarrollada en 1924) y conceptualiza el “*almacén de accesorios*” necesario para equivalenciar los sexos. Cf. J. Lacan, *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 525.

Semblante artificial cuya partida *real* no es la pulsión sino que es el algoritmo. Semblante que opera por afuera de la naturaleza de los cuerpos.

En conclusión, este puro semblante identifica al sujeto con significantes que son ajenos e inaccesibles y desde esa exterioridad forja los efectos subjetivos. El sujeto responde automatizando sus decisiones, es decir, responde desde una disociación, responde sin pregunta, y sin deseo de saber. Esto además se replica de manera transindividual borrando los rasgos unarios, la singularidad.

Insistimos entonces, los métodos en posición dominante nos convocan a la reflexión crítica. Lacan, a mediados de su enseñanza, alguna vez se preguntó *si el inconsciente no era un semblante*. Esta era una pregunta rara, irónica. Hoy, la posibilidad de que el inconsciente sea puro semblante, sin anclajes en lo real, se nos presenta fácticamente en las formas técnicas de exteriorización de las facultades del pensamiento que son impulsadas desde un poder de acción desenganchado del deseo, un puro goce éxtimo y peligrosamente sincronizado. ¿Qué nos espera de esto?, ¿cuál será el resultado? Eso es algo que no podemos responder fehacientemente, pero, al respecto, Stiegler ya hizo su apuesta por la *estupidez, la cobardía y el vicio*.⁷⁰

⁷⁰ En el mundo occidental industrializado, la democracia ha cedido (y lo viene haciendo desde hace bastante tiempo) ante el consumismo (que ahora parece haber arraigado en países que parecen sentir poca necesidad por la democracia). Este consumismo se basa en la liquidación de la madurez por medio de la generalización sistemática de la minoridad y la dilución industrial de la responsabilidad, o en otras palabras: basado en el reino de la estupidez (*bêtise*), y en lo que tan frecuentemente la acompaña, a saber la cobardía y el vicio. Cf. B. Stiegler, “Unreason”, en *States of Shock, Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. Malden, Polity Press, 2015, p. 3 (traducción propia).

Impreso por TREINTADIEZ S. A. en 2018
Pringles 521 (C1183 AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6794
editorial@treintadiez.com