

SUJETO

léxico de teoría política

Jean-Luc Nancy
Alain de Libera
Étienne Balibar
Jelica Šumič Riha
Ranabir Samaddar
Sandro Chignola
Sandro Mezzadra



colección traiciones

SUJETO

Léxico de teoría política

Jean-Luc Nancy

Alain de Libera

Étienne Balibar

Jelica Šumič Riha

Ranabir Samaddar

Sandro Chignola

Sandro Mezzadra



AUTORIDADES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

Presidenta

Dra. Ana María Franchi

Vicepresidente de Asuntos Científicos

Dr. Mario Martín Pecheny

Vicepresidente de Asuntos Tecnológicos

Dr. Roberto Daniel Rivarola

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Rector

Dr. Hugo Oscar Juri

Vicerrector

Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreira

CENTRO CIENTÍFICO TECNOLÓGICO CONICET CÓRDOBA

Directora

Dra. María Angélica Perillo

Vicedirector

Dr. Adrián Carbonetti

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNC

Decana

Mgter. María Inés Peralta

Vicedecana

Mgter. Jacinta Buriyovich

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD (CONICET Y UNC)

Director

Dr. Adrián Carbonetti

Vicedirector

Dr. Luis Alberto Tognetti

Biset, Emmanuel

Sujeto : léxico de teoría política / Emmanuel Biset ; compilado por Emmanuel Biset. -
1a ed . - Córdoba : Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47661-2-0

1. Sociología Política. 2. Filosofía. I. Título.
CDD 306.2

Bajo Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Derivadas 3.0



Contenido

Prefacio	9
<i>Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS)</i>	
¿Quién viene después del sujeto?	25
<i>Jean-Luc Nancy</i>	
<i>Traducción: Emmanuel Biset</i>	
Arqueología del sujeto	33
<i>Alain de Libera</i>	
<i>Traducción: Emmanuel Biset - Daniel Groisman</i>	
Sujeción y subjetivación	51
<i>Étienne Balibar</i>	
<i>Traducción: Carolina Juaneda</i>	
Fuera de la política pura: laboratorios globales de la subjetividad	73
<i>Sandro Chignola y Sandro Mezzadra</i>	
<i>Traducción: Sofía Soria - Emmanuel Biset</i>	
La infinitización del sujeto	101
<i>Jelica Šumič Riha</i>	
<i>Traducción: Fernando Chávez Solca</i>	
La emergencia del sujeto político	143
<i>Ranabir Samaddar</i>	
<i>Traducción: Carolina Juaneda - Juan Manuel Reynares</i>	

Prefacio

Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS)

1.

La preparación de este libro se inscribe en un trabajo colectivo de investigación emprendido en el Programa de Estudios en Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Quisiéramos partir acentuando que la serie de preocupaciones que dan lugar a nuestras indagaciones teóricas no son extrañas respecto de la misma pregunta por nuestra constitución como grupo. Con ello nos referimos a pensar qué significa una práctica de investigación sostenida en común. La noción de “lo común” es relevante puesto que entendemos que *no se trata* de articular una serie de investigaciones individuales, sino de darle forma a una búsqueda que nos constituye como tales.

Para precisar la centralidad del término “constitución” resulta oportuno dar cuenta de un trayecto recorrido. Trayecto que se circunscribe desde una indagación por los modos contemporáneos del pensamiento

político posfundacional. En este sentido, nuestra investigación se ha dirigido no sólo a desarrollar algunos de los autores inscriptos en esta tradición (Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida, Badiou, Rancière, Laclau, Agamben, Butler, entre otros), sino a pensar cómo definir desde una perspectiva posfundacional lo que se entiende por pensamiento político. Acentuamos aquí el sintagma pensamiento político para diferenciarlo de otras expresiones como teoría política o filosofía política.

En el año 2011, nuestra indagación dio lugar a la publicación del libro *Ontologías políticas* donde encontramos que la expresión “ontología política” servía para precisar un posicionamiento específico dentro de los modos de comprender el posfundacionalismo (Biset y Farrán, 2011). Ante todo, el acento en el término ontología supone un distanciamiento de aquellas perspectivas que determinan la relación entre teoría y política desde una posición epistemológica. Posición que muchas veces se construye desde un esquema representativo donde la teoría ocupa el lugar del sujeto que (se) representa un objeto particular llamado política. Son conocidas las críticas a este esquema que señalan la subordinación o exclusión de la política a un orden del saber preconcebido (la consabida hostilidad entre filosofía y política, la división teoría y práctica, entre otras).

Desde nuestra perspectiva, el término ontología permite indicar un singular modo de comprender el pensamiento bajo la forma-pregunta, pues muestra un modo de trazar la relación entre lenguaje y ser. Al preguntar se abre una brecha en lo existente, en lo dado, hacia sus condiciones de posibilidad, hacia su modo contingente de configuración. Esta brecha no es sino una apertura a lo dado como posibilidad, diferenciándose de posicionamientos esencialistas y constructivistas. En este sentido, el pensamiento político no se entiende como una teoría sobre un área específica de lo social denominada política, sino como la pregunta por los modos singulares de configuración del mundo.

En este marco el término “constitución” tiene un estatuto cuasi-trascendental desde el cual la investigación siempre se repliega sobre sí, donde la rigurosidad no sólo está dirigida a los textos abordados, sino a la problematización de la misma práctica de investigación. La constitución de una indagación común no implica una pregunta colectiva sino el modo en que la forma-pregunta da lugar a una comunidad específica de múltiples singularidades. La politicidad se juega, entonces, en la misma constitución de lo común y en el modo de entender la práctica teórica.

Desde este recorrido, y ya desde sus comienzos, la preocupación por el vínculo entre sujeto y política resulta central porque se juega allí la indagación por el lugar de la categoría sujeto en el pensamiento político posfundacional, al mismo tiempo que es un modo de pensar nuestra propia constitución como sujetos tramados en una práctica teórica. De este modo, el trabajo sobre y desde la categoría sujeto permite avanzar a partir de las premisas que surgen de la noción de ontologías políticas. Se trata, entonces, de desarrollar las posibilidades teóricas que el marco propuesto otorga para la redefinición de la categoría sujeto.

2.

La categoría de sujeto tiene un estatuto paradójico en el pensamiento contemporáneo al ser condenada a desaparecer y rehabilitada en diversas oportunidades. Ya desde la modernidad tardía parece ser el concepto que con mayor fuerza puede caracterizar ese proceso histórico, político y filosófico llamado modernidad. Si bien esta definición resulta retrospectiva (posiblemente sea kantiana la invención del cogito cartesiano como sujeto), una especie de sentido común filosófico indica que la modernidad se define como época del sujeto, donde desde un esquema de la representación, el sujeto se constituiría como el fundamento capaz de ordenar racionalmente el mundo. Este lugar fundacional atribuido a

la categoría de sujeto nunca termina de estabilizarse como tal, es decir, incluso allí donde se suele ubicar su formulación más acabada, está constantemente sometida a crítica. En cierto sentido, una y otra vez la modernidad socava los mismos supuestos con que funda la categoría de sujeto.

Algunas lecturas indican que será en este sometimiento a crisis de la categoría de sujeto que se constituye la ruptura entre lo contemporáneo y lo moderno. De hecho, es posible referir dos indicios importantes al respecto: por un lado, el siglo XIX condensa en un pensamiento de la sospecha una serie de desplazamientos que harán imposible un sujeto autoconstituido racionalmente. Sea por la historia en Marx, sea por el inconsciente en Freud, sea por la voluntad en Nietzsche. Por otro lado, esta crítica no dejará de radicalizarse a lo largo del siglo XX en un movimiento que desde la ontología heideggeriana al estructuralismo francés parece haber decretado finalmente la muerte del sujeto.

La muerte del sujeto, como signo del pensamiento contemporáneo —allí donde el lenguaje muchas veces pareció ser su sucedáneo—, no ha dejado de plantear problemas en diversos ámbitos de pensamiento. Nos referimos a las múltiples líneas de fuerza que habitan y exceden la semántica del sujeto, cruzando aspectos ontológicos, epistemológicos, gramaticales, de un lado, y aspectos éticos, políticos, jurídicos, del otro. De este modo, se trata de pensar el punto de cruce entre el problema de la subjetividad y el problema de la sujeción. Si bien resulta posible reconstruir dos tradiciones semánticas, una ligada a la tradición alemana y una a la tradición francesa, para nosotros los problemas más interesantes surgen donde ambas herencias se interceptan.

Algunas de estas preguntas surgen del estatuto paradójico del sujeto en la modernidad política tal como supo señalar Étienne Balibar en diversas oportunidades. Pues si la modernidad puede ser entendida políticamente como la ruptura con una fundación trascendente del

poder, el sujeto adquiere un lugar central al ser, al mismo tiempo, aquel que funda la soberanía y aquel que es constituido por ella. Si bien ya Hobbes le otorga una dimensión estructural a la representación en la definición del sujeto político como autor y actor, será en Rousseau donde esta paradoja adquiera mayor visibilidad al mostrar el modo en que el pueblo se constituye a la vez como súbdito y soberano (el pueblo hace la ley pero su libertad se identifica con la más perfecta obediencia a ella). Dicho en otros términos, la paradoja se encuentra en que el sujeto es constituido por un proceso político que al mismo tiempo constituye.

Esta paradoja será reformulada en la contemporaneidad con la destitución de la idea de sujeto racional supuesta en el contractualismo. Reformulación que en una primera instancia puede entenderse como un desplazamiento de la dimensión activa, pues al destituir la centralidad de la razón se acentúa al sujeto como efecto de fuerzas que pueden ser históricas, inconscientes, estructurales, lingüísticas; es decir, se configuran múltiples racionalidades. Este desplazamiento parece hacer del sujeto una dimensión sólo pasiva donde se debe dar cuenta de los procedimientos por los cuales fue constituido como tal. El problema que aparece tempranamente desde este desplazamiento fue la reincidente pregunta por la libertad. De un lado, porque este acento en el sujeto como efecto parece volver imposible una explicación del cambio histórico, observando sólo procesos de constitución sin pensar la dimensión constituyente (el conocido problema de explicar la discontinuidad histórica). De otro lado, porque este acento parece no dejar lugar a la acción, esto es, a prácticas éticas y políticas que no sean resultados o efectos de instancias previas.

La crisis del sujeto posibilita así una apertura a pensar de modo radical una serie de problemas éticos y políticos, e incluso implica reformular las dimensiones ontológicas y epistemológicas de los mismos. O para decirlo de otro modo, la ruptura con la seguridad epistemológica y normativa

que otorgaba un sujeto racional que funda sus acciones, abre una serie de interrogantes en torno a los modos de pensar y actuar. Se habilitó de este modo un pensamiento político sin el reaseguro del fundamento del sujeto moderno. Si el sujeto no es aquel que funda en plena libertad racional el sentido de su acción, ni por ende los procesos históricos adquieren plena racionalidad por un sujeto que adquiere conciencia de sí, *la política entra en la más estricta contingencia*. En este escenario, los interrogantes del pensamiento político actual se han esgrimido entre un abandono definitivo de la categoría de sujeto o su profunda reformulación.

3.

A la luz de los señalamientos efectuados, se puede indicar que cierto pensamiento contemporáneo parece enfrentarse a dos alternativas posibles, o bien apostar por un abandono de la categoría de sujeto, o bien apostar por su redefinición pensando un sujeto más acá-allá del Sujeto. En uno y otro caso es necesario atender a las apuestas teóricas y políticas en juego. Se trata de pensar así, en concomitancia, la muerte y el retorno del sujeto político. Allí cuando, a su vez, parece ser una categoría en creciente expansión en análisis políticos, estudios empíricos y discursos políticos; aunque no siempre pensada en su complejidad. Este uso creciente demanda una clarificación sistemática sobre los alcances y las apuestas que surgen de las múltiples definiciones posibles. Para ello, proponemos aquí provisionalmente una distinción entre tres modos de pensar la categoría de sujeto, no en vistas a construir un mapa acabado del asunto, sino en aras de iluminar una serie de interrogantes.

El abandono metafísico. Como primera perspectiva posible surge aquella que postula una crítica radical a la categoría de sujeto, sea como horizonte epistemológico, sea como lugar de la práctica política. Esta crítica, si bien se puede remontar al pensamiento de la sospecha,

encuentra su punto de condensación en ciertas perspectivas originadas a finales del siglo XX que señalan en la categoría de sujeto una serie de supuestos irrebasables. Quisiéramos situar aquí dos posibilidades.

De una parte, desde cierta herencia heideggeriana autores como Jean-Luc Nancy o Philippe Lacoue-Labarthe en textos de finales de los 70 y comienzos de los 80 indican que el desafío es pensar el modo en que nuestros conceptos, categorías, teorías políticas se encuentran constituidos por supuestos metafísicos. La tarea, entonces, es someter a deconstrucción estas categorías (algo similar señala Roberto Esposito). Ahora bien, lo relevante para nosotros es que estos autores sitúan el problema en una política pensada o constituida desde la metafísica de la subjetividad. Sujeto, entonces, viene a nombrar justamente el modo en que lo político es constituido metafísicamente y por ello necesita ser rebasado.

De otra parte, una de las improntas que ha redefinido el mapa del pensamiento político surge de la crítica a la modernidad europea articulada desde algunos planteos de los estudios culturales, poscoloniales, decoloniales, subalternos y feministas, entre otros. En estos casos, surge con fuerza el vínculo entre sujeto y alteridad, donde la pregunta por la categoría de sujeto nombra un proceso de constitución, subordinación y exclusión de una alteridad determinada. La cuestión allí es quiénes no llegan a ser considerados sujetos, es decir, problematizar la necesaria barrera de exclusión y dominación que posibilita la misma definición de un sujeto como político. La categoría de sujeto es temporalizada y espacializada, abriendo una serie de discusiones sobre cómo pensar una política más acá-allá de las coordenadas definidas por la modernidad. Sea en esta vertiente, como en la anterior, el desafío de esta primera posición es pensar una política más acá-allá del sujeto.

El vacío estructural. Dentro de la tradición francesa uno de los embates de mayor fuerza que sufrió la categoría de sujeto se debió al

estructuralismo. Los tempranos trabajos de la lingüística, la antropología o la semiótica estructural dieron lugar a formas de pensar el sentido que prescindían de la noción de sujeto. Dicho de otro modo, se abandona la idea de un sujeto constituyente de sentido que desde su origen kantiano terminó formando el horizonte de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica. El *dictum* de Foucault indicando un rostro borrado en la arena llega a condensar esta perspectiva.

Sin embargo, será desde el interior del mismo estructuralismo que surge otro pensamiento posible del sujeto. Indudablemente las obras de Louis Althusser y Jacques Lacan son señeras al respecto, pues al mismo tiempo que asumen los desafíos del estructuralismo, entienden que la tarea es subvertir la categoría de sujeto. No resulta menor que sean el psicoanálisis, con su pregunta por el sujeto del deseo, y el marxismo, con su pregunta por el sujeto del cambio histórico, los lugares donde es redefinido el sujeto. Se trata de un sujeto que no es prescindente en la constitución formal del sentido, tampoco mero efecto de estructura, sino justamente el hiato o hueco que hace imposible la estructura como tal.

En este sentido, se da lugar a un pensamiento que va más allá de los supuestos del estructuralismo y que tendrá enorme importancia en la reformulación de un pensamiento político emancipatorio (con autores como Balibar, Badiou, Rancière, Laclau, Žižek, entre otros). De hecho, sin buscar agotar el horizonte, se produce una reformulación de la tradición marxista al ver en la categoría de sujeto, no el resultado de una determinación estructural, sino la historicidad de un sujeto de la emancipación y de su sobredeterminación compleja. El desafío es justamente redefinir el sujeto como lugar de la emancipación sometiendo a crítica los supuestos desde los cuales se había definido el lugar por excelencia del sujeto emancipatorio: el proletariado. El sujeto político, sea o no pensado como proletariado, surge del *impasse* de la estructura,

constituyéndose así como lugar privilegiado de la política. Incluso más, sujeto y política devienen categorías mutuamente determinadas: política nombra la emergencia de un sujeto histórico singular.

La paradoja radicalizada. En la modernidad misma, señalábamos, el sujeto se constituye en una paradoja irreductible al definirse como súbdito y soberano al mismo tiempo. Este problema no dejará de habitar buena parte de los posicionamientos contemporáneos al pensar el sujeto en el pliegue de subjetivación y sujeción, como si en su doble raíz semántica ya estuvieran una serie de tensiones irresolubles. Posiblemente sea desde la obra de Foucault y su herencia donde la paradoja sea radicalizada en términos contemporáneos. Incluso esta redefinición de la tensión moderna no deja de plantear interrogantes al pensador francés y su herencia.

De un lado, se radicaliza la idea de sujeto como súbdito. Con ello nos referimos al modo en que se complejizan los procesos de sujeción que constituyen al sujeto. Esto significa, ante todo, que se rompe con una teoría de la soberanía que aborda dicha sujeción en relación a una ley exterior. Se trata entonces de dar lugar a nuevos modos de concebir el poder más allá de la soberanía, a partir de nociones como disciplina, biopolítica y gubernamentalidad, que muestran cómo el sujeto se constituye en un entramado de relaciones de poder y veridicción. O mejor, resulta necesario abandonar la categoría de sujeto para pensar los *procesos de subjetivación* que surgen de un entramado de relaciones de poder y relaciones de verdad. Por ello, hay que estudiar los procesos materiales por los cuales un sujeto político es constituido como tal.

De otro lado, la ruptura con el paradigma de la soberanía se realiza acentuando el carácter relacional del poder, esto es, que la dominación nunca se da como producto unilateral de sometimiento. Una relación de poder siempre supone resistencia. Aún más, el poder no debe ser concebido sólo en términos negativos, tal como propugna la tradición

liberal desde la dicotomía libertad/poder, sino en su carácter productivo: en el juego de poder-libertad se constituyen determinados sujetos. Por ello mismo, cada entramado específico de relaciones de poder y verdad aloja en el sujeto su potencial resistencia, esto es, prácticas de libertad singulares que no son lo otro del poder sino su contracara inmanente.

Con estas tres perspectivas no buscamos reducir o simplificar el problema del sujeto político, sino justamente lo contrario: dar lugar a las múltiples tonalidades que allí surgen. No por dar una muestra de mero pluralismo teórico sino para poner en evidencia ciertas coordenadas históricas concretas que limitan –como condiciones de posibilidad e imposibilidad– nuestra propia intervención en el campo de producciones teóricas. Se trata de una distinción precaria, parcial, provisoria que nos interesa arrojar a la discusión en un momento que parece permitir el abordaje de la cuestión con cierta distancia. Nos ubicamos en una situación histórica posterior a las sucesivas declaraciones de muerte y retorno del sujeto que surgieron en las últimas décadas. Esto quizá nos permita pensar las tensiones interiores a los diversos modos de concebir el sujeto, pero también las tensiones exteriores que muestran, como en toda categoría política, sus potencialidades y límites ontológicos y políticos.

4.

El pensamiento político, tal como lo entendemos, no deja de estar atravesado por una doble rigurosidad: atendiendo a la necesidad de una lectura-escritura precisa y singular de la tradición en la que nos inscribimos pero también atendiendo a los procesos políticos que vivimos de una y múltiples maneras. Abordar el problema del sujeto político se ubica en esta doble impronta, tratar de entender qué abren y qué cierran las discusiones en torno al sujeto en el pensamiento político

posfundacional y tomar una posición en las transformaciones producidas por los procesos políticos latinoamericanos. Indagando, entonces, el doblez de sujeción y emancipación.

Así, los modos afirmativos de pensar la relación sujeto - política parecieran dar lugar a dos posicionamientos, o bien el sujeto es entendido como ruptura acontecimental con un orden de cosas dado, o bien es comprendido como efecto de dispositivos de poder que alojan en sí la misma posibilidad de resistencia. Si en la segunda variante la emancipación sólo puede darse en la inmanencia de un proceso de subjetivación, en la primera se requiere un determinado quiebre con la inmanencia, su destotalización. Lo que nos interesa es que en uno u otro caso, la categoría sujeto adquiere un estatuto ontológico, es decir, se avanza más allá de la identificación del sujeto con individuos o colectivos específicos, para pensar de qué modo se da un proceso de constitución allí.

Desde nuestra perspectiva se plantean entonces tres desafíos: primero, retomando algunos de los autores y autoras citados, dar cuenta rigurosamente del sujeto como dimensión ontológica; segundo, pensar cuáles son las tensiones y coincidencias que surgen entre planteos de la ruptura o del efecto; tercero, indagar si existen modos de pensar el sujeto político que permitan exceder los dos planteos presentados. Respecto del primero, podríamos afirmar la necesidad de una des-polarización entre ontología e historia. Esto significa que pensar la constitución del sujeto implicará introducirse en las tensiones irreductibles entre los discursos referidos al ser y los modos históricos que asumen los mismos, o mejor, introducirse en la grieta donde la ontología se revela histórica, y viceversa. Así, la emergencia del sujeto habría de ser planteada en términos históricos y ontológicos, sin reducir unos a los otros. En estrecha relación a esto, y respecto del segundo desafío señalado, las posibles tensiones entre el sujeto como ruptura y el sujeto como efecto implicarán asumir

de modo radical las implicancias entre diversas ontologías, y extraer de allí las premisas ontológica-históricas que signarán la pretendida constitución del sujeto político. Atendiendo al doble estatuto señalado de la categoría de sujeto, esto es, como subjetividad y/o como sujeción, se vuelve necesario especificar de qué modo, bajo qué condiciones y en qué temporalidades la categoría sujeto se desprende de su aura analítica para convertirse o no en una apuesta política de emancipación. Esto señala a su vez la necesidad de una clara problematización del lenguaje, en tanto mediación irreductible –ya sea bajo la forma de su exposición, ya sea bajo la forma de su declarado abandono– en la constitución del sujeto. Quizás en este terreno se juegue precisamente el tercer desafío, es decir, la posibilidad de una alternativa *des*-dicotómica entre el sujeto político entendido como ruptura o bien como efecto.

Para ello presentamos aquí algunas traducciones, no con el objetivo de ilustrar la perspectiva reconstruida, sino para facilitar al/la lector/a en español algunos textos significativos que nos hemos encontrado en este recorrido. Se trata de algunos escritos que aportan a la discusión dentro de un trazado más amplio.

El texto de Jean-Luc Nancy traducido aquí constituye, podemos afirmar, un importante índice y factor de época en torno al problema del sujeto. Se trata de la presentación de un dossier titulado “¿Quién viene después del sujeto?” publicado en la revista *Topoi* en el año 1988 con el objetivo de presentar al mundo anglosajón las discusiones en torno al problema del sujeto surgidas en la filosofía francesa contemporánea. Se encuentran allí condesadas una serie de preguntas que circunscriben un modo específico de indagar el sujeto político que ha marcado buena parte de ciertos debates contemporáneos. Se trata, entonces, de un indicio del modo de abordar la cuestión en un momento determinado, pero también un factor que abrió las discusiones posteriores.

El aporte sustantivo de la perspectiva histórico-conceptual de Alain de

Libera, de cuyo libro, *Arqueología del sujeto*, traducimos la introducción, reside en complementar dos grandes genealogías del siglo XX (i.e. Heidegger y Foucault) recurriendo al pensamiento medieval como una fuente histórica que habría sido descuidada por dichos autores. De allí que el objeto del libro sea describir la formación del concepto filosófico de *subiectum* en la Edad Media restituyendo algunas etapas de su mutación en sujeto-agente a la manera moderna. En esta reconstrucción, dos propiedades serán fundamentales: la autorreflexividad y la autonomía. Si para Aristóteles “sujeto” designaba simplemente un soporte o substrato dotado de una capacidad receptiva, la pregunta arqueológica de Alain De Libera resulta, entonces, la siguiente: ¿cómo devino ese sujeto-mero-soporte un “sujeto del pensamiento”, es decir, una fuente de sus propias representaciones y actos? ¿Cuándo, en definitiva, la experiencia del pensamiento ha debido hacerse subjetiva?

El texto de Étienne Balibar “Sujeción y Subjetivación”, forma parte del volumen inaugural de una colección de la editorial Verso. El primer volumen titulado “Supposing the Subject”, fue publicado en el año 1994 y editado por Joan Copjec, quien en la presentación señala que el objetivo es, a partir de una colección de diversos ensayos, reexaminar los orígenes del sujeto tal como fue entendida por Descartes, Kant y Hegel. En este sentido, la contribución de Balibar es crucial ya que aborda la temática del sujeto cuestionando la noción de “antropología filosófica”. Para ello, retoma la crítica de Heidegger a la antropología para luego cuestionarla desde la reelaboración de una noción de ciudadanía, entendida desde una lectura atenta de ciertos trabajos de Michel Foucault. En este marco, se despliega su análisis de figuras como las de hombre, sujeto y ciudadano para mostrar cómo se configura el orden ambivalente de sujeción y subjetivación.

El texto de Sandro Chignola y Sandro Mezzadra, “Fuera de la política pura. Laboratorios globales de la subjetividad”, fue publicado

inicialmente en el dossier de la *Rivista Filosofia Politica* titulado “Materiali per un lessico politico europeo: soggetto” del año 2012. En este caso, la apuesta es pensar la constitución del sujeto a partir de la crítica de cierto pensamiento político contemporáneo que postula la emergencia del sujeto como parte de una “política pura”. Frente a ello, la apuesta de los autores es pensar el sujeto desde un materialismo que aborde la crisis del Estado moderno y las transformaciones del capitalismo. Desde allí los autores avanzan en un argumento centrado en la dimensión material donde el sujeto se piensa a partir de los procesos que lo constituyen al interior de determinadas relaciones de producción y prácticas de lucha.

El artículo aquí traducido de Jelica Šumič-Riha, *La infinitización del sujeto*, fue publicado originalmente en inglés en el año 2009 en la revista eslovaca de filosofía *Filozofski Vestnik*. Su trabajo representa un importante aporte para pensar la subjetividad, o más precisamente al sujeto político emancipatorio, desde el psicoanálisis lacaniano. Articulando el pensamiento de varios teóricos políticos contemporáneos y recuperando la frase “la infinitización del valor del sujeto” del Seminario de Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, el trabajo analiza un cambio conceptual en la articulación de la relación entre el sujeto y la figura del Otro en una época en que el Otro ya no existe. Tomando como punto de partida la teoría del corte de Lacan, la autora muestra cómo, en la era de la “metonimización generalizada”, sólo un verdadero acto puede configurarse como la forma de salir del discurso capitalista que pareciera no tener cierre.

El texto de Ranabir Samaddar que traducimos aquí es la introducción de su libro *Emergence of the Political Subject*, publicado en 2010. Allí el autor plantea algunas características generales de la perspectiva con la que aborda al sujeto político poscolonial en los diez capítulos que dan contenido a la obra. La relevancia de esta intervención se desprende de la pregunta que introduce Samaddar sobre las condiciones de posibilidad

para pensar al sujeto político en contextos poscoloniales. Enfatiza allí la especificidad que implicó la presencia de gobiernos colonialistas en las tradiciones emancipatorias de reflexión y acción política, retomando al mismo tiempo ciertas derivas del debate post-estructuralista. Ello le permite discutir algunas de las categorías centrales del pensamiento político occidental, como la de ciudadano, o bien las dicotomías estructuradas entre historia y filosofía, o teoría y práctica, al mismo tiempo que propone una figura del sujeto político que es colectiva, materialista y conflictiva.

Bibliografía

BISET, Emmanuel y FARRÁN, Roque (eds.) (2011). *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.

¿Quién viene después del sujeto?

Jean-Luc Nancy

Traducción: Emmanuel Biset

La pregunta “¿quién viene después del sujeto?” ante todo debe ser más reconocible y más motivada para el público francés que para el público anglosajón. Sin embargo, repito aquí las razones ya dadas de mi elección en la introducción de *Topoi*.

La crítica o la deconstrucción de la subjetividad habrá sido uno de los grandes motivos del trabajo filosófico contemporáneo en Francia. Se apoyaba en Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein, la lingüística, las ciencias sociales, etc. Pero surgía también, y consustancialmente, de la experiencia práctica, ética, política de la Europa posterior a los años 30: los fascismos, el estalinismo, la guerra, los campos, la descolonización y el nacimiento de naciones nuevas, la dificultad para orientarse entre una identidad “espiritual” devastada y un economismo “americano”, entre la pérdida de sentido y la acumulación de signos: tantas instancias de interrogación sobre las diversas figuras y las diversas funciones del “sujeto”. Se tenía que hacer la crítica o la

deconstrucción (conceptos cuya diferencia es ella misma todo un programa de esta modernidad) de la interioridad, de la presencia-a-sí, de la consciencia, de la representación, del dominio, de la propiedad individual o colectiva de una esencia. Crítica o deconstrucción de la firmeza de un fundamento (*hypokeimenon, substantia, subjectum*) y de la seguridad de una autoridad o de un valor (individuo, pueblo, Estado, historia, obra). La pregunta se dirigía ante todo a tratar este asunto como un acontecimiento producido en nuestra historia –de allí el “después”–, y no como una variación caprichosa de modas intelectuales. Pero al mismo tiempo, y esta vez por el “¿quién viene?”, la pregunta quería sugerir que lo que está en juego no es una simple destrucción [*aneantissement*] del “sujeto” (como han querido creerlo o hacer creerlo aquellos que han gemido o festejado ante una supuesta “liquidación” del sujeto, y que ignoran lo que quiere decir “crítica” y “deconstrucción”...). Lo que destruye es el nihilismo, él mismo una forma realizada de la metafísica del sujeto (la presencia-a-sí de lo que se reconoce como la disolución de su propia diferencia, o como la ironía de sí). Nada de nihilismo, por el contrario, en reconocer que el sujeto –la propiedad del *sí*– es el pensamiento que reabsorbe o que agota toda posibilidad de ser-en-el-mundo, toda posibilidad de *existir*, es decir de ser librado a lo posible, pero que, por el mismo movimiento, este mismo pensamiento (jamás simple, y así, jamás simplemente cerrado sobre sí) abre sobre el pensamiento del *quién* del existir: sobre el pensamiento de un *uno*, de un alguien, de un singular existente que el sujeto anuncia, promete y oculta a la vez. (Además, se verá en los textos que siguen dos usos absolutamente diferentes de la palabra “sujeto”: tanto el valor de su concepto metafísico, como [por ejemplo en Granel o Rancière] aquel de un *unum quid* –o de un *unus quis*– singular, menos presente a sí que presente u ofrecido a una historia, a un acontecimiento, a una comunidad, a una operación o a otro “sujeto”).

No solamente no hemos sido dispensados de pensar este algo *uno* [*quelque un*], donde se juegan quizá todas las figuras del sujeto, individuo, pueblo, Estado, historia, producción, estilo, hombre, mujer, “yo”, “nosotros”, sino que es precisamente algo como este pensamiento que viene de ahora en más a nuestro reencuentro y que nos solicita. Tal es al menos la hipótesis que sostendría, imaginando no ser demasiado infiel a una cierta singularidad de la época, común a todos y propia a ninguno, circulando anónima (¿quién?) entre nuestros pensamientos.

Copio aquí el pasaje de mi carta de invitación que presentaba la pregunta:

¿Quién viene después del sujeto? Esta pregunta puede explicitarse así: una de las mayores determinaciones del pensamiento contemporáneo es la puesta en cuestión de la instancia del “sujeto”, según la estructura, el sentido y el valor subsumidos bajo este término desde Descartes hasta Hegel, si no hasta Husserl. Las decisiones inaugurales del pensamiento actual –hayan tenido lugar bajo el signo de una ruptura con la metafísica y sus preguntas “mal planteadas”, o bajo aquel de una “deconstrucción” de esta metafísica, o bajo aquel de un traspaso del pensamiento del ser al de la vida, o del otro, o del lenguaje, etc.– han comportado todas un proceso a la subjetividad. Un discurso generalizado en una época concluyendo en su simple liquidación. Todo parece indicar sin embargo la necesidad no de un “retorno al sujeto” (reclamado por aquellos que quisieran que nada suceda y que nada nuevo se pueda pensar), sino por el contrario un avance hacia alguien –*algo uno*– más en su lugar (esta última expresión es evidentemente de pura comodidad: el “lugar” no podría ser el mismo). ¿Quién sería? ¿Cómo se presentaría? ¿Lo podemos nombrar? ¿La pregunta “quién” es la que conviene? (Mis formulaciones parecen presuponer que ninguna designación recibida –por ejemplo, “el Dasein”, o bien “el individuo”– pueden convenir. Pero mi intención, bien entendida, es dejar abiertas todas las posibilidades).

En otros términos: si conviene asignar algo como una puntualidad, una singularidad o una haecceidad en tanto lugar de emisión, de recepción o de transición (del afecto, de la acción, del lenguaje, etc.), ¿cómo designar su especificidad? ¿O la pregunta misma debe ser reformulada –a menos que no haya, de hecho, lugar para plantearla?

En este punto, cumplo –o al menos, espero haberlo hecho– mi función de “editor” y dejo hablar a los textos.

Sin embargo, debo reconocer que esta función me hizo olvidar de responder yo mismo a la pregunta que había planteado. Es demasiado tarde para hacerlo, y esto quizá no esté mal. Me contento con indicar aquí, brevemente, la dirección que habría podido adoptar mi respuesta.

La definición mayor del *sujeto* filosófico es para mí la de Hegel: “lo que es capaz de retener en sí su propia contradicción”. Que la contradicción sea *propia* (se reconoce la ley dialéctica), es decir, que la alienación o extrañamiento [*extranéation*] sea propia, y que la subjetividad consista en re-apropiar este propio ser-fuera-de-sí, he aquí lo que compromete la definición. La lógica del sujeto es una gramática (cf. Nietzsche, pero también Leibniz: *praedicatum inest subjecto*) del sujeto que se reapropia por anticipado, teleológicamente y absolutamente, de la exterioridad y la extranjería de su predicado (ejemplo hegeliano canónico, al menos en su interpretación ordinaria: “lo racional es real”). Esta apropiación se realiza con el verbo “ser”. “Ser” tiene aquí, entonces, la función de operador de apropiación: significa de hecho “tener”, o “producir”, o “comprender”, o “soportar”, etc. En una palabra, podría intentar decir: es la interpretación técnica [*technicienne*] del ser.

Incluso es necesario para ello que el sujeto *sea*, absolutamente y sin predicado. En efecto, es por esto que comienza la instauración del sujeto de la filosofía moderna: *ego sum*. “Ser” significa entonces lo que enuncia la redundancia cartesiana: *ego sum, ego existo*. El ser es la realidad de la existencia (o incluso, esta “noción que pertenece de modo absoluto a todos los individuos de la naturaleza”, como dice Spinoza). La existencia en tanto realidad “no es un predicado, sino la simple posición de la cosa” (Kant). La existencia es la esencia del sujeto en tanto que aquél *es*, ante todo predicación. (Y es por esto –incluso en Spinoza– que la esencia de una sustancia infinita, o de “Dios”, comprende necesariamente la existencia).

Descartes, Spinoza, Kant –se podría continuar: la metafísica indica por

sí misma que lo que he propuesto como una pregunta por el “después” (en la historia) es también una pregunta por el “antes” (en la lógica del ser). Antes del sujeto de una predicación (digamos, antes del *sujeto-de*) hay (esta es la “palabra” de Levinas –y en Heidegger: *es gibt*, es donado, eso dona) el sujeto, o el sujeto sin “de”, el sujeto-ser, la existencia, o mejor, el existente singular.

¿Pero qué, la existencia? No es una esencia, es la esencia cuya esencia es existir, realmente, de hecho, en la experiencia, *hic et nunc*. Es el existente, y no la existencia del existente. En este sentido, la pregunta se dirige al ¿“quién”? Lo que equivale a decir que la cuestión de la esencia “¿qué, la existencia?” llama al “quién” como respuesta. La cuestión era entonces una respuesta a la cuestión de la existencia, de su “ser” o de su “sentido”, nada más, nada menos. La pregunta “¿quién?” responde a la pregunta “¿qué?” para descalificarla a ésta como cuestión de esencia o de propiedad. Pero cuando se responde a una pregunta con otra pregunta, es que le dirige a la primera el desafío de llegar a *plantearse*.

Todo “qué” que existe es un “quién”, si *quién* quiere decir: este “qué” real, existente, en tanto que existe, puntuación fáctica (diría incluso: material) del ser, *unus quis*.

Después/antes del sujeto: *quién*. Ante todo, es una afirmación: el ser es *quién* (y no algo). En un sentido, esto es Heidegger: el Ser no es más que existente, retirado de toda esencia del Ser y de todo ser de esencia. (Pero no sé incluso por ello si conviene o no determinar este existente sólo de la manera en que Heidegger describe el Dasein, suponiendo al menos que esta descripción haya devenido lo suficientemente clara. “Después del sujeto”: ¿hombres, dioses, vivientes, qué “cosas” incluso? No iré más lejos aquí.

Pero es también una pregunta: ¿*quién* es *quién*? Esta no es una cuestión de esencia (“¿qué es *quién*?”) sino de identidad, si se quiere. Como cuando se pregunta frente a la fotografía de un grupo de personas

de la cual se conocen los nombres pero no los rostros: ¿quién es quién? ¿Ese de ahí es Kant? ¿Aquél Heidegger? ¿Y este otro, allí? Se trata de una pregunta de presencia: ¿quién está ahí? ¿Quién está presente ahí, quién viene aquí a la presencia?

¿Pero qué, la presencia? Es la esencia del existente: este no es una esencia. La presencia es la esencia de lo que no tiene una esencia. Presente es lo que ocupa un lugar. El lugar es *lugar* –sitio, situación, dis-posición– por la venida al espacio de un tiempo, por un espaciamiento que permite que algo *venga* a la presencia, por un tiempo singular que se engendra en este punto del espacio, y como su espaciamiento. (Lugares divinos, donde la presencia se retira, lugares de nacimientos, donde la presencia se presenta, lugares comunes, donde ella se particiona, lugares de amor, donde ella va-y-viene, lugares históricos, geografía de presencia, etc. – pero cada lugar es todo eso a la vez).

Allí donde no había nada (ni incluso “allí”: en el *there is no there there* de Gertrude Stein), alguna “cosa”, algún uno viene. Es “uno” porque “viene”, y no por una unidad substancial: éste, ese o aquel que viene puede ser uno y único en su venida, pero “en sí” múltiple y repetido. La presencia tiene *lugar*, es decir, *viene* a la presencia. Es lo que viene indefinidamente a sí, no dejando de venir, de llegar, de advenir: el “sujeto” que no es jamás el sujeto de sí mismo. La “ipseidad” de la presencia, es lo que se engendra o se abre a la presencia. En un sentido, forma una presencia a sí, pero donde este “sí” mismo no es más que el *a* de la presencia (el tener-lugar, el espaciamiento). “Yo engendro el tiempo” es el enunciado del primer esquema kantiano (esquema = trazado, espaciamiento). En sentido estricto, significa: engendro la forma a priori del sentido interno, y por consecuencia, yo me engendro (operación en la cual “yo” no es nada aún). Lo “interno” se engendra en la exterioridad para ser lo “interno” que es: para existir. Toda su intimidad está en esta venida a la presencia, en presencia *a*. ¿De qué? ¿De quién? Del mundo.

Pero el mundo, es el tener-lugar compartido [*partage*] por todos los lugares. La presencia viene entonces *a* la presencia, ella es *a* la presencia, sin ser jamás en sí misma (y por consecuencia, “engendrarse” es una mala metáfora para “existir”, pero “existir” es la metáfora del transporte de sí fuera de sí ante sí...).

Esta presencia-a que no es a-sí no forma una contradicción, y no remite a la potencia dialéctica que la “conserva en sí”. Esto, o este quién, no sé llamarlo de otro modo que bajo el nombre de “libertad”. No la libertad en tanto que propiedad de un sujeto (“el sujeto es libre”), sino la libertad en tanto que experiencia misma del venir a la presencia, de ser librado, de ser necesariamente/libremente librado a este *a*: el *a* del “hacia”, del “por”, del “incluso”, del “en vistas de”, del “junto a”, y del abandono, de la ofrenda, y del “cuerpo perdido”, del “acerca de”, del “con motivo de”, del “en el límite”, pero también del “a diestra y siniestra” o del “a sangre y fuego” (pues la libertad es donde es necesario *decidirse a...* –Volveré en otra parte).

“Yo engendro el tiempo” como el esquema, el espaciamiento del lugar donde *yo* (quién) tiene lugar, donde el yo viene a la presencia. (¿Quién? Yo vengo: heme aquí. Es decir, allí de nuevo la posibilidad de preguntar: ¿quién?). El “yo” no pre-existe a esta esquematización. Él no le sucede tampoco: él le “es” o él le “existe”, si se puede emplear este verbo así. Si la existencia, como Heidegger subraya, existe según la *Jemeinigkeit*, el “a cada vez mío”, esto no es según una apropiación por el “yo”, a cada instante, de cada tener-lugar. Pero cada vez, yo soy según la libertad de una venida singular. La libertad no es una cualidad, ni una operación del existente: es su venida a la presencia existente.

Si la presencia es presencia a la presencia sin ser presente a sí, es que es, cada vez, presencia *en* común. La venida en presencia es plural: “cada vez nuestra” en tanto “mía”. *Quién* es en común. Esta comunidad sin esencia de comunidad, sin *ser* común, es la condición ontológica de la

existencia en tanto *presencia-a*. La venida plural es la venida singular –y esto no es una predicación. ¿Pero cómo decir lo que “esto es”? ¿Y *quién* lo dirá?

Se (¿quién?) tratará de decir: el plural libera (o particiona) el singular, el singular particiona (o libera) el plural, en una comunidad sin sujeto. Es esto lo que nosotros tenemos que pensar. ¿*Quién* piensa, en efecto, sino la comunidad?

Bibliografía

BENCIVEGNA, Emanno y FORNI, Enrico M. (eds.) (1988). *Topoi “Who Comes After the Subject?”*. Dordrecht y Boston: D. Reidel Publishing Company.

NANCY, Jean-Luc (1989). Présentation. *Cahier Confrontation, Après le sujet qui vien*, 20. París: Aubier.

Arqueología del sujeto

Alain de Libera

Traducción: Emmanuel Biset - Daniel Groisman

Introducción

¿Cómo el sujeto pensante, o si se prefiere, el hombre en tanto que sujeto y agente del pensamiento entró en filosofía? ¿Por qué? Nada, en apariencia, para retomar la expresión de Aristóteles hablando de las Formas platónicas, convocaba el nacimiento de tal “monstruo”. Más bien todo parecía excluirlo: según el Estagirita, la palabra “sujeto” designaba algo así como un soporte o un substrato dotado de una capacidad receptiva; “pensamiento”, una afección o un afecto o, para decirlo en el rudo idioma aristotélico, una “alteración” de un género particular; “hombre”, un animal político dotado de *logos*, lo que en principio (no más que para el Rey de *Ridicule*) no autorizaba a hacer de él un sujeto en el sentido más corriente del término. En resumen, en la gran lotería de la genética conceptual, la asociación de las nociones de “sujeto” y de “agente” para designar el *principio* del pensamiento

en el hombre, era tan (im)probable como el encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas sobre una tabla de disección. No obstante, el atentado al uso aristotélico tuvo lugar: en un cierto momento de la historia de la filosofía el hombre devino “sujeto del pensamiento”, luego “sujeto pensante”, encontrando potencialmente, de paso, 438 y 20.100 nominaciones en Google en, respectivamente, 0,57 y 0,44 segundos. Ganancia remarcable para una contradicción *in adiecto*.

No hay, sin embargo, humo sin fuego. Y Jean Beaufret pudo señalar que “el pensamiento griego ignora el sujeto”, pero es necesario creer que no le era a priori radicalmente extranjero como para que los modernos –si suponemos que el sujeto es, de nacimiento, moderno– hayan juzgado oportuno inventarlo o extraer sus premisas. Como escribe, en efecto, Alain Renaut:

Lo que [...] define intrínsecamente la modernidad, es sin dudas la manera en la cual el ser humano se concibe y afirma como la fuente de sus representaciones y sus actos, como su fundamento (*subjectum*, sujeto), o incluso como su autor. (Renaut, 1998: 6)

¿Al precio de qué violencia sobre Aristóteles y el aristotelismo, qué contrasentidos, qué desviaciones y qué tergiversaciones? La cuestión merece ser planteada, y es, historiográficamente al menos, la primera ambición de este libro: busca, si no restituir todas las etapas, al menos trazar las figuras decisivas, o mejor, plantear las principales condiciones históricas del *nacimiento del sujeto*. Se habrá comprendido ante la simple lectura del título y del subtítulo que el trabajo emprendido corre el riesgo más que nunca de verse caracterizado como un ejercicio de “escolástica heideggeriana” inscripto en una historia “practicada en la escuela de M. Foucault”. El reproche es tan viejo como la descripción del método utilizado para dar cuerpo a este doble e

“improbable” patrocinio: “multiplicar las polisemias”, “*historizar*, es decir, (...) substituir el desarrollo de los hechos y las ideas por la línea interrumpida y discontinua de las epistemes”, “desplegar las redes conceptuales, relevar las rupturas epistémicas, los desplazamientos de sentidos, las substituciones de estructura” (Pasqua, 1996). Acepto voluntariamente el uno y el otro. Ni este libro ni los trabajos de seminario que condensa o que, por el contrario, continúa, hubieran existido sin la doble incitación recibida de la *Arqueología del saber* y de un conjunto de textos de Heidegger que inscriben la emergencia del sujeto en lo que se ha convenido en llamar “la historia del ser”. No me parece necesario justificar una vez más, a modo de apertura, lo que llamé “arqueología filosófica”: lo he suficientemente definido y practicado en otra parte como para tener que señalar *abstractamente* a la vez los méritos y límites. Me parece más pertinente plantear que la cuestión del sujeto es, entre todas, aquella en la cual el historiador de la filosofía no puede evitar retomar los dos tipos de cuestionamientos e indagaciones planteados problemáticamente si no contradictoriamente por Heidegger y Foucault. En efecto, sin ellos no existiría la *cuestión del sujeto*. Retomémoslos, entonces. Pero, ¿*para qué hacerlo y con qué perspectiva?*

El sujeto nació, Heidegger nos lo asegura, en una cierta configuración, una cierta “época” de la historia del Ser. Ha muerto, Foucault lo declaró alrededor de los años 1960, y lo hizo al mismo tiempo que el *Hombre*, antes de renacer *para nosotros* en una suerte de retorno de lo reprimido de/por la metafísica, bajo los trazos del “cuidado de sí”. Nacimiento, muerte, renacimiento. ¿Ese es todo el *asunto*? No lo creo. La última palabra de la historia del sujeto quizá fue dicha. Todo indica que estamos todavía lejos de haber pensado *las primeras*.

¿Qué pasaría si la cuestión fuera más compleja, menos lineal, más inextricablemente entreverada de lo que el doble diagnóstico de

Heidegger y de Foucault nos deja entender? ¿Si ni las rupturas, ni las pausas, ni las continuidades marcadas por sus genealogías respectivas estuvieran en conformidad con el estado actual del archivo? ¿Si el conjunto del proceso estuviera, para decirlo cabalmente, *mal fechado*? ¿Si, como de costumbre, el lugar, el rol, el aporte de la Edad Media hubiera estado, tanto por uno como por otro, *mal ponderado*? Sería necesario al menos volver al punto de partida comúnmente invocado, e interrogarse nuevamente sobre las condiciones en las cuales el sujeto adquirió una forma de predominancia filosófica general que nada dejaba anticipar durante más de un milenio; determinar por qué equívocos, qué contagios, qué redistribuciones, que podríamos llamar *epocales* con Heidegger o *epistémicas* con Foucault, precisamente se impuso en el lugar del hombre, como titular eminente de la función del *yo* [je]. Esto se hará aquí. Sin embargo, semejante proyecto no podría llevarse a cabo sin que el lector sepa de antemano lo que, de las dos posiciones invocadas, será efectivamente retomado filosóficamente, históricamente, metodológicamente. Teniendo en cuenta, y sin olvidar que, aún más que en el siglo XII, “somos enanos sobre las espaldas de gigantes”, se imponen algunas precisiones.

De Foucault a Heidegger

Aún si arqueológica (o... *por* arqueológica) mi empresa no continúa el trabajo del último Foucault. Para decirlo claramente, no aspiro a “prolongar el cuestionario” de *La hermenéutica del sujeto*. Se trataría, en efecto, en este preciso caso, de estudiar en detalle el *cuidado* medieval *de sí*—tal como se enuncia, en tierra del Islam, con el *Régimen del solitario* o, en el mundo universitario cristiano, con la “monastique”. Esto no carecería de interés, pero no es lo que quiero hacer. El universo de las “técnicas” y de las “prácticas de sí” es ajeno a mi propósito, el cual se

cierte a intentar describir la construcción del concepto filosófico de *subjectum* en la Edad Media y restituir algunas etapas de su mutación en sujeto, o mejor, en el alemán de Kant, en *Subjekt*. Este programa no es a pesar de ello absolutamente ajeno a lo que elabora Foucault, quien se ocupa después de todo del nacimiento de ese sujeto empírico-transcendente al/del cual la “muerte del hombre” supuso más o menos eficazmente su fin. Sin embargo, hay sujetos y sujetos.

Denunciando el dominio del sujeto trascendental en la historia, el Foucault de los años '80 impuso, por no decir consagró, el término “sujeto” en la historia de la filosofía antigua, tanto en el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad (El cuidado de sí)*, como en el curso epónimo del Collège de France. No obstante, el último uso foucaultiano de los términos “sujeto”, “sí” y “subjetividad” no se relaciona directamente con el sujeto del cual hablamos aquí. En una palabra, nuestro trabajo no es una “historia de la subjetividad”, en el sentido en el que un texto célebre, incluido en el cuarto volumen de los *Dits et écrits*, define el trabajo del cual *La hermenéutica del sujeto* habrá sido la culminación:

[...] estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí-mismo: la formación de procedimientos por los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un campo posible de saber. Se trata en suma de la historia de la “subjetividad”, si se entiende por esta palabra la manera en la cual el sujeto hace la experiencia de sí-mismo en un juego de verdad donde se relaciona consigo mismo. (Foucault, 2000a: 633)

“Hacer la experiencia de sí-mismo” como *sujeto pensante*, tal es el único juego que se conoce *aquí*: lo que Heidegger llama *die Erfahrung des Denknes*; siendo la finalidad del juego determinar cuándo, cómo y por qué *la experiencia del pensamiento* debió hacerse “subjetiva”, experiencia de un *sujeto actor* o, más bien, agente o causa de *su* pensamiento. No se hablará de “sujeto afectado” (más que en

el sentido en el que la auto-afección asedia lo trascendental), sino de sujeto y de afección, y de las condiciones de su encuentro. El análisis, el desciframiento, los procedimientos de observación: nada de todo esto, que viene demasiado tarde o demasiado temprano para nuestro archivo, nos concierne, sino –pero no hay allí precisamente nada para decir– en tanto que es en una *meditatio* que supuestamente se inventó el sujeto moderno, el *ego cogitans cogitatum* cartesiano. Gravitando alrededor de este tema [*sujet*], no examinaremos las condiciones ni, sobre todo, las consecuencias de la “desconexión” cartesiana “entre el conocimiento (de sí y del mundo) y la transformación de sí”. Nuestra historia no es una “historia del acceso del sujeto a la verdad”, que buscaría rencontrar aquello que fue ocultado desde (por) el cartesianismo, a saber “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto” antiguo, precartesiano, operaba “sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”, y podría aún hacerlo mediante alguna ruptura re-instauradora o algún nuevo “descentramiento”: es, más simple y originariamente una historia del acceso del sujeto –la palabra, el concepto, la cosa– a la existencia histórica y conceptual, su “entrada” en la historia de la filosofía.

¿En qué se distingue entonces el presente trabajo de la hermenéutica foucaultiana? No, ciertamente, por el sólo hecho de trabajar sobre textos, ni tampoco sobre textos filosóficos o teológicos. Más bien, sin duda, por no buscar sistemáticamente coordinar dominios aparentemente separados, incluso si, como veremos, me esforzaré en tejer el lazo entre noética o psicología filosófica y derecho, señalando en la historia del sujeto un “relevo”, en la época clásica –con la aparición en Locke– de un principio, que llamo *principio de atribución*, por otro, que llamaré *principio de imputación*. Sobre todo, mi arqueología del sujeto alcanza aquello de lo cual la arqueología foucaultiana pretendía “eliminar todos los avatares”: el sujeto “trascendental” o “constituyente”. Mi

sujeto es el sujeto “constituido”: quiero mostrar cómo se formó la noción de sujeto contra la “soberanía” a la que Foucault arrojó sus primeras lanzas, atacando con el mismo movimiento la idea de historia continua y el “antropologismo” que alimentaba subrepticamente. Continuidad, antropologismo, soberanía: que la historia continua sea “el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto” y que haya contribuido a “[...] salvar ante todos los descentramientos, la soberanía del sujeto y las figuras gemelas de la antropología y el humanismo” (Foucault, 1969: 21-22) *no podrá disuadirnos de abordar históricamente la instauración de esta triple constelación*. Habiéndome definido hace mucho tiempo relativista, holista y discontinuista, así permaneceré aquí. Es que para mí no hay paradoja en hacer la historia de una ficción ahistórica; *historizar* lo que supuestamente precede toda historia y la vuelve posible; situar históricamente el “centro” antes de iniciar la gesta de “descentramientos”; aprehender en la discontinuidad la invención del factor *supuesto* de toda continuidad; en síntesis, (re)construir el “sistema de pensamiento” que cada uno se esfuerza hoy en deconstruir, si es que ya no ha sido, rumor obliga, “claramente” deconstruido. Qué más foucaultiano, en cierto sentido, que mostrar cómo se constituye en la historia aquello que pretende excederla: ¿cómo, en nuestro caso, se forja y se argumenta la invención del sujeto llamado “constituyente”? Se dirá que allí hay un programa mínimo respecto del proyecto arqueológico auténtico: aquel de un Foucault *banalizado*, reducido al archivismo. Responderé que no hay que subestimar el *trabajo de archivo*. En filosofía, como en otras partes, y más aún cuando se trata de la *subjetividad*. La naturaleza del archivo dicta la periodización, así como la repartición de continuidades y discontinuidades. La elección de la “larga duración” permite restituir tanto las unas como las otras. El objetivo, que quiero creer foucaultiano, es llegar al tratamiento diferenciado de diversos

complejos de problemas, superposición de la cual, cada uno siguiendo su propia línea de desarrollo, resulta, por una síntesis que se llamará “escalonada”, la idea “moderna” de sujeto. La arqueología del sujeto tiene entonces en cierto sentido el mismo “objeto” que la historia de la subjetividad de A. Renault, más exactamente es su *prehistoria*. Busca explicar cómo, mediante qué desplazamientos conceptuales, por qué proyecciones retrospectivas, se constituyó el zócalo epistémico de la subjetividad, tal como, según Renault, “emerge con el humanismo moderno”, dejándose definir por “dos propiedades: la autorreflexión (la transparencia de sí) y la autofundación o si se prefiere la autonomía, el hecho de darse a sí mismo la ley de su obrar” (Renault, 1998: 71).

Próxima de algunas cuestiones de Foucault, mi investigación porta también la marca de algunas respuestas de Heidegger. En este sentido, la historia de la subjetividad a la cual podría contribuir este *Nacimiento del sujeto* es en el fondo híbrido: foucaultiano por la arqueología, heideggeriano por el emplazamiento y los vestigios. De hecho, no es ni lo uno ni lo otro –Heidegger no responde a Foucault, Foucault no cuestiona a Heidegger: no pretendo ni foucaultianizar a uno ni heideggerianizar al otro. Cualquiera sea el valor que se le otorgue a la significación de la “última entrevista”, no se trata de rehacer acá lo que P. Michon llamó “El golpe del «filósofo esencial»”. Si estoy dispuesto a decir que mi proyecto se debe más inmediata y masivamente al pensador de Messkirch que a ningún otro historiador de la filosofía o filósofo, no tengo ninguna razón para definirlo mejor que transferir mi deuda al autor de *Las palabras y las cosas* y de hacer de él *post mortem* un “heideggeriano”, sea vergonzoso, feliz o... malogrado. Dejando de lado las polémicas inútiles, las hagiografías inútiles y las amalgamas dudosas, diré entonces simplemente, para abreviar, que mi empresa es una lectura arqueológica postfoucaultiana de la tesis de Heidegger sobre la invención de la subjetividad, lectura crítica, se lo verá, pero

que es infinitamente deudora de la manera heideggeriana de analizar un cambio, *ein Wandel*, “historial”. El horizonte heideggeriano de mi trabajo es preciso, y *problemático*: la transformación que supuestamente se opera en los comienzos de la modernidad con Descartes, o mejor, con la interpretación kantiana del *cogito*, momento “epocal” en la historia del ser, del cual Heidegger hace el momento de cambio decisivo en su historia de la “subjetividad moderna”. Esto quiere decir que será cuestión aquí de un *advenimiento* del sujeto, no de *acontecimiento*, y menos aún, para el método, de una “prueba de acontecimentalización”. El *cogito* no es un acontecimiento, es una figura discursiva, que emerge, se desarrolla y permanece allí donde el orden del discurso rencuentra la *Seinsfrage*. Es sobre el camino que conduce de Kant a Nietzsche que se pueda cruzar a la vez Heidegger y Foucault, lo que no quiere decir que ellos mismos alguna vez se hayan cruzado, ni *a fortiori* que hayan caminado juntos. Trataremos aquí de encontrarlo y describirlo, siguiendo al menos aquellos que lo han trazado.

El movimiento retrógrado de lo verdadero

Si la existencia de la palabra no implica la de la cosa, nos podemos preguntar si la ausencia de una acarrea la inexistencia de la otra. ¿Se dirá que hay automáticamente presencia del sujeto desde que y por qué existe una o muchas palabras para nombrarlo? ¿Pero, precisamente, nombrar a quién o nombrar a qué? ¿Se objetará por el contrario que no hay ni sujeto ni subjetividad en la historia de la filosofía en tanto que ninguna palabra prueba su existencia teórica o su realidad discursiva? ¿Pero no sería esto, más bien, obligarse a sostener la tesis absurda que los usuarios de la lengua sin el verbo *ser* no han jamás formulado un juicio de existencia? La arqueología del sujeto no es una investigación de cercanías. No se trata de determinar *a qué hora* los

conserjes del siglo XVII *vieron* al sujeto (re)ingresar, sino de navegar entre dos escollos, de los cuales el primero consistiría en reducir la metafísica a la lexicografía y el segundo en ceder a la ilusión de que los “objetos históricos” tienen una existencia natural. La doble herencia de Heidegger y Foucault no es suficiente en sí para prevenir los peligros contrarios, pero estrechamente solidarios. Sin embargo, el uno y el otro proporcionan elementos para luchar eficazmente contra la fuerza de la corriente que nos arrastra alternativamente de un arrecife a otro, contra la ilusión tenaz, sino invencible, de lo que llamaremos con Bergson el “espejismo del presente en el pasado”.

El mal es conocido. En una conferencia de 1978, “Foucault revoluciona la historia”, Paul Veyne caracterizaba el síntoma principal: “el enriquecimiento del pasado y de sus obras en función de las interpretaciones que el futuro dará a través de los siglos” (Veyne, 1996: 423). Era, para marcar la urgencia de una terapia arqueológica, retomar conscientemente el diagnóstico bergsoniano y, así, instruir nuevamente el proceso del principio falaz denunciado en estos términos en *El pensamiento y el movimiento*: “A toda afirmación verdadera atribuimos un efecto retroactivo; o mejor le imprimimos un movimiento retrógrado”. Frente al *sujeto* naturalizado de la historiografía moderna, el arqueólogo no puede más que volver al comienzo de lo que bien dijo Bergson:

Nuestra apreciación de los hombres y de los acontecimientos está enteramente impregnada de la creencia en el valor retrospectivo del juicio verdadero, en un movimiento retrógrado que ejecutaría automáticamente en el tiempo la verdad una vez planteada. Por el solo hecho de cumplirse, la realidad proyecta detrás de ella su sombra en el pasado indefinidamente lejano; parece así haber preexistido, bajo la forma de lo posible, a su propia realización. (Bergson, 1963: 1264)

¿Tiene una obra sólo el alcance que se le da? ¿Tiene todos los alcances que se le puede descubrir? ¿Y qué sucede con el alcance que le daba el principal interesado, el autor? Estas tres preguntas que realiza P. Veyne, en defensa de una arqueología comprendida como “filosofía de la relación”, Tomás de Aquino las realizaba a su manera en las primeras páginas de la Suma Teológica, poniendo en tensión sentido literal e “intención del autor” (*intentio auctoris*). Son aquellas que enfrenta todo exegeta, aquellas que definen problemáticamente la naturaleza, es decir también la posibilidad y la legitimidad misma de la exegesis. Escuchemos una vez más a Bergson:

Si no hubiera habido un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Hugo, no solamente no se habría jamás percibido, sino incluso no habría habido realmente romanticismo en los clásicos de antaño, pues este romanticismo de los clásicos no se advierte sino por la selección en sus obras de cierto aspecto; y el recorte, con su forma particular, no existía tampoco en la literatura clásica antes de la aparición del romanticismo que no existe en la nube que traza el dibujo divertido que el artista percibirá allí organizando la masa amorfa según su fantasía. (Bergson, 1963: 1265)

Lo que vale para el romanticismo, el prerromanticismo, el romanticismo de los clásicos, el romanticismo de las nubes, vale para los conceptos filosóficos. Si no hubiese existido el *cogito*-de-Descartes, no habría existido sin duda jamás el *cogito*-de-Agustín. Aún más, si no hubiese existido, moviendo un ápice la mira, este objeto transhistórico “el” *cogito*-EN-Descartes, nadie jamás “lo” habría buscado, y naturalmente nadie “lo” habría encontrado en estado naciente en este otro: “el”-*cogito*-EN-Agustín. Aprender el primer/último *domicilio conocido* de un concepto sin domicilio fijo no es verdaderamente la tarea del historiador. No más que “el” *cogito*, “el” *sujeto* “cartesiano”, su hermano siamés, no existía antes que los filósofos postcartesianos lo introdujeran en Descartes. Sucede lo mismo con “el” *sujeto*

“precartesiano”. Una arqueología del sujeto debe entonces “buscar las huellas” de dos productos distintos, uno en la historia, otro en la historiografía: la entrada del sujeto en filosofía, por una parte, la invención de la *figura* del sujeto moderno, por otra, teniendo cuidado de no confundir el trayecto efectivo de uno con las etapas inventadas en la proyección retrospectiva del otro. Tarea difícil, pues, evidentemente todo se vincula, y la creación moderna “del” *sujeto* “cartesiano” tiene algo que ver con Descartes. ¿Qué exactamente? Esta es la cuestión.

No podríamos decir por el momento quién de los Modernos ha, por primera vez, hablado de “sujeto” leyendo o discutiendo Descartes. Cierta página de Henri Gouhier deja entender que Maine de Biran *podría* haber introducido la expresión “sujeto psicológico” a propósito del *cogito*. Lo seguro, es que el autor del *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* es uno de los primeros en haber levantado cargos contra la *res cogitans* cartesiana; se trataba de estigmatizar allí un error categorial fundado en una simple identidad lógica [“se altera la verdad del hecho desde que se transforma, por una identidad lógica, el yo [*moi*] actual en el ser o el alma cosa, tomada por la cosa pensante” (de Biran, 1932: 125)], de denunciar el recurso a la idea de sustancia, incompatible con aquella de acción o de actividad [pues la sustancia es “siempre concebida bajo una relación de pasividad” (de Biran, 1932: 222-223)] o de combinar las dos críticas imputándole una incapacidad de expresar la individualidad del “sujeto” real. Suponiendo que no hubo ninguna mención del “sujeto” en Descartes, es necesario constatar que habría bastante en su adversario para imputar *por ello* al cartesianismo una manera de recular ante su propio descubrimiento. Como lo escribe, en efecto, en la monografía sobre *La Idea de existencia*:

Descartes tuvo evidentemente la intención de partir del sujeto tal como existe; pero llevado por las formas del lenguaje, expresa la individualidad precisa del sujeto bajo el término universal apelativo de un objeto indeterminado: de allí

todas las ilusiones lógicas y psíquicas nacidas del principio o de la forma de su enunciado. (de Biran, 1909: 40)

Se observa, no alcanza con decir que “el” *sujeto* “cartesiano” es un producto de la lectura moderna de Descartes: lo que hay que decir, y ante todo ver, es que la noción misma de “sujeto” es un operador metahistórico, que permite inscribir el cartesianismo en un proceso de larga duración, marcar sus límites y diagnosticar su error. Nos importa poco, en el fondo, *en esta etapa*, saber si Maine de Biran fue o no el primero en inscribir las *Meditaciones* en la órbita del “sujeto”: más decisivo es el tono de serena familiaridad con el cual usa el susodicho vocablo, y la cercanía que este supone en la relación de Descartes con su propio punto de partida, como si el cartesianismo se hubiera pretendido desde un comienzo, originaria y naturalmente, una *psicología “del” sujeto*, y sólo por equivocación no la hubiera constituido como tal. Un etnólogo diría que la ciencia social de lo observado está aquí eclipsada por la del observador. ¿Estaremos liberados de ello planteando, como filósofos advertidos, que el término *sujeto* pertenece al metalenguaje histórico *antes* de pertenecer al lenguaje objeto al cual se aplica? Ciertamente no. La tesis es precisa, pero incompleta. Hay que ir más lejos en la abstracción, y tratar al *sujeto* del metalenguaje histórico como formando parte del lenguaje objeto de la arqueología: “trazar”, lo dijimos, *dos* procesos, *dos* historias entrelazadas. Para hacerlo, hay que disponer de herramientas arqueológicas. Propondremos tres. La primera –la sujetidad– será tomada prestada de Heidegger. La segunda –el atributivismo– a la interpretación analítica de Aristóteles. La tercera –*el atributivismo*– deberá ante todo ser forjada. Es lo que haremos en el capítulo 2. Previamente, debemos terminar de *definir... nuestro sujeto* y de describir nuestro programa de investigación, en este volumen, y en los que seguirán.

Bibliografía

- AUBRY, Gwénaelle (2004). Introduction. En Plotino, *Traité 53 (I, 1), Les Écrits de Plotin*. París: Cerf.
- BALIBAR, Étienne (1991). Citizen Subject. En Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?* Nueva York y Londres: Routledge (pp. 33-57).
- (1994). Subjection and Subjectivation. En Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*, Londres: Verso.
- (2002). L'invention de la conscience: Descartes, Locke, Coste, et les autres. En Jacques Moutaux y Olivier Block (eds.), *Traduire les philosophes: Actes de Journées d'étude organisées en 1992 par le Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l'Université de Paris I*. París: La Sorbonne.
- (2004). Sujet: Subjectivité et assujettissement. En Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*. París: Le Robert, Ed. du Seuil (pp. 1243-1253).
- BERGSON, Henri (1963). *Oeuvres*. París: PUF.
- CARON, Maxence (2005). *Heidegger: Pensée de l'être et Origine de la subjectivité*. París: Cerf.
- DE BIRAN, Maine (1909). *De l'idée d'existence*. París: Alcan.
- (1932). *Essai sur les fondements de la psychologie*, VIII. París: Alcan.
- DE LIBERA, Alain (1999a). *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. París: Aubier.
- (1999b). "Le relativisme historique: Théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité'". *Les études philosophiques*, 4, 479-494.
- (2000). Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale. En *Un siècle de philosophie, 1900-2000*. París: Gallimard, Centre Pompidou (Folio Essais) (pp. 552-587).
- (2007). *Archéologie du sujet, Volume 1: Naissance du sujet*. París: Vrin.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. París: Minuit.

- DREYFUS, Hubert (1989). La mise en ordre des choses. En *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul (1984). *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- ENGEL, Pascal (1995). “La philosophie peut-elle échapper à l’histoire?”. En Jean Boutier y Dominique Julia (eds.). *Passés recomposés*. Paris: Ed. Autrement (pp. 96-111).
- FERRY, Luc y RENAUT, Alain (1985). *La pensée 68*. Paris: Gallimard.
- FLASCH, Kurt (1994). “Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophie-historischen Forschung”. *Medioevo*, XX, 1-29.
- FOUCAULT, Michel (1969). *L’Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- (1990). “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”. *Bulletin de la société française de Philosophie*, 84 (2), 47-48.
- (2001). *L’herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil.
- (2000a). “Définition de Foucault par lui-même”. En *Dits et Écrits*, IV. Paris: Gallimard.
- (2000b). “The Subject and Power”. En *Dits et Écrits*, IV, Paris: Gallimard.
- (2000c). “Le retour de la morale”. En *Dits et Écrits*, IV, Paris: Gallimard.
- (2000d). “Vérité, pouvoir et soi”. En *Dits et Écrits*, IV, Paris: Gallimard.
- GOUHIER, Henri (1937). *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin
- HADOT, Pierre (1989a). Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’. En *Michel Foucault: philosophe*. Paris: Seuil (pp. 261-270).
- (1989b). Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences. En *Michel Foucault: philosophe*. Paris: Seuil (pp. 303-311).
- (2002). *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Paris: Albin Michel.
- HAN, Béatrice (1995). *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: J. Millon.

- HEIDEGGER, Martin (1983). "Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B, 1". *Revista de Filosofía*, XXI-XXII, Santiago.
- LAFLEUR, Claude (2001). "Questions de style et de méthode. Claude Panaccio et l'histoire d'un thème philosophico-théologique de l'antiquité à la fin du Moyen-Âge". *Laval théologique et philosophique*, 57/2, 213-223.
- LARIVÉE, Annie (2002). "Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi Antique". *Critique*, 660, 335-353.
- MICHON, Pascal (2005). *Le coup du «philosophe essentiel»*. Recuperado de: http://polartnet.free.fr/textes/textes_polart/Le_coup_du_philosophe_essentiel.pdf
- MILCHMAN, Alan y ROSENBERG, Alan (eds.) (2003). *Foucault and Heidegger, Critical Encounters*. Minneapolis: Contradictions.
- NORRIS, Christopher (1994). What is Enlightenment? Kant and Foucault. En *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: CUP (pp. 159-196).
- PANACCIO, Claude (2000a). "La geste de l'universel et l'insistance des problèmes". En Luc Langlois y Jean-Marc Narbonne (dirs.), *Actes du XXVII Congrès de l'ASPLF: La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*. Paris: Vrin; Québec: Pul (pp. 234-241).
- (2000b). "Sur les méthodes en histoire de la philosophie. Réponse à Claude Lafleur", en Luc Langlois y Jean-Marc Narbonne (dirs.), *Actes du XXVII Congrès de l'ASPLF: La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris: Vrin; Québec: Pul (pp. 262-265).
- PASQUA, Hervé (1996). *Revue philosophique de Louvain*, 94 (2), 346-354.
- RAFFOUL, François (2004). *À chaque fois mien: Heidegger et la question du sujet*. Paris: Galilée
- REDEKER, Robert (2002). "La dernière peau philosophique de Michel Foucault". *Critique*, 660, 391-400.
- RENAUT, Alain (1989). *L'Ère de l'individu. Contributions à une histoire de*

- la subjectivité*, Paris: Gallimard.
- (1998). *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris: Hatier (Optiques philosophie).
- RORTY, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- SEHELLART, Michel (1995). *Les Arts de gouverner. Du 'regimen' medieval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil.
- (2001). "Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité". En SFEZ, G. y SENELLART, M., *L'Enjeu Machiavel*. Paris: PUF (Collège international de philosophie) (pp. 211-227)
- VEYNE, Paul (1996). *Comment On Écrit L'histoire? (Suivi De) Foucault Révolutionne L'histoire*. Paris, Seuil.

Sujeción y subjetivación

Étienne Balibar

Traducción: Carolina Juaneda

Comenzaré esbozando una problemática o un programa de investigación sobre el cuál he venido trabajando hace ya un tiempo y que tiene por objetivo resumir y repensar la noción de *antropología filosófica*. Por motivos que espero aclarar más adelante, sugiero que dicho programa debería comenzar con una discusión crítica, tanto histórica como analítica, de las nociones de *hombre*, el *sujeto* y el *ciudadano*, que juntas configuran el orden ambivalente de la sujeción y la subjetivación.

Mi presentación estará dividida en tres partes:

- Haré un breve recuento de las discusiones anteriores en torno a la “antropología filosófica”, incluyendo la crítica de Heidegger de tal noción.

- Realizaré una crítica de la crítica de Heidegger, centrándome en la importancia que tiene la categoría onto-política de “ciudadano” en el debate.

- Haré un esbozo de lo que podría ser una antropología filosófica

renovada: es aquí donde la sujeción y la subjetivación entran propiamente en juego.

Permítanme, primero, presentar algunas consideraciones esquemáticas de las controversias anteriores acerca de la noción de “antropología filosófica”. En determinados momentos han sido demasiado duras; en otros han jugado un rol decisivo en la configuración de la filosofía del siglo XX, aunque sobredeterminadas por otros diversos desarrollos: por un lado, los efectos teóricos de los sucesivos “giros” filosóficos (epistemológicos, ontológicos y lingüísticos); por otro lado, el desplazamiento progresivo del propio sentido y uso del término *antropología* en el tan llamado campo de las ciencias humanas, partiendo de la noción predominante de antropología física o biológica pasando por la antropología social, cultural, o histórica hasta terminar, más recientemente, en la antropología llamada cognitiva.

De hecho, el gran debate sobre la “antropología filosófica”, que continúa siendo la fuente de muchas de las cuestiones que pueden ser planteadas hoy en torno a esta noción, tuvo lugar a principios de siglo XX en Alemania, a fines de la década del 20 y comienzos de los 30. Este debate tomó la forma de una confrontación multilateral entre los prominentes representantes de la *Lebensphilosophie*, de las distintas corrientes neokantianas y la recién nacida corriente fenomenológica. El mismo estuvo atravesado por referencias al evolucionismo biológico, a la gran “crisis de valores” de la sociedad europea después de la Primera Guerra Mundial y a las revoluciones socialistas, a lo que podemos describir como un largo proceso de secularización de la imagen del mundo y del Hombre en sí mismo, que comenzó en el siglo XVI y condujo en el siglo XX a la problemática victoria de la racionalidad intelectual, social y técnica.

Parece posible que la expresión “antropología filosófica” fuera acuñada por el propio Wilhelm Dilthey, cuya intención era reorganizar la filosofía desde una perspectiva historicista en torno de nociones tales como las

sucesivas psicologías y modos de comprensión en la historia humana. Ernst Cassirer, otro representante de la tradición kantiana, aunque desde un punto de vista opuesto del vitalismo o “irracionalismo” de Dilthey, no utiliza estrictamente el término *antropología filosófica* en sus estudios pioneros de los años 20 (*Filosofía de las formas simbólicas e Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*), pero en cierto modo sí expresa su programa a partir de combinar dos líneas de investigación: por un lado, analizó las estructuras “simbólicas” de la representación (también podríamos decir “lógicas” o “significantes”), ya sean científicas, morales o estéticas, que inscriben a la “razón” o la “racionalidad” en la historia de la cultura. Por otro lado, investigó el problema filosófico del “Hombre” o de la “esencia del hombre” en su relación con el mundo, con Dios, con su propia “conciencia” desde una perspectiva histórica. Aquí la pregunta consiste principalmente en rastrear todas las implicaciones de las grandes rupturas sucesivas que, desde la antigüedad clásica en adelante y siguiendo una progresión irresistible aunque no necesariamente lineal, instituyeron al “Hombre” como el centro de su propio universo.

El año 1928 marca un giro crucial en esta discusión: se publican simultáneamente dos obras que refieren explícitamente a la “antropología filosófica” como su objetivo central. Una de ellas, *Antropología Filosófica*, fue escrita por un alumno de Dilthey, Bernhard Groethuysen, un historiador y filósofo de la cultura de inclinaciones socialistas. La otra, *Philosophische Weltanschauung*, la cual quedó incompleta debido a la muerte prematura del autor, fue escrita por el filósofo católico Max Scheler, uno de los primeros y más distinguidos alumnos de Husserl, aunque también fue profundamente influenciado por Nietzsche, Dilthey y Bergson (en resumen, por la *Lebensphilosophie*) y se mantuvo reticente al giro de la fenomenología hacia las problemáticas de la conciencia.

De acuerdo a Groethuysen, la “antropología filosófica” es ante todo una reconstrucción del gran dilema que, a lo largo de la historia de la

filosofía, ha sabido oponer a los filósofos de la interioridad –para quienes la respuesta a la pregunta por la esencia humana debe ser buscada en la *gnôthi seauton* (“conócete a ti mismo”), en la auto-conciencia íntima– con los filósofos de la exterioridad, quienes buscan analizar de manera positiva la posición del Hombre en el cosmos, la naturaleza [*phusis*] y la ciudad [*polis*]. Mientras que, de acuerdo a Scheler, la “antropología filosófica” es una tipología de las distintas “visiones de mundo” (*Weltanschauungen*), que conjuga en una manera específica percepciones de la naturaleza y jerarquías de valores éticos, que va desde el antiguo universo del mito hasta el universo moderno de la voluntad de poder, pasando por el “resentimiento”, la fe religiosa y el progresismo del Iluminismo.

No obstante, ya desde 1927, en los párrafos introductorios de *Ser y el Tiempo* –y de manera más trabajada en su libro de 1929 sobre Kant– Martin Heidegger desafió radicalmente todos esos intentos: no sólo rechazó la identificación de filosofía con antropología, y así cuestionaba la idea de que las preguntas y cuestiones básicas de la filosofía eran de carácter antropológico, sino que también, y de forma más radical, negó la sola posibilidad de hacer la pregunta por la naturaleza o la esencia del Hombre sin encerrar así mismo a la filosofía en un círculo metafísico imposible de superar. Con esto Heidegger no sugería de ningún modo transferir la pregunta antropológica a una disciplina más “positiva”; por el contrario, intentaba más bien mostrar cómo la filosofía, mientras se defina a sí misma como una “antropología”, acaba por encerrarse en el mismo horizonte dogmático de las “ciencias humanas”, incapaz de superar los dilemas del subjetivismo y del objetivismo. Esto llevó a Heidegger a discutir en profundidad la vieja formulación kantiana, la cual propone que el sistema de preguntas filosóficas trascendentes relativo a las condiciones de posibilidad del conocimiento, de la moral, de la propia teleología de la razón, sea resumido en una única interrogación crítica: “¿Qué es el Hombre?” Pero mientras que otros lectores y seguidores

de Kant comprendieron esta pregunta como una formulación por un *fundamento* (“humano” o “humanista”) de una filosofía crítica, el mismo Heidegger la comprendió como un indicio del *límite* de la problemática crítica de estilo kantiano: más allá de los límites sobre los que la filosofía crítica debe, o bien recaer nuevamente en el dogmatismo (no teológico sino un dogmatismo humanista), o bien comenzar una deconstrucción de toda noción de “fundamento” y, de este modo, cuestionar la forma misma de las preguntas metafísicas.

Ahora bien, en el núcleo de la representación del Hombre como el “fundamento” de sus propios pensamientos, de sus acciones e historia, hay, al menos desde hace tres siglos, no solo una valorización de la individualidad humana y de la especie humana como la portadora de lo universal; sino también la representación del *Hombre como* (un, el) *sujeto*. La esencia de la humanidad, de ser (un) humano, lo que debería estar presente tanto en la universalidad de las especies como en la singularidad del individuo, ya sea como realidad, como normo o como posibilidad, es la subjetividad. La metafísica (que desde este punto de vista, y a pesar de la profundidad e innovación de las preguntas formuladas por Kant, incluye a la filosofía trascendental) confía en una ecuación fundamental –también podríamos leerla como la ecuación de la fundación en sí:

Hombre = (igual a) Sujeto

O:

El Sujeto es (idéntico a) la *Esencia del Hombre*

Por esta razón –y luego Michel Foucault retomará nuevamente esta pregunta en particular– el objeto teórico privilegiado de la metafísica moderna, comenzando con la filosofía crítica y terminando, no es de

extrañar, con la antropología, es reflexionar indefinidamente sobre el “doble empírico-trascendental”, la diferencia entre la individualidad empírica y la otra subjetividad eminente que es portadora de lo universal, el “Sujeto Trascendental”. Pero, siguiendo a Heidegger, debemos remarcar que esta ecuación fundamental, que sintetiza la definición filosófica de la “esencia del Hombre”, puede ser asimismo leída en *sentido contrario*, a saber, como una ecuación que ofrece la clave a *todas las preguntas sobre la esencia*, es decir, para las “preguntas metafísicas en general”.

¿Por qué? Porque la ecuación “Hombre = Sujeto” no es *cualquier* tipo de identidad esencialista. Es la ecuación que ha reemplazado a la vieja ecuación onto-teológica “Dios = (el) Ser”, (que también puede ser leída como Dios es el Ser Supremo o Dios es el Ser como tal) para convertirse en el arquetipo de todas las atribuciones metafísicas de una esencia a través de la cual se supone que la forma normativa de lo universal se inscribe en la misma sustancia, en la propia singularidad individual. Esto nos permite comprender por qué, cuando Heidegger introduce el concepto de *Dasein* como una referencia originaria para la filosofía, mientras expresaba en una manera muy ambivalente y quizás perversa (como un acertijo o una trama para los filósofos) que el *Dasein* al mismo tiempo “es y no es” el sujeto, “es y no es” el hombre respecto al ser de su propia existencia, que genera un efecto teórico tanto deconstructivo como destructivo sobre las *dos corrientes a la vez*. El *Dasein* deconstruye y destruye el concepto del Sujeto, pero también deconstruye y destruye el concepto de la esencia (o si prefieren, el concepto del “concepto” en su constitución tradicional). Si hubiese algo así como una “esencia del Hombre”, esa esencia *no* podría ser “el Sujeto” (como por supuesto tampoco podría ser el Objeto), esto es, no podría ser un universal inmediatamente consciente de sí mismo, una conciencia dada a sí misma, aislada imaginariamente de las situaciones humanas, del contexto existencial y contenidos que conforman su ser-en-el-mundo. Pero tampoco podemos considerar al

Dasein, que sustituye al Sujeto, como una “esencia” aunque aparezca como un concepto genérico de existencia. Podríamos decir que es más bien el nombre, el término siempre provisional a través del cual tratamos de explicar que la filosofía como tal comienza cuando las preguntas por las “esencias” han sido superadas.

Permítanme hacer una pausa aquí. En resumen, pienso que la argumentación de Heidegger (que he presentado aquí de manera muy sintética y simplificada) es irreversible. Como bien sabemos, no puso fin a los proyectos de “antropología filosófica” pero, conscientemente o no, devino en un modelo y una advertencia para todos los filósofos que en el siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, se atrevieron a ofrecer alternativas a la antropología filosófica o al humanismo filosófico o simplemente trataron de reflexionar sobre sus límites.

Tal como expuse, esta crítica es irreversible y difícil de ser ignorada pero, sin embargo, ella misma es un enigma con extrañas limitaciones y lagunas, con prerequisites históricos que son extremadamente frágiles. Debemos examinarlos si queremos decidir si la pregunta puede o no ser re-abierta, posiblemente sobre bases nuevas o al menos diferentes a aquéllas que en última instancia rastrean el origen de la gran empresa del idealismo alemán del cual Heidegger aparece como el máximo (aunque herético) representante.

El error más inmediato y llamativo en Heidegger, aunque no sea un error que se reconozca frecuentemente, concierne a la propia historia de la categoría del *sujeto* en filosofía, en el sentido más filosófico del término. ¿Por qué nos resulta tan difícil reconocerlo? Obviamente porque, con algunos matices personales, Heidegger la comparte con toda la tradición filosófica moderna desde Kant a Hegel desde Husserl a Lukács. Toda esta tradición considera y afirma repetidamente que es con *René Descartes* que la filosofía se volvió consciente de la “subjetividad” e hizo al “sujeto”

el centro del universo de las representaciones, así como también la señal del valor único del individuo –un proceso intelectual que, se argumenta, tipifica la transición desde la metafísica del Renacimiento a la ciencia moderna en el marco general que cuestiona y rivaliza la teología y cosmología medieval y de la antigüedad. *Antes* de Descartes, sólo se trataba principalmente de una pregunta, buscar las *anticipaciones* contradictorias de los conceptos de sujeto y subjetividad. *Después* de Descartes –del “amanecer” filosófico, tal como diría Hegel– se trata de encontrar al sujeto ahí, de *nombrarlo* y reconocerlo: esta es la primera de una sucesiva serie de figuras filosóficas que juntas van a configurar la metafísica propiamente moderna del sujeto.

Ahora bien, más allá de que esta historia sea ampliamente aceptada, se trata de una historia materialmente errada. Es una mera ilusión retrospectiva, la cual fue forjada por los sistemas, las filosofías de la historia y la enseñanza filosófica en el siglo XIX. Ni en Descartes ni tampoco en Leibniz, puede encontrarse la categoría de “sujeto” como equivalente de una autoconciencia autónoma (una categoría que recién fue acuñada por John Locke), como centro reflexivo del mundo y, por lo tanto, concentrado en la esencia del hombre. De hecho, el único “sujeto” que los metafísicos “clásicos” conocían estaba contenido en la noción escolástica de *subjectum*, que proviene de la tradición Aristotélica, esto es, un individual como portador de las propiedades formales de la “sustancia”. Por lo tanto, mientras más rechazaban la ontología substancialista, menos hablaban del “sujeto” (de hecho, este es el caso de Descartes, Spinoza y Locke, entre otros).

Si este es el caso, podrían preguntar, *¿cuándo* deberíamos localizar la “invención del sujeto” en el sentido filosófico moderno del término, en qué lugar de la historia y en qué obra verdaderamente revolucionaria? Llegados a este punto no hay dudas: el “sujeto” fue inventado por Kant en el marco de un proceso que se plasmó en las tres *Críticas*. Estas tres

grandes obras (1781, 1786, 1791) que son inmediatamente producidas en torno a un gran acontecimiento revolucionario en el sentido político del término. Voy a volver sobre este punto. Es Kant, y nadie más que él, quien llama adecuadamente “sujeto” (*Subjekt*) a ese aspecto universal de la conciencia y la consciencia humana (o más bien *al terreno común* de la “conciencia” y la “consciencia”) que proporciona a cualquier filosofía su fundamento y su medida.

Ahora, esta referencia al texto de Kant nos permite inmediatamente corregir otra distorsión de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica, la cual en la actualidad ha devenido más y más visible. *¿Cuál fue el contexto* que llevó a Kant a sistematizar la tabla de “preguntas críticas” de la filosofía trascendental para vincularlas explícita o implícitamente con la pregunta “¿Qué es el Hombre?” (es decir, con el programa virtual de la “antropología filosófica”)? Este contexto tiene menos que ver con una elaboración especulativa de las reflexiones sobre el “Sujeto” que con una *Ausgang* pragmática, o una salida, de la especulación en la dirección de preguntas “concretas” sobre la vida humana. Estas son las preguntas “cósmicas” del “mundo” o de lo “mundano” (*weltliche*), no las preguntas “escolásticas” (las cuales, siguiendo la terminología de Kant, no son de interés para el amateur sino para el teórico profesional). Sobre este punto Kant es bastante explícito: las preguntas prácticas del mundo son aquéllas que conectan el conocimiento y deber, la teoría y la moral, con la existencia de la *humanidad* y el sentido mismo de su historia. Por lo tanto, éstas preguntas de y sobre el “mundo” no son “cósmicas” ni “cosmológicas” sino cosmopolíticas. La pregunta “¿Qué es el Hombre?” significa para Kant hacer una pregunta concreta, que es por consiguiente más fundamental que cualquier otra ya que refiere inmediatamente a la experiencia, los conocimientos y los fines prácticos del Hombre como *ciudadano del mundo*. De hecho, en la pregunta kantiana se supone y predetermina siempre y a priori una *respuesta* formal: “El Hombre” es

el ciudadano del mundo; su “esencia” no es otra cosa que el horizonte dentro del cual deben caer todas las determinaciones de esta “ciudadanía” universal. Lo que nos queda por hacer entonces es elaborar y clarificar el significado de todo esto.

Esta notable formulación no es propiedad exclusiva de Kant. En un momento histórico decisivo, cuando se da el giro irreversible de las “revoluciones burguesas”, encontramos combinadas, dentro de la estructura íntima del propio lenguaje filosófico, dos series relativamente diferentes de paradigmas conceptuales que indican: 1) que el *hombre sujeto* es capaz de alcanzar concretamente la esencia de su “humanidad” sólo dentro de un horizonte *cívico* o *político* (en el sentido amplio del término), aquél de un “ciudadano universal” que *implica* una racionalidad epistemológica, ética y estética; y 2) que el “ciudadano” que pertenece a cualquier institución humana y es *sujetado* a ella, particularmente a un Estado de derecho (más precisa y probablemente a un Estado Nación de derecho), *sólo* puede “pertenecer” a esa institución y ese Estado como un *sujeto libre y autónomo* en la medida que toda institución, todo Estado, sea concebido como una representación parcial y provisional de la *humanidad*, la cual de hecho es la única “comunidad” absoluta, el único y verdadero “sujeto de la historia”.

Hemos llegado al núcleo de la pregunta “¿Qué es el Hombre?” para Kant —a saber, su contenido cívico y cosmopolita, el cual es inseparable de su contenido metafísico. Vemos que es precisamente *esto* (incluyendo su aspecto idealista y utópico) lo que Heidegger ignoraría. No solo no está interesado en el hecho de que el “hombre” en cuestión, en Kant, es un “ciudadano del mundo” en el sentido *político* o en el sentido *político-moral*, por lo tanto también en el sentido *jurídico*, del término (a no ser que crea que la ciudadanía es un asunto puramente empírico y pragmático, no una cuestión “trascendental”); sino que no logra advertir precisamente la proposición que *igual* al “sujeto” con la “esencia del hombre”. Antes

y después de Kant yace un *tercer término*, una mediación “esencial”, en ningún caso accidental, a saber, *el ciudadano*. Este ciudadano puede devenir simbólicamente universalizado y sublimado pero nunca cesa de referir a una *historia* muy precisa pensada en términos de progreso, de conflicto, de emancipación y de revoluciones. El resultado, que no llega por casualidad, es que en el preciso momento en que Heidegger somete a la metafísica y sus derivaciones antropológicas a un cuestionamiento radical, demuestra ser totalmente incapaz de percatarse que la historia de la metafísica, estando íntimamente conectada con la pregunta “¿Qué es el Hombre?”, se encuentra originariamente intrincada con la historia de la política y el pensamiento político. No debe llamarnos la atención, pues, que Heidegger luego se dedique a discutir el significado de la “definición” Aristotélica del “hombre” como un “animal de habla”, “ese ser viviente provisto de *logos*”, esto es, de lenguaje, razón y discurso, *sin* mencionar la contraparte de esta definición (la cual de hecho dice lo mismo): el hombre no es sólo un *zôon logon ekhôn*, sino un *zôon politikon tē phusei*, un “animal político” o “ser que vive naturalmente por y para la ciudad”. Esto significa que Heidegger no advierte siquiera la *unidad originaria entre ontología, política y antropología*, excepto para denunciarla con una forma de ceguera particular para olvidar el sentido del Ser.

Supongamos ahora que tomamos cuidadosamente en cuenta las falencias del pensamiento de Heidegger y las corregimos. Podemos resumir pues, sobre nuevas bases, el problema de la antropología filosófica sin perder completamente el beneficio de la crítica heideggeriana a toda concepción esencialista del “sujeto”. Entre los problemas que inmediatamente saldrían a la luz está precisamente aquél del “sujeto” como *representación*: ¿cómo fue históricamente constituido?, ¿cuáles fueron los giros, las *rupturas* en este proceso, las cuales podrían referirse a las figuras sucesivas del ciudadano y la ciudadanía? Tengo dos tesis al

respecto; cada una de ellas requiere, por supuesto, una explicación más larga.

Mi primera tesis es la siguiente: toda la historia en el pensamiento occidental sobre la categoría filosófica del “sujeto” está gobernada por un “juego de palabras” [*play on words*] *objetivo*, enraizado en la propia historia de la lengua y de las instituciones. Este “juego de palabras” deviene del latín, de donde pasa a las lenguas románticas (incluyendo el inglés), al tiempo que se mantiene latente pero reprimido en la lengua germánica. Esto es un efecto notable de la universalidad concreta del latín en la civilización occidental, siendo al mismo tiempo el lenguaje clásico del derecho, la teología y la gramática.

Pero ¿a qué “juego de palabras” estoy haciendo referencia? Simplemente quiero hacer referencia al hecho de que nosotros traducimos como *sujeto*, la noción neutral, impersonal de un *subjectum*, esto es, de una sustancia individual o de un sustrato material de propiedades; pero *también* traducimos como *sujeto* la noción personal de un *subjectus*: un término jurídico y político que refiere a la sujeción o sumisión, es decir, el hecho de que una persona humana (genérico) ya sea hombre, mujer o niño está sujeto a una autoridad de un poder superior más o menos absoluta, más o menos legítima, por ejemplo: de un “soberano”. Este ser soberano puede ser otro humano o un supra-humano, o un soberano “interior” o inclusive una simple ley trascendente e impersonal.

Insisto que este histórico “juego de palabras” es completamente objetivo. Se viene desarrollando a través de la historia occidental por más de dos mil años y lo conocemos perfectamente bien, en el sentido de que somos capaces de comprender inmediatamente el mecanismo lingüístico y, sin embargo, lo negamos al menos como filósofos o historiadores de la filosofía. Lo cual resulta todavía más sorprendente ya que podría proveernos una clave para aclarar el siguiente enigma: ¿por qué es que el mismo *nombre* que le permite a la filosofía moderna pensar

y designar la *libertad originaria* del ser humano –el nombre del “sujeto”– es precisamente el nombre que *históricamente* significa: supresión de la libertad o por lo menos la limitación intrínseca de la libertad, en otros términos, la sujeción? En otras palabras, si la libertad significa libertad *del sujeto*, o de los sujetos, esto no es porque hay en la “subjetividad” una fuente originaria de espontaneidad y autonomía, algo irreductible a constreñimientos y determinaciones objetivas, sino porque la “libertad” sólo puede ser el resultado y la contraparte de una liberación, una emancipación o de un *devenir* libre: una trayectoria inscripta en la propia textura de lo individual, con todas sus contradicciones, las cuáles comienzan con la subjetivación y con la que siempre mantienen una relación interior o exterior con ella.

Aquí entonces mi segunda tesis. En la historia del “problema del Hombre” como “ciudadano” y como “sujeto”, al menos dos grandes giros han ocurrido, los cuales ciertamente no fueron acontecimientos simples pero que, sin embargo, marcaron umbrales o puntos de quiebre históricos irreversibles. La reflexión político-filosófica, en su nivel más determinante (a la cual yo denominaría onto-político) permanece dependiente de estos dos giros históricos.

El primero de ellos se consigue con la “declinación del mundo antiguo” o, si se prefiere, con la transición teórica entre Aristóteles y Agustín que significó la emergencia de una categoría *unificada* de la sujeción o *subjectus*, incluyendo todas las categorías de dependencia personal, pero esta transición indica por sobre todo la interpretación de la sujeción del sujeto como (voluntad) de obediencia que no viene del cuerpo sino desde el alma, es decir, una obediencia que viene desde el interior. En este sentido, la obediencia no significa un nivel inferior de humanidad sino que por el contrario significa un *destino* superior, ya sea terrenal o celestial, real o ficticio, de la humanidad. Si bien la subjetivación aparece como la condición o incluso como la garantía para

una salvación futura, su reverso, por supuesto, es que toda “ciudadanía”, toda libertad inmanente transindividual o colectiva deviene relativa y contingente. La antigua estructura se desvanece, aquélla que Aristóteles había desarrollado de manera ejemplar: el hombre como ciudadano, esto es, ser “naturalmente” o “normalmente” un *polités*, pero sólo en una determinada esfera de actividad, la esfera “pública” de la reciprocidad y de la igualdad con sus semejantes que son como él —que se parecen a él— dejando de lado y por *debajo* de sí una variedad de tipos antropológicos de seres dependientes e imperfectos como ser la mujer, el hijo (o el alumno), el esclavo (o el trabajador) y coloca simétricamente a su lado y por *encima* suyo los tipos ideales del maestro, del héroe, del dios (o los seres divinos). Ahora que esta figura antigua del hombre como ciudadano ha sido destruida, emerge la figura del sujeto *interior*, quien confronta a una ley trascendente tanto teológica como política, religiosa (por consiguiente moral) e imperial (monárquica) —porque él la *escucha*, porque para poder escucharla él debe ser *llamado* por ella. Este sujeto es básicamente un sujeto *responsable*, lo que significa que debe responder o dar cuenta (*rationem reddere*) de sí mismo por sus acciones e intenciones ante otra persona que farisaicamente lo interpela. Pero este otro no es un Gran Hermano sino un gran Otro —como Lacan diría— siempre cambiando de forma ambivalente entre lo visible y lo invisible, entre la individualidad y la universalidad.

Aquí el punto crucial es el siguiente: este “sujeto” que por primera vez es portador de ese nombre en el campo *político* donde es sujetado *al* soberano, al Señor y, en última instancia, al Señor Dios, en el campo *metafísico* necesariamente *se sujeta a sí mismo* o, en otros términos, lleva a cabo su propia sujeción. Tanto el hombre antiguo como el hombre medieval (que sobreviven en nuestros días bajo la apariencia de la “voz de la conciencia”) tienen una relación con la sujeción, la dependencia y la obediencia. Pero ambas figuras difieren radicalmente en un punto: para

el hombre-ciudadano de la *polis* griega, la autonomía, la reciprocidad, así también como sus relaciones de igualdad, son *incompatibles* con la sujeción exterior típica de la mujer, el esclavo, el niño o incluso el discípulo que aprende del maestro. En cambio, el hombre cristiano, hecho de alma y cuerpo, se sujeta también al César, a un soberano imperial (quien se enfrenta con el sacramento y el Estado, el ritual y la Ley), pero veremos que su sujeción es la *condición* necesaria para cualquier reciprocidad.

Llamaré *discurso unilateral* al mecanismo de sujeción que corresponde a la ciudadanía griega (pero probablemente no se reduce a ella), el cual es suprimido en la esfera pública de la ciudad pero también requerido como condición de existencia de lo público. Esto está vinculado con la extraña relación desigual y asimétrica con respecto al *logos*, que Aristóteles describe a propósito del hombre y la mujer (esposa), del amo y el esclavo (sirviente), incluso del padre y el hijo (o profesor y estudiante: en Aristóteles la autoridad paternal es básicamente una autoridad “pedagógica” o “educativa”), todas estas relaciones en las cuales el primero tiene el habla mientras que el segundo siempre escucha. En el espacio cívico (o el escenario cívico) son los *mismos* individuos los que van alternando el habla con la escucha —en resumen, se relacionan en el diálogo— así cómo alternativamente comandan y obedecen. El discurso unilateral ya no tiene cabida en el sometimiento a la obediencia de la regla, por eso presento otro mecanismo de sujeción completamente diferente que corresponde a la situación del *sujetado* o *súbdito*. Llamaré a este mecanismo de sujeción la *voz interior* (o voz interiorizada) que emerge de una autoridad trascendente a la que todos están obligados a obedecer o que compele a cada uno a obedecer, incluyendo a los rebeldes (que desde luego no escapan a la voz de la Ley, aún si no se rinden ante ella) porque el fundamento de la autoridad no está localizada *afuera* del individuo, en alguna desigualdad natural o dependencia, sino que está *dentro* de sí mismo, en su propio ser como criatura del verbo y como fiel creyente de éste.

Podríamos comentar, a esta altura, sobre esta diferencia que nunca cesó de trabajar dentro de la filosofía y probablemente en otros discursos también, pero vamos a indicar el segundo punto de inflexión histórico que cruzamos cuando las sociedades seculares y democráticas fueron constituidas. Mejor dicho, con la proclamación del principio secular y democrático de organización social, a saber, con las grandes “revoluciones” de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Norteamérica, Francia, Latinoamérica, Grecia, entre otras. Como es sabido, toda la tradición del idealismo histórico, desde Kant a Marx en adelante, que ve a la humanidad como sujeto y como fin de su propio movimiento colectivo, es una reacción a ese acontecimiento y a sus efectos contradictorios: es un acontecimiento discursivo e intelectual pero también político (que cambió el propio concepto de “la política”) y a la vez metafísico.

Aquí tomo como principal referencia, para nosotros, el propio texto de la Revolución Francesa, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, lo que no significa que la complejidad del acontecimiento pueda ser cerrada dentro de los límites de esta singular iniciativa de los revolucionarios franceses, dado que claramente excede el “derecho de propiedad” de un pueblo. ¿Por qué este nuevo acontecimiento se vuelve irreversible, no sólo en el orden de la política sino también, y de forma inseparable, en el orden de lo ontológico? El mismo título de la *Declaración* lo hace manifiesto: porque plantea una ecuación universal, sin precedente real en la historia, entre el Hombre como tal y un nuevo ciudadano definido por sus “derechos” o, mejor aún, definido a partir de la conquista y ejercicio colectivo de sus derechos sin ninguna limitación *preestablecida*. Permítanme imitar una formulación filosófica famosa: tal como un siglo antes hubo un filósofo que se atrevió a formular una provocativa oración, *Deus sive Natura* [Dios significa “Naturaleza” (universalmente)], ahora aparecen nuevos filósofos prácticos que

plantean algo así como la no menos provocativa oración *Homo sive Civis* [Hombre significa “Ciudadano” (universalmente)].

¿Qué significa esto precisamente? Formalmente, quiere decir que el hombre deja de ser *subjectus*, un sujeto, y por consiguiente su relación con la *ley* (y con la idea de la ley) se invierte radicalmente: ya no es más ese hombre *llamado ante la ley* o a quien una voz interior le dicta la ley o le dice que debe reconocerla y obedecerla; sino aquel que, al menos virtualmente, “hace la ley”, esto es, la constituye y la declara válida. El sujeto es alguien que es responsable en tanto que es un legislador, por ello, es responsable por las consecuencias, ya sea de la implementación o no de la ley que él mismo ha creado.

Aquí debemos escoger de qué lado posicionarnos. Una larga tradición histórica y filosófica (aquella a la que me refería cuando dije que Heidegger vino a poner fin herético a las aventuras de idealismo) plantea que los hombres de 1776 y de 1789, los hombres de la libertad y la revolución llegan a ser “ciudadanos” en tanto se han ganado el acceso universal a la *subjetividad*. En otros términos: porque se han vuelto conscientes (en la forma cartesiana, lockeana o kantiana) del hecho de que efectivamente eran “sujetos” libres destinados desde un principio a ser libres (a partir de su “derecho de nacimiento”). Ahora bien, prefiero la interpretación opuesta: me parece que estos revolucionarios y quienes les sucedieron fueron capaces de comenzar a pensarse a sí mismos como sujetos libres y así a identificar libertad y subjetividad, *porque* abolieron de una manera irreversible sino irresistible el principio de su propia sujeción, su estar sujetos o ser-sujetos, en el proceso de conquistar y constituir su ciudadanía política. Desde ahí en adelante, no podría existir más algo así como una “servidumbre voluntaria”. La ciudadanía no es uno de los tantos atributos de la subjetividad, sino que, al contrario: *ella es* la subjetividad como tal, es aquella *forma* de subjetividad que ya no es más idéntica con la sujeción para nadie. Esto plantea un problema

inquietante a los ciudadanos ya que sólo unos pocos lograrán acceder a ella plenamente.

Ahora bien, ¿de qué “ciudadano” estamos hablando? No puede ser el ciudadano de algún Estado, nación o constitución. Aun si no aceptamos la noción idealizada del “derecho cosmopolítico” kantiana, todavía podemos plantear que se refiere a una exigencia universal, posiblemente absoluta. Intentaré formularla de la siguiente manera: la ecuación universal hombre igual a ciudadano no significa que solo los ciudadanos legales son hombres (esto es, seres humanos), o que los hombres como tales son parte de la humanidad solo en las condiciones o dentro de los límites de su ciudadanía oficial e institucional. Sabemos qué significa que la humanidad de los individuos humanos se determina por el carácter inalienable de sus “derechos” y, si bien estos derechos son siempre *atribuidos en última instancia a los individuos*, sólo se conquistan *colectivamente*, es decir, políticamente. En otros términos, la ecuación quiere decir que la humanidad del hombre no se identifica con algo *dado* o con una esencia, ya sea natural o supra-natural, sino con una *práctica* y con una tarea: la de emanciparse ellos mismos de cualquier dominación y sujeción a través de un acceso universal y colectivo a la política. De hecho, esta idea combina una proposición lógica: no hay libertad sin igualdad y no hay igualdad sin libertad (lo que en otra parte sugiero llamar *proposición de igual libertad*); una proposición ontológica: lo propio del ser humano es la construcción colectiva o transindividual de su autonomía *individual*; una proposición política (pero ¿acaso hay algo que no sea político en las formulaciones anteriores?): cualquier forma de sujeción es incompatible con la ciudadanía (incluyendo aquellas formas de sujeción que los propios revolucionarios no se animaron a desafiar: la esclavitud, la desigualdad de género, el colonialismo, la explotación laboral, quizá por encima de todas estas formas); y finalmente, una proposición ética: el valor de la agencia humana reside en el hecho de

que nadie puede ser liberado o emancipado *por* otros, aunque nadie se puede liberar a sí mismo *sin* los otros.

Concluiré ahora desarrollando brevemente dos preguntas. Comenzamos con una investigación filosófica que tal vez haya parecido un poco escolástica: ¿qué significa “antropología filosófica”? ¿Cuál sería su programa después de las discusiones que se desarrollaron a principios de siglo XX y la crítica devastadora de Heidegger?

Primero, si es cierto que *hombre, sujeto, ciudadano* –todos estos términos están vinculados entre sí por un análisis histórico más que por una conceptualización esencialista– son para nosotros hoy los significantes claves de la antropología filosófica, ¿no deberíamos organizarlas dentro de un proceso evolutivo o lineal? Este no tiene por qué ser el caso. Anteriormente hablé de puntos de quiebre, de ruptura. Antes de que la teología política medieval pensara la condición humana vinculando la obediencia al Príncipe y la obediencia a Dios, no era posible conferir al “*sujeto*” [*subjectus*] una figura unitaria. Antes de que la Revolución Francesa y, hablando en forma general, las revoluciones democráticas identificaran al hombre con el ciudadano, no era posible pensar en los *derechos* de manera universal, como opuestos a los privilegios o por el caso sin defenderlos como la contrapartida de las obligaciones y deberes. Sin embargo, la emergencia de una *nueva* forma no implica simplemente la desaparición o desvanecimiento de la anterior. Así vemos que la identificación moderna del hombre con el ciudadano no llevó a una simple y pura negociación o superación [*Aufhebung*] de la sujeción a la Ley concebida como una voz “interior”. Sino más bien, esto ha llevado a un nuevo giro, un nuevo nivel de interiorización (interioridad, intimidad) o, si prefieren, de represión que va a la par de la nueva “privatización” de los sentimientos morales. Y, por otro lado, si hay umbrales irreversibles o acontecimientos históricos inaugurales, esto no significa que tales configuraciones surjan de la nada, sin ningún tipo

de condiciones históricas. Por lo tanto, una “antropología filosófica” así entendida debe ser pensada como una investigación sobre cómo se entremezclan y relacionan la repetición, la recurrencia y la evolución en la historia, es decir, como una investigación sobre la historicidad como tal.

En segundo lugar, ciertamente, repensar críticamente el debate filosófico *pro y contra* la antropología filosófica conduce de manera natural a enfatizar un tema o, mejor dicho, a un programa: el de interrogarnos sobre las *formas o modos de sujeción*. Diría asimismo, tomando a Michel Foucault, que se trata de una investigación sobre las formas de *subjetivación* en tanto que ellas se corresponden con ciertas formas de *sujeción* —otra vez este juego de palabras fundamental... a menos que siempre se trate del mismo. Pero hacer referencia a Foucault nos dirige de inmediato a plantear la siguiente pregunta. Siguiendo los rastros permanentes que estas formas han dejado en la tradición filosófica, podemos hablar de *dos* formas o figuras básicas de sujeción: aquella que describí como “discurso unilateral” y la que describí como “voz interior” (o llamado interior). Pero, ¿por qué deberíamos pensar que estas son las únicas figuras? ¿Por qué no buscamos otras formas que nos permitan pensar y ensamblar de otra forma el problema del hombre, del sujeto y del ciudadano? Ya sea en el pasado: figuras que están en vías de desvanecerse (pero una figura antropológica, una figura de sujeción, ¿acaso alguna vez pueden desaparecer en el tiempo?); o en el presente: figuras en vías de constitución que posiblemente se vuelvan dominantes. ¿No es esto lo que el propio Foucault estaba sugiriendo cuando escribió sobre el poder de las normas, el poder disciplinario o el “bio-poder”? Pero antes que él, aunque de manera diferente, Marx ¿acaso no nos brindó indicios similares cuando retorna en su reflexión teórica, de la alienación política a la alienación humana, y de allí al “fetichismo” estructural de la mercancía y de las sociedades capitalistas, las cuales suponen el

uso del hombre y del ciudadano en la valorización de los objetos, y su libertad contradictoria como sujetos legales? Probablemente hay más que simplemente *dos formas* de exponer la dialéctica de la sujeción y la subjetivación. Por ahí no hay un “fin de la historia”, un “fin de la cuestión.”

Bibliografía

- BALIBAR, Étienne (1991). Citizen Subject. En Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?* Nueva York y Londres: Routledge (pp. 33-57).
- (1994). Subjection and Subjectivation. En Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*. Londres: Verso.
- (2002). L'invention de la conscience: Descartes, Locke, Coste, et les autres. En Jacques Moutaux y Olivier Block (eds.), *Traduire les philosophes: Actes de Journées d'étude organisées en 1992 par le Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l'Université de Paris I*. París: La Sorbonne.
- RORTY, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Fuera de la política pura: laboratorios globales de la subjetividad

Sandro Chignola y Sandro Mezzadra

Traducción: Sofía Soria - Emmanuel Biset

1. Sujeción y subjetivación: descentrar la mirada

Plantear el problema del sujeto político significa para nosotros plantear el problema de la sujeción y de la subjetivación. Es decir, desterrar al sujeto de su posición de fundamento –la posición que mantiene en el discurso “humanista” o liberal– para colocarlo en la inmanencia de los procesos que lo producen. El Estado y el capital, en la modernidad, son las dos potencias donde estos procesos han tenido lugar. La impronta de la sujeción, según la enseñanza de Michel Foucault, acompaña la fabricación de la subjetividad desde que una multitud resistente a la disciplina del trabajo es investida con un conjunto de dispositivos de individuación, para obtener sujetos compatibles con el orden social del capitalismo industrial emergente. Pero estos procesos son acompañados desde el inicio por prácticas de subjetivación, que se producen cuando la libertad excede los esquemas pensados para amarrarla y obliga al poder

a reinvestirse en otra instancia, en otras tecnologías o en otros saberes, para recuperar productivamente el control sobre aquello que, siempre de nuevo, se escapa. La tensión entre sujeción y subjetivación se inscribe tanto en la dinámica y en los conceptos políticos fundamentales (de la soberanía a la ciudadanía) como en la relación de capital, marxianamente constituida por la escisión entre fuerza de trabajo y capital. Criterios esenciales de organización de las relaciones de dominio, como el género y la raza, operan sobre ambos terrenos para distribuir a los sujetos en posiciones asimétricas. Ellos mismos son, sin embargo, continuamente transformados en bases materiales de procesos de subjetivación.

A comienzos de la época moderna es la máquina de la juridificación la que, domesticando los instintos salvajes del individualismo posesivo, constituye un espacio político (y económico) dentro del cual el conflicto es traducido como competencia y el antagonismo radical de la guerra civil es políticamente retranscrito como competencia por el poder. El sujeto de derecho (la persona jurídica) es fabricado a partir de la centralización de los aparatos dirigidos a la producción y reproducción de los saberes jurídicos y su destino está estrechamente ligado a las funciones de la soberanía que hacen su derecho exigible, en tanto políticamente garantizado. El soberano hace valer sobre un territorio el derecho del cual es productor monopolístico y puede hacerlo legítimamente en virtud de la autorización que lo inviste desde abajo a representar el deseo general de paz y seguridad que se expresa como voluntad del cuerpo político entero. Una parte significativa de la historia constitucional y política occidental, aquella que se refiere al menos a los tres siglos de la incontrastable vigencia del *ius publicum europaeum*, trabaja en esta apropiación estatal de la política, en cuyo marco se asienta el desarrollo del capitalismo. La espacialidad política que así adquiere forma en Europa encuentra en la expansión colonial e imperial uno de sus momentos constitutivos, en el cual nuevamente convergen la política de potencia de los Estados y

la expansión de las fronteras del capital. El Estado territorial moderno, inserto en un sistema de relaciones internacionales que configura la guerra redefiniéndola como un instrumento, excepcional, se dirige a la persecución de fines jurídicos, demarca, dentro de sus propios confines, un esquema de ciudadanía que habilita a los sujetos al ejercicio de derechos políticos, que son tutelados precisamente porque no exceden el —es decir, en cuanto íntegramente acordes al— dispositivo general de la representación política: no hay derecho si no hay poder, pero no hay poder legítimo si el derecho del individuo no se encuentra representado. El Estado moderno es la máquina que transforma la libertad en obligación, la obediencia en derecho. Y que, dentro de sus propios confines, asume como soberana la ley y a quien se encarga de “hacerla” representando la voluntad de todos. Esta máquina parece hoy evidentemente agotada.

Nos parece agotada no sólo por la expansión de los mercados globales que impacta sobre los dispositivos de la soberanía y los usa como articulaciones intermedias de una amplia redefinición de los espacios y las instituciones de la política —para delimitar zonas atractivas para las inversiones de la finanza internacional con drásticas operaciones de destrucción de los sistemas de bienestar (*welfare*), para la canalización y el control de las migraciones globales, para la reorganización de los mercados locales del trabajo, por ejemplo—, sino también por la evidente desafección y desconfianza que, desde el interior, impacta los mecanismos representativos de la democracia madura, debilitando y erosionando la capacidad de reacción respecto a los procesos que tienden a incluirlos, en posición subordinada, en los esquemas “técnicos” de una *governance* post-estatal. El equilibrio, ciertamente inestable pero históricamente eficaz, entre la forma Estado y el modo de producción capitalista que ha caracterizado una época entera (precisamente la modernidad), constituyendo el marco en cuyo interior se han desarrollado las vicisitudes de la subjetividad política, pertenece ahora al pasado. Nuevos

ensamblajes de poder, para retomar el análisis de Saskia Sassen, son plenamente operativos, y en su interior los estados (y las cada vez más particulares estructurales estatales) son rearticulados en función de lógicas y racionalidades que los trascienden (Sassen, 2006). Las formas de la *governance* se conjugan dentro de estos ensamblajes con efectos de soberanía que resultan cada vez más difícil imputar a instancias precisas. La representación política y la democracia son radicalmente desplazadas de los procesos de financiamiento del capitalismo que, como es evidente en la crisis actual, han terminado por construir en torno al capital financiero agencias capaces de ejercitar un verdadero poder de *comisariado* sobre los Estados.

Nuestra impresión, que buscaremos desarrollar en las páginas siguientes, es que buena parte del debate crítico contemporáneo sobre el tema del sujeto político no da cuenta de la radicalidad de estos procesos y continúa asumiendo como referencia una noción de política configurada en una época histórica ya superada. Particularmente, nos parece que continúa operando, en este debate, una interpretación del neoliberalismo que no capta los caracteres de radical innovación respecto al liberalismo clásico, subrayados por ejemplo de modo eficaz por Wendy Brown sobre la base de las intuiciones de Michel Foucault (Brown, 2005). El neoliberalismo es una fórmula institucional para la implementación y la organización de lógicas de mercado capaces de atravesar, condicionándolas, las formas mismas de la subjetividad que ellas producen, reflexivamente, como efecto de los procesos de empresa y de la lógica del riesgo que caracteriza los mercados financieros: vemos hoy plenamente la transformación en la acción omnipresente del mecanismo de la deuda como dispositivo de sujeción tanto de los individuos como de los Estados. Desde este punto de vista, el neoliberalismo puede ser entendido, en términos conceptuales, como el dispositivo jurídico y político a través del cual se diseña una vía de salida de la “modernidad” –

aquella ligada al Estado-nación y al sistema de derecho internacional que le correspondía—, pero también, y debido a las características globales que connota, como lo que permite interrogar críticamente el pretendido universalismo de las modernas categorías de lo Político; universalismo que desde *otra* perspectiva, aquella que desarrolla una mirada capaz de detenerse en estos procesos a partir del policentrismo que los caracteriza, demuestra ser, en cambio, el efecto de una lectura más bien parcial y sesgada de la historia constitucional de los últimos siglos.

Asumir una imagen del neoliberalismo como la recién indicada impone un radical *descentramiento* de la mirada y de la reflexión sobre el sujeto político. Como escribió Wang Hui a propósito de China, el neoliberalismo no es un concepto que puede ser construido “simplemente sumando sus características a nivel abstracto” (Hui, 2003: 44). Es decir, no es un conjunto de recetas de política económica que hayan encontrado aplicación homogénea a nivel global, mediante la ocupación por parte de intereses capitalistas de una máquina estatal que permanece esencialmente intacta. Es, en cambio, un criterio general de reorganización de las relaciones sociales y políticas que ha producido efectos profundamente heterogéneos sobre diversas escalas geográficas sobre las cuales ha sido aplicado y que, sin embargo, ha determinado en todas partes una irreversible desarticulación de las tradicionales relaciones entre lo público y lo privado. Es, ahora, sobre este umbral de indistinción que se juegan tanto los procesos de sujeción como los de subjetivación, frente a un capitalismo que se ha reorganizado a sí mismo más allá de la frontera entre público y privado —tanto en lo que concierne a las dinámicas de financiamiento como en lo que concierne a una producción que de modo cada vez más directo hace uso de las potencias “comunes” (Negri y Hardt, 2010).

La gubernamentalidad neoliberal representa la respuesta al problema de la no gobernabilidad de la democracia, es decir, la salida triunfante

de la crisis que afectó entre fines de los años sesenta y la segunda mitad de los años setenta del siglo pasado, los procesos de formación y control de la decisión política en el momento en que experimentaban un exceso de *claims* y de reivindicaciones subjetivas que saturaban los canales de representación y las mediaciones posibles del sistema de partidos. Es a partir de esta conciencia, es decir del uso de una noción fuerte de neoliberalismo como teoría y como praxis de una radical reestructuración de los dispositivos de poder dirigida a obtener el control de los procesos de subjetivación política, evidentemente ya no enmarcados en el compromiso constitucional “fordista” que había marcado en Occidente la salida de la época de las guerras mundiales, que establecemos nuestra confrontación con la actualidad: la actualidad de un debate filosófico-político en gran medida atrapado por la nostalgia del concepto de constitución –entendida, esta última, como máquina de traducción temporal del poder constituyente en sistema de poderes constituidos y como perímetro “natural” para el reconocimiento y para la integración de procesos de subjetivación que se producen en sus márgenes– y la actualidad de un estado de cosas que, por las relaciones que lo articulan a nivel global obliga, al menos desde nuestro punto de vista, a asumir una perspectiva menos irreflexivamente eurocéntrica de la que normalmente tiene lugar.

2. Tiempo-acontecimiento y rareza de la política

Dos son los ejes principales sobre los que se establece, en el debate filosófico-político contemporáneo, la discusión en torno al problema de la subjetivación. Por un lado, la noción de un tiempo-acontecimiento, herencia del discurso constituyente que remite el sujeto a la institucionalización; por otro lado, la idea de que es necesario referir la subjetivación al dispositivo que incorporándola, o en otros términos traduciéndola

políticamente, la neutraliza. Alain Badiou, por mencionar una de las voces más citadas en el debate del pensamiento crítico, construye la operación de restauración de la filosofía (Badiou, 1992: 57-58) sobre el movimiento “antisofístico” que marginaliza el circuito de la opinión y de aquello que él –con una significativa inversión de Foucault– llama la “inesencialidad del periodismo”, incapaz de distinguir entre “hecho” y “acontecimiento” (Badiou, 1985: 67). El acontecimiento no es, para Badiou, del orden de la realidad. No realiza un posible, sino que lo crea (Badiou, 2004: 66), produciendo un vacío en la distribución entre lo que existe y lo que no existe según la indización trascendental de los entes a un orden de la “comparecencia”. Un acontecimiento se produce a partir de una intervención, de una decisión aleatoria, capaz de nominar el elemento supernumerario respecto al orden del discurso de la situación y de identificar, seleccionándolos entre muchos posibles, los elementos que pertenecen a ella, determinando, al “borde del vacío”, el hecho que ella sea. Sin decisión no hay acontecimiento, podría decirse. Y sin la “fidelidad” retrospectiva al acontecimiento como precaria composición política de los posibles que marca la verdad de una situación, no hay sujeto.

De ello se deriva una doble consecuencia. Ante todo, en abierta ruptura “con la izquierda, la representación, la democracia” (Badiou, 2004: 68), la política no es del orden del exceso, sino de la *rareza*. No hay un problema de decantación institucional de las instancias sociales, para Badiou hay sólo y sobre todo un problema de invención (teórica) y de intervención (una apuesta sobre la contingencia) capaces de verificar en la respuesta que puedan obtener (por esto el tiempo de la política es el futuro anterior), en su producción de un sitio, un acontecimiento de verdad y un sujeto, sobre la punta de lanza de una singularidad particularmente intensional. Las secuencias auténticamente políticas existen donde lo inexistente –es decir la regularidad de los

procedimientos— debe volver y coinciden, en la historia reciente, con irrupciones-inyunciones de verdad capaces de desencadenar, forzando una sustracción radical respecto al orden de las cosas existentes, potentes, pero rarísimos, procesos de subjetivación política. La segunda consecuencia deriva de la *retroactividad* en la que se constituye el sujeto a partir de lo que Badiou llama “fidelidad militante” (Badiou, 1985: 77), lo que le asigna al acontecimiento una “consistencia” que excede lo inmediato. Un sujeto es tal no por la materialidad de las prácticas sociales o reivindicativas que moviliza, sino por el grado de fidelidad en la respuesta que será capaz de dar a la inyunción del acontecimiento, organizando el potencial en una duración. Tanto el cuadro institucional del Estado moderno como la estructura del capitalismo aparecen en Badiou asumidos como elementos invariantes, y la subjetivación política está completamente desvinculada de un análisis de las transformaciones y las tensiones que invisten a uno y otro, así como de las formas de su relación.

Se trata de problemas que vuelven, de diversos modos, en Jacques Rancière. También aquí, el proceso de subjetivación es entendido como la producción de una “capacidad de enunciación” supernumeraria respecto al orden administrado de la policía, portador de una impronta “revolucionaria” de reconfiguración general del campo de experiencia, precisamente por el hecho que la “parte” a la que responde no está comprendida, ni reconocida, por el mecanismo que identifica, y organiza, la cuenta de las partes (Rancière, 1995: 59). A través de esta “cuenta”, en la que consiste la función originaria de la policía, adquiere forma una precisa economía de la visibilidad y de la presencia, un esquema general que establece las figuras de la subjetividad legitimadas a “comparecer” en el espacio público. Política, para Rancière, se da sólo cuando una toma de la palabra no prevista en este esquema, aquel que define la aparición de la “parte de los sin parte”, descompagina integralmente el orden de la

policía. También en este caso, como en Badiou, el intento de pensar la democracia más allá de la democracia –en el caso de Badiou: el comunismo como *idea*– se sostiene por completo sobre la “singularidad de un momento político” capaz de “interrumpir la temporalidad del consenso” (Rancière, 2009: 7-9). El tiempo de la política aparece así consignado a un absoluto presente: la subjetivación, desvinculada de los procesos materiales que determinan la producción, termina por ser pensada en los términos de un acontecimiento –en el fondo: insurreccional– que diseña un estado de excepción.

Quizá valdría la pena preguntarse cuánto de Carl Schmitt hay –paradojalmente también en la polémica de Badiou con la sofisticada posmoderna y con su identificación de Wittgenstein con el Gorgias de los modernos, por el giro lingüístico-procedimental que acompaña la proliferación del liberalismo contemporáneo– en el pensamiento democrático radical contemporáneo. Y cuánto este Schmitt, un Schmitt soberanista, usado para la recuperación del antagonismo en la matriz de una institucionalidad abierta a los aspectos más crudos y trágicos de la lucha por el reconocimiento, es operativo en la misma definición laclauiana de la política como juego hegemónico-estratégico. “Pensar con Schmitt contra Schmitt” es, en el fondo, la apuesta de Chantal Mouffe (Mouffe, 2007: 16). Estamos aquí frente, sin embargo, a una actitud diferente de pensamiento. Si la reflexión de Badiou y Rancière parece gravitar sobre la temporalidad puntual de un acontecimiento definido en términos de insurgencia, Mouffe asume como punto de partida la distinción schmittiana entre lo político y la política para reafirmar el horizonte de la moderna forma Estado como sustancialmente no superable. Definido en los términos de una “dimensión del antagonismo [...] constitutiva de las sociedades humanas” (Mouffe, 2007: 10), lo “político” es asumido como una verdadera constante antropológica, cuyo terreno privilegiado de radicación es aquel de las *identidades*. Y “la

política” no puede más que ser el conjunto de las técnicas, las prácticas y las instituciones dirigido a afrontar el irreductible núcleo conflictual de lo político. El reconocimiento de esta irreductibilidad, la transformación del antagonismo en agonismo y de los enemigos en adversarios son, para Mouffe, las determinaciones esenciales de la democracia (radical). Se podría discutir extensamente la pretendida oposición con el liberalismo de esta teoría de la democracia, recordando por ejemplo cómo algunos de los más advertidos teóricos liberales de la segunda mitad del siglo XX (de Raymond Aron a Ralph Dahrendorf) insistieron extensamente en la productividad del conflicto. Pero el problema que aquí se plantea es más de fondo. Si el antagonismo y la escisión caracterizan la “condición humana”, es fácil comprender que la teoría política, en una repetición del originario gesto hobbesiano, no podría más que estar obsesionada por la unidad –por aquella “construcción del pueblo” en la que Ernesto Laclau individúa coherentemente el “acto político por excelencia” (Laclau, 2008: 146).

3. El fantasma del Estado

Desde la publicación, en 1985, de *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe han tenido una considerable influencia en el debate teórico-político internacional. La crítica de todo “reduccionismo” y de todo “esencialismo”, que Laclau había anticipado ya en los años 70 sobre la base de un estudio de la historia del peronismo, se conjugaba en aquel libro con una relectura del concepto gramsciano de hegemonía y con la elaboración de una teoría de la *articulación*. No es este el lugar para discutir el conjunto de esta teoría, construida en torno a referencias lacanianas y a las reflexiones sobre el lenguaje del siglo XX. Lo que aquí interesa poner en evidencia son sus consecuencias desde el punto de vista del sujeto político. En efecto, en Laclau y Mouffe la apertura en sentido

democrático de la teoría “socialista” derivaba de una reflexión sobre los límites de una imagen del sujeto político construida, al interior de la ortodoxia marxista, sobre el primado de la clase obrera y de su lucha. El “populismo”, en la experiencia latinoamericana, parecía para Laclau plantear en términos mucho más avanzados (y realistas) el problema de la constitución de una subjetividad política a partir de condiciones de radical heterogeneidad social. En las condiciones sin duda diferentes de los años ochenta en Gran Bretaña y en Europa, caracterizadas por la crisis de la izquierda socialdemócrata y comunista y por el desarrollo de “nuevos movimientos sociales”, Laclau y Mouffe creían encontrarse sustancialmente frente al mismo problema.

El enfoque “discursivo” de la constitución de lo social propuesto en *Hegemonía y estrategia socialista* partía desde la tesis de la “heterogeneidad” y la “apertura de lo social” para identificar en una continua “proliferación de diferencias”, en un “exceso de sentido de lo social”, el desafío esencial al que las prácticas de articulación (de construcción de hegemonía) deben responder (Laclau y Mouffe, 2001: 96). Esta proliferación de diferencias era entendida también como proliferación de sujetos, movimientos, luchas respecto de las cuales Laclau y Mouffe pensaban que sólo era posible una “fijación parcial” de sentido, en torno a la construcción de específicos “puntos nodales” que funcionarían como “juntura” de las prácticas de articulación (Laclau y Mouffe, 2001: 111-113). El problema político fundamental, al interior de espacios siempre más inestables y frente a identidades móviles y en vías de constante redefinición, era la búsqueda de alianzas y coaliciones que consintieran en valorar la apertura y la heterogeneidad constitutiva de lo social en dirección de más avanzadas formas democráticas respecto al esquema del Estado-nación del siglo XX. La cuestión era el intento de ligar el proceso político a una potencia de negociación abierta tanto hacia abajo (es decir, capaz de abrirse a los reclamos y las demandas sociales) como

hacia arriba (negociando con los flujos globales del capital), abriendo espacios de politización.

Es fácil ver en este esquema teórico una actitud que sería constante en los años sucesivos, sobre todo en el trabajo de Laclau. Por otra parte, muchas observaciones críticas formuladas a propósito de *Hegemonía y estrategia socialista* pueden hacerse valer también para los libros posteriores, como *La razón populista*. Stuart Hall, por ejemplo, incluso reconociendo lo sugestivo de la propuesta de “pensar las prácticas como si funcionaran de modo discursivo”, expresa tempranamente su perplejidad frente a una perspectiva en la que “no hay ninguna razón por la que cualquier cosa pueda ser o no potencialmente articulada con cualquier otra cosa” (Hall, 1986: 56). Surge aquí un problema de decisiva importancia desde nuestra perspectiva: la crítica de la ortodoxia marxista termina por conducir a Laclau y Mouffe a remover de su horizonte teórico las condiciones materiales de emergencia de las subjetividades. La siempre mayor importancia que asume en el trabajo de Laclau el concepto de “cadena equivalencial”, como dispositivo capaz de unificar una “pluralidad de demandas”, no parece resolver este problema. Por el contrario, como recientemente ha indicado José Luis Villacañas Berlanga, lo ubica en un terreno –precisamente el de la producción de equivalencias– sobre el cual el neoliberalismo parece haber demostrado desde hace tiempo una mayor eficacia que los teóricos de la democracia radical y del populismo (Villacañas Berlanga, 2010: 165).

Aquello que llama la atención, siguiendo el trabajo de Mouffe y Laclau, es cómo la movilización de un aparato conceptual extremadamente sofisticado termina por restablecer, si bien en un contexto postmoderno, la vigencia de las lógicas y de las categorías que han constituido la historia y la teoría del Estado moderno. Esto no vale sólo para la indiscutible delimitación nacional del “pueblo” en Laclau. A un nivel más profundo, el fantasma del Estado acompaña los pasajes teórico-políticos más

desafiantes de la formulación de la teoría de la articulación, de la institución de lo social y de la cadena equivalencial llevando la política a un destino que podríamos definir mediante la referencia a la categoría de lo trascendental. Una vez afirmada la imposibilidad de la sociedad como “totalidad plenamente suturada”, en *Hegemonía y estrategia socialista* el problema político fundamental, esto es la institución de lo social, es presentado como “intento de construir aquel objeto imposible” (Laclau y Mouffe, 2001: 112). Todas las luchas, escribían Laclau y Mouffe en 1985, tienen un “carácter parcial”. Es sólo el momento de la articulación el que “les da su carácter, no su lugar de origen” (Laclau y Mouffe, 2001: 169). Análogamente, veinte años después, para Laclau, es la “autonomización del momento equivalencial respecto a los eslabones de la cadena” (esto es, a las “demandas sociales”) lo que constituye el momento políticamente decisivo. “El momento equivalencial no puede ser de todos modos subordinado a las demandas, porque tiene la tarea crucial de volver posible la pluralidad misma” (Laclau y Mouffe, 2001: 122). La ejemplificación ofrecida, la política del PCI en los años 40 y 50, parece significativa de cómo la simetría entre la forma Estado y la forma partido continúa definiendo la maquina teórica a través de la cual el sujeto político viene pensado y fijado en la figura del pueblo.

Desde nuestra perspectiva, estamos aquí frente a una teoría política que termina por eludir los aspectos más significativos e innovadores de las transformaciones que en los últimos años se han manifestado tanto en el plano institucional como en el plano de los movimientos y las luchas. Observando en particular a América Latina, donde Laclau ha conocido una notable fortuna en la nueva época de gobiernos progresistas que han modificado radicalmente el panorama político subcontinental, su discurso se presta a reactivar mitologías (la referencia a los populismos “históricos” latinoamericanos y a las políticas “desarrollistas” adoptadas por ejemplo en el primer peronismo en Argentina) que aparecen en

evidente disonancia con los desarrollos contemporáneos. Al centrar nuevamente en la figura del Estado el conjunto del proceso político, no sólo se pierde la originalidad de las políticas sociales que al menos en algún momento de la historia latinoamericana reciente han buscado (en el Brasil de Lula no menos que en la Bolivia de Morales) conjugarse productivamente con la potencia y la autonomía de los movimientos que habían estado en el origen del colapso de los gobiernos neoliberales precedentes, sino que se propone también una imagen del Estado como sede de la política pura, como sujeto que, en tanto resultado de la cadena equivalencial constitutiva del pueblo, es estructuralmente diferente de las lógicas transnacionales y financieras de acumulación capitalista que continúa en realidad condicionando profundamente el desarrollo económico y social. Y se renuncia por lo tanto a pensar la posibilidad de actuar “dentro y contra” estas lógicas, como claramente ha intentado hacer Lula en Brasil, apuntalando en particular la profundización de los procesos de integración regional para configurar un terreno sobre el cual construir relaciones de fuerza más favorables respecto al capital financiero.

Si bien en modo necesariamente esquemático, hemos así aludido a un posible modelo político innovador que pareció vislumbrarse en los últimos años al interior del laboratorio latinoamericano pero que podría tener, a nuestro modo de ver, una validez de carácter general. Hemos identificado algunos rasgos recuperándolos de experiencias singulares, conscientes del hecho de que jamás se dan de forma pura y que plantean importantes problemas tanto a nivel teórico como político. Intentemos recapitular. La confrontación con el neoliberalismo se ha producido en América Latina a partir de momentos de verdadera insurgencia (pensamos en Bolivia como en la Argentina del 2001) en cuyo interior se expresa una composición social profundamente heterogénea. Ella es resultado de una potente afirmación de autonomía, donde han jugado

un rol fundamental los movimientos indígenas pero que rápidamente se expandió al terreno metropolitano, y que algunos gobiernos “progresistas” han intentado asumir como elemento esencial de nuevas políticas sociales —de una *governance* de la libertad y de la igualdad dirigida a confrontar cotidianamente con la materialidad de lógicas neoliberales ahora radicadas en la sociedad. Fijar constitucionalmente este dualismo entre autonomía de los movimientos y acciones de los gobiernos se convirtió en un tema esencial de debate y acción política en muchos países latinoamericanos. Al mismo tiempo, la confrontación con el capital financiero y con las lógicas transnacionales de acumulación capitalista ha estado dirigida a la profundización de procesos de integración regional, multiplicando los intercambios y los proyectos de cooperación tanto entre los gobiernos como entre los movimientos.

Que quede claro: esto *no* es lo que ha sucedido en América Latina en los últimos diez años. Es un “modelo” construido extrapolando algunos aspectos de experiencias heterogéneas y complejas, y de cuyos límites somos perfectamente conscientes. Asimismo somos conscientes de los límites de cualquier “modelo”. Sin embargo, nos parece que aquel que hemos construido puede ser más interesante, desde la perspectiva de una reflexión sobre las nuevas figuras asumidas hoy por el sujeto político, que aquel de Laclau discutido en este párrafo. Nos parece también más realista frente a procesos que en los últimos decenios, más allá de occidente, han materialmente desarticulado la figura de lo que habitualmente viene definido como “Estado desarrollista”. Se trata obviamente, también en este caso, de una figura profundamente heterogénea cuya importancia para una historia de la estatalidad en la segunda mitad del siglo XX no puede sin embargo ser subestimada. En los países liberados de la dominación colonial, o al menos de condiciones de “dependencia”, el desarrollo —al cual se apuntaba con un mix de políticas de base y de mercado— ha sido el criterio fundamental de legitimación del Estado

y al mismo tiempo la llave de un proyecto de construcción nacional. El *desarrollismo* latinoamericano, que constituye la referencia implícita de muchos discursos de Laclau, ha tenido en este contexto su lugar de origen, identificando en la generalización del trabajo asalariado la clave esencial para una cualificación democrática de la ciudadanía.

El Estado desarrollista, sin embargo, se fundaba sobre aquello que el geógrafo James D. Sidaway (sintetizando una literatura amplísima) ha definido “una homología de fondo entre territorio y economía”. Es la ruptura de esta homología la que determina la crisis del Estado desarrollista. Aquellas que vienen definidas como “nuevas geografías post-desarrollistas” registran esta ruptura, determinada tanto por procesos de financiarización del capitalismo como por lógicas transnacionales de producción y acumulación, que han puesto en discusión el principio de unidad y homogeneidad de los territorios nacionales (Sidaway, 2007). Estamos aquí frente a desarrollos que nos equivocaríamos en confinar al “Sur global”. Nos parece, más bien, que por muchos aspectos aluden a transformaciones generales de los espacios políticos y económicos, que se trata de indagar bajo la perspectiva de su consecuencia para los conceptos e instituciones políticas. Y que abren particularmente una perspectiva interesante sobre la crisis y las transformaciones de aquel Estado que una parte importante del debate contemporáneo continúa asumiendo como horizonte insuperable de la misma definición de sujeto político.

4. El “teorema Maquiavelo”

Consideremos otra lectura de la relación entre sujeción y sujeto dentro de un análisis riguroso y teóricamente radical de la historia completa de la modernidad política. En un ensayo dedicado a intentar responder a la cuestión planteada por Jean-Luc Nancy sobre “quién viene después del sujeto”, Étienne Balibar ha subrayado la ambigüedad semántica

del término “sujeto”. Tanto en italiano como en francés, este término confunde una polaridad activa y una polaridad pasiva –*subjectum* y *subjectus*–, prefigurando una dialéctica política donde la sombra de la sujeción no ha dejado de acompañar la aventura del sujeto autónomo y soberano. A la visión clásica del patriarcalismo político, según la cual todos los hombres vendrían al mundo como “sujets” de relaciones políticamente ordenadas que los incluyen (Bossuet), la Revolución, figura de una *revolutio* que restaura una condición natural en la cual el “hombre” es rehabilitado frente al “sujeto” en tanto es imaginado “libre e igual en cuanto a derechos”, instauro la visión del hombre como ciudadano. Sería entonces el ciudadano, el *subjectum* titular de derechos, lo que viene después del *subjectus*, el súbdito (Balibar, 2011: 42).

Lo que en la historia de la ciudadanía democrática vendría progresivamente desarrollándose, para rearticularse sobre sus fronteras internas (en torno a la clase, la raza y el género) es, por lo tanto, el nexo entre sujeción y subjetivación. El núcleo activo de la idea de ciudadanía, el hecho que defina un proyecto en cierto modo abierto y dirigido a superar la brecha que la moderna juridificación de los derechos traza entre lo público y lo privado, entre Estado y sociedad, entre *citoyen* y *homme*, desencadena un proceso de constitucionalización que implementa y extiende la realización de derechos según trayectorias constantemente trazadas por luchas y movimientos colectivos. Para Balibar, el de la modernidad constitucional es un proyecto virtuoso en tanto es capaz de valorizar –sin neutralizarla– la energética que es propia de las prácticas de reconocimiento y de compromiso de la democracia: en última instancia porque la “política de la constitución” es sólo un polo de la modernidad política, en constante tensión con una “política de la insurrección” (Balibar, 1993: 89).

Lo que Balibar llama el “Estado nacional (y) social”, que se viene configurando como el protagonista de la historia occidental entre la

segunda mitad del siglo XIX y el siglo XX, representa en cierto sentido la culminación de este proceso, en el cual los movimientos sociales son productivamente encauzados en función del compromiso constitucional entre capital y trabajo. Dentro del Estado social son creadas las condiciones institucionales para la “normalización” del conflicto entre las clases, quitando a este último la forma de una confrontación “desnuda” –y en cierto sentido prepolítica, si por política se entiende en este caso la forma de mediación que la idea de ciudadanía aporta– sin no obstante eliminar, de hecho, el conflicto en sí. De un lado la “legalización” de la clase obrera –se termina su radical externalidad respecto de los circuitos de integración política y social y se desactiva el potencial inmediatamente revolucionario de los movimientos de masa a través de su reinscripción en la red de relaciones contractuales que recorre y satura todo el espacio social–; del otro, el reconocimiento de parte del Estado de las cuestiones específicas del trabajo como intereses generales de la colectividad en el cuadro universalista de la “Nación” (Balibar, 1993: 68). En este sentido, el Estado social democrático del siglo XX, en el cual como escribía T.H. Marshall en 1945 “somos todos trabajadores y ciudadanos y hemos terminado por esperar de todos los ciudadanos que sean trabajadores”, es la figura realizada del Estado nacional (y) social.

Balibar habla respecto de esto de un “teorema Maquiavelo” como modelo de constitucionalización del conflicto y de la representación colectiva de los movimientos sociales. Retomando la figura del “tribunal de la plebe” que George Lavau, en un estudio dedicado al partido comunista francés (Lavau, 1981), emplea para modelizar, en términos maquiavelianos, el rol de las organizaciones obreras en el proceso “tumultuoso” del Estado social del siglo XX, Balibar tematiza el punto extremo de tensión y de restablecimiento entre insurrección y constitución en la historia política occidental. Según el “teorema Maquiavelo”, la innovación institucional se produce sólo en el instante en que las luchas

de aquellos que sólo impropiaemente, por el punto de incandescencia que se alcanza, pueden ser llamados “movimientos sociales”, empujan la forma política a su límite de ruptura, forzando a las funciones de gobierno a modificar los esquemas generales de su funcionamiento. La función de los partidos comunistas y de los sindicatos obreros en la historia del siglo XX ha sido para Balibar una función tribunalicia capaz de institucionalizar el conflicto y de convertirlo en el motor de la evolución constitucional, sin exorcizarlo ni mantenerlo sobre el simple plano social. Que las cuestiones del trabajo hayan sido establecidas como cuestiones políticas y los derechos sociales hayan sido interpretados como derechos de ciudadanía es el resultado de este algoritmo maquiaveliano que diseña el circuito virtuoso entre subjetivación, insurgencia y solución institucional, determinando un régimen inestable, y por ende elástico, entre lucha obrera y sistema político (Balibar, 2003: 125-134).

Lo que Balibar llama “democracia conflictual” constituye la reelaboración de la dinámica política que inscribía al Estado social democrático en la época del desarrollo capitalista frecuentemente definida a través de la categoría de “fordismo”. La articulación de la dialéctica entre capital y trabajo hizo efectivamente de trasfondo a un proyecto general de modernización jurídica y política, realizado por sujetos precisos y, en lo que respecta al movimiento obrero, con objetivos precisos: sindicatos y partidos representativos de intereses de clase programáticamente formalizados sin exceder la medida de lo negociable de un lado, síntesis conquistada como umbral de equilibrios siempre progresivos del otro. Y sin embargo, ella no parece más estar en condiciones de representar, conforme a los procesos materiales de deconstitucionalización que marcan la contemporaneidad global, ni el esquema a través del cual continuar pensando la relación de recíproca motorización entre resistencia e institución, ni el escenario dentro del cual se produzca, articulando virtuosamente el ritmo de subjetivación y sujeción, de excedencia y e integración, el modelo

para una ciudadanía postnacional capaz de recuperar la externalidad y las contradicciones que atraviesan márgenes y confines.

El problema planteado por Balibar, aquel de pensar de modo conjunto movimientos de insurgencia y transformaciones constitucionales, sigue siendo fundamental. Pero aquello que perdió para nosotros vigencia es el conjunto de junturas y mediaciones –en particular las *representativas*– que han permitido articular materialmente la dialéctica entre los dos momentos alrededor de la figura del Estado. La crisis de la soberanía estatal como foco de la elipsis constitucional y la tecnicización de la función de gobierno como administración/gestión de procesos estabilizados el mercado y no disponibles a la voluntad del soberano colectivo a la que se liga la idea de ciudadanía democrática: desde nuestra perspectiva, son éstos los dos aspectos de la actualidad los que nos obligan a confrontar el problema del sujeto intentando pensarlo fuera de la estela trazada por la disolución del Estado, aquella a la cual permanece nostálgicamente ligada una parte significativa de la teoría política radical contemporánea.

No resulta azaroso que entre los primeros en valorizar las intuiciones de Michel Foucault sobre la gubernamentalidad liberal hayan estado autores que han investigado las contradicciones y aporías del proceso de construcción estatal y nacional en la transición entre estructuras coloniales y nuevos equilibrios postcoloniales. Partha Chatterjee en un libro en muchos aspectos importante, ha planteado exactamente el problema de la subjetivación de los gobernados en el límite, insidioso y evanescente, entre activación y captura de las instancias de lo que define como “sociedad política”, problematizando la interrupción de la relación entre Estado y “sociedad civil” sobre la cual se ha construido, en Occidente, el sistema de mediaciones de la representación (Chatterjee, 2006). La tesis de Chatterjee es que en la historia política postcolonial de la democracia india los movimientos y las luchas de los sujetos “subalternos” (inmigrantes y refugiados, “sin casta” y “tribales”, campesinos sin tierra

y expulsados del campo, habitantes de los *slum*, y pobres más allá de cualquier definición) encontraron formas de reconocimiento “político”, no referibles al ámbito del derecho o de los procedimientos puramente administrativos. Específicas técnicas de gubernamentalidad se habrían dirigido a estos “grupos de población”, abriendo canales de negociación, reconociendo la legitimidad de ocupaciones de terrenos, preparando el suministro de servicios en constante excepción respecto a los normales procedimientos legales y a las instituciones de la democracia representativa así como a los derechos de ciudadanía. El “poder arbitrario de gobierno”, escribe Chatterjee, interviene dentro de la sociedad política “para mitigar el poder potencialmente tiránico de la ley” (Chatterjee, 2011: 17).

No hay nada transparente en la historia que Chatterjee nos cuenta. En la “sociedad política” se despliegan procesos de subjetivación, trayectorias reivindicativas, prácticas políticas y sociales que no son traducibles en el esquema del Estado nacional (y) social del siglo XX. La profunda heterogeneidad de estos procesos puede evocar, por un efecto de “resonancia”, lo que en otros órdenes discursivos ha sido llamado “multitud”. Pero la resonancia, como frecuentemente sucede con la teoría postcolonial (y con la materialidad de las condiciones sobre las que esta última reflexiona), determina inmediatamente un desplazamiento: puesto que la modalidad misma en la que la “política de los gobernados” adquiere forma y viene desarrollándose, se presta a reforzar mecanismos clientelares de intercambio y dispositivos gubernamentales que gestionan la pobreza mucho más de lo que en realidad hacen por abolirla. Como ha mostrado en particular Ranabir Samaddar, el espacio de la sociedad política, en la perspectiva de Chatterjee, corre el riesgo de plantearse como espacio enteramente saturado por la gubernamentalidad, terminando paradójicamente por negarle a la acción de los “gobernados” aquella autonomía que, como hemos visto a propósito de América Latina, constituye el elemento fundamental para abrir la gubernamentalidad

en dirección de la libertad y de la igualdad. Y sin embargo el análisis de Chatterjee restituye aquí la imagen de procesos políticos en los cuales tanto las prácticas de luchas y subjetivación de los sujetos “subalternos” como la sujeción gubernamental se plantean *más allá* de la ciudadanía y de los mecanismos de mediación constitucional. Y subraya la urgencia de un renovado análisis materialista de las relaciones de producción de la subjetividad contemporánea. También en este caso nuestra impresión es que hay mucho que aprender de las experiencias que hace un tiempo habríamos considerado características de condiciones de “atraso”.

5. Por un nuevo materialismo

Desde nuestra perspectiva, hay un límite evidente en la discusión teórico-política actual sobre el tema del sujeto. Como hemos intentado hacer notar, no sólo al continuar pensando desde el Estado y su historia constitucional, sino también porque tiende a moverse en el horizonte restringido de aquello que, con Slavoj Žižek, podemos llamar – asumiendo la drástica, aunque irreflexiva, elisión de lo económico que se produce al interior de este debate– “política pura”. Con el término “multitud”, que hemos evocado sólo en relación a la “sociedad política” de Chatterjee, el llamado post-obrerismo ha intentado en los últimos años recorrer un camino distinto, pensando el sujeto político en el cruce entre la crisis de la forma Estado y las transformaciones del capitalismo. Esta indicación de método resulta para nosotros decisiva. Desde la perspectiva de la conceptualidad política, es necesario asumir el desbordamiento de los procesos de producción contemporáneos de la subjetividad respecto de las figuras clásicas que la inscriben en el molde de la estatalidad y la representación (el pueblo o la Nación) y observar más bien al sujeto como lugar de disputa; como campo de batalla, esto es, entre estrategias de sujeción y prácticas de subjetivación que ya no

pueden ser fijadas en el “círculo virtuoso” del teorema maquiaveliano de Étienne Balibar. Financiarización del capitalismo y heterogeneidad de las figuras contemporáneas del trabajo tienden a escindir y rearticular de otro modo la relación entre el sujeto como titular de derechos y el sujeto como productor de riqueza. El orden democrático que estaba históricamente sedimentado en la figura del ciudadano trabajador fordista (hombre y blanco) en Occidente no sólo no es más aplicable en el contexto de la crisis del Estado nacional (y) social, sino que no puede ser asumido como válido para otras geografías productivas y regímenes de acumulación que han conocido diversas modalidades de relación con el Estado, “constitucionalizando” de otro modo desarrollo y trabajo. Aludiendo a la necesidad de un “nuevo materialismo” para plantear la cuestión del sujeto político entendemos, por lo tanto, sustraer esta última del terreno de la “política pura” sobre el cual se mueve una parte considerable del debate crítico contemporáneo. Es una huella marxiana la que se trata, a nuestro juicio, de retomar y seguir. Como ha mostrado un libro reciente de Ranabir Samaddar, la especificidad de la reflexión de Marx sobre el sujeto consiste precisamente en la combinación de un análisis de los procesos que lo constituyen al interior de específicas relaciones de producción con una atención constante a las prácticas de lucha, insurgencia o movilización que atraviesan y ponen en tensión estas mismas relaciones, sin agotarse –como si esto representase su resultado natural– en instituciones “políticas” de cuño estatal. Pensar la política significa para nosotros ante todo sumergir sus conceptos en la materialidad de la práctica: prácticas que, en cuanto tal, no pueden ser abstractamente referidas a categorías suprahistóricas y generales. La historia del sujeto “exige una explicación desde abajo”, para retomar la feliz fórmula de Michel Foucault.

Aquello que proponemos es, ante todo, una indicación de método; las indicaciones que obtenemos de lo que, aquí, reconocimos como

los límites de la discusión contemporánea sobre la política y el sujeto. Descentrar la mirada de los mecanismos de sujeción y de las formas de subjetivación articulados en la evolución del Estado moderno, significa para nosotros esencialmente dos cosas. En primer lugar, no tratar al neoliberalismo como una simple prótesis de las tecnologías de gobierno clásicamente utilizadas para organizar las mediaciones entre movimiento social e instituciones (representación política, léxico de los intereses nacionales, estatización de demandas y articulación de integraciones entre intereses de clase y esfera pública); en segundo lugar, plantear el problema de una composición social y política que resulta irreductible a las fórmulas representativas clásicas del Estado o del Partido. Nuevas jerarquizaciones, nuevos regímenes de empleo diferenciado, nuevas modalidades de relaciones entre percepción de sí y prácticas colectivas atraviesan hoy la composición de un “trabajo vivo” que se muestra tanto más marcada por una profunda heterogeneidad, cuanto más el desarrollo del capitalismo tiende a hacer del trabajo la sustancia misma de la actividad humana.

Las políticas neoliberales, lo afirmamos al inicio de esta intervención, tienden a desvanecer la distinción que el liberalismo clásico establecía entre esfera económica, lo privado y lo político. Ellas tienden por lo tanto a des-integrar, para rearticularlo de otra manera, el sistema de mediaciones constitutivo del origen de la moderna noción de sujeto. Justamente por esto, nos parece, ellas preparan un terreno completamente distinto de aquel que la teoría política ha conocido hasta ahora como el terreno sobre el cual enfrentar el desafío de formas de subjetivación no ya referibles a conceptos y categorías de su propio orden discursivo: ya sean las migraciones en la crisis del fordismo, o las reivindicaciones de género, o el aparente devenir cultural de los movimientos sociales significativos que han caracterizado los últimos decenios. De un lado, las políticas neoliberales comprometen definitivamente la autonomía de

lo político y la identificación de este último con el Estado. Del otro, la financiarización de la economía fija nodos de poder externos a la constitución y al dispositivo de regulación propios del Estado. Se trata, creemos, de la definición de un inevitable desplazamiento de las categorías de lo político que debe ser asumido y pensado en su radicalidad.

Si es verdad, como ha señalado Wendy Brown, que la gubernamentalidad neoliberal representa un “proyecto constructivista”, es decir una estrategia coherente para la reorganización de la economía y de la política que atraviesa profundamente la producción del sujeto persiguiendo y provocando actitudes singulares y respuestas colectivas, es también verdad que en *este* umbral debe ubicarse la reflexión crítica. Se trata de una conclusión provisoria y, ciertamente, aún insuficiente. Sin embargo, parece útil entregarla al lector o la lectora de nuestra intervención como punto de partida para ulteriores investigaciones y estudios.

Bibliografía

- AA. VV. (2012), *Laboratorio America Latina*. UniNomade. Recuperado de: <http://www.uninomade.org/dossier-america-latina/>
- BADIOU, Alain (1985). *Peut-on penser la politique?* París: Seuil.
- (1992). *Conditions*. París: Seuil.
- (2004a). *La Comune di Parigi*. Napoli: Cronopio.
- (2004b). *L'antifilosofie de Wittgenstein*. Caen: Nous.
- (2011). *Le réveil de l'histoire*. París: Lignes.
- BALIBAR, Étienne (1993). *Le frontiere della democrazia*. Roma: Manifestolibri.
- (2003). *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*. París: La Découverte.
- (2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. París: Galilée.

- (2011). *Citoyen, Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- BROWN, Wendy (2005). Neoliberalism, The South Atlantic Quarterly and the End of Liberal Democracy. En *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press (pp. 37-59).
- CHATTERJEE, Partha (2006). *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*. Roma: Meltemi.
- (2011). *Lineages of Political Society. Studies in Postcolonial Democracy*. Nueva York: Columbia University Press.
- CHEVALIER, Louis (1976). *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*. Roma-Bari: Laterza.
- CHIGNOLA, Sandro (2008). In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo. En G. Fiaschi (ed.), *Governance: oltre lo Stato?* Soveria Mannelli: Rubbettino (pp. 117-141).
- CHINGOLA, Sandro y MEZZADRA, Sandro (2012). "Fuori dalla pura política. Laboratori globali della soggettività". *Rivista Filosofia Politica*, 26, 1, 65-82.
- COCCO, Giuseppe (2009). *MundoBraz. O devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record.
- COLECTIVO SITUACIONES (2003). *Piqueteros. La rivolta argentina contro il neoliberalismo*. Roma: Derive Approdi.
- FUMAGALLI, Andrea y MEZZADRA, Sandro. (2009). *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*. Verona: Ombre corte.
- GALLI, Carlo (2001). *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*. Bologna: Il Mulino.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel (2008). *Los ritmos Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- HALL, Stuart (1986). "On Postmodernism and Articulation. An Interview". *Journal of Communication Inquiry*, X, 45-60.
- HUI, Wang (2003). *China's New Order: Society, Politics, and Economy in Transition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KAUBE, Jürgen (2011). "Die absolutistische Demokratie". *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (27 de septiembre).
- LACLAU, Ernesto (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*. Londres: New Left Books.
- (2008). *La ragione populista*. Roma-Bari: Laterza.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres-Nueva York: Routledge.
- LAVAU, Georges (1981). *A quoi sert le Parti communiste français?* París: Fayard.
- LAZZARATO, Maurizio (2011). *La fabbrica de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. París: Éditions Amsterdam.
- MARCHART, Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- MELLINO, Miguel (2011). "Il kirchnerismo come governance post-neoliberista: alcune considerazioni". *Euronomade*. Recuperado de: <http://www.uninomade.org/kirchnerismo-come-governance-postneoliberista/>
- MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013). *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, NC: Duke University Press.
- MICHEL, Pierre (1981). *Les barbares, 1789-1848: un mythe romantique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- MOUFFE, Chantal (2007). *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*. Milán: Bruno Mondadori.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2010). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milán: Rizzoli.
- PICCHIO Marta (1976). Cittadinanza, conflitto sociale e normatività. Una

- lettura di Marshal. En *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*. Torino: UTET.
- POSTONE, Michel (ed.) (2012). *Perspectives on the Global Crisis, South Atlantic Quarterly*, 111, 2.
- RANCIÈRE, Jacques (1995). *La Méésentente*. Paris: Galilée.
- (2009). *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris: La Fabrique.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SAMADDAR, Ranabir (2007). *The Materiality of Politics*. Londres, Nueva York, Delhi: Anthem Press.
- SANYAL, Kalyan (2010). *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo postcoloniale: il caso indiano*. Firenze: La Casa Usher.
- SASSEN, Saskia (2006). *Territory, Authority and Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- SIDAWAY, James D. (2007). "Spaces of Postdevelopment". *Progress in Human Geography*, 3, 345-361.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2010). "The Liberal Roots of Populism. A Critique of Laclau". *CR: The New Centennial Review*, 2, 151-182.

La infinitización del sujeto

Jelica Šumič Riha

Traducción: Fernando Chávez Solca

Tradicionalmente, la política emancipatoria se pregunta cuáles partes de la sociedad cuentan, y cuáles no. Desde tal perspectiva, el acto fundacional de la política consiste en el descubrimiento de lo que Rancière llama el “conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (Rancière, 1999: 26-27). La formulación de la pregunta de la política emancipatoria en términos de *existencia* implica reconocer que hay una disyunción constitutiva entre la política y el sistema de dominación, un sistema que por lo general se suele caracterizar como un sistema de ordenamiento, identificación, conteo, o simplemente como el Estado. En efecto, la división entre dos lógicas irreconciliables –la igualitaria o genérica, por una parte, y la distributiva o constructivista, por otra– es, de acuerdo con algunos de los pensadores políticos más radicales de la actualidad, considerada como definitoria de la política como tal. Por lo tanto, si la política misma es vista como un disruptivo exceso de igualdad sobre la lógica

distributiva del Estado, esto implica que una nueva perspectiva se abre para la teorización de la política: una que localiza el lugar apropiado para la política emancipatoria, es decir, para “los sujetos políticos que no son grupos sociales, sino más bien formas de inscripción de la cuenta de los no contados” (Rancière, 1997: 99), dentro del mismo terreno en el que opera el conteo estatal.

En cierto sentido, la polaridad entre el Estado y la política emancipatoria es sólo sostenible si el Estado se reduce a lo que Lacan ha identificado con el nombre del discurso del amo, concebido como un poder de postulación, el poder del significante de traer algo a la existencia. De hecho, para Lacan, “cada dimensión del ser es generada como consecuencia del discurso del amo –el discurso de aquel, que profiriendo el significante, supone sus efectos vinculares [...], lo que está relacionado con el hecho de que el significante ordena. El significante es, primero y ante todo, un imperativo” (Lacan, 1998: 32). En el campo de la política, el discurso del amo, en tanto su objetivo es decir lo que es, podría ser visto en esencia como una constitución simbólica del orden social de acuerdo con una lógica de la predicación. Estableciendo la relación entre los elementos que constituyen una situación dada y sus atributos, el discurso del amo lleva a cabo la “partición de lo sensible”, tomando la conocida expresión de Rancière, mediante la determinación de lo que cuenta y lo que está fuera de la cuenta, lo que es visible y lo que no lo es, en última instancia, lo que existe y lo que no. En vista de ello, el discurso del amo es obviamente “creativo”. Teniendo el poder performativo del significante para estructurar el campo social, asignando a los miembros de una sociedad dada un lugar y una función, el discurso del amo puede ser visto como el poder de conferir la existencia, un poder paradójico, ya que requiere la complicidad del sujeto con el fin de ser plenamente efectivo. Aunque es cierto que su lugar está trazado de manera previa por fuera del discurso del amo, el sujeto aún no existe; él/ella es,

estrictamente hablando, una potencialidad, puede que aún no sea. Sin embargo, sólo es después de tomar el lugar y la función asignada a él/ella por el discurso del amo que el sujeto viene a la existencia: el sujeto puede llegar a ser lo que él o ella “es” desde el punto de vista del Estado, es decir, sólo tomando sobre sí mismo/misma la función que le es impuesta por el Estado. De hecho, sólo siendo identificado, asumiendo su papel o función, puede el sujeto existir del todo. El nacimiento simbólico del sujeto o, más bien, el dilema de su existencia es formulado por Lacan, como es bien sabido, en términos de una alienación fundamental: “O bien yo no soy más que esta marca” (este rol, función o mandato, que se atribuye a mí por el Otro social) “o yo no soy esa marca”, lo que significa que “yo no soy en lo más mínimo”. El sujeto puede por lo tanto “ser” una marca, o no ser (Lacan, 1968). Lo que es “creado” por lo tanto es un sujeto vacío, carente de ser y significante: desde el momento en el que el sujeto consiente su existencia simbólica, es decir, asume la identificación simbólica asignada, se convierte en un sin-nombre, atrapado en una búsqueda infinita, en la metonimia de sus identificaciones, por el significante faltante, aquel que podría por fin nombrarlo en su ser.

Teniendo en cuenta la dimensión ontológica inherente al discurso del amo, ya que su principal tarea es decidir lo que existe, la pregunta crucial para toda política emancipatoria digna de ese nombre es, por supuesto: ¿cómo puede llegar a ser, si en el marco del discurso del amo, en última instancia, no existe? A primera vista, puede parecer que, frente a elegir entre el ser (real) y la existencia o identificación (simbólica), no puede haber elección posible del sujeto. Debido al hecho de que antes de la identificación con su “mandato” simbólico, el sujeto no existe en absoluto, la elección del ser por sobre la identificación podría ser catastrófica, en verdad, una elección imposible, puesto que excluiría al sujeto de la sociedad y relegaría su existencia a la oscuridad de una vida fuera del espacio discursivo donde lo único que importa es exactamente

el lugar que uno ocupa dentro de ese espacio. En términos sociales, entonces parece que el sujeto no puede evitar la elección de la identidad, ya que es a través de la identificación que se puede obtener un sentido de la existencia –pero al precio de la completa identificación con el rol establecido para el sujeto por parte del Otro.

Desde el punto de vista de la política emancipatoria, sin embargo, hay una salida posible. El punto de partida de la política emancipatoria no es más que la diferencia irreductible entre el ser del sujeto y su existencia simbólica o, más precisamente, su punto de partida no es el sujeto alienado del discurso del amo, el sujeto ocupado por el orden del amo, sino el sujeto como el fracaso del discurso del amo en absorber por completo o tomar posesión de su ser en el sistema impuesto de lugares y funciones. Por lo tanto, se propone partir del exceso del ser del sujeto sobre el conteo estatal –el resto, el producto residual– de la operación de la predicación por la cual el Estado estructura la realidad social. En cierto sentido, la política emancipatoria sólo es posible porque hay algo que está cojeando en el régimen de dominio: el sujeto, en la medida en que no puede coincidir con el papel establecido para él/ella por el discurso del amo. Por lo tanto, cuando se trata de la elección forzada instituida por la ley de la situación, ya sea en los términos del discurso del amo, como lo hace Lacan, o del régimen trascendental del mundo, tal como lo hace Badiou, esta debe ser puesta en tela de juicio con el fin de revelar el carácter absolutamente contingente de su necesidad, entonces la única posibilidad de que el sujeto la enfrente es, en última instancia, para elegir lo que no se puede elegir: ser. Con el fin de encontrar una nueva existencia, una forma de vida más allá o fuera de la existencia que ha sido prescrita por la lógica de la situación, el sujeto debe, paradójicamente, en primer lugar elegir no-ser.

Tomando a Juana de Arco como modelo, Badiou proporciona un ejemplo convincente de la elección del sujeto de no-ser como

un paso obligatorio en su entrada en (una nueva) existencia. Lo que constituye a Juana de Arco como un acontecimiento propiamente en el sentido en que Badiou concibe este término es, a saber, una serie de “decisiones sucesivas de no-ser cuando la situación le prescribe que sea” (Badiou, 1997: 29). Por lo tanto, lo que caracteriza a Juana de Arco como sujeto emancipador, según Badiou, es exactamente el tipo de sustracción a las posibilidades o funciones que su tiempo había prescrito a sus contemporáneos, la invención de una posición que le permitió mantenerse a distancia de la situación de su tiempo. El sujeto debe estar dispuesto a aceptar su no-ser, es decir, su destitución subjetiva, con el fin de empezar a crear una nueva forma de ser ex nihilo, por así decirlo. En esencia, lo que marca la posición inicial del sujeto emancipador, una especie de “denominador común” de varias figuras del sujeto político, es su rechazo de la identificación impuesta, incluso y sobre todo si dicho rechazo pone en tela de juicio su existencia simbólica. Esta elección de Juana de Arco de “no ser” o, más en general, esta capacidad del sujeto para escapar del poder de las identificaciones impuestas a él o ella por el Otro, es decir, este nuevo margen adquirido por la libertad del sujeto, es lo que Lacan llama “la infinitización del valor del sujeto” (Lacan, 1977: 252). Es decir, Lacan presenta al sujeto como una fracción que asume un valor infinito de la misma forma que el cero en el denominador –una especie de sustituto de un encuentro traumático con lo real– que suprime el valor de todos los términos ubicados en el numerador. Cabe destacar que, para Lacan, la infinitización del sujeto significa la función de la libertad. Esto no debe entenderse en el sentido de que el cero esté abierto a todas las interpretaciones que han sido adjuntadas a este significante en el curso de sucesivos intentos desesperados del sujeto por representar la irrupción de lo real significativo, sino más bien en el sentido de que todos ellos son anulados. Y eso es lo que implica la elección de ser: una solución en la que “el sujeto designa su ser barrando todo lo que este significa” (Lacan, 2002a: 581).

En vista de la infinitización del sujeto, elegir ser es elegir la elección, la posibilidad de elegir. La elección por el ser, en este punto, no es tanto una cuestión por la elección de una “forma de vida” concreta. No se trata de elegir esto o aquello. Lo que está en juego en esta segunda opción es más bien, en palabras de Badiou, “la opción de elegir, la elección entre elegir y no elegir” (Badiou, 2000: 11), donde la potencialidad de esta “opción de elegir” puede ser, por supuesto, restablecida sólo retroactivamente: en realidad, es decir, el aquí y ahora de esta segunda opción. Por lo tanto, en cierto sentido, puede decirse que la política emancipatoria se ocupa de la cuestión de la existencia y el ser, simplemente porque en ella se formula la hipótesis de que la elección forzada puede ser revocada por la reconfiguración de las coordenadas de la elección inicial. Uno podría preguntar, por cierto, ¿por qué la política emancipatoria tendría como pre-condición, poner en juego la propia posición de sujeto, la propia existencia (simbólica), si ninguna opción estuviera involucrada en la opción forzada? Sin embargo, es sólo desde el punto de vista de la segunda elección, la opción del ser, que el sujeto descubre que era libre y por lo tanto responsable, forzado a soportar las consecuencias de su elección, al optar por lo que el Otro social le impone como la “única opción posible”, específicamente, su alienación a una determinada estructura de representación y dominación. Confrontando la elección forzada como tal, el sujeto la anula, más específicamente, él/ella anula el aspecto impuesto de la necesidad implicada en la elección forzada. La elección del ser, entonces, podríamos argumentar, es exactamente el gesto que efectúa una especie de retorno al punto de partida que precedió a la atribución de la existencia, ya que permite al sujeto recuperar su poder de elección con el fin de enfrentar una vez más, por así decirlo, la elección original: ser/existir, permitiendo así a él/ella ratificar o rechazar su inicial, aunque forzada, elección. La política emancipatoria, por este motivo, no es más que un proceso de re-subjetivación que permite al

sujeto, esclavizado por el discurso del amo, repetir el acto de elegir a fin de verificar su primera elección. En la medida en que la política emancipatoria hace posible que el sujeto restablezca su capacidad de elegir, parece confirmarse la aseveración de Lacan de que “uno es siempre responsable de su posición como sujeto” (Lacan, 2002b: 729), a condición de que uno entienda esta responsabilidad en términos de la conversión radical del sujeto o su re-nacimiento. Para que el sujeto acceda a este punto más allá de las identificaciones impuestas y/o de la existencia simbólica,

[...] es en tanto objeto del deseo, *objeto a*, como lo que él era para el Otro en su constitución como ser viviente, como deseado o no deseado de su venida al mundo, que es llamado a renacer para saber si quiere lo que desea. (Lacan, 2002c: 571-572)

La separación del Otro se vuelve posible siempre que una disfunción del aparentemente perfecto funcionamiento del discurso del amo se torna visible. Para que el discurso del amo vacile, debe haber una brecha, una inconmensurabilidad entre el ser y la existencia. Es esta brecha la que permite que el sujeto impugne el régimen del amo antes que darle consentimiento y seguirlo ciegamente como una ley. En la medida en que la elección de ser implica el rechazo de toda la identificación, es decir, la posibilidad de que el sujeto se desconecte a sí mismo del Otro social, también muestra cómo el sujeto, precisamente por no ser más que un lugar vacío en el Otro, puede, sin embargo, representar la incompletitud del Otro y perturbar el buen funcionamiento de su orden. Del mismo modo, la política de emancipación tiene como objetivo la falta en el Otro, su imposibilidad de absorber totalmente el ser del sujeto, para su incorporación al significante. Lacan indica en varios puntos, en particular en su texto “L'étourdit” (Lacan, 2001: 483), que ese es el orificio que la estructura. La falta es de hecho necesaria para que el sujeto se sostenga a sí mismo en el régimen del amo que constituye su realidad social.

Tener o ser

Para llegar a una comprensión de cómo la elección del ser puede restablecerse en el campo de la política, hay que tener en cuenta que la existencia sólo puede situarse sobre la base de un discurso que constituye un marco institucional que determina el tipo de existencia social. En consecuencia, si la política de emancipación tiene como objetivo volver a configurar el estado de cosas existente, es la elección imposible del ser por sobre la existencia simbólica o de la identificación la que se impone sobre el sujeto. No hay mejor idea de los efectos que la opción por el ser puede producir en el campo de la política que ampliando lo que ya ha sido señalado por Giorgio Agamben a propósito del mayo chino del '89. En su libro, *La comunidad que viene*, Agamben evoca los sucesos de Tiananmen para ilustrar que la política emancipatoria es posible en la actualidad: una política de la singularidad cualsea. Este es el nombre que Agamben le da a una nueva e inaudita figura del sujeto emancipatorio situado más allá tanto de toda identidad y de todas las condiciones de pertenencia a la comunidad que sea. En este muy lúcido análisis se encuentran también elementos para la comprensión de que el mero hecho de hablar puede contar como un acto:

Lo que más impresiona en las manifestaciones del mayo chino es, desde luego, la relativa ausencia de contenidos determinados en las reivindicaciones (democracia y libertad son nociones demasiado genéricas y difusas para constituir objeto real de un conflicto y la única reclamación concreta, la rehabilitación de Hu Yao-Bang fue concedida inmediatamente). Tanto más inexplicable aparece por ello la violencia de la reacción estatal. [...] En última instancia, de hecho, el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad -incluso aquellas identidades estatales en su propio interior (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación de este hecho). Pero lo que el Estado no puede tolerar de ninguna manera es que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia. [...] Pues el Estado, como ha demostrado Badiou,

no se funda sobre el lazo social, del que sería expresión, sino sobre su disolución, que prohíbe. Por eso, lo relevante no es jamás la singularidad como tal, sino sólo su inclusión en una identidad cualsea (pero que el cualsea mismo sea ganado sin una identidad, ésta es una amenaza con la que el Estado no está dispuesto a pactar). (Agamben, 1993: 85-86)

Destacando la resistencia de cualquier singularidad a cualquier forma de representación, Agamben señala un sutil, pero significativo, cambio en el énfasis. En efecto, lo que es subversivo en cualquier singularidad, en este poderoso ejemplo de la invención de un nuevo sujeto político, no son ni sus “modos de hacer” ni sus “maneras de decir”, lo que es subversivo es más bien su “forma de ser”: en una manifestación pacífica la “impotente omnivalencia del ser cualsea” (Agamben, 1993: 10), una singularidad cualquiera pone a todas las posibles pertenencias radicalmente en tela de juicio. Por lo tanto, si seguimos a Agamben, situándose a sí mismos más allá de la pertenencia a una comunidad cualsea, presentando en el aquí y el ahora lo que podría llamarse, en el lenguaje de Badiou, “desligazón política”, de tal modo desafiando cualquier sistema de clasificación o de conteo, en última instancia, cualquier inscripción predicativa en lo simbólico, la singularidad cualsea encarna el principal enemigo del Estado. En este sentido, la mera “escenificación”, la puesta en escena de una desvinculación social, representa una amenaza para el funcionamiento apropiado del discurso, el de establecer el vínculo social. Lo que está implicado en el concepto de la singularidad cualsea es la peculiar figura de la “desligazón” que anuncia, en palabras de Lacan, “otra dimensión del discurso y la apertura de la posibilidad de subvertir por completo la función del discurso como tal” (Lacan, 1998: 30). Precisamente como un elemento que es insituable dentro del espacio social, interpretado por el Estado, una singularidad cualsea aparece como un comodín para el anonimato de los genéricos: manifestando su pertenencia a sí misma,

una singularidad cualsea afirma su genericidad, en palabras de Badiou, bajo el pretexto de “los desiguales «nosotros» de la convivencia” (Badiou, 2007: 97). Es decir, negándose a “abandonar la demanda de que hay un «nosotros»” (Badiou, 2007: 97), como Badiou dice, un sujeto colectivo emancipatorio que, de acuerdo con la tesis de Lacan de que un grupo es lo real, es decir, imposible, manifiesta su propia disparidad inherente sin disolverse a sí mismo.

Lo llamativo del ejemplo de Agamben, de la forma en que un nuevo sujeto político se forma, es el poder divisivo de sus demandas, es la manera en que las singularidades cualsean triunfan en el descubrimiento de la falta en el Otro, provocando así el pasaje al acto del Otro, una prueba de que el Otro estatal está enfrentando su impotencia. Esto indica claramente que, para el sujeto emancipatorio, la falta en el Otro es central porque su demanda concierne a su existencia como sujeto, una existencia obtenida a través del Otro. Lo que llama la atención en un principio de las protestas de los estudiantes de Tiananmen es el hecho de que nada de lo que realmente se dijo allí, ni siquiera el contenido de las demandas de los estudiantes, pudo haber tenido una fuerza subversiva semejante como para provocar la respuesta violenta del poder del Estado. En efecto, la amenaza intolerable que el poder estatal reconoció en las manifestaciones de los estudiantes no se ha de buscar en algunos contenidos concretos, específicos de sus demandas, sino en última instancia reside en el hecho de que sus demandas eran percibidas por el Estado como reclamos que son, por definición, irrealizables. En efecto, desde el punto de vista del Estado chino, los estudiantes exigieron lo imposible. Lo que ellos pidieron, de hecho, no era lo que el Estado puede dar, sino, literalmente, lo que no podía dar: la exposición de su impotencia, su falta de medios para satisfacer sus demandas. Lo que era insoportable para el Estado chino hasta el punto de que el mero hecho de pronunciar estas demandas hizo responder con la fuerza, es la

insistencia de la demanda más allá de todos sus contenidos específicos, un ¡Más! insaciable que ninguna entrega y concesión por parte del Estado podría apaciguar. Del relato de las manifestaciones de Tiananmen de Agamben queda claro que las demandas de los manifestantes no podían ser mitigadas ya que sirvieron para la constante reinscripción de la falta inicial en el Otro, su falta de medios para satisfacerlas.

El mero hecho de que la demanda podría persistir, insistir más allá de todos los contenidos particulares, requiere que hagamos una distinción rigurosa entre dos demandas estructuralmente diferentes: una a querer-tener y otra a querer-ser. La forma primaria de la demanda se sitúa en el nivel del tener. En el querer-tener, el Otro está siempre ya allí. Cada demanda, en la medida en que está formulada en términos de la falta o ausencia de tener, se dirige al Otro que se supone que tiene lo que nos falta. Haciendo al sujeto dependiente del Otro, ya que a fin de obtener lo que le está faltando, es necesario que presuponga Otro al que no le falta nada; una demanda de “tener”, es, por lo tanto, constitutivamente alienante. Por el contrario, el querer-ser, una demanda por el “ser”, es una exigencia que, hablando con propiedad, no hace ninguna demanda dirigida al Otro como el que “tiene”. Más bien, se articula a la falta del Otro. Al demandar “ser”, el sujeto puede también estar exigiendo un complemento del ser que se supone se encuentra en el Otro. Sin embargo, la mera posibilidad de expresar tal demanda indica que uno no puede encontrar su lugar en el Otro, tal como este es, revelando así que, al demandar ser, uno no demanda nada que el Otro pueda suministrar, nada que pueda por lo tanto, caer bajo el título del “tener”. El punto crucial aquí es que, mientras que la demanda de tener permite al Otro obtener un control más estricto sobre el sujeto, la exigencia de ser, por el contrario, implica la separación del sujeto del Otro. Esta es la razón por la cual la demanda por el ser es intrínsecamente subversiva, revolucionaria.

El caso de las manifestaciones de Tiananmen parece ser un ejemplo

particularmente apropiado que puede dar cuenta del desdoblamiento de la demanda puesto que se introduce una disyunción en el momento en que una demanda, que parece ser una demanda por un “tener” específico (democracia, la libertad...) de repente se convierte en una demanda de un tipo muy diferente, una exigencia peculiar ya que se vuelve indiferente a su cumplimiento, lo que indica que su objetivo es el ser del sujeto.

En cierto sentido radical, todas las demandas del sujeto son las demandas por el ser ya que la demanda inicial del sujeto está motivada por el hecho de que el Otro carece del significante para capturar la totalidad de su ser. Siendo nada más que un intervalo, la brecha entre dos significantes, el sujeto siempre parece estar careciendo en algún aspecto. Por eso, con el fin de suplir la falta, el sujeto busca desesperadamente un complemento de su ser que se supone situado en el Otro. Por lo tanto, no hay ninguna contradicción en el hecho de que no puede haber ninguna demanda que no tenga por objetivo la falta de ser que la sostiene, y el hecho de que la demanda del sujeto por el ser siempre aparece en la forma de la demanda por algo, en definitiva, una demanda por el tener. Entonces parece que una demanda por ser es, como tal, una demanda paradójica. Es paradójica, en primer lugar, debido a que nunca se puede expresar como tal. La demanda por el ser es, por decirlo de algún modo, siempre “vestida” en una demanda por tener, disfrazada, por así decirlo, como un querer-tener. Como resultado de este paso obligado de la demanda de ser a través de la demanda de tener, algo de la demanda de ser se “pierde en la traducción” y este resto ineliminable de la demanda insatisfecha opera como un sustituto de la demanda de ser. En cierto sentido, sólo puede afirmarse como un querer-tener, es decir, como una demanda de algo, sea lo que sea, un tener que es un suplente para el indecible querer-ser. En otras palabras, una de las demandas particulares por tener, representa, en el espacio del Otro, una anomalía en el orden de las demandas, ya que apunta a un objeto que es, desde el punto de vista

del Otro, inalcanzable, sustituyendo la constitutivamente inexpresable demanda del ser. La demanda por el ser es, en sentido estricto, una demanda imposible de tener, es decir, una demanda que, en el marco del orden social positivo existente, tiene que seguir sin cumplirse. Sin embargo, es precisamente porque parte de la demanda por tener sigue siendo imposible de inscribir en el universo discursivo existente que puede poner de manifiesto la falta en el ser del sujeto y, en consecuencia, dar lugar a futuros reclamos por ese ser.

Por lo tanto, tomando el ejemplo de las demandas de los manifestantes chinos, no parece haber nada específico acerca de, por ejemplo, sus demandas de democracia y libertad, que las sitúe inmediatamente bajo un título u otro. Sin embargo, precisamente esta “ausencia relativa de determinados contenidos en sus demandas”, como ha sido subrayado con razón por Agamben, revela una de las características esenciales de la demanda de ser. En realidad, esto se debe a que “democracia” y “libertad” no tienen contenidos intrínsecamente propios, es decir, es precisamente en tanto “significantes vacíos” que pueden figurar como una encarnación paradójica de la falta de ser del sujeto, de esta manera indican que el objeto propio de este tipo de demanda por el ser es una demanda de algo que no ha de ser, al igual que el famoso *objeto a* lacaniano que puede caracterizarse sólo negativamente: “¡No es eso!”, una falta paradójica de tener que sólo puede emerger a través de la decepción del sujeto una vez que él/ella obtiene el objeto exigido. Por lo tanto, se puede argumentar que una demanda por el ser no es, para citar a Lacan, “sino la petición por el *objeto a*” (Lacan, 1998: 126), este último da cuerpo al vacío presupuesto por la demanda como tal. Si revisamos un poco la formulación de Lacan, podríamos afirmar que “la discordancia entre querer tener y querer ser es nuestro sujeto” (Lacan, 1998: 120), esto se debe a que la demanda de ser es, en última instancia, nada más que una división del Uno en Dos, una escisión de la demanda por tener en sí misma, o, en

palabras de Badiou, una diferencia mínima, pero absoluta entre el tener y el vacío al que da cuerpo.

La demanda por el ser es una demanda paradójica por otra razón. Por un lado, una demanda de “ser”, como cualquier otra demanda, se dirige al Otro. Sólo que aquí, el hecho de que es una demanda de *ser*, significa que no hay ningún lugar para el sujeto en ese Otro, al que el sujeto dirige su solicitud. Esto se debe a que la demanda por el ser sólo puede ser dirigida al Otro por una inexistente agencia de los grupos, a los que se les niega un lugar en un determinado orden social, una parte de la sociedad que excede la clasificación, incontados por el discurso del amo. Respecto a esto, una demanda por ser no es una demanda por algo en particular, satisfacción de lo cual dependería de la “buena voluntad” del Otro, ya que está muy claro que la satisfacción de la demanda por ser hecha por la parte inexistente de la sociedad (una que es incontada y excluida en la estructura dada de asignación de lugares) tendría el efecto de hacer desaparecer al Otro, desaparición por la cual todo su orden es también aniquilado. Este solo hecho justifica situar a las demandas de los manifestantes chinos en el grado de la demanda por el ser más que en el de las demandas por tener. Allí donde los observadores occidentales podrían reconocer en la demanda de la libertad de expresión, la democracia, meramente una demanda por el tener, el Estado chino coloca correctamente a la libertad y la democracia en el registro de los significantes vacíos como una metonimia de la falta de ser de los manifestantes, un ser incompatible con el orden establecido de las cosas, así descifra correctamente detrás de una aparente demanda de tener (la democracia y la libertad), un ¡No! dirigido al actual régimen de dominación. El Estado chino, respondiendo con violencia, devolvió a los manifestantes su propio mensaje de una manera invertida, es decir, en su forma verdadera: detrás de lo que parece ser una demanda por tener, se reconoce correctamente que nada de lo que se les pueda dar les

satisface, lo que indica que tal demanda, no es reductible a un reclamo por “tener”, por lo tanto, resultan ser incompatibles con el orden de poder existente. “Entendemos que en las demandas de más democracia y libertad”, el Otro es supuesto para que responda a los estudiantes que, “en realidad, demandan que el actual orden socio-político no exista más”.

Es, por lo tanto, sólo hasta el punto en que el ser está en juego en la demanda por ser que el mero hecho de proferir tal demanda puede provocar una modificación radical de la conexión entre el sujeto y el Otro. Una demanda es, como tal, siempre destinada al Otro. Para decirlo sin rodeos: todas las demandas están articuladas, fundamentalmente, al Otro. Toda demanda pide una respuesta del Otro. Lo que esto inmediatamente implica es que para que una demanda por el ser sea reconocida por el Otro político-social en primer lugar, tiene que ser reducida, degradada a una “falta de tener”. Tal vez por eso en la era de la proliferación de demandas, todas estas demandas, en la medida en que se hacen en nombre de la pertenencia a algún grupo ya existente, en el nombre de una identidad comunitaria, tal como es representada en el orden del Otro, pueden, en principio, ser reconocidas por este último. En nuestros desarrollos anteriores, sin embargo, está claro que el sujeto obtiene algún sentido de su ser siendo identificado con la falta en el Otro. La demanda de querer-ser bien puede parecer que es dirigida al Otro que se supone que es todo, pero el hecho de que esa demanda sea posible es una prueba absoluta de la falta en el Otro socio-político. De hecho, es a través de ese tipo de demanda por el ser que la falta en el Otro, su incompletitud, sale a la luz. En última instancia, en la medida en que tal demanda presupone algún tipo de exclusión, el único “mensaje” de la demanda por el ser que está dirigido al Otro por aquellos que ocupan la posición de la exclusión interna dentro del orden establecido, es: “¡Usted no es todo!”. En este sentido, podemos considerar que cuando la demanda de ser tiene éxito en forzar al Otro a reconocerlo, esto implica

necesariamente una reconfiguración completa del marco socio-político existente, generando así un nuevo Otro; en última instancia, se trata de la creación de un nuevo orden. Es entonces en esta particularidad de la demanda, su dependencia fundamental del Otro, que la demanda por el ser subvierte al revelar que la demanda hecha por “lo que sea” o por particularidades genéricas, precisamente por aquellas singularidades que no reclaman ninguna identidad y rechazan los criterios de pertenencia a cualquier comunidad, no pueden ser reconocidas por el Otro como un reclamo legítimo. El operador de la vinculación social, el Estado y las singularidades genéricas son mutuamente excluyentes, ya que, ratificar una demanda de singularidades genéricas sería desligar todos los lazos sociales, una desligazón que socava el Estado cuya *raison d'être* es exactamente asegurar el vínculo social mediante la distribución de singularidades de acuerdo con el sistema establecido de lugares.

Por tanto, una demanda por ser es una demanda paradójica, ya que sólo puede ser enunciada desde algún lugar impensable, para ser más precisos, un no-lugar, ya que está conformada por una instancia que, por ser un residuo derivado de la constitución del orden social, de la cuenta del Otro, no puede, por definición, tener un lugar dentro del orden del Otro. Una demanda por el ser sólo puede ser expresada desde la posición de una instancia que, por ser un exceso insituable, no tiene su lugar en el campo del Otro, por lo que es condenado a errar eternamente en el espacio del Otro. El lugar desde el que se emite una demanda por ser es, estrictamente hablando, un lugar invisible, o mejor dicho, tal vez, inexistente, un lugar que aún no se da en el Otro. Y por el contrario, el hecho de que se efectúe una demanda por ser significa que el Otro, que declaró que no hay pérdida, que todo lo que cuenta ha sido contado y puede tenerse en cuenta, no es todo, que está incompleto, ya que, en su orden, no hay espacio posible para la inexistencia, es decir, para aquellos que exigen ser reconocidos en su ser. Por eso cada vez que lo inexistente,

es decir, una instancia que no tiene lugar en el espacio discursivo del Otro, declara su ser-ahí, hace al Otro necesariamente incompleto.

Esto equivaldría a afirmar que con el fin de hacerse su ser allí, es decir, para ser incluido en el orden del Otro, el sujeto tiene primero que hacer un lugar en el cual inscribir su ser. Incluso se puede añadir aquí que no hay demanda por el ser que no implique en cierto sentido, crear el espacio en el que se inscribe. Por lo tanto, se puede argumentar que el sujeto emancipador habla o hace su demanda de ser desde el momento en el que el Otro queda en silencio. Sin embargo, no hay demanda que pueda hacerse si no existe uno. Es por ello que la demanda de ser siempre se manifiesta a través de la proclamación de la existencia: *nos sumus, nos existimus*, una proclamación que significa que algo que para el Otro no existe en absoluto y por lo tanto era mudo, comienza a hablar. El sujeto llega a ser aquí, proclamando “somos, existimos”, ratificando el ser que sólo es anticipado en tal proclamación. El sujeto habla como si ya existiera. En realidad, la declaración “somos, existimos” puede ser emitida en el momento en que el sujeto que afirma que existe, aún no existe, ya que, en la configuración socio-política establecida por el Otro, no hay lugar posible para que pueda ser situado dentro. Para encontrar el lugar de uno en un orden simbólico dado, si este lugar no está proporcionado por el Otro por sí mismo y asignado por él al sujeto, se requiere que el sujeto abra su camino hacia el Otro, haga un agujero en el Otro y se sitúe en ese agujero. Por lo tanto, el sujeto puede hablar sólo haciendo agujeros en un orden determinado de poder, o mejor aún, mediante la adición de algo que, en lo que respecta a este orden, se considera superfluo, en exceso, un excedente perturbador que no debería en primer lugar estar allí. De hecho, aquello que desde el momento en que el Otro ha reconocido su existencia, provocaría la desaparición del Otro como tal.

La maldición de la metonimia

Es por eso que el sujeto de la demanda de ser tiene afinidades con la posición del sujeto histérico, es decir, el sujeto que, en el plano del ser, sólo puede existir si el Otro falta. En efecto, al igual que la histérica, el sujeto de la demanda de ser ocupa el lugar del sujeto barrado –el sujeto que experimenta su falta de identidad como una falta de ser, una falta de su ser en el Otro: no está debido a que no puede situarse a sí mismo allí. En consecuencia, el histérico concentrará sus esfuerzos en la exposición de la falta en el Otro, o si es necesario, en la perforación de un agujero en el Otro con el fin de hacer un espacio para sí mismo. Ante la falta del ser, y por lo tanto incapaz de reconocerse a sí misma en el papel atribuido a ella por el Otro, la histérica está condenada a una búsqueda incesante de un significante apropiado que la represente. Pero precisamente por eso es también que el sujeto –quien, por definición, rechaza el cierre, el acto de saturación, siendo éste, en el vocabulario de Lacan, “el punto de capitón”, el acto del *hegemón* por excelencia– quien lejos de negar la imposibilidad del campo social (constitutivamente no totalizable) de totalizarse a sí mismo, logra representar una situación dada como “legible” al trazar una línea de demarcación entre lo que existe y lo que no. Esto también explica por qué como sujeto que quiere contar, en realidad, sigue contando, después de que el Otro ha declarado haber contado todo lo que hay que contar. Dicho de otra manera, si quiere agregar, después de la última palabra del Otro, al menos una palabra más, es porque ella no permite que el amo tenga la última palabra. Al responder al gesto de cierre del amo mediante la adición de, al menos, un significante más, el sujeto histérico abre una dimensión más allá del cierre, revelando así, cómo es posible hacer un movimiento de una lógica de la necesidad, siendo eminentemente la lógica de la totalización, la lógica del “todo”, a una lógica de la contingencia, que no es más que otro

nombre para la lógica del “no-todo”, y a la que sólo se puede acceder a través de la operación histórica de la des-totalización. El gesto histórico nos interesa, no sólo porque desafía al amo, sino también porque nos muestra cómo es posible pasar de intervalos cerrados a lo que Lacan designa como “conjuntos abiertos, en otras palabras, conjuntos que exceden sus propios límites” (Lacan, 1998: 9). Es por eso que el Otro, cuya cuenta se basa en la secuencia de números naturales, no puede nunca alcanzar a las históricas, o al sujeto emancipador, en ese aspecto, ya que se sitúan a sí mismas en el plano de los números reales, concretamente aquellos números que –debido a que siempre hay un número real entre dos números reales dados– convergen hacia un límite negativo que nunca se alcanza o, para ser más precisos, al que se puede llegar solamente en el infinito.

Es precisamente este paso de la lógica del todo a la lógica del no-todo lo que el sujeto histórico y el sujeto emancipador, como han sido teorizados por J. Rancière y G. Agamben, tienen en común. Así como el advenimiento del sujeto histórico a la existencia, la subjetivación política se basa en una articulación peculiar de contar y desatar. El sujeto desde esta perspectiva, no existe más que a través y para la operación repetida sin cesar de descubrir un error en la cuenta del Otro. En cualquier caso, en respuesta a la cuenta del Otro, el sujeto propone una operación de conteo completamente diferente, una que procede “uno a uno”. Pero el problema con una solución en la que la subjetivación política se fundamenta en el rechazo histórico radica en este mismo rechazo a la clausura. Y, en efecto, a primera vista, el cierre es lo que podríamos considerar como el gesto del amo por excelencia, ya que es un gesto por el cual se decidió, como señala Rancière, “si los sujetos que cuentan en la interlocución «son» o «no son»” (Rancière, 1999: 50). Por lo tanto, si el gesto elemental de la política emancipadora consiste en des-totalizar toda totalización, se hace evidente que la política de emancipación, tal

como Rancière señala, precisamente porque depende de la clausura del amo, sólo es posible en un mundo en el que el otro existe.

Desde el punto de vista defendido por Badiou, sin embargo, la operación mediante la cual el sujeto emancipatorio expone una disfunción en la cuenta del Otro, revelando de esta manera la falta en el Otro, no es la última palabra sobre la cuestión, ya que hay otra perspectiva, otro punto de vista según el cual la política de emancipación se puede situar en la presente coyuntura. Contrariamente a lo que Rancière sostiene cuando sitúa la política emancipatoria en un universo en el que es el Otro el que lleva a cabo el cierre, debemos seguir el camino tomado por Badiou y Lacan y partir de una situación en la que el cierre no es ya posible, aún más, una situación en la que la inexistencia del Otro, su inconsistencia, es flagrantemente obvia para todo el mundo. En resumen, podríamos decir que la subversión de la clausura del amo no es ciertamente suficiente para dar cuenta de una política emancipatoria que sería más sensible a los callejones sin salida del capitalismo globalizado. La razón de esto es la mutación del discurso del amo, es decir que, al estar articulado a la falta en el Otro, al Otro barrado, a lo que Lacan, como es bien conocido, designa como el discurso capitalista, en lugar de proporcionar un nuevo significativo amo, capaz de representar una situación dada “legible”, por una operación que implica la obligatoriedad, el cruce de la barra separa dos órdenes inconmensurables: el orden simbólico y el orden de lo real, literalmente “vive para” la preservación de esta barra, asegurando de esta manera, a través de una búsqueda infinita por la falta constitutiva, una eternización del estado actual de las cosas: un status quo interminable. El discurso capitalista, que tiene como principio estructural la “metonimización generalizada”, desde el principio excluye la posibilidad de cierre. Esta es también la razón por la cual, con la generalización de la metonimia en la coyuntura capitalista tardía, el problema de un quiebre con el estado de situación actual adquiere urgencia. La cuestión canden-

te real de hoy es la siguiente: ¿Cómo, en efecto, podemos identificar “los medios necesarios para la prescripción de nuevas posibilidades” (Badiou, 2005: 72), según Badiou dice explícitamente, en el espacio no totalizable de discursividad creado por el nuevo discurso dominante, un discurso en el que todo es incluido, en el que se excluye la propia exclusión, y en el que por lo tanto, todo parece ser posible?

Nuestro punto es, concretamente, que la posibilidad de una política emancipatoria cambia fundamentalmente en la misma medida que el discurso del amo cede a la “metonimización generalizada”. O para ser más precisos, la hegemonía total de un discurso que es estructuralmente metonímico, el discurso capitalista, tiene consecuencias decisivas para el poder transformador de la política, en última instancia, por su capacidad de cambiar el régimen trascendental del mundo actual. Lo que caracteriza al discurso capitalista globalizado es precisamente que no quedará nada que sirva como barrera. En efecto, en un discurso que no conoce de limitaciones y en el que, como consecuencia, “todo es posible”, es lo imposible lo que parece ser imposible. Estamos viviendo en un régimen de dominio que ya no pasa por la prohibición y represión, y que, por lo tanto, representa la transgresión y, como corolario, la idea de un cambio revolucionario cuestionable. Pero algo ha cambiado radicalmente con la globalización del discurso capitalista. La globalización, en este sentido, no quiere decir, simplemente, que no se deja nada en su lugar como que ningún anclaje parece ser capaz de controlar el movimiento interminable de desplazamientos y sustituciones. En efecto, en el espacio actual de la discursividad, la noción de lugar en sí está extrañamente fuera de lugar. Lo que es más, siendo la categoría de lugar inoperante, la noción de falta se torna una de las categorías principales de la política de emancipación, necesaria para que el sujeto se sostenga en el Otro simbólico, que como resultado se vuelve obsoleto.

Hay dos consecuencias estructurales de esto. La primera es que,

contrariamente al discurso clásico del amo, en el discurso capitalista el sujeto aparece desidentificado. Situándose en el lugar del agente –el sujeto barrado, que está esencialmente sin guía, atrapado en una búsqueda infinita por el significante faltante, aquel que podría finalmente nombrarlo, anclarlo en el campo de lo simbólico y ponerle fin a su errancia– el discurso capitalista explota la falta que instala en el sujeto como una forma de reproducirse a sí mismo. La astucia del discurso capitalista, entonces, consiste en explotar la estructura del sujeto deseante: mediante la manipulación de su deseo, es decir, reduciéndolo a la demanda, el discurso capitalista crea la ilusión de que, gracias al desarrollo científico y al mercado, es capaz de proporcionar al sujeto el complemento del ser que le falta mediante la transformación de la falta de ser en la falta de tener. De este punto de vista, “tener” es considerado como una cura para la falta de ser del sujeto en el discurso capitalista. La segunda consecuencia estructural es que el sujeto del discurso capitalista, que es la encarnación de la falta de ser, se completa con productos lanzados en el mercado. Por eso Lacan llama al sujeto del discurso capitalista “*el proletariado*”. De hecho, es un sujeto que es inseparable de aquello que constituye el complemento de su ser: su goce excesivo, el *objeto a*. Como estructura dominante de las relaciones sociales, el discurso capitalista crea las condiciones de una subjetivación oscura que depende de la conversión de la plusvalía, es decir, de la conversión de cualquier producto lanzado en el mercado, en la causa del deseo del sujeto. Sugerimos que es precisamente esta indistinción entre el plusvalor y el goce excesivo la que hace posible la producción capitalista de “cualquier objeto” para capturar, en efecto, para esclavizar a la voluntad del sujeto, para sostener su eterno “¡no es eso!”. Se podría afirmar que el capitalismo, en la medida en que promueve el “solipsismo del goce”, promueve al mismo tiempo una figura comunal en particular, lo que J.-C. Milner denomina una “clase paradójica”, un colectivo en

el que sus miembros están unidos o sujetados por lo que los desune (Milner, 1983: 116-123), es decir, su idiosincrático modo de goce. Lo que por lo tanto se pone en cuestión es precisamente el vínculo social. O para ser más precisos, el lazo social que existe hoy en día es el que se presenta bajo la forma de individuos dispersos que no es más que otro nombre para la disolución de todos los lazos o la desligazón de todos los vínculos. Estas dos características del discurso capitalista podrían, entonces ser puestas, en un único sintagma, el de la proletarización generalizada. En palabras de Lacan, “sólo un síntoma social: cada individuo es realmente un proletario, es decir que no tiene ningún discurso con el cual establecer un vínculo social” (Lacan, 1975: 187). Irónicamente, la proletarización sigue siendo el síntoma de la sociedad contemporánea. Sólo que esta proletarización es de un tipo particular, que, al estar articulada con la naturaleza intrínsecamente metonímica del discurso capitalista, ha perdido toda su eficacia subversiva, todo su potencial revolucionario. Resumir de esta manera la tesis de Lacan sobre la proletarización contemporánea es arrojar algo de luz sobre los impasses de la actual “metonimización” generalizada, en particular, sobre el hecho de que ningún vínculo social puede establecerse sobre la base de la metonimia.

Podría decirse que es esta metonimización generalizada operada por el discurso capitalista la que nos proporciona una clave plausible para identificar las dificultades de la política emancipatoria contemporánea en la búsqueda de una forma de escapar del actual callejón sin salida. La inexistencia del Otro, y la expansión sin límites resultantes de los desplazamientos metonímicos, contrariamente a lo que cabría esperar o que se espera, no es en sí misma un factor liberador para el sujeto, no es experimentada por el sujeto como la liberación de la captura que los efectos del Otro impone sobre él/ella. Todo lo contrario: en ausencia del significante amo que haría una situación dada “legible”, el sujeto

sigue siendo un prisionero, *no del Otro que existe sino del Otro inexistente*, quizá mejor dicho, de la inexistencia del Otro. Examinado de cerca, sin embargo, lejos de desaparecer, el Otro es reintroducido en un espacio discursivo en el que domina la metonimia. Es por necesidad estructural que la metonimia resucita la creencia en el Otro como una agencia que, sin dejar de ser invisible, situada en un punto inaccesible, localizable sólo en el infinito, se supone debe regir este aparentemente irregular, anárquico movimiento correctamente. Este es el callejón sin salida al que el sujeto se enfrenta en un universo del Otro inexistente, el que destaca Lacan en la construcción de la siguiente pregunta: “S1 representa al sujeto para otro significante, pero si no hay Otro para proporcionar otro significante, entonces ¿qué es lo que se convierte en S1?” (Lacan, 1979: 18). Mejor aún: ¿”por quién” o, mejor dicho, “por qué cosa”, entonces, el sujeto es representado? Y viceversa, la puesta entre paréntesis del significante amo, S1 –el significante, cuya función principal es asegurar la “legibilidad” del espacio discursivo determinado– vuelve por lo tanto “ilegible” una situación dada. Requiere que el sujeto, asumiendo la imposibilidad de un cierre, sin embargo, encuentre una manera de “contar la situación”, es decir, de volverla “legible”.

El problema de la política emancipatoria contemporánea no es la clausura de lo incompleto, porque no-todo espacio discursivo es realmente imposible, sino la imposibilidad de su representación en lo simbólico, es decir, no se puede efectuar a través del *punto de capitón*. Para decirlo de otro modo, en la medida en que el recuento efectuado por el amo y el recuento logrado por la histérica no pueden coincidir en lo real, ya que pueden reunirse sólo en el infinito, en el (no) lugar del límite, lo que está en cuestión aquí es una operación de conteo que reúne lo infinito y lo finito, una operación, que al poner de manifiesto la acción de la estructuración general del régimen establecido como el de la infinitización, y abriendo de este modo el punto de vista de la

infinitud, podría también ser motivo de esperanza para su modificación. En este contexto, la crítica de Badiou a Rancière tiene un valor teórico muy preciso: nos recuerda que la teoría de la doble contabilidad no es suficiente para dar cuenta de una política de emancipación capaz de producir algo nuevo en una situación dada, esto es, de provocar una nueva situación en la situación de hecho existente, ya que esta situación ya se presenta como una situación de infinitas posibilidades. Por lo tanto, la política emancipatoria en la época del Otro no-existente se enfrenta a la tarea de revertir la imposibilidad estructural de la clausura del discurso capitalista en una condición de posibilidad de la invención, en última instancia, la invención de una nueva estructura socio-política, al tiempo que asume la imposibilidad del cierre. Pero tal invención no puede ser satisfecha con el punto de anclaje, la totalización metafórica, ya que siempre nos devuelve inexorablemente hacia la infinitización de la metonimia. Lo que se necesita, además, de hecho, como más allá de la teoría de conteo que se inspira en la revuelta histórica, es una teoría del quiebre o de la ruptura capaz de producir efectos que cambiarán para siempre la configuración discursiva en el universo sin límites. Al recurrir a la noción de corte de Lacan, se encuentra un marco teórico a través del cual se puede situar una posible salida para la política contemporánea de emancipación, al oponerse a la infinitización de un discurso interminable como el capitalista, y una operación de “transfinitización”, para usar el término de Cantor, efectuada a través del corte denominado acto (Lacan) y acontecimiento (Badiou).

La hipótesis aquí es que el corte ocupa el lugar de la sutura metafórica o, mejor dicho, interviene allí donde la metáfora como un acto de cierre ya no es operativa, es decir, en un universo infinito en el que es imposible crear, a título de un predicado, una totalidad. La diferencia entre la metáfora y el corte podría ser resumida como la diferencia entre un espacio de discursividad visto como una estructura orientada

a lograr su completitud, hacia su clausura y un espacio de discursividad considerado, por el contrario, como el no-todo, es decir, la incompletitud que nunca puede ser completada. El no-todo, desde este punto de vista, no es una estructura discursiva que estaría incompleta, es más bien presentada como una serie sin ningún límite, o lo que es más, una serie sin ley. En cierto sentido, ambas, la metáfora y el corte, intentan volver a configurar el universo discursivo existente en base a la falta de fundamento radical. Sin embargo, a diferencia de la metáfora, que viene a acentuar el deslizamiento metonímico, permitiendo así el cierre de la serie, su totalización, el corte interviene precisamente con el fin de evitar el cierre. Trayendo la secuencia del no-todo de nuevo al agujero, el corte hace que el punto de lo real, la anarquía radical, emerjan.

En términos generales, la exposición del punto de lo real como la imposibilidad inmanente de una configuración social dada, es un prerequisite constitutivo para iniciar el cambio. De esto se deduce que, para que el cambio sea posible del todo, se debe identificar el punto de lo imposible de un orden social dado. Un acto verdaderamente transformador consistiría entonces en marcar el punto de lo imposible-real de la situación socio-política existente, o con mayor precisión, marcar un punto en el que lo imposible se convierte en posible. Dado que el cambio sólo puede ocurrir como una alteración del régimen de discursividad hegemónica, la contingencia se debe establecer en el punto en el que lo imposible, lo que no puede ser, emerge: algo que se considera como imposible de repente viene a la existencia. Con esto en mente, la política de emancipación podría verse como el objetivo de hacer de la contingencia una necesidad con el fin de acercarse a lo imposible: de inventar una nueva forma de colectividad, reconociendo la imposibilidad de un basamento en lo real. Sin embargo, en la actual coyuntura, que está estructurada como una secuencia sin ley, este punto de lo real que marca una heterogeneidad radical respecto a lo

que existe no está articulado a ningún tipo de imposibilidad, sea esta presentada como defensa o prohibición. Más bien está oscurecida por una expansión aparentemente ilimitada del reino de lo posible. En la era de la producción frenética de lo nuevo por lo nuevo mismo, en una época en la cual todo es nuevo, salvo por el nuevo significante que volvería la situación legible, su estructura discernible, la única manera en términos de Badiou de “decir la situación”, lo cual nos permitiría orientarnos en la existencia, es a través de un verdadero gesto de corte. Allí donde el Otro inconsistente no puede dotar al sujeto de una brújula, le queda al sujeto mismo descubrir un punto de detención, que ponga fin al error de la metonimización generalizada del discurso del amo de nuestro tiempo, para medir su desmesura, como Badiou diría, una desmesura que se debe a sí misma al exceso errante y no medible del poder del Otro, “el error subjetivo de la potencia del Estado”, y que por lo tanto, fijaría el ser del sujeto.

Pero para esto, es necesario que el corte, en palabras de Lacan, “se revele como el cuchillo que introduce diferencias en [el mundo]” (Lacan, 2001b: 357). Desde tal punto de vista, entonces se puede decir que el corte se puede validar en vista de sus consecuencias. Uno no demuestra el corte, la medida en que, para Lacan al igual que para Badiou, se constata, al igual que en la ciencia, es a través de sus efectos en lo real. Es decir, un verdadero corte sólo es cierto a través de sus consecuencias, o, lo que viene a ser lo mismo, “es sólo cierto en cuanto que es realmente seguido” (Lacan, 2006: 13). El corte, en esta cuenta, no menos que la catacresis del amo, tiene el mismo poder creativo de una postulación sin fundamentos. La diferencia esencial entre el corte y el “*punto de capitón*” del amo es, sin embargo, que mientras que el gesto de cierre del amo sólo es eficaz si logra esconder la falta de fundamento de esta postulación, el corte, por el contrario, se encuentra abiertamente en una zona fuera de toda garantía, más allá de la garantía del Otro. Esta es la razón por la que

la modalidad de la temporalidad involucrada en el gesto de cierre del amo es la de retroactividad: utilizando los propios términos de Lacan, es una cuestión de reordenar las “contingencias pasadas otorgándoles el sentido de las necesidades por venir” (Lacan, 1977b: 213); mientras que un verdadero corte, hasta el punto de que su validación depende de sus consecuencias, se inscribe en el futuro anterior: habrá sido. Esta es la principal lección que puede extraerse del seminario de Lacan “L’acte psychanalytique”: cómo puede producirse un corte de forma que pueda provocar una lógica de las consecuencias que deba ser seguida, una lógica que, además, descarrila el régimen trascendental de un universo discursivo dado.

La implicancia aquí es que, si el Otro ya no es capaz de la sutura, esto deja al sujeto emancipatorio la tarea de dar con una solución, no obstante, en el nivel del significante, ya que, inevitablemente, alimentará el proceso de metonimización, pero también en el nivel de lo que es heterogéneo, dispar con el significante, a saber, el acto. En efecto, no es suficiente exponer la inexistencia del Otro y la incoherencia resultante del campo social, también es necesario entender que en relación a los puntos muertos de la metonimización generalizada solamente el acto puede situarse como una solución –porque no implica la relación con el Otro.

Acteísmo

Intrínsecamente auto-referencial, ya que no puede encontrar un soporte ontológico, el acto, como tal, es correlativo de la inexistencia del Otro. ¿Pero cómo el acto constituye una resolución al estancamiento del Otro inexistente? En última instancia, ¿qué es exactamente lo que el acto afecta, modifica, crea? Aquí es donde Lacan nos da una respuesta a la pregunta de si la violencia, en la época de la inconsistencia del Otro, es la única

manera de salir de la impotencia del sujeto. Lo que preocupa a Lacan a este respecto es la definición de una transmutación, una conversión adecuada del sujeto, una conversión que lo haga capaz del acto. En el centro de esto está la siguiente pregunta: ¿cómo está el sujeto del significante, es decir, el sujeto como un efecto del significante, implicado en la estructura del acto? En el seminario *L'acte psychanalytique*, Lacan proporciona una manera de pensar sobre el acto que es un poco diferente a la suministrada en sus seminarios anteriores. La novedad de gran alcance de este nuevo enfoque puede ayudar a explicar la emergencia del sujeto emancipador en una era de la ausencia del Otro y, como corolario, dar cuenta de dos concepciones distintas de la política emancipatoria. Por ello, lo que está en juego en el acto es aquello que, en una situación dada, no se puede decir, concretamente, su punto de lo imposible. La solución de Lacan a los callejones sin salida de la inexistencia del Otro es la de proponer una nueva definición del acto: un cortocircuito paradójico de decir y hacer, de palabra y de acción. El acto se lleva a cabo a través de un decir cuyo sujeto, como resultado, emerge diferente, distinto de lo que era antes: “El acto (*toutcourt*) se lleva a cabo por medio de una frase, cambiando así su sujeto” (Lacan, 1984: 18). Por lo tanto, lo que está en juego en el acto para Lacan es el estatus de un “decir” en la medida en que se presume produce una serie de consecuencias decisivas, empezando por el sujeto. Es aquí que el aspecto crucial del acto sale a la luz: se trata de un acto que aparece sin sujeto. En lugar de decir que el sujeto lleva a cabo un acto, es el sujeto que se considera como el resultado de un acto.

Sin embargo, para que un acto de decir sea tomado como verdaderamente un acto, se requiere que deje una huella imborrable en el universo del discurso en el que se produjo. Esto indica claramente que el acto no es algo que está más allá del lenguaje, algo que es más real que el lenguaje, ya que, para Lacan, “la dimensión significativa es constitutiva de cualquier acto” (Lacan, 1968). Y, de hecho, parafraseando a Lacan mismo,

el acto no empieza sin decir. No debemos pensar que esto significa que cada vez que hay un dicho hay también un acto. Para evitar la conclusión absurda de que todo acto de decir altera al sujeto, es decisivo diferenciar entre dos formas heterogéneas de “hacer cosas con palabras”. Aquí hay que distinguir entre el acto en un sentido lacaniano y el acto como ha sido elaborado por la teoría del acto del habla con el fin de localizar con precisión el verdadero agente en un acto. Según J.L. Austin para que una enunciación cuente como la realización de un acto, por ejemplo, “lo prometo”, “declaro una movilización general”, “debe existir un procedimiento convencional aceptado que tenga un cierto efecto convencional, dicho procedimiento debe incluir la pronunciación de ciertas palabras por ciertas personas en ciertas circunstancias” (Austin, 1962: 14). Un verdadero acto en el sentido de Lacan, por el contrario, es un acto para el que no existe tal “procedimiento convencional” que se suministre con antelación. Lo que es más, es sólo “*nachträglich* [retroactivamente] que un acto adquiere todo su valor” (Lacan, 1968). En este sentido, un acto de habla lacaniano es lo contrario de un acto de habla austiniano: mientras que en un acto de habla austiniano el hablante realiza un acto profiriendo una fórmula diseñada para tal fin, y tiene como objetivo la absorción de ciertas formas de hacer realidad a través de un simple acto enunciativo, un acto de habla lacaniano, es la reducción al significante de lo que es fundamentalmente heterogéneo y por lo tanto inconmensurable, concretamente, un acto que empuja al significante en sí más allá de los límites de lo simbólico. O para ser más precisos, mientras que el acto de habla austiniano, equivale simplemente a “hacer cosas con palabras” de conformidad con un convenio pre-determinado, un auténtico acto en el sentido de Lacan implica un paso a través de una barrera del significante. Se podría decir que este tipo de acto de habla hace uso del significante para traer a la existencia algo que es del orden de lo real.

No es por casualidad que el cruce de César del Rubicón iluminara,

para Lacan, la esencia de un hecho verdadero. En efecto, si la dimensión significativa es constitutiva del acto como tal, esto es, precisamente, porque para cruzar el Rubicón para asumir el valor de un acto, César, debe ir más allá de un límite, cruzar una frontera que sólo existe en lo simbólico. Es decir, no es suficiente para César cruzar el Rubicón con su ejército, violando con ello el derecho romano según el cual el ejército, a su regreso a Roma, debe ser disuelto antes de cruzar el Rubicón, él, además, debe proclamar: “*alea iacta est!*”. Es en lo simbólico en sí mismo que esta transgresión debe ser marcada. Al mismo tiempo, el acto se correlaciona con lo real sobre el cual tiene efectos: la inscripción de alguna discontinuidad radical en lo simbólico, que de ese modo inaugura una reconfiguración del universo discursivo existente. Al hacer hincapié en la dimensión de la discontinuidad provocada mediante un acto, hay que señalar, sin embargo, que la noción lacaniana del acto no se ocupa principalmente de la transgresión. Más bien, el cruce de una barrera supuestamente inviolable debe entenderse menos como acto histérico de desafío dirigido contra la prohibición del Otro, que como un intento de localizar el punto imposible del orden social existente: marcando y disolviendo al mismo tiempo el punto de lo real imposible en la situación, el acto tiene éxito para iniciar un conjunto de hasta entonces desconocidas posibilidades, para trazar una zona inexplorada, más allá de las fronteras, para ser explorada. Hay, pues, un acto con la condición de que el cruce de la barrera simbólica se conciba como un gesto claro de señalización de un nuevo comienzo que, sin embargo, no se puede alcanzar sin cruzar algún punto de imposibilidad. Es en este sentido que podemos hablar del acto que constituye un verdadero comienzo en la medida en que da lugar a un nuevo deseo (Lacan, 1968) —que se sustenta a través de sus consecuencias. Y podemos empezar a ver con más claridad que es sólo a través de un forzamiento de la barrera de lo simbólico que un acto puede constituir una interrupción, una ruptura,

una discontinuidad que separa para siempre un “antes” y un “después”.

Pero, ¿qué pasa con el sujeto después del acto? Sin lugar a dudas, César antes de cruzar el Rubicón y César después de cruzar el Rubicón no son el mismo César. Al cruzar el Rubicón, al inscribir en lo simbólico su gesto de transgresión, “*alea iacta est!*”, César, que puso en marcha este nuevo significante y así introdujo un nuevo orden en el mundo, se convierte a sí mismo en nada más que un producto de desecho. El momento del acto, en sentido estricto, es el momento en el que el sujeto parece estar “suspendido” entre el “viejo” sujeto que era antes del acto y un nuevo ser que es un ser sin esencia, que se convertirá en lo que es realmente sólo a través de la implementación de las consecuencias del acto. Él se convertirá en lo que es, es decir, en nada más que una serie de consecuencias que se derivan de “su” acto. Dicho de otra manera, el acto no incluye, en el momento de su realización, la presencia del sujeto. Es sólo después del acto y a través de sus consecuencias que el sujeto encontrará su presencia, pero una presencia renovada, dice Lacan. Nos enfrentamos aquí con dos sujetos fundamentalmente diferentes: el primero, el que va a ser sacrificado en última instancia, es el sujeto alienado del significante, y otro sujeto, el que emerge sin identificación, sin una marca y, por tanto, en busca de una nueva marca, de un nuevo significante. Es esta mutación fundamental del sujeto que puede ser denominada como “el suicidio del sujeto”, para usar el término que J.-A. Miller utiliza para enfatizar que el (viejo) sujeto, es decir, el sujeto como efecto del significante, tiene que “morir” con el fin de hacer posible, en virtud del acto, que un sujeto nuevo y completamente diferente, emerja (Miller, 1988: 52): el sujeto de una infinitización de las consecuencias de “su” acto.

El acto de cruzar un límite que se traza en lo simbólico tiene el efecto de romper el orden simbólico existente. Así que lo que caracteriza el acto no es meramente el hecho de que se modifica el sujeto, no es sólo

la muerte del viejo sujeto y el nacimiento de uno nuevo sino que el acto, también, y esencialmente, implica una modificación de la agencia a la que o en contra de la que está, en última instancia, dirigida siempre: el Otro. En términos generales, es teniendo en cuenta este “direccionamiento” al Otro que era posible para Lacan oponer *acting out* y *passage à l'acte*, pasaje al acto, dos tipos de actos particularmente difíciles de distinguir, ya que ambos parecen involucrar un inesperado y violento movimiento apresurado. Lacan define *acting out* como el sujeto jugando en un escenario, literalmente, haciendo una escena para el Otro, y un pasaje al acto como un intento de separarse del Otro. En el caso del *acting out*, el sujeto se dirige al Otro a través de su acto, lo que contribuye a hacer consistente a este Otro. A través del pasaje al acto, en contraste, el sujeto en efecto se escapa del poder del Otro, pero al precio de una separación drástica: evacuándose a sí mismo del escenario. Señalando de esta manera la separación definitiva del sujeto del Otro, el pasaje al acto implica al mismo tiempo la desaparición del sujeto.

Sin embargo, el pasaje al acto no es la última palabra de Lacan sobre la cuestión. Hay otro ángulo en cuyos términos es posible establecer una distinción mucho más clara entre un acto verdadero, por un lado, y *acting-out* y pasaje al acto, en el otro. Esta no es la última palabra, ya que es en el contexto de esta segunda demarcación que él busca elaborar de manera más rigurosa el acto en relación con el Otro. Lo que un acto genuino, para Lacan, tiene en común con el pasaje al acto consiste en el hecho de que ambos sólo pueden llevarse a cabo en el vacío del Otro; en el mismo momento de su realización, el acto parece estar sin un apoyo en el Otro. Por eso, para Lacan, uno nunca puede saber lo que un acto suscitará. Más importante aún, siempre existirá el riesgo de que el acto se vuelva una mera *mise-en-scène*, una puesta en escena para el Otro, en una palabra, en un *acting out* (Lacan, 1984: 23). Parece entonces que un acto verdadero, porque no pertenece al orden

del cálculo o el razonamiento, como tal, es paradójicamente dejado a merced del Otro. Esta reintroducción del Otro en el acto, sin embargo, requiere una distinción adicional, esta vez una distinción entre el acto en el sentido propio de la palabra y el pasaje al acto. ¿Cuál sería un acto propio, entonces, a la luz de esta distinción?

Es de destacar que esta demarcación del pasaje al acto fue introducida por Lacan de pasada por así decirlo, en un punto de inflexión en su enseñanza, cuando propuso un procedimiento singular, denominado el pase, destinado a verificar, es decir, a ratificar el cambio supuestamente irreversible en estatus del sujeto al final del análisis. El punto en cuestión aquí es que debido a que la propuesta de Lacan, “La proposición del 9 de octubre de 1967” (Lacan, 2001c: 243-259), encontró resistencia en “la vieja guardia” del lacanianismo, este fracaso lleva a Lacan a una reformulación radical del acto en relación a su resultado. En el centro de su re-elaboración de la noción del acto en ese tiempo está la cuestión del tipo de autenticación que el acto podría recibir. De hecho, la segunda definición del acto propuesta por Lacan es, por extraño que parezca, mejor argumentada a través de la experiencia del fracaso. Al comentar el fracaso de su “Proposición”, Lacan nos da otra clave importante para entender el acto. Por lo tanto, es desde la perspectiva de este incierto destino de su acto de habla conocido como la “Proposición” que Lacan es capaz de arrojar algo de luz sobre el acto en sí. Es decir, que si todo lo que recibió del Otro como respuesta a su “Proposición” fue un rechazo absoluto, “¡el No del Otro!”, ello no es sólo un aspecto del acto, es más bien la característica fundamental de lo que entendemos por acto. Uno puede ir más allá y afirmar que, debido a la negativa del Otro para ratificar su “Proposición”, Lacan está obligado a plantear la cuestión de si su “Proposición” es un acto por completo. Entonces, ¿qué es lo que según Lacan mismo, le está faltando a su “Proposición”, de tal manera que es posible que no merezca la calificación de un acto?

Mientras que el pasaje al acto bien puede permanecer indiferente a lo que sigue, ya que las consecuencias del acto son precisamente eso que el sujeto que se precipita en el acto no quiere saber, no se puede decir lo mismo de la “Proposición”. En efecto, el hecho de que la “Proposición” se ha encontrado con la resistencia, incluso el rechazo del Otro, es considerado por Lacan como un indicador de que el estatus del acto es retroactivamente aniquilado. Por lo tanto, la única respuesta a la pregunta “¿es un acto?” para Lacan, es: “depende de sus consecuencias” (Lacan, 2001c: 262). Esta centralidad de las consecuencias está sin dudas en el corazón de la teoría revisada de Lacan del acto. De hecho, es centrándose en las consecuencias, que la precariedad, la naturaleza sin fundamento firme del acto sale verdaderamente a la luz. Si Lacan puede decir que “es en las consecuencias de lo que se dice que el acto de decir es juzgado” (Lacan, 1998: 16), esto es debido a que “lo que uno hace con lo que se dice sigue abierto” (Lacan, 1998: 16). Lo que esto inmediatamente implica es que la característica esencial del acto en cuestión para Lacan introduce aquí una lógica peculiar de consecuencias para tener en cuenta el efecto que el acto tiene en la situación en la que se ha logrado.

Esto nos lleva a lo que consideramos como uno de los cambios más importantes en la teoría del acto de Lacan. Uno no puede sino experimentar alguna dificultad en la conciliación de este énfasis en las consecuencias del acto, con la insistencia inicial de Lacan que, durante un acto auténtico no hay un “después de”, no hay “mañana”. ¿No es que ahora se pone en duda, en esencia, la que Lacan considera como la naturaleza exacta de (el pasaje a) el acto, es decir, esta dimensión de finalidad, de irrevocabilidad, sin apelar a ningún “mañana”, esta negativa a tener en cuenta los resultados, la continuación del acto, en última instancia, la borradura de lo que habría sido emanado de él, la indiferencia absoluta con respecto al “después”? Estos dos aspectos aparentemente contradictorios del acto están a pesar de todo unidos. Hacer que el estatus del

acto dependa de lo que sigue, tenerlo en cuenta, por así decirlo, como una parte integral del acto, esta incertidumbre, es decir, la imposibilidad de predecir sus consecuencias, en definitiva, la dependencia del acto del Otro que se supone lo ratifica, anuncia una insólita herejía con respecto a la definición canónica lacaniana del acto que se ha inspirado en el pasaje al acto. Como es bien sabido, este último constituye, para Lacan, el paradigma de todos los actos (exitosos), ya que es a través de un pasaje al acto que el sujeto puede divorciarse del Otro, romper definitivamente, manejarse a sí mismo a partir de su poder. Esto también explica por qué el suicidio es considerado por Lacan como “el único acto que puede tener éxito sin fallar el disparo” (Lacan, 1990: 43). Pero si tomamos las consecuencias del acto como propiamente constitutivas de la estructura del acto, ¿esto no indica un cambio importante, un desplazamiento, tal vez incluso una puesta en cuestión de la definición clásica de Lacan del acto? ¿No es más bien una ruptura con el Otro inherente a la esencia misma del acto? ¿No es un momento de la separación definitiva del sujeto del Otro?

Si Lacan se preocupa por el fracaso de su “Proposición” hasta el punto de dudar de su condición de acto, esto se debe a que en el momento de su realización, no podemos saber si estamos tratando aquí con una postura impotente, una gesticulación ineficaz o con un acto real capaz de producir ciertos efectos dislocatorios en la situación existente. En realidad, al inscribir las consecuencias en el mismo estatus del acto, Lacan se limita a indicar que el resultado del acto es incierto, ya que de hecho, el estatus del acto depende, en última instancia, del Otro, es decir, del efecto que tiene en su ley. El Otro, por lo tanto, reaparece inesperadamente como la instancia que, retroactivamente, después del evento, se supone que ratifica el acto. Que no es sino otra forma de decir que la única autenticación del acto como un poder transformador se desprende de sus consecuencias. En el momento en que se plantea

la cuestión de saber si estamos tratando aquí con una gesticulación inútil, una postura vacía o con algo que es capaz de producir ciertos efectos dislocatorios en la situación actual, la cuestión de la dirección al Otro es re-planteada con toda urgencia. El verdadero acto en el sentido de Lacan es entonces el que se mide por sus consecuencias; en última instancia, tiene que ser juzgado por los efectos que tiene sobre el Otro. Lo que distingue el acto, entonces, no es simplemente la separación del sujeto del Otro, sino también, y más aún, la reconfiguración que el acto provoca en el mundo del Otro, la reconfiguración que puede ir tan lejos como a la emergencia de una nueva figura del Otro. Sólo en este sentido es que un verdadero acto constituye una interrupción, un corte, una discontinuidad en relación con el estado de cosas existente, un gesto fundacional, la fundación de un nuevo orden, una nueva situación, en efecto, la creación de un nuevo universo discursivo.

La impresión es que ahora el énfasis ha cambiado: el acto no es tanto cuestión de ruptura o discontinuidad, sino la inauguración de una nueva serie, inicia una “nueva cuenta”. ¿Cómo debemos entender esta estructura paradójica del acto? La discontinuidad, una ruptura de la cadena (significante) es, sin duda, esencial a la noción del acto. El acto, en este sentido, designa el hecho de una interrupción ocurrida en una situación, incluso, una interrupción que, sin embargo apunta a un “después”, a cierto “mañana”, mientras significa un nuevo comienzo. ¿Cómo es esto posible? Siendo totalmente contingente, es decir, no derivado, emergente, por así decirlo ex nihilo, el acto, en el momento de su realización no asegura nada. En efecto, el acto no puede garantizar que nada seguirá. Lo que especifica un acto como el comienzo de una nueva época, sin embargo, es precisamente la incertidumbre del futuro al que está expuesto a causa de sus consecuencias. O en términos más generales: en la medida en que el acto rompe el vínculo entre el antes y el después, poner el acto en su lugar es ponerlo en una cadena, en

una secuencia. A través de sus consecuencias, el acto se inscribe en una cadena, en una serie metonímica sin ser del todo capaz de dominarla, de controlarla. Sólo si el acto tiene éxito en la transformación de la serie en la que se inscribe, en una nueva secuencia, puede decidirse después de los hechos, es decir, con carácter retroactivo, si estamos verdaderamente en presencia de un acto o no. Por un lado, en todo acto genuino hay una dimensión de “auto”: es “autorizándose” a sí mismo que uno puede llevar a cabo un acto, lo que quiere decir no encontrar ningún apoyo ni garantía en el Otro, en el orden simbólico. El acto, en este sentido, es una *causa sui*, una causa de sí misma, que, por supuesto, no debe confundirse con el sujeto. La causa que está trabajando en el acto, no se puede atribuir al sujeto, sino que debe estar situada en el objeto, y, más específicamente, en la causa del deseo como aquel que está oculto del conocimiento del sujeto. Es por eso que Lacan evoca la estructura paradójica del acto ya que en el acto “el objeto está activo, mientras que el sujeto es subvertido” (Lacan, 2001c: 332).

Por otro lado, sin embargo, el acto se inscribe igualmente en la dimensión de la retroactividad, en la medida en que es precisamente al punto de que es sobre la base de sus consecuencias que puede decidirse si el acto se llevó a cabo o no. Afirmar con Lacan que el destino, incluso la validez del acto depende de sus consecuencias, es afirmar que el “estatus del acto es retroactivo”. ¿Pero qué implica para el sujeto esta dependencia de su acto de las consecuencias que proceden de él, en última instancia, de la recepción que tiene el Otro del acto? Entonces, ¿cuál es el papel del sujeto, cuando el acto es esencialmente transindividual? Para esta pregunta no hay otra respuesta que se pueda dar excepto una, en términos de la infinitization del sujeto: en un universo en el que el Otro no existe, el sujeto accede a la certeza sólo en virtud de un acto, con la condición, sin embargo, de que él o ella asuma la falta de fundamento del propio acto (Lacan, 2001c: 338). En este sentido, podemos afirmar

que todo acto digno de ese nombre es llevado a cabo desde la perspectiva del juicio final, ya que “completar un acto [...] significa ser responsable del acto y sus consecuencias” (Miller, 1998). Un nuevo sujeto emerge como el efecto del acto. Este sujeto, sin embargo, que no debe ser identificado simplemente con la agencia que asume, toma sobre sí mismo la responsabilidad por las consecuencias siempre imprevisibles del acto. Sería más apropiado decir que el sujeto es la insistencia de (al menos en principio) una serie interminable de consecuencias provocadas por el acto.

Quizá no hay mejor ilustración de este aspecto paradójico del acto que el famoso diálogo (ya sea que realmente haya ocurrido o no) entre Lenin y Trotsky, al borde de la revolución de octubre: “¿Y si no somos capaces?”, se pregunta con ansiedad Lenin. “¿Qué pasa si tenemos éxito?”, responde un no menos ansioso Trotsky. A pesar de que esta divergencia en las preguntas evidentemente indica dos concepciones distintas de la revolución y de la política en general, el sujeto aquí tiene que responder por su propio curso de acción. Esto señala un momento de ansiedad que precede a cada acto –porque no hay respuesta en el Otro para decirle lo que ella o él debe hacer– ambas preguntas indican que, independientemente del resultado del inminente acto revolucionario, el sujeto ya ha situado lo que está a punto de llevarse a cabo en la perspectiva del “juicio final”, demostrando así su voluntad de asumir las consecuencias imprevisibles que proceden de este acto, las consecuencias que, en definitiva, quedan a merced del Otro. Pero, ¿qué “Otro” está en el objetivo del acto, en un universo en el que el Otro, precisamente, no existe? Ese es el dilema propio del acto por el cual la cuestión del acto se convierte en un dilema tanto para el psicoanálisis como para la política. No parece haber otra forma de salir de este callejón sin salida sino afirmando que el propio acto crea un nuevo Otro al que se dirige. Uno podría del mismo modo decir que el Otro al que el acto se dirige

es, en esencia, un efecto del acto. Es el acto que crea esa agencia que se supone que está validándolo. Siendo el soporte material del acto, el sujeto necesariamente no advierte que el propio acto crea el Otro, es decir, el espacio en el que se han inscrito los inventos que trajo consigo. A la vez anticipatorio y retroactivo, el acto se presenta siempre en su aspecto paradójico: es a la vez sin fundamento (en el momento de su aparición) y fundacional (desde el punto de vista de sus consecuencias), fundacional en la medida en que llama a la existencia tanto del sujeto (como esa instancia que asumirá las consecuencias que se derivan de acto), y del Otro que retroactivamente ratifica aquello como un acto. El Otro, es, en rigor, *la secuela del propio acto*.

Es aquí donde las implicancias de la nueva noción de acto de Lacan pasan a ser válidas para la política emancipatoria. Una de las paradojas del tipo de campo que constituye la política es que se trata de un campo en el que esta estructura del acto sigue siendo insuperable. En efecto, de acuerdo con algunos de sus teóricos contemporáneos más radicales, la política emancipatoria es imposible sin la afirmación de que las personas, tomadas indistintamente, son capaces de pensar (Badiou, 2005: 142). Más específicamente, lo que singulariza esta creencia inquebrantable en la capacidad de las personas para pensar, consiste esencialmente en la apuesta de que hay una causa que moviliza a las personas, en definitiva, la creencia de que su deseo es guiado por una causa que, al operar sin el conocimiento de las personas, es decir, yendo más allá de lo que saben, sin embargo, hace que sea posible para ellos, parafraseando a Lacan, estar *“seguros en su acción”*. Si bien no encuentra soporte en el Otro, el sujeto emancipatorio es guiado sin duda por alguna causa sin el conocimiento de ella, tanto es así que nunca está en la posición de preguntar: “¿qué es lo que hay que hacer?” En efecto, desde el momento en que uno empieza a preguntar ¿qué hacer?, ya es demasiado tarde. El deseo que fue animado por esta causa ya se está desvaneciendo, anunciando

así el regreso de la ansiedad, ese afecto que reina en el “materialismo democrático” contemporáneo.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (1993). *The Coming Community*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- AUSTIN, John (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- BADIOU, Alain (1997). “L’insoumission de Jeanne”. *Esprit*, 238.
- (2000). *Deleuze: The Clamor of Being*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- (2005). *Metapolitics*. Londres y Nueva York: Verso.
- (2007). *The Century*. Cambridge: Polity Press.
- (2009). *Logics of Worlds*. Londres y Nueva York: Continuum.
- LACAN, Jacques (1968). *L’acte psychanalytique 1967-1968*. (Inédito).
- (1975). “La troisième”. *Lettres de l’Ecole freudienne de Paris*, 16.
- (1977). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Londres: Penguin.
- (1977b). “Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis”. (Trans. Alan Sheridan). En *Écrits: A Selection*. Londres: Tavistock; Nueva York: W.W. Norton & Co. (pp. 30-113).
- (1979). “III-L’impossible à saisir”. *Le séminaire. Livre XXIV, L’insu que sait de l’une-bévue à l’aile à moure, Ornicar?*, 17/18.
- (1984). “Comptes-rendus d’enseignement”. *Ornicar?*, 29.
- (1990). *Television*. Nueva York y Londres: W. W. Norton & Company.
- (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore*. Nueva York y Londres: W.W. Norton & Company.
- (2001). L’étourdit. En *Autres écrits*. Paris: Seuil (pp. 449-495).
- (2001b). “La psychanalyse dans ses rapports avec la réalité”. En *Autres*

écrits. Paris: Seuil (pp. 351–359)

----- (2001c). “La méprise du sujet supposé savoir”. En *Autres écrits*. Paris: Seuil, (pp. 329-339).

----- (2002a). The Signification of the Phallus. En *Écrits*. New York y Londres: W.W. Norton & Company.

----- (2002b). Science and Truth. En *Écrits*. New York y Londres: W.W. Norton & Company.

----- (2002c). Remarks on Daniel Lagache’s Presentation: «Psychoanalysis and Personality Structure». En *Écrits*. New York y Londres: W.W. Norton & Company.

----- (2002d). The Instance of the Letter. En *Écrits*. New York y Londres: W.W. Norton & Company.

----- (2006). *Le séminaire. Livre XVIII, D’un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil.

MILLER, Jacques-Alain (1988). “Jacques Lacan: remarques sur son concept de passage à l’acte”. *Actualités psychiatriques*, 1.

----- (1998) “Politique lacanienne. Première série, le 27 mai”. *La Cause freudienne*, 42, 7-16.

MILNER, Jean-Claude (1983). *Les noms indistincts*. Paris: Seuil.

RANCIÈRE, Jacques (1997). “Onzes theses sur la politique”. *Filozofski vestnik*, 2.

----- (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University Press of Minnesota.

SOLER, Colette (1987). “Les fins propres de l’acte analytique”. *Actes de l’Ecole de la Cause freudienne*, 12, Paris: E.C.F.

La emergencia del sujeto político

Ranabir Samaddar

Traducción: Carolina Juaneda - Juan Manuel Reynares

Este libro es sobre el sujeto político, las condiciones de su emergencia, las implicancias teóricas de esa emergencia y, particularmente, aquellas que hacen a nuestra propia historia. Hasta la actualidad, la filosofía ha especulado sobre el yo [*self*], la razón y la existencia. ¿Obedece la política sus reglas y conclusiones? ¿El sujeto político expone otros rasgos que trascienden nuestros textos especulativos? Estos interrogantes surgen ya que la política genera una variedad inesperada de acciones y experiencias donde el sujeto político emerge una y otra vez como la fuerza constitutiva de nuestra vida.

En otras palabras, podemos reformular nuestra pregunta introductoria de la siguiente manera: ¿Puede la filosofía, –si entendemos por ella una filosofía del sujeto y específicamente una filosofía del sujeto político– ser re-concebida bajo condiciones coloniales y pos-coloniales?

La hermenéutica del sujeto político

Hay dos fundamentos para plantear la pregunta. En primer lugar, las sociedades en condiciones coloniales o pos-coloniales tenían previamente diferentes tradiciones especulativas, actualmente relegadas en gran medida a lo que se puede llamar la esfera popular de pensamiento, o la esfera “extra-colonial” de pensamiento. Estas tradiciones no tuvieron la conexión “normal” que se podría haber esperado que tengan con el nuevo pensamiento político bajo condiciones coloniales, ya sea, porque en Oriente las tradiciones especulativas no tenían mucho para ofrecer a la materialidad de la vida política, excepto por algunas recomendaciones (en India, el *Arthashastra* de Kautilya, es uno de los textos tempranos de mayor prominencia y *Sier Mutaqherin* es uno de los últimos, cuando el poder caía ya en manos de los nuevos gobernantes coloniales) o bien porque en las condiciones coloniales y pos-coloniales modernas estas problemáticas demandaban otros esquemas de pensamiento, más precisamente, diferentes formas de dar cuenta de nuevas realidades donde la especulación dejaba de ser la actividad social de mayor alcance. Retomando al Pierre Bourdieu de *Meditaciones Pascalianas* (Bourdieu, 2000), y dando cierto giro a sus palabras, la especulación como una actividad en esta sociedad no era popular entre los sectores adinerados, las clases políticas y la aristocracia, o murió rápidamente. La sociología de la filosofía meditativa estaba casi extinta y, como demuestro aquí en una de mis propuestas, lo que vino en su lugar fue una sociología de las acciones y una nueva teoría de la práctica.

En segundo lugar, la extremadamente conflictiva política colonial y pos-colonial se saltó muchos siglos de transiciones para arribar de inmediato a la problemática del sujeto político. El camino no implicó el pasaje por siglos de especulación sobre el yo [*self*], sino una llegada dramática a la gran pregunta por el sujeto político, al tiempo que el

despiadado gobierno colonial llevó a las sociedades colonizadas hacia una cultura de la resistencia donde surge la pregunta: ¿Quién eres tú para gobernar? ¿Cuáles son, por consiguiente, nuestros roles? ¿Quién es el gobernante y quién es el súbdito? En resumen, la cuestión del sujeto político emergió directamente bajo condiciones coloniales y pos-coloniales específicas rompiendo con muchas problemáticas filosóficas de siglos anteriores. Las necesidades políticas motivaron una nueva reflexión, la subjetividad política devino una pregunta práctica en la sociedad. Lo que llevó a la historia política en Occidente años de pensamiento para emerger como pregunta fue planteado abruptamente en las calles de Oriente, a saber ¿qué significa actuar en nombre de la libertad?, ¿qué significa actuar políticamente? Esta fue una gran transición en Oriente, cuyo significado desgraciadamente no es totalmente comprendido por los teóricos sociales, pensadores políticos y filósofos tanto en India como en Occidente. Allí la filosofía política ha tenido una extensa tradición de cercanía con las preguntas por el yo [*self*] y tuvo una suerte de renacimiento en la última mitad del siglo XX. La pregunta consecuente ha quedado por lo tanto sin responder, ¿qué sucede si el camino hacia la filosofía no es a través de la metafísica, sino de la política?

El presente volumen ha sido escrito en este contexto y consiste en reflexiones sobre las diferentes dimensiones o condiciones del sujeto político. Las mismas están agrupadas de dos maneras: un conjunto puntualiza sobre las conexiones de la emergencia del sujeto; el otro se compone de explicaciones y comentarios que se interrogan sobre la constante emergencia del sujeto político en pos de reconstituir una sociedad política. La investigación y sus resultados provisionarios han sido planteados desde esta perspectiva.

Emergencia del Sujeto Político continúa desarrollando el argumento de mis escritos recientes para visualizar la política desde una nueva perspectiva, esto es, la comprensión de las condiciones de la política de

una manera novedosa, de forma tal que los estudios generales sobre este interrogante puedan ser presentados a todos de manera sistemática. En este sentido, estas reflexiones no deben ser pensadas como comentarios sobre situaciones excepcionales; más bien ellas representan un corpus de material que nos dirige hacia una teoría del sujeto político bajo las reglas de constitución de la política. Basado en las reflexiones sobre un conjunto de textos, el trabajo intenta descubrir si es posible reestructurar la noción del sujeto político desde el punto de vista material –en otras palabras, ¿podemos librar a la noción de subjetividad política de cualquier sesgo metafísico, presente de manera constante en toda discusión, particularmente en Occidente, sobre la pregunta por el sujeto y la subjetividad? ¿Podemos discutir la teoría del sujeto político basada en rigurosas discusiones sobre las condiciones de su emergencia, sin una necesaria digresión hacia una teoría del yo [*self*]? En otros términos, he presentado aquí acontecimientos, acciones y reflexiones con el objetivo de que indiquen al menos una variedad de situaciones conflictivas de la política colonial y pos-colonial, es decir, que logren dar cuenta de la emergencia del sujeto político. Al mismo tiempo, debo aclarar que los textos sobre los que he trabajado, criticado y comentado aquí, nunca tuvieron el carácter de ejercicios conceptuales orientados a iluminar la naturaleza del sujeto político. Yo no puedo cargarlos con la expectativa particular de un lector al que le preocupa otra búsqueda. Pero estos textos tienen un punto en común. Nos motivan y provocan a pensar el conflictivo proceso de la política, la construcción de la demanda colectiva, y el conjunto de determinadas circunstancias específicas de las cuales emerge el sujeto político en la historia moderna colonial y pos-colonial. Nos proveen de “situaciones”.

Los textos son, por ejemplo, algunos archivos del servicio de inteligencia sobre una revuelta de épocas pasadas, una transcripción de una entrevista involucrando a un líder rebelde y a un presentador de televisión, un

tratado corto basado en recuerdos, escritos de un revolucionario que pueden ser leídos sólo como testimonio del camino hacia la libertad, un periódico olvidado de un grupo de activistas políticos anti-colonialistas, un grupo de escritos sobre cuatro vidas excepcionales, una selección similar de textos que arrojan luz sobre la formación del sujeto bajo condiciones imperiales y, finalmente un párrafo corto tomado de los escritos de un gran filósofo de nuestro tiempo que es intolerablemente denso y está a punto de desbordar en una variedad de significados. Todos estos textos iluminan la problemática de la subjetividad de la política. Han sido recopilados de la historia intelectual, política y administrativa colonial y pos-colonial de los últimos 160 años. Presentan a los lectores los lugares significativos de la política y del pensamiento político y, lo que es más importante, representan también diez “situaciones”, diez “posiciones”. A los fines de comprender el proceso de cientos y miles de personas emergiendo como sujetos políticos y como sujetos políticos que se vuelven autores [*authoring*] políticos, necesitamos echar un vistazo a estas “situaciones” y “posiciones” conflictivas, quizás diarias y ordinarias, de las cuales emerge el sujeto político –un “sujeto” que fue “sujetado” a la política colonial pero que se rehusó a ser un mero objeto de la política y de gobierno, y quiso devenir “sujeto”. Sujeción y subjetivación, las palabras que indican las prácticas de formación del sujeto, son así dos procesos interrelacionados. Era necesario resaltar esas abigarradas situaciones conflictivas, que fueron a menudo ignoradas, produciendo lo que en las principales corrientes de las ciencias sociales se conocería como textos menores –situaciones menores- que producen conocimientos menores. Estas situaciones son, en un sentido, situaciones marginales y por lo tanto nos recuerdan el carácter abyecto de la situación colonial y pos-colonial en el pensamiento político canónico. Estos textos no presentan teorías, presentan lo que ya dijo Foucault, pensamiento, no filosofía, sino más bien conocimiento, no ideologías establecidas sino ideas dominadas. *La*

Emergencia del Sujeto Político no es una historia de las ideas, sino más bien una historia de situaciones coloniales y pos-coloniales, situaciones que debemos comprender para asir las condiciones en torno a la emergencia del sujeto político.

La política como un discurso de acciones

Como “situación”, por lo tanto, cada una de ellas es una concatenación de circunstancias, y así podemos considerar las posiciones marginales esbozadas en este volumen como concatenaciones particulares de circunstancias. Por ejemplo, un líder guerrillero debe discurrir sobre un futuro político deseable y posible en el curso de una entrevista porque desea paz al instante; el sujeto político aprende a dialogar y lidiar con la muerte para superar situaciones sin salida; algunos predicadores itinerantes intentan captar el fenómeno del colonialismo y una cultura extranjera y tratan de darle un sentido al patriotismo –considerando tanto la religión como el lenguaje– para formar así una comunidad de creyentes basada en una diversidad de credos en pos de producir una nación política y espiritual libre de la dominación colonial; o nos encontramos con la posición tomada por los primeros activistas y militantes políticos en contra del gobierno colonial –una posición que requeriría una cierta justificación para matar extraños y, por lo tanto, una posición que esté basada en respuestas a determinadas preguntas fenomenológicas, como ser: qué es la acción; qué es la muerte; qué es bueno para el país; cuál es la ética de lo colectivo; qué es, de hecho, la existencia ética bajo el gobierno de un extraño; qué es el deber. Las respuestas de estos primeros militantes nacionalistas a estas preguntas –algunas de ellas preguntas políticas clásicas– son ejercicios clarificadores; indican el proceso de reflexión por el cual emerge el sujeto político bajo determinadas condiciones. Heterogéneas en su composición y concatenación, ellas no muestran ningún yo [*self*]

pre-existente a los fines de transformarse en una subjetividad política; lo que muestran en estas composiciones son determinadas situaciones y disputas comunes que llevan a la emergencia del sujeto político. Estos textos en el proceso de reflexión sobre la emergencia del sujeto político, nos ayudan a pensar la gran pregunta de la modernidad política, a saber, “cómo dar cuenta de la contradicción entre un sujeto definido por la libertad del pensamiento racional y el sujeto fundado en las determinaciones de la realidad material”.

En un informe del servicio de inteligencia muestro cómo los gobernantes veían la emergencia del sujeto como el proceso de aparición del fanático, del rebelde, del violento e impredecible. ¿Quién es el fanático? ¿Quién lo llama fanático? ¿Qué es precisamente el fanatismo? Aquí, de nuevo, tenemos una típica situación en la que deberían profundizar aquéllos que trabajan en el campo de la historia política. Hasta donde he podido, he mostrado las lecciones generales que deben ser aprendidas a partir de estas preguntas y sus respuestas históricas, que son importantes para el estudio de la emergencia del sujeto político. El sujeto político “excede” los estándares de violencia tolerable establecidos por un régimen, en su determinación para alcanzar un objetivo, de aquí su rebeldía, su “fanatismo”. El fanatismo es la predisposición para ir a la guerra “interrumpiendo” el modo predominante de la política; es la voz de lo oculto, que rompe con el mito de que la política es el producto de la Ilustración. Es rebelde porque todavía está más allá de la fórmula dada por su tiempo a la interacción guerra/política. El sujeto político excede las reglas de la política. En este sentido, el sujeto colonial rebelde en la India no sólo excedía constantemente las abrumadoras realidades legales, contra y entre las cuales el sujeto colonial debería actuar, sino que también demostraba a través de su experiencia de vida que la emergencia del sujeto político era fundamentalmente un asunto de “no-correspondencia” con la realidad dominante. De este modo, un líder guerrillero 60

años después de la promulgación de la Constitución no encuentra ayuda en la ley constitucional existente del país para cambiar radicalmente la política o reconciliarla consigo misma. Los anarquistas revolucionarios habían descubierto tiempo atrás que la insubordinación, inclusive en las condiciones más extremas y degradantes, podría haber tenido un núcleo ético pero no, lamentablemente, un asidero legal. O, si bien el sujeto político se da cuenta de que un continente puede ser integrado en la agenda liberal-democrática, aun así no habría lugar para aquellos que quedan fuera de la ley, por lo tanto como en el caso del sueño de una ciudadanía nacional igualitaria, la naturaleza de una ciudadanía transnacional también seguiría siendo no-inclusiva. En resumen, si la política a veces debe enfrentar las normas y códigos legales, como así también las reglas políticas, ¿cómo debería actuar?

Con esta importante pregunta, la filosofía política en condiciones coloniales y pos-coloniales llega a su momento más álgido, a saber, al desarrollo de una teoría de la acción –por la rebelión, la sedición, la protesta, la revuelta, la revolución, el desafío del monismo soberano con ideas alternativas de soberanía compartida... Esto no significa que el sujeto político siempre triunfe, pero él/ella ya ha establecido la agenda. Como pretendo demostrar, él/ella enfrenta el problema de la historia, la memoria y la acción. En este sentido, y siguiendo a Walter Benjamin, he tratado de argumentar que él/ella es como la figura de una de las pinturas de Paul Klee, cuyo rostro está puesto en dirección al pasado aunque una tormenta lo impulse hacia delante (Benjamin, 1999: 259).

En este sentido, la historia política como se desarrolla en estos capítulos no sólo agrega nuevo color y forma a la filosofía sino que también prueba no ser fundamentalmente diferente a la filosofía política. Este estudio también intenta proponer un nuevo método –un método que es crítico, genealógico, y que busca exclusivamente combinar practicidad y eticidad. Pensar en “la política como un discurso de acciones” se vuelve

posible hoy ya que el pasado colonial nunca fue banal; cada instante fue violentamente destructivo durante aproximadamente 200 años, la genealogía y la historia se unieron de forma natural, y la filosofía se ancló en ese presente de devastación. Esto fue posible, ya que aquí la razón se mostró escindida de sí misma desde un primer momento (la violencia y la prédica liberal se combinaron desde el primer día) en lo que es su forma original –no necesitó ningún Immanuel Kant para demostrar sus aspectos prácticos y puros. Finalmente esto ha sido posible ya que la ética que este sujeto político necesitaba era de tipo práctico o, uno podría decir, de tipo aplicado, en el sentido de que una vez más la ética aquí no fue interrogada como una cuestión del “cuidado de sí” y de las “tecnologías de cuidado de sí”, sino como una cuestión para lograr la transformación de las condiciones del afuera (aunque aquí deberíamos recordar que en Gandhi y en los consejos de otros líderes, la preocupación por el país era un aspecto esencial para el cuidado de sí). Pero la transformación es y sigue siendo la gran deuda del pensamiento y esto produce una determinada reflexión sobre el sujeto político.

En esta tarea esencialmente hermenéutica, tengo dos objetivos secretos en mente que voy a revelar. En primer lugar, quería ver si es posible una nueva forma de escribir nuestra historia política, por medio de la cual los actores políticos (a quienes llamo colectivamente “el sujeto político”) ganasen un lugar de mayor respeto en nuestras explicaciones de lo que normalmente ocupan en los relatos convencionales. En segundo lugar, debido a que consideraba que definir directamente el “sujeto político” no nos ayudaría demasiado a comprender las complejidades inherentes a la cuestión, es por ello que este trabajo es un intento de capturar la coyuntura de los acontecimientos y las fuerzas –la fuerza de las circunstancias- que producen la categoría de “sujeto político”, una categoría que no puede ser totalmente capturada por el término “ciudadano” ni tampoco por la evocación del término “sociedad política”.

Estos dos interrogantes (el primero demanda una explicación más corta mientras el segundo, una más larga) se han desarrollado a partir de mis primeros trabajos sobre inmigrantes, grupos de inmigrantes ilegales, refugiados, trabajadores informales, campesinos golondrinas, grupos de poblaciones desplazados, y trabajadores de industrias con tecnologías en decadencia. En suma, todos aquellos que se encuentran gran parte de su tiempo en circunstancias de “no-ciudadano”, para quienes la ciudadanía como categoría legal tiene cada vez menos sentido, por más que sepamos que el término “ciudadano” será invocado por mucho tiempo más para asociarse con conceptos tales como libertad, igualdad y fraternidad. A medida que fui reflexionando sobre estos textos me fui dando cuenta que ellos proveen ciertas bases que me permiten analizar algunas condiciones en la emergencia del sujeto político. Estas últimas pueden ser legales, o consistir en una situación dialógica, de interrelación nacional-regional-global, o del uso inevitable del terror como forma de actividad política. Asimismo, estas condiciones podrían ser disciplinarias, como allí donde el sujeto pos-colonial es constreñido con la carga de la memoria – mientras se moviliza para reclamar agencia política.

En resumen, el interrogante es sobre la autonomía de la política: ¿cuáles pueden ser las condiciones habilitantes o debilitantes que afectan a la autonomía política, al sujeto que reclama y gana agencia política?

Por lo tanto, este no es un trabajo sobre la auto-conciencia de los oprimidos, aunque esa podría ser una tarea necesaria y sin duda riesgosa. En la filosofía política de Occidente, los intentos para recomponer en términos histórico-políticos dicha auto-conciencia (por ejemplo, el esfuerzo de Georg Lukács en descubrir la conciencia de los trabajadores en *Historia y Conciencia de clase*, son bastante conocidos. Los riesgos de tal tarea de desembarazarse de los vestigios del maestro (en un tratado breve sobre Hegel, Lukács lo llama el Maestro que espera a todos a distancia para el juicio final) son simplemente enormes (Lukács, 1978). No es

mi intención escribir aquí una historia de la conciencia de un grupo o de un pueblo; es un intento por entender cómo la política constituye a sus sujetos, el sujeto que no es el esclavo de una política guiada por otros, sino que es autor [*authors*] de la política. Cómo emerge dicha agencia es el punto crucial de esta pregunta. ¿Cuáles son las condiciones conflictivas de la política que permiten la emergencia del sujeto político? ¿Cuáles son las condiciones que generan la autonomía de la política o, de lo contrario, destruyen esta autonomía? Espero que estos relatos y aproximaciones sobre los acontecimientos ayuden al lector a comprender las circunstancias conflictivas de las cuales emerge el sujeto político.

Una vez más, por eso mismo, esta es una investigación genealógica. La pre-condición para desarrollar semejante pregunta es, por supuesto, tomar una actitud distinta hacia la política, la cual he descrito en mis trabajos recientes como la “materialidad de la política, su fisicalidad”, que presento como otro nombre de la “política conflictiva”. El conflicto es extremadamente físico. No es “vida desnuda”, ni siquiera “nuda vida” sino “cuerpos desnudos” [*bare bodies*] que habitan esta política, y “el cuerpo desnudo” expresa sólo un aspecto de la fisicalidad del proceso político. Este proceso es tan violento y conflictivo que, o el poder soberano padece la presencia espectral y ubicua de los cuerpos desnudos, y por eso toma medidas excepcionales para limpiar la política de ellos, o bien requiere y crea una estructura jurídica para revestir a la política de manera efectiva, de modo tal que ella evidencie pocos signos de esos cuerpos desnudos. En las siguientes secciones intento trabajar sobre esta materialidad o fisicalidad de la conflictividad política y el proceso que da lugar a partir de sus propios conflictos, esto es, la emergencia del sujeto político. El sujeto político no emerge a través de discursos o el pensamiento ideológico de un gran filósofo, ni siquiera del texto sagrado llamado Constitución; sino que es resultado de una determinada coyuntura de circunstancias conflictivas. “Situaciones” que crean “posiciones”.

Al discutir el sujeto político, hacemos referencia tanto a las “situaciones” como a las “posiciones”.

No la identidad del yo [self], sino la identidad de las acciones

¿Quién es este sujeto político? Ya he indicado varias aproximaciones de esta figura. En un nivel, el sujeto político es el ciudadano-militante peleando en las barricadas, elevando manifiestos, congregando masas, organizando partidos, escribiendo y hablando en nombre de colectivos, uniéndolos, votando con fervor o con los pies en la tierra, marchando a los parlamentos con peticiones, organizando manifestaciones de campesinos, rechazando el pago de impuestos, liderando ataques a terratenientes o marchas de hambre y reivindicando el mandato milenario... Sin embargo, ésta es más una figura del siglo XIX y comienzos del XX en la genealogía del sujeto político, que duró hasta los sesenta del siglo pasado. En otro nivel, el sujeto político es algo menos que un ciudadano, porque él o ella ha decidido no participar, o él o ella no ha sido considerado como un miembro legítimo de la sociedad política. Los refugiados, los trabajadores despedidos, los campesinos golondrina, las minorías perseguidas, los grupos o colectivos que demandan autodeterminación, o bien las mujeres reclamando autonomía y participación en la configuración política, muestran cómo la ciudadanía constituye una expresión inadecuada de la noción de sujeto político. En un tercer nivel, podemos ver cómo el sujeto político está “sujet(ad)o” a cierta configuración política, pero consciente de la sujeción quiere someter la política a su propia visión, es decir, ser autor de esta política. Incluso, en un cuarto nivel, esta figura no se refiere a un/a militante individual sino que indica un fenómeno colectivo en la política. Como algunos dicen, éste es el fenómeno de la “multitud”. Finalmente, en un quinto nivel, el sujeto político es producto de la democracia –democracia no en el sentido de

las instituciones formales, sino más bien de la política de masas. Claramente somos testigos de situaciones donde la gente comienza a contrastar la democracia representativa con distintas posibilidades de controlar directamente a los gobernantes, situaciones de “entropía democrática y degradación de la energía democrática”, donde la gente se rehúsa a entrar en el juego de la representación. El sujeto político emerge en esa coyuntura, condicionado por “un universo contra-democrático, es decir, un universo compuesto por múltiples demostraciones de desconfianza de los ciudadanos hacia las autoridades... abriéndose a un nuevo ciclo de cuestionamientos” (Fernández, 2007: 709), y por una reaparición de las tensiones estructurales en asuntos de ciudadanía, representación y soberanía. Sería arrogante afirmar, por supuesto, que el sujeto político no podía emerger en la Edad Media, cuando el poder y la política eran básicamente un asunto cortesano. Hay innumerables instancias en que grupos urbanos con destacados seguidores rurales intentaron hacerse cargo de la política, proponiendo nuevos reyes, nuevos reinos, nuevas repúblicas, y nuevos mundos. Sin embargo, en el marco de la política democrática moderna, el derecho a hacer política se convierte en el derecho humano básico, y el sujeto político emerge dislocando, en algunas ocasiones, los refinados cálculos de la política democrática.

En todas estas manifestaciones, la figura del sujeto político abarca tres sentidos: un *sentido colectivo*, un *sentido de resistencia al poder*, particularmente a la resolución legal de los asuntos de poder, y un *sentido como suplemento*. En otras palabras, el sujeto “no es absorbido ni abarcado en su totalidad por regímenes políticos, sistemas de control, estructuras de poder, codificaciones legales ni clases dirigentes actuales, que a su vez lo condicionan”. Como explico en uno de los capítulos, el sujeto simboliza deseo, nuevas vías de escape y resistencia en dirección a una nueva existencia. Por ejemplo, considerando la larga historia de soberanos, reyes y monarcas que, aterrorizados ante la idea de

bandas movilizadas de campesinos herejes fuera de la ley, establecieron continuamente restricciones legales y administrativas al derecho de movilidad y asociación, a los fines de mantener el territorio bajo control, muestro cómo el término “grupo” se convierte en *persona non grata*, la entidad a diezmar y eliminar. En el mismo sentido, hago evidente cómo –aun cuando los súbditos, a través de un acto constituyente, adquieren derechos, se vuelven ciudadanos, y así, ahora, en nuevos sujetos de derecho –el sujeto político se rehúsa a aceptar esta resolución legal del problema fundamental de la democracia. Ahora bien, sin lugar a dudas estas tres características tienen que ver con la relación específica del sujeto político con el poder soberano. Es una relación material que va más allá de la teoría de la bio-política que Giorgio Agamben, por ejemplo, propone en *Homo Sacer: poder soberano y nuda vida*. El argumento de la fisicalidad de la vida política, sobre el que se basa este libro, también se sostiene en la tesis bio-política, como notarán los/as lectores/as en las páginas siguientes; pero se refiere a conflictos y acciones que no pueden imaginarse en un mundo cerrado biopolíticamente.

En *Homo Sacer*, Agamben, retomando el análisis fragmentario de Foucault sobre la bio-política, demuestra con gran amplitud, intensidad y agudeza la presencia encubierta o implícita de una idea de bio-política en la historia de la teoría política tradicional. Arguye que desde los más tempranos tratados de teoría política, claramente en la noción aristotélica del hombre como un animal político y a través de la historia del pensamiento occidental en torno a la soberanía (del rey o del Estado), está implícita una noción de soberanía como poder sobre la “vida”. Esto se debe al modo en que lo sagrado se vuelve integral a la idea de soberanía. Carl Schmitt ya había anticipado que el status del soberano dependía del poder para hacer excepciones en las reglas que él salvaguardaba. Además contamos con la teoría antropológica del estrecho vínculo entre lo sagrado y lo prohibido. Agamben hace uso

de ambas perspectivas, y define la persona sagrada como aquella que puede ser asesinada, y sin embargo, no ser sacrificada. Encuentra esta paradoja en el status del individuo moderno que vive en un sistema que controla la “vida desnuda” [*naked life*] colectiva de todos los individuos. El *homo sacer* como un individuo que existe para la ley como un exiliado es una paradoja, ya que mientras la ley habilita a la sociedad a reconocer el individuo como *homo sacer*, ella también ordena su exclusión, constituyendo así la identidad del individuo. Agamben sostiene que la vida existe en la forma de dos capacidades. Una es la vida biológica natural, y la otra es la vida política. Agamben equipara la vida natural a la descripción de Hannah Arendt de la “vida desnuda” de los refugiados (*Los orígenes del totalitarismo*, 1951). El efecto del *homo sacer* es una hendidura entre las vidas biológica y política del individuo. Como “vida desnuda”, el *homo sacer* se encuentra sometido al estado de excepción del soberano, y aun teniendo vida biológica, no tiene significación política. Agamben plantea que la situación de los refugiados políticos, los perseguidos en el Holocausto y otros en condiciones similares de proscripción, es la situación del *homo sacer*. De esta manera, los así llamados sagrados e inalienables derechos del hombre demuestran estar completamente desprotegidos del poder del soberano en el mismo momento en que ya no es posible caracterizarlos como los derechos de los ciudadanos de un Estado. Esto se debe a que el derecho básico para reclamar otros derechos ha desaparecido. Aunque los derechos humanos fueron concebidos como el fundamento para los derechos civiles, la privación de éstos últimos (como, por ejemplo, en el caso de las personas sin Estado o los refugiados) los vuelve comparables a “salvajes”, muchos de los cuales son periódicamente exterminados, como en los campos. De esta manera, el régimen se convierte en el campo. El campo como la excepción, y sin embargo como la única forma posible de vida política bajo las condiciones existentes, deviene el signo de interrogación para la

democracia. El *homo sacer* se convierte en el signo de interrogación para los filósofos liberales iusnaturalistas.

Aun así, uno podría preguntarse ¿esta persona desnuda simplemente muere? Sabemos que debe morir. Está destinado a ello. No muere por nosotros sino que muere como “el primero de la fila” para morir. ¿Pero muere antes de que lo sepamos, antes de que percibamos el dolor, el shock, el miedo, el terror, la venganza, la lástima, la resignación, el despecho – todo eso que sabemos está combinado con el alivio de que la espera se ha acabado, de que él/ella ha muerto al fin? ¿Quién muere? No tú. ¿Quién está muriendo? ¿No yo? La persona desnuda, y luego tú, y luego de tú, yo...

Esta posición de la “vida desnuda” [*bare life*] nos ubica frente a otra pregunta pertinente para lo que estoy discutiendo en este libro. La “vida desnuda” no posee identidad al enfrentarse a la muerte. La posibilidad de que la “vida desnuda” asuma la más nimia de las identidades –esto es, la única identidad posible, que es la de contraponerse al poder soberano, encontrándose con éste en situaciones cercanas a la muerte– deja ver la naturaleza de la libertad política que es, si recordamos el estado de la “vida desnuda”, la condición de oponerse al soberano, lo que implica aquí ubicarse más allá de la ley. Podemos notar que en términos de identidad, la “vida desnuda” es una condición perfectamente “decible” o “descriptible”, a pesar de que sepamos que es “indecible”, en tanto y en cuanto esta existencia como una condición cercana a la muerte resulta indescriptible. Así, la política se replantea de una manera específica algunas de las preguntas fundamentales de la filosofía, como el sentido del Ser, la Verdad, entre otras. La “vida desnuda” tiene así una viabilidad política, no sólo porque plantea la posibilidad de contraponer la vida al poder soberano, sino también porque extrae la política del mero lenguaje, el lenguaje que habilita la “vida desnuda” y por lo tanto el que ésta sugiere como una agenda futura. Al hacer de la muerte un momento a

ser compartido colectivamente, la “vida desnuda” hace de la paradoja de la coexistencia de la “decibilidad” y la “indecibilidad” la condición política del ser. Podemos llevar el asunto un poco más lejos. Si debido a la coacción del soberano, la “vida desnuda” se vuelve el sujeto de la política, entonces uno podría preguntarse, del mismo modo que Agamben parece sugerir en su libro, ¿cómo puede la vida desnuda ser el sujeto de la política, cuando la resolución legal de la democracia, al poner juntos los derechos del hombre y de los ciudadanos, obtura toda posibilidad de disidencia política, como Aristóteles de hecho pretendía? ¿Quién hubiese considerado la posibilidad de que la “vida desnuda” rechace tal resolución, en otras palabras que las acciones políticas como las revueltas excedan el poder legal del soberano, y que la “vida desnuda” nunca deviniera vida buena, en términos políticos? Para entender este proceso necesitamos estudiar no tanto los discursos del poder, sino más bien o al menos de igual manera, los discursos ocultos de rechazo, amor, resistencia e ideas alternativas de existencia física, que gestionan la problemática de lo público/ privado, del gobierno / la vida diaria, del poder / el deseo, de una manera novedosa. Es en esa fisura de la bio-política que se erige el sujeto moderno.

En otras palabras, la posibilidad de emergencia del sujeto político se debe, primero, a la presencia de condiciones bio-políticas en nuestra historia, y segundo, al hecho de que hasta ahora estas condiciones nunca han agotado la posibilidad de autonomía política, precisamente porque estas condiciones bio-políticas oponen finalmente la “vida desnuda” al poder soberano. Ya que la “vida desnuda” nunca es desnuda, sino siempre socialmente constituida, ella produce excepcionalidad, y también genera resistencia. En un sentido, el sujeto político es el resto indestructible de las condiciones bio-políticas —el resto que ha reclamado agencia, autonomía. Este es el momento que he tratado de ilustrar en nuestro pasado político, jurídico e intelectual, cuando la demanda de autonomía

se convirtió en un tópico importante en medio de nuestras condiciones bio-políticas. También he intentado mostrar en estas páginas que la “vida desnuda” nunca es desnuda sino siempre socialmente constituida, por lo que la presencia de “vida desnuda” ante el poder soberano ha generado resistencia, y el sujeto político emerge de tal confrontación. Uno puede pensar, en este contexto, la emergencia de las mujeres como sujeto político en un proceso conflictivo a través del cual ellas, una y otra vez, se sometieron a la ley en busca de justicia, sólo para encontrar en cada caso que no sólo la justicia las había eludido, sino también que la ley ha requerido en numerosas instancias que las mujeres se conviertan en víctimas de todo tipo de necesidades patriarcales del Estado. De un modo similar, el Indio anti-colonial, para emerger como sujeto político, tuvo que atravesar los procesos legales e intelectuales de la Colonia y aun así debió mantener su autonomía, pensando, por momentos, en la utilización de bombas, poniéndose en situaciones cercanas a la muerte.

En este sentido, las situaciones que aquí presento apuntan al estudio de la figura del sujeto político no sólo en sus fundamentos teóricos, sino también en su análisis en relación a un conjunto de prácticas (agitación, organizarse, votar, desafiar, negociar, apelar a la ley, traslados, reclamos de derechos e identidad, movilización, deliberación, asociación, hablar, demostraciones, diálogo, rechazo al pago de impuestos, publicaciones, escribir y presentar peticiones, articulación de una visión de futuro, rediseño del régimen político, legislación, hacer congruente una visión política con otras esferas de la vida, prácticas de amistad y definición de amigos y enemigos, y por supuesto la lucha en pos de la realización de una idea, la muerte, etcétera) que se han vuelto significativas en la era de la democracia de masas. Concebir al sujeto político es entender la política en el trasfondo de tales prácticas. El problema del conocimiento de la política se vuelve crucial en la comprensión del modo en que se reclama la agencia política, es decir, el modo en que el conocimiento

propio de la política se convierte en el primer paso hacia la actividad política y la emergencia del sujeto político. Éste ya no permanece como “cuerpo desnudo”, sino que el legado del conocimiento político se convierte en una forma de actividad. El conocimiento político se vuelve el precursor de una teoría de la práctica apropiada a su tiempo. Pienso que podemos resumir ahora el asunto de la emergencia del sujeto político y la adquisición del conocimiento político de la siguiente manera:

- Primero, hay una función crítica implicada en la disposición para hacer política –“desaprender” el estado presente del conocimiento (académico, sentimental, teológico, espiritual, económico, etcétera) y prepararse para *hacer* política aprendiendo nuevas cuestiones sobre la sociedad y sus relaciones de poder–.
- El conocimiento tiene, por lo tanto, una función de lucha. La práctica de la política se concibe así como una guerra en marcha. Los individuos deben tener los instrumentos políticos requeridos, que les permitirán pelear a lo largo de la vida. Así, el ejercicio y el aprendizaje de la política se vuelve importante como actividad humana. La pedagogía política se torna indispensable.
- El sujeto político no emerge de técnicas existentes del ejercicio del poder, particularmente técnicas legales, sino más bien de la resistencia contra dichas técnicas. El Príncipe no es un sujeto político. Es un gobernante.
- Así, en esta nueva educación, la ética de la resistencia se convierte en algo similar a lo que hace la moralidad en la construcción de un alma religiosa, o al rol que el deseo asume en la constitución de la estética.
- Como en cualquier formación subjetiva, un conjunto de

prácticas se vuelve significativo en la configuración del sujeto político. La innovación de un nuevo grupo de prácticas indica la emergencia de un nuevo sujeto en política que deviene así su nuevo autor. Estas prácticas son tanto discursivas como institucionales.

- Estas prácticas son esencialmente colectivas, esto es, relacionales (conflictivas por un lado, dialógicas por otro), y debido a esto, la emergencia del sujeto político es sólo posible de forma colectiva.
- En suma, la materialidad de todas las prácticas, la fisicalidad del proceso, su naturaleza conflictiva, [inciden] en la transformación del “cuerpo desnudo” en sujeto político –un sujeto dialógico y conflictivo.

No afirmo que he sido capaz en este libro de ofrecer una explicación completa de estas siete características necesarias para la comprensión de la emergencia del sujeto político. Pero espero que los/as lectores/as estén de acuerdo en que al menos he abierto la discusión en torno a que la producción del sujeto político no está asociada a una teoría del yo o de la naturaleza humana o a un conjunto de prácticas culturales, sino más bien a una convergencia de circunstancias relacionadas con conflictos, eventos, prácticas políticas y nuevos deseos. Como contra el poder está la resistencia, contra la dominación está el deseo, contra el gobierno está la amistad, contra la autoridad soberana está el cuerpo desnudo; contra la “cultura del yo” está la subjetividad –uno puede encontrar en el relato de la emergencia del sujeto político la subversión del mundo canónico del conocimiento. Esto es posible sólo mediante un “anti-platonismo” radical, un rechazo a la problemática kantiana en sí misma, es decir la cuestión que ubica al yo como el objeto central de la reflexión. “No la identidad del yo [*self*], sino la identidad de la práctica” –ésta es la

consigna para una visión materialista de la política. No nos preguntamos por el yo; nos preguntamos por el sujeto político –no un nombre propio [*brand name*], sino uno genérico.

El sujeto político como la fuerza constitutiva

Por supuesto que el punto de que la hermenéutica del sujeto político no se origina en la identidad del yo [*self*] sino en la identidad de la práctica, se opone a la herencia de un modelo estado-céntrico de política. En ese sentido, indica una vía alternativa de comprensión política que es transaccional, conflictiva, afirmada de manera continua, y lo que es el peor de los pecados a los ojos de todas las filosofías: es experiencial, y por consiguiente, pragmática. Este modelo también reconoce una ascendencia, un linaje de continua disolución a través de nuevas prácticas y transformaciones. Un gran ejemplo de este modelo de política es la práctica de la amistad donde predomina la contingencia, ignorando códigos morales y costumbres centenarias, y dando lugar a nuevas nociones de ciudadanía, solidaridad, hospitalidad, condiciones de democracia, y otras concepciones de unidad y multiplicidad. Otro ejemplo es la práctica del consejo por parte de no-gobernantes (mendicantes, ascéticos, santos, lectores de fábulas, cortesanos, brahmanes, etcétera) a los gobernantes sobre lo adecuado de ciertas conductas y lo inapropiado de otras, como en el *Mahabharata* cuando Bhisma el mayor en su lecho de muerte aconseja al piadoso Yudhisthira sobre cómo administrar la economía (asuntos materiales de la ciudad y el campo) y mantener felices a los súbditos. En la política así entendida, aunque la estrategia sea una palabra aún con valor, lo que importa es el factor del “momento”, que es táctico, la relación condicional con la totalidad, y por lo tanto una adopción historizada de nociones de responsabilidad, ética, ley, justicia, en suma, del concepto de lo político en sí.

¿Cómo podemos explicar el fenómeno de un sujeto político que no es estado-céntrico, es decir, que no está centrado en la política, si hacemos caso de la enseñanza de la filosofía política clásica que sostiene que el Estado es la cruz de la política y de la sociedad política? Creo que esta transformación advino en el pensamiento político cuando la política se comenzó a asociar no tanto con el Estado o el gobierno, sino con la guerra. Este desplazamiento no ocurrió sin dificultades, tal como muestra Étienne Balibar en un largo ensayo sobre diversas recepciones marxistas de Clausewitz (Balibar, 2006). Pero podemos decir al menos que, desde ahora, la identidad de la práctica se ha vuelto tan importante en política como la identidad del yo [*self*]... un factor que el pensamiento anti-colonial captó rápidamente. Como resultado de este desplazamiento, emergieron numerosos rasgos.

En primer lugar, la política se convirtió, en el marco de un esquema conflictivo, en una empresa defensiva contra gobernantes autoritarios (a ello se le suma el factor de tener mejores posibilidades de éxito en dicha disputa, debido a que la guerra defensiva ganaría finalmente sobre una extenuante campaña ofensiva, con la ventaja nacionalista de la unidad del pueblo, del ejército y de la organización política –un elemento que enfatizaron tanto Clausewitz como Mao).

En segundo lugar, al configurar la política en términos de guerra (aunque no debemos olvidar “por otros medios”) este modelo de la política no sólo se basó en la perspectiva de que la guerra era la política por otros medios, sino que expandió las posibilidades de estos medios (es decir, en ocasiones, medios violentos) y a través de este gesto amplió a su vez las posibilidades de la política. Al hacer infinita la serie de factores intercambiables del poder, la política y la guerra, configuró una política orientada hacia las acciones, complementaria, siempre alejándose del Estado, abriendo nuevos caminos.

En tercer lugar, tal desplazamiento abrió la unidad entre la teoría y

la historia –las dos ideas regulatorias de la política– como un problema para el desarrollo de la política. Hasta ahora, la política era una cuestión teórica en el sentido de la totalidad, característica de una empresa platónica, que debía acompañar una teoría de la vida, la vida buena, la vida justa, y convertirse en parte de ella. Luego se volvió un problema de historia, por lo que debía seguir un patrón, recurrir a precedentes y debía completar una misión histórica a ser explicada sólo por la filosofía. Pero la política anti-colonial y sus diferentes proyectos de liberación, mientras adherían explícitamente a estas ideas regulatorias, resistían sus presiones y conceptualizaban situaciones en tanto singulares. Por lo tanto cada acto era singular en su posibilidad, cada práctica debía ser cuidadosamente analizada antes de llevarla a cabo y cada posibilidad debía ser nueva en la historia, cuyo precedente podía no encontrarse en las escrituras. De allí que la filosofía clásica nunca fue una carga pesada sobre los hombros de los pensadores anti-coloniales o los sujetos políticos orientales, en tanto que sólo ellos tuvieron la posibilidad de una ruptura permanente con ese pasado “antiguo y sabio”.

En cuarto y último lugar, dado que la política anti-colonial comenzó bajo la forma de acciones en contra de un Estado y tuvo que desarrollar su teoría de la acción, se consideró a sí misma capaz de prolongarse en el tiempo (de ahí la continuidad de la política anti-colonial por más de un siglo en casi todos lados), extremadamente abarcativa en su enfoque (debía cubrir el país entero), y como una instancia que aislaría al enemigo de la sociedad (es decir, al Estado colonial del pueblo) y construiría centros de poder paralelos (en la India el Congreso Nacional Indio, en China el Partido Comunista, o varios núcleos de poder alternativos al Estado, entre otras). Este último punto es importante debido a que mientras que los historiadores políticos tienden a ver este desarrollo desde una óptica estado-céntrica, es decir para la configuración de un Estado pos-colonial–fue un avance político tremendo desde el punto de vista

democrático, en el sentido de una orientación histórica de la política popular contra líderes, reyes, gobiernos, Estados o un liderazgo político monopólico. A menos que estemos dispuestos a asumir que la política ya no necesita un sujeto (como lo estarían todos los neo-conservadores estadounidenses siguiendo a Fukuyama) es difícil rechazar tanto la realidad del desplazamiento, [que supone pensar la política más allá del Estado], como los efectos que implica para una teoría del sujeto político.

El punto a tener en cuenta de todas estas breves observaciones es que la hermenéutica del sujeto político no sólo no puede ser estado-céntrica, sino que tampoco puede ser auto-centrada. Cualquier historia canónica de la filosofía occidental nos dirá cómo emergió, y se ha vuelto inseparable hoy en día, la unión entre el yo [*self*] y el Estado, tanto así que es inconcebible siquiera pensar en su desconexión. Aquí en las colonias y ex colonias, el modo en que el yo [*self*], el Estado y la política reclamaron sus esferas autónomas es otra historia, que debe ser analizada integralmente, pero cuyos fragmentos espero puedan ser encontrados en las próximas páginas.

Finalmente, algunas palabras sobre la necesidad de escribir este libro en esta coyuntura, apenas publicado el segundo volumen de mi *Materiality of Politics*, titulado como *Subject Positions in Politics*. Allí traté de mostrar cómo emergen en la política diversas posiciones de sujeto, cómo un poeta irrumpe con su literatura en clave política desplazando su perspectiva poética, o cómo las reflexiones literarias por sí solas parecen resultar desesperadamente insuficientes ante los requerimientos de una posición anti-colonial en los opresivos tiempos de la colonia, o bien de qué modo la democracia moderna produce aquel sujeto en búsqueda de justicia, o el sujeto que demanda autonomía política. Pero me doy cuenta que todavía queda trabajo por hacer de manera urgente en el estudio de la subjetividad política, particularmente ahora cuando los investigadores están abandonando todas las teorías del

sujeto social, dando cuenta de la subjetividad en términos puramente individuales. Por un lado, somos testigos de la efectiva subsunción de la sociedad bajo el capital y su dominación generalizada, destruyendo subjetividades de manera indiscriminada. Por el otro, los conflictos generados por dicha dominación están abriendo nuevas oportunidades para que esas subjetividades se reconstituyan por sí mismas. Éstas están experimentando procesos de transformación al interior de las crisis y los conflictos. En este espacio crítico y reflexivo, siempre nuevo en tanto emergente, tiene lugar la reconstitución subjetiva.

Aquí tenemos que aprender, una vez más, de Marx. En sus trabajos sobre economía política e historia, él subrayó el proceso específico de constitución de la subjetividad en la época del capital, y las tecnologías o prácticas específicas que configuraban dicho proceso. Pero eso no fue todo. Además de introducir el problema de la constitución de la subjetividad, continuó indagando sobre su liberación, en otras palabras, sobre el tema de la subjetividad revolucionaria. Esto radicaba en el núcleo del materialismo histórico, que siempre ha considerado a la subjetividad como algo a ser comprendido en términos de los procesos sociales de la producción de subjetividades. El sujeto es así tanto un producto como productivo en sí mismo, constituido y constituyente, partícipe al tiempo que crítico. Esta es la teoría del sujeto rebelde que no puede ser dominado por el capital, tal como muestran los conflictos coloniales y postcoloniales planteados en este libro. Su carácter incontenible altera cualquier equilibrio, su odio a la dominación, a la coerción, a la violencia y la explotación se mantiene perenne. Sin embargo, también es verdad que las estructuras estatales en general, y los marcos legales en particular, están reformándose. Hay un deseo desesperado por contener las ilegalidades dentro de la ley. El Estado quiere aparecer como un régimen de derechos, donde sus condiciones sociales se vean contempladas por sus características formales, legales. La unificación del ordenamiento jurídico

elimina o subordina cualquier otra norma o forma o procedimiento. De este modo, la cuestión del sujeto político está relacionada desde el principio con la ley, la legalidad y la subjetividad legal y se encuentra así en una relación perenne con el ciudadano, la figura a través de la cual ha tenido lugar la resolución entre lo social y lo legal.

En tiempos recientes, muchas teorías burguesas de la subjetividad han entendido la agudeza del problema. Así, John Rawls en *Una teoría de la justicia* intenta dar una determinación social al *ser* apelando a la igualdad y al bien común. La proposición del principio de la diferencia es para él un mecanismo para el desarrollo de igualdad social. Es el principio de justicia el que tiene el poder para constituir al ser social con determinaciones reales, con preferencia por los miembros menos aventajados de la sociedad. Debe haber justa igualdad de oportunidades mediante el ejercicio institucionalizado de combinar el principio de la diferencia con el principio de la igualdad. Sin embargo, la constitución del ser social se detiene en ese punto. El principio de diferencia se ha subordinado de manera subsecuente a los principios de libertad y a la prioridad del derecho o de la oportunidad justa. Esto muestra cómo la sociedad burguesa ha perdido hoy su capacidad para introducir mínimas reformas sociales. De allí surge su problema intelectual: ¿vuelve a una idea de trascendencia y de sujeto trascendental, o intenta una vez más descubrir una teoría del sujeto construido socialmente, donde por supuesto debería sortear los problemas del idealismo, particularmente el idealismo inherente al esquema moral kantiano? Dado este dilema, los intelectuales militantes deben asir la “contradicción central entre un sujeto definido por la libertad del pensamiento racional y un sujeto fundado en determinaciones de la realidad material” (Hardt y Negri, 1994). Por lo tanto, ¿la tesis del sujeto político colectivo “arranca la historia del vacío”, como diría Louis Althusser, al emerger de circunstancias conflictivas y no establecer una relación necesaria con las

inevitabilidades históricas? Esto supondría considerar a la “política como pensamiento real”. Y podemos decir a nuestros lectores que este libro es un alegato para permitirnos pensar al “vacío” como una condición política, que no sea un objeto ni una producción auto-constituyente del pensamiento, sino una contemporaneidad que puede abrirse a cualquier determinación material. El vacío puede tener efectos filosóficos, pero la política no se preocupa por eso. Este libro propone diversas situaciones de vacío –1857 y sus años cercanos, los años de la primera partición de Bengala y las campañas terroristas–revolucionarias (esto es, las primeras dos décadas del último siglo), 1947, ¿y por qué no, los primeros años de este siglo cuando un líder rebelde decide hablar con el Estado Indio?

Al hablar del sujeto, este libro no habla de intersubjetividad o de una situación intersubjetiva, como los estudios culturales querrían que planteáramos la pregunta del sujeto y la subjetividad. La intersubjetividad, al menos del modo en que se percibe, remueve las nociones de elección, opción, desafío, enfrentamiento, contradicción y conflicto. En tal perspectiva, todo es cuestión de interacción. Este libro se aparta claramente de este revisionismo sociológico. Los textos y los ejemplos de conflicto escogidos aquí para su estudio no son documentos de inter-subjetividad. Son comentarios sobre “vacíos profundos”, sobre situaciones donde el sujeto político aparece como la fuerza constituyente que cuestiona las pretensiones de las normas dominantes. Todas las situaciones descritas en este libro se hacen, o al menos apuntan a, la pregunta: ¿cómo el sujeto dará cuenta del vacío y asumirá un programa constitutivo? ¿Cómo puede constituirse el sujeto político en una doble clave, determinado y al mismo tiempo creativo? ¿Cómo puede ser reafirmada una y otra vez la capacidad productiva del sujeto, su capacidad constitutiva, mediante actos que por sí mismos son declaratorios de una promesa? La política, de esta manera, aparece como el poder constituyente del sujeto.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2008). *Homo Sacer: poder soberano y nuda vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BADIOU, Alain (2005). *Metapolitics*. London: Verso.
- BALIBAR, Étienne (1988). The Vacillation of Ideology. En Cary Nelson y Lawrence Grossber (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.
- (2005). *We the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- (2006). Politics as War, War as Politics — Post-Clausewitzian Variations. Clase pública, Alice Berline Kaplan Center for the Humanities, Northwestern University, Evanston, 8 de mayo de 2006. Recuperado de: <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article37>.
- BEIK, William (2007). “The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution”. *Past and Present*, 197, 75-110.
- BENJAMIN, Walter (1999). Theses on the Philosophy of History. En *Illuminations*. Nueva York: Harcourt Brace.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford University Press: Polity Press.
- DEVY, Ganesh N. (2009). After Amnesia. En *The G.N. Devy Reader*. Hyderabad: Orient Blackswan.
- FERNÁNDEZ, Sebastian J. (2007). “Intellectual History and Democracy — An Interview with Pierre Rosanvallon”. *Journal of the History of Ideas*, 68, 4.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (1994). *Labor of Dionysus — A Critique of the State-Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LUKÁCS, Georg (1978). *Hegel's False and His Genuine Ontology*. Nueva York: Merlin Press.
- NORTON, Robert. E. (2007). “The Myth of the Counter-Enlightenment”. *Journal of the History of Ideas*, 68, 4, 635-658.

SAMADDAR, Ranabir (2004). Friends, Foes, and Understanding. En *The Politics of Dialogue — Living Under the Geopolitical Histories of War and Peace*. Aldershot: Ashgate Publishers.

----- (2009). Introduction. En *The Emergence of the Political Subject*. Nueva Delhi: Sage.

Grupo de trabajo

Esta compilación fue realizada por el Programa de Estudios en Teoría Política radicado en el CIECS (CONICET y UNC). El Programa estudia una serie de posiciones teórico-políticas contemporáneas desde las cuales se piensa lo político desde un punto de vista posfundacional. Desde hace más de 10 años desarrolla investigaciones en dos sentidos: por un lado, estudios teóricos sobre autores inscriptos en esta corriente como Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Louis Althusser, Ernesto Laclau o Judith Butler; por otro, estudios empíricos sobre procesos políticos contemporáneos desde las categorías ofrecidas por este marco teórico. En este sentido, el Programa ha publicado una serie de libros al respecto: *Ontologías políticas* (Imago Mundi, 2011), *Sujeto. Una categoría en disputa* (La Cebra, 2015), *Estado. Perspectivas Posfundacionales* (Prometeo, 2017).

Trabajaron específicamente en las traducciones de esta compilación: Emmanuel Biset, Juan Manuel Reynares, Sofía Soria, Carolina Juaneda, Daniel Groisman, Fernando Chávez Solca.

SUJETO. *Léxico de teoría política* pertenece a la colección **Traiciones**.

Fue confeccionado con fuentes *Barlow Condensed*, *Roboto Condensed*,
EB Garamond y *Neuton*, en diversos tamaños y formas.

Otras colecciones de la Editorial:

Deslindes

(textos de investigación, textos metodológicos)

Periplos

(ensayos, trabajos teóricos, textos de naturaleza conjetural)

Prismas

(compilaciones, libros de factura colectiva)

EDICIONES CIECS

<http://ediciones-ciecs.com.ar/>

Directora: Jaqueline Vassallo

Coordinación editorial: Diego Vigna

Secretaría técnica: Cecilia Moreyra y Lucía Céspedes

Maquetación/Diseño editorial/Formatos de edición: Celeste Ceballos

Responsable de la plataforma Web: Valentín Basel

Corrección y Estilo: Rogelio Demarchi

Indexación/Legales: Natalia Picotto

Arte e imagen: Gastón Rizzi

Consejo Editorial (2019-2021)

Silvina Berra (Sociedad, salud, enfermedad y prácticas de curar)

Horacio Gnemmi (Estudios sobre arquitectura y patrimonio)

Juliana Huergo (Ideología, prácticas sociales y conflicto)

Laura Maccioni (Productos, medios y prácticas de la cultura latinoamericana)

María José Magliano (Migraciones y espacio urbano)

Álvaro Moreno Leoni (Estudios clásicos)

Florencia Rubiolo (Estudios internacionales de Asia Pacífico)

Comité Científico

Dora Barrancos (Universidad de Buenos Aires, Universidad de Quilmes, CONICET)

Dora Celton (CIECS-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba)

Fernando Colla (CNRS, CRLA-Archivos, Université de Poitiers, Francia)

Francisco Chacón Giménez (Universidad de Murcia, España)

Daniel Senovilla Hernández (CNRS, Laboratoire MIGRINTER / Université de Poitiers, Francia)

CONICET



Universidad
Nacional
de Córdoba

C I E C S

