

# TEORÍA POLÍTICA

Perspectivas actuales en Argentina



EMMANUEL BISET  
ROQUE FARRÁN  
(COMPILADORES)



# TEORÍA POLÍTICA



# TEORÍA POLÍTICA

Perspectivas actuales en Argentina

Emmanuel Biset y Roque Farrán  
(compiladores)

teseo 

Teoría política : perspectivas actuales en Argentina / Emmanuel Biset ... [et al.] ; compilado por Emmanuel Biset ; Roque Farrán. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Teseo, 2016.

278 p. ; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-095-6

1. Teoría Política. 2. Argentina. I. Biset, Emmanuel II. Biset, Emmanuel, comp. III. Farrán, Roque, comp.

CDD 320

Imagen de tapa: (CC) Stavros Karabinas, “Political protestation”, Flickr, 2012.

© Editorial Teseo, 2016

Buenos Aires, Argentina

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escribanos a: **info@editorialteseo.com**

**www.editorialteseo.com**

ISBN: 9789877230956

Compaginado desde TeseoPress ([www.teseopress.com](http://www.teseopress.com))

ExLibrisTeseo 62c5df0e125f4. Sólo para uso personal

# Índice

|  |     |
|--|-----|
| Presentación.....  | 9   |
| 1. Teoría política posfundacional.....   | 13  |
| <i>Emmanuel Biset, Natalia Martínez, Sofía Soria,<br/>Gala Aznarez, Natalia Lorio, Manuel Moyano,<br/>Marina Llao, Aurora Romero, Katherine<br/>Salamanca, Pedro Sosa, Mercedes Vargas, Roque<br/>Farrán</i>   |     |
| 2. Teoría política crítica .....   | 45  |
| <i>Mariana Gainza, Gisela Catanzaro, Ezequiel<br/>Ipar</i>   |     |
| 3. Leer, intervenir, desear lo común.....  | 71  |
| <i>Natalia Romé y Carolina Collazo</i>   |     |
| 4. El desconcierto de la teoría política.....  | 103 |
| <i>Micaela Cuesta, Eduardo Rojas</i>   |     |
| 5. La cuestión de los derechos.....  | 143 |
| <i>Sebastián Torres, Paula Hunziker, Laura Arese,<br/>Amadeo Laguens, Paula Maccario, Carolina<br/>Rusca, Jaime Díaz Gavier, Estefanía Herrero,<br/>Francisco Sánchez</i>  |     |
| 6. Para un uso menor de la teoría política .....   | 177 |
| <i>Ricardo Esteves, Matías Saidel, Emiliano Sacchi,<br/>Camilo Ríos, Adrián Velázquez</i>  |     |
| 7. ¿Qué hacemos cuando hacemos teoría política? .....  | 195 |
| <i>Claudia Hilb, Luciano Nosetto, Javier Vázquez,<br/>Cecilia Abdo Ferez, Agustín Volco, Matías<br/>Sirczuk, Guillermo Sibia, Pablo Bagedelli, Erika<br/>Hack, Isabel Rollandi, Gonzalo Cernadas, Franco<br/>Castorina, Soledad Montero, Lucía Quaretti,<br/>Facundo Vega, Diego Paredes, Eugenia Mattei</i> |     |

|  |     |
|--|-----|
| 8. Modos de hacer teoría política.....   | 233 |
| <i>Pedro Yagüe, Rodrigo Ottonello, Alejandro Cantisani, Hernán Borisonik, Cecilia Abdo Ferez</i> |     |
| 9. Teoría y política.....  | 245 |
| <i>Alejandro Ruidrejo, Guillermo Vega, Aldo Avellaneda, Alejandro Auat, Dolores Marcos</i>       |     |
| 10. En los desbordes .....   | 263 |
| <i>Cecilia Lesgart, Gastón Souroujon, Andrea Bolcatto, Esteban Kaipl</i>                         |     |

## Presentación

El trabajo con la teoría se inscribe en formas institucionales que le van otorgando diferentes contornos. Esta inscripción no resulta simple de teorizar, no solo porque no existe una relación unilineal entre formas institucionales y pensamiento, sino también porque es necesario pensar en una multiplicidad de niveles (desde el Estado a la Universidad). En el caso específico de la teoría política esto la constituye de un modo particularmente pregnante desde el momento en que la política es aquello de lo que se ocupa.

Entre esas formas institucionales se han expandido la organización de coloquios, jornadas, congresos, como lugares donde se vuelven públicos y se someten a discusión los resultados de las investigaciones individuales o grupales. Sin desconocer la importancia de esta instancia, su difusión generalizada en muchos casos termina obturando aquello mismo que le da sentido, esto es, se constituyen en instancias donde los tiempos, los espacios, las dinámicas impiden la conversación y la discusión de las posiciones presentadas.

Por este motivo, entre 2010 y 2014, organizamos el “Encuentro de grupos de investigación en teoría política” asumiendo dos desafíos: por un lado, que una de las tareas del trabajo intelectual era someter a crítica las formas institucionales que posibilitan e imposibilitan modos de pensamiento, es decir, nos pareció importante problematizar el formato de las jornadas, congresos, coloquios, en lo que abren y cierran. Esta problematización surgió de cierta incomodidad que sentíamos al asistir a espacios donde el intercambio de ideas era limitado por el mismo modo de organización. Por otro lado, entonces, creímos importante pasar de la crítica a la creación de otro espacio, pensando modalidades de encuentro orientadas a posibilitar un intercambio más fructífero.

En este marco, en la búsqueda de favorecer la conversación, convocamos a grupos de investigación en teoría política de Argentina, es decir, la idea fue que cada grupo pudiera mostrar los resultados de su trabajo y no cada individuo. Esto para intentar romper cierta lógica de producción académica solo individual. Al mismo tiempo, en cada caso la participación como grupo se dirigía a exceder la especialización en autores o tradiciones que imposibilita la conversación para cualquiera externo a la misma. Como el campo de la teoría política comprende desde especialistas en autores clásicos a trabajos sobre procesos políticos específicos, si cada uno se remite a su saber específico la conversación común puede quedar reducida a la curiosidad sobre el saber del otro. Por ello entendimos que el intercambio se vería fortalecido en cuanto las intervenciones grupales no remitieran a un saber especializado.

Los resultados de estos encuentros serán evaluados por cada uno de los participantes en los mismos. Como propuesta de pensar nuevas formas de intercambio académico creemos que tuvo sus aciertos y sus errores, posibilitó cosas e imposibilitó otras. Sin embargo, seguimos creyendo en la apuesta política dentro de la academia por inventar nuevas formas institucionales, sean exitosas o fracasen. Si la posición política de un grupo de investigación se juega en diversos niveles, uno de ellos está en las apuestas que realiza ante las formas de la academia contemporánea.

Este libro surge de esos encuentros de grupos dedicados a la teoría política. Sin embargo, no es un libro de actas de un congreso, sino escritos de algunos de los grupos participantes. Como se puede leer, cada grupo eligió estrategias diversas de intervención para presentar modos de comprender la teoría política. Como resultado presentamos un libro que en su variedad muestra diversos modos de trabajar eso llamado teoría política en la Argentina.

Sirva esta presentación, a fin de cuentas, como invitación a la lectura de los textos, no solo como cartografía de modos de hacer teoría política, sino también como diferentes posiciones ante el desafío que conlleva pensar la política.



# 1

## Teoría política posfundacional

### *Presupuestos, métodos, apuestas*

EMMANUEL BISET, NATALIA MARTÍNEZ, SOFÍA SORIA, GALA AZNAREZ,  
NATALIA LORIO, MANUEL MOYANO, MARINA LLAO, AURORA ROMERO,  
KATHERINE SALAMANCA, PEDRO SOSA, MERCEDES VARGAS,  
ROQUE FARRÁN<sup>1</sup>

El trabajo intelectual –la práctica teórica– se trama de modo inescindible en lo común, con comunidades. Esto no solo porque existe un entramado relacional en el mismo acto de pensar –siempre se piensa con otros, a través de otros, para otros–, sino porque su práctica se desarrolla en ciertos lugares, en comunidades institucionales. Nuestro punto de partida es la constitución como grupo de investigación destinado a pensar eso llamado política; con ello, partimos de un “nosotros” problemático, cuyas formas institucionales están atravesadas por preguntas sobre su mismo significado.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Integrantes del “Programa de Estudios en Teoría Política” del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. CONICET y UNC.

<sup>2</sup> La pregunta por la delimitación de un nosotros, si bien puede llevar a una extensa genealogía, en nuestro caso, la ubicamos en ciertos debates contemporáneos. Específicamente, en la discusión en torno al “humanismo” tal como surge en la filosofía continental de Heidegger a Sloterdijk. Asumimos que el desafío es tramar un modo de trabajo colectivo no solo sin definir de modo esencial la comunidad, o fundarla, sino una práctica efectiva de la contingencia con esas múltiples alteridades que nos atraviesan. La contingencia, entonces, no es un punto de partida, la “ausencia de fundamentos”, sino una *práctica*.

En este primer sentido existe una dimensión política no solo en el objeto de estudio singular que nos convoca, sino en los modos irreductibles en que se trama una comunidad de estudio e investigación. Se trata de pensar las diversas apuestas políticas que se juegan allí y que no se reducen a los lugares de militancia, ni a las definiciones institucionales, puesto que en última instancia la cuestión es cómo un entramado de relaciones humanas puede dar lugar al pensamiento. Es en este sentido que se puede afirmar que existe una constitución política del pensar, no en sus definiciones, ni siquiera todavía en las posiciones defendidas, sino en aquello que composibilita el pensamiento.

Podemos afirmar que existe una doble diferenciación en la constitución de este nosotros-as: respecto de formas institucionales que obturan sin más la posibilidad de pensar y respecto de otros modos de tramar colectivos, grupos, comunidades. En cuanto a lo primero, nos interesa señalar que la palabra “pensamiento” define una posición que se diferencia de otros modos de concebir la práctica teórica, puesto que no es la producción de un saber o conocimiento lo que nos impulsa, sino dar lugar a instancias efectivas de pensamiento. Sin caer en un culto vacío a la novedad, pensar supone para nosotros-as dislocar un modo hegemónico de estructurar la enseñanza universitaria fundado en la repetición.<sup>3</sup> En cuanto a lo segundo, nos interesa el desplazamiento semántico de grupo de investigación a comunidad

---

<sup>3</sup> Tal como lo concebimos, existe una falsa oposición entre repetición y novedad. Si bien cierto esquema hegemónico de la Universidad se construye desde la circularidad reiterativa que supone un ideal de transparencia (el docente que desaparece al exponer de modo literal las ideas de un gran pensador, el alumno que desaparece en el examen al desarrollar esas ideas, etc.), asumimos que si por pensamiento se entiende el abismarse a indagar aquello para lo que no tenemos categorías o conceptos prefijados, esto resulta imposible sin una lenta, rigurosa, conversación con la tradición. Asumiendo, a su vez, que eso llamado “tradición” en última instancia no existe, es decir que una tradición es una reinvencción del legado a través de la operación de lectura y escritura. Esto no significa una especie de creación *ex nihilo*, sino un cuestionamiento de la idea de tradición como algo dado o autoevidente.

de pensamiento. Con ello referimos a instancias concretas donde los modos de tramar las relaciones den lugar al pensar en acto. Dar lugar no supone pasividad o simple retirada, sino habilitar un emplazamiento que potencie un habla común (con las consabidas resonancias, disonancias, superposiciones, tartamudeos). Este no es, ni ha sido, un camino fácil, pero es el modo en que hemos decidido construir una manera de trabajar en el mapa académico argentino.

Una comunidad de pensamiento político que asume como primer desafío pensar en cómo se define en tanto nosotros-as singular. Una comunidad que entiende, a su vez, que la insistencia en la pregunta por la política no puede estar alejada de la vida política en el sentido más llano del término. Conjunto de pasiones políticas, preocupación por el presente, definiciones ideológicas, que hacen de la política algo más que un objeto teórico. Donde se puede ver en la política lo posible sin dejar de reivindicar y demandar lo imposible. He allí una dificultad particular que atraviesa todo lo que podamos decir: la *viscosidad* de la política nos atraviesa en múltiples dimensiones. Un nosotros-as entonces que al mismo tiempo se pregunta por los modos políticos de configurar un grupo de investigación y que asume la contaminación con la conversación política de un momento y lugar determinados (sin que, por cierto, esta conversación pueda ser delimitada de modo unívoco).

Las notas que presentamos a continuación sintetizan el trabajo de una comunidad abierta que ha intentado hacer de la política un lugar de pensamiento. Notas preliminares de una indagación inacabada que buscan precisar las dificultades con las que nos hemos encontrado a lo largo de varios años. Al mismo tiempo, presentamos ciertos resultados provisionales, ciertas respuestas que hemos encontrado para tratar de definir una aproximación singular a la política. A fin de cuentas, nos interesa presentar un modo de trabajo en teoría política que asume todos los problemas de pensar un asunto evanescente sin renunciar a construir una perspectiva específica.

## 1. Presupuestos

La construcción de una perspectiva específica surge, en gran medida, de lo que hemos señalado anteriormente: el problema de la *objetualización de la política*. Esto supone una serie de aspectos centrales en nuestras consideraciones respecto de aquello que entendemos por teoría política. Ante todo, nuestro punto de partida es que no existe un abordaje a priori, universal, sino diversos modos históricos en los que se ha configurado lo que se define por teoría y lo que se define por política. Tal como muestran algunos de los trabajos de historia conceptual, existe una solidaridad estructural entre modos de comprender el saber y formas de comprender la política. Se trata de pensar esa mutua constitución entre modos del saber y formas políticas, sin desatender cómo, en cada caso, se tramam también implicaciones subjetivas. Esta mutua constitución entre modos de saber y formas políticas, o si se quiere entre un modo de entender lo que se define por “teoría” y un modo de entender lo que se define por “política”, en la modernidad comienza a definirse bajo el esquema de la representación. La objetualización de la política no es sino su definición desde este esquema.

Por *esquema de la representación* entendemos un modo de abordaje que define teoría y política por relaciones de *exterioridad y subordinación*, esto es, la política es un objeto a ser abordado por la teoría.<sup>4</sup> Así, la política se constituye en un objeto con límites precisos (una dimensión de la

---

4 Cuando utilizamos la expresión “esquema de la representación” nos referimos a la interpretación específica que realiza M. Heidegger de la modernidad en algunos de sus textos. M. Foucault complejiza el panorama en *Las palabras y las cosas*. Vale destacar dos cosas: por un lado, que el problema de la representación ha concitado arduos debates en la filosofía continental, no solo como forma de comprender la modernidad, sino por sus implicancias como modo de pensar. J. Derrida y G. Deleuze pueden servir como indicio de dos modos de pensar al respecto. Por otro lado, el problema de la representación adquiere un estatuto específico dentro del pensamiento político,

sociedad, un conjunto institucional específico, una forma de organización, un tipo de acción particular) que es trabajado por la teoría. Los supuestos de la teoría no son solo externos a la política, sino que garantizan la cientificidad de un abordaje que necesita delimitar de un modo claro y distinto su objeto. Desde este esquema, la teoría política no es sino la fijación de la cientificidad de la teoría, un orden racional coherente, que se aplica a un campo determinado. En resumidas cuentas, estamos ante una posición donde la teoría política justamente se define por el antagonismo entre teoría y política que termina por constituir una *posición especular* donde la teoría es un conjunto de categorías que funcionan como esquema mediador con el objeto de estudio.

Esta posición supone, desde nuestra perspectiva, un profundo prejuicio anti-político. Si bien ciertos autores indican que este prejuicio es constitutivo de la misma tradición occidental, esto es, la teoría política como el intento recurrente por parte de la teoría de domesticar la política (fundar un orden racional que elimine la política como conflicto infundado), nos interesa pensar su forma moderna. Esto supone analizar no solo cómo cierta tradición moderna define la teoría excluyendo su dimensión práctica al definirla desde el racionalismo, sino el modo en que la política se termina por fijar como un campo con su legalidad específica dentro del todo social (o si se quiere la institución de la idea de sociedad como suplementarización de la política).

Sin embargo, la contemporaneidad se inaugura con un fuerte cuestionamiento de ambos aspectos. De un lado, porque desde diversas tradiciones se cuestiona ese prejuicio cientificista para definir la teoría, y específicamente la teoría política. Si bien esto puede rastrearse en la crítica radical a la que es sometida la racionalidad en el siglo XIX,

---

donde se puede indicar no solo su relevancia para pensar la modernidad política, sino inscribir allí una discusión central en la actualidad política entre "autonomía" y "articulación" en E. Laclau y T. Negri.

es en el siglo XX que ello supone una profunda renovación del pensamiento político. Sea con la rehabilitación de la filosofía práctica, sea con las lecturas a contrapelo de la modernidad, sea con la historización del saber, eso llamado teoría no podrá ser definido exclusivamente desde la ciencia moderna. De otro lado, la política dejó de estar definida como campo claramente delimitado, subesfera social, para diseminar su sentido en múltiples dimensiones. Lo que algunos definen como una “politización de lo social” conlleva la dificultad de su precisión como objeto delimitado para el análisis teórico.<sup>5</sup>

Desde nuestra perspectiva, el desafío específico del pensamiento político contemporáneo surge de la ruptura con el esquema clásico de la representación. ¿Cómo pensar la política sin un esquema donde la teoría se representa un objeto delimitado llamado política? Para responder a esta pregunta, y atendiendo a ciertos autores contemporáneos, hemos decidido utilizar la expresión “ontologías políticas”.<sup>6</sup> Para decirlo de modo breve: la ruptura con el esquema de la representación nos lleva a redefinir la teoría política en términos de “ontología política”. Entendemos que allí se produce un desplazamiento que permite tramar de otro modo el vínculo entre teoría y política.

El término *ontología*, vinculado a la reflexión política, se inscribe en ciertas discusiones actuales que incluso refieren la existencia de un “giro ontológico”. Sin acordar

---

<sup>5</sup> Esto mismo ha sido definido de varios modos: S. Wolin habla de “sublimación” de la política, W. Brown de una “diseminación”, I. M. Young de una “politización de lo social”. En cualquier caso, el diagnóstico recurrente es que la política deja de estar ubicada en un campo específico para comenzar a calificar una serie de dimensiones antes excluidas, desde las relaciones laborales a las relaciones sexuales. Cf. S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001; W. Brown, “At the edge”, *Political Theory*, vol. 30, N° 4, agosto 2002; I. M. Young, “Teoría política, una visión general”, en R. Goodin y H. D. Klingemann (eds.), *Nuevo Manual de Ciencia Política*, Madrid, Istmo, 2001.

<sup>6</sup> E. Biset y R. Farrán (eds.), *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.

plenamente con la idea de “giro”, muchas veces deudora no solo de una pulsión de novedad permanente sino de una filosofía de la historia urgida de la fijación de etapas, vale destacar su aporte para la teoría política contemporánea. Dos libros recientes, *A leftist ontology* (2009) compilado por C. Strathausen y *Post-foundational Political Thought* (2007) de O. Marchart, abordan específicamente el vínculo entre ontología y política, incluso en el primero de los casos vinculándolo a una posición de izquierda.<sup>7</sup> Para estos autores, el vínculo entre ontología y política resulta necesario desde que existe un socavamiento de los principios o fundamentos últimos. La ontología adquiriría un estatuto político así como la política un estatuto ontológico cuando la dislocación de un modo de comprender el ser fundado en principios últimos requiere la fijación de fundamentos contingentes.<sup>8</sup>

Sin embargo, a diferencia de estas perspectivas, para nosotros-as el término “ontología” no solo trata de la transformación en un orden del ser, sino también del pensamiento. Con “ontología” nos referimos a una profunda revisión en los modos de entender y practicar la teoría. Por este motivo, nuestro punto de partida no se refiere a un mundo difuso donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”, sino a la deconstrucción específica del

---

<sup>7</sup> Estos dos indicios si bien coinciden en la recuperación de la ontología para la política, no establecen del mismo modo el vínculo. Strathausen, aun atendiendo a la diversidad de los textos del libro, busca pensar el vínculo entre ontología e izquierda, señalando tres aspectos que fijan esta relación: el horizonte antifundacional de la ontología, la inscripción en el “giro espacial” y la afirmación de un pensamiento encarnado. Por su parte, Marchart establece que existe un vínculo ineludible entre ontología y política, pues si se asume el debilitamiento de los fundamentos, solo lo político puede intervenir como suplemento del fundamento ausente. Cf. C. Strathausen (comp.), *A leftist ontology*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009 y O. Marchart, *Post-foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

<sup>8</sup> Cf. J. Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”, *La ventana*, N° 31, 2001.

esquema sujeto-objeto como definición de la teoría.<sup>9</sup> Por este motivo, nos interesa precisar los presupuestos con los cuales trabajamos la ontología política a partir de una serie de aspectos bien circunscritos. Condiciones que posibilitan los modos de interrogar de aquello que llamamos una comunidad de pensamiento.

En primer lugar, la utilización de la expresión “ontología política” viene a indicar un desplazamiento desde una perspectiva epistemológica a una perspectiva ontológica. Con ello intentamos señalar que la discusión no se dirige al estatuto científico de la teoría política, y así si cumple o no los requisitos para denominarse legítimamente ciencia, sino al modo en que una teoría permite abrir rigurosamente una zona de indagación. En este sentido se pasa de una forma de conocer a una forma de constituir el mundo a través de un modo de proceder o interrogar. Esto marca un importante desplazamiento en el pensamiento contemporáneo que, desde nuestra perspectiva, disloca la discusión en torno al estatuto específico de las ciencias sociales, y así de la ciencia política como un tipo de conocimiento diferente al del mundo natural. El giro heideggeriano a la pregunta kantiana supone, precisamente, que lo que está en

---

<sup>9</sup> B. Bosteels es uno de los autores contemporáneos que cuestiona en duros términos el giro ontológico en dos aspectos. Por una parte, indica que se trata de una izquierda especulativa al hacer desaparecer los acontecimientos políticos y sus marcas históricas por operadores teóricos. Asimismo si las ontologías posfundacionales deconstruyen la ontología como una doctrina general que funda un modo de actuar, solo puede afirmar un *impasse* entre ontología y acción, por lo que ningún modo de acción específico puede “derivarse” de una posición ontológica (en tal caso se reconstituiría la ontología como “fundamento” de la acción). Por otra parte, y aun más problemático, si las ontologías posfundacionales indican que todo fundamento es evanescente, que no existen ni esencias ni sustancias últimas, es lo mismo que Marx señalaba del capitalismo donde todo lo sólido se desvanece en el aire. Por ello se pregunta si la ontología no es la ideología del capitalismo tardío. Una crítica cercana realiza J. Dean en su libro *The horizon communist*. Cf. B. Bosteels, *The actuality of communism*, Verso, London-New York, 2011, y J. Dean, *The horizon communist*, Verso, London-New York, 2012. Desde nuestra perspectiva, atender a la ontología como una figura de pensamiento y no como una afirmación sobre el mundo permite sortear ambas objeciones.

juego no son modos diferentes de conocer, sino modos de ser,<sup>10</sup> que luego G. Deleuze y A. Badiou acentuarán en su multiplicidad irreductible.

En segundo lugar, el término “ontología” da cuenta en su seno de una determinada relación entre lenguaje y ser. Tal como su etimología lo marca, se trata del discurso sobre el ser. Lo que nos interesa es marcar allí una *copertenencia* entre lenguaje y ser, es decir, no se trata de un lenguaje dirigido a un objeto, sino de una codeterminación sin prioridad de una dimensión sobre la otra. Con ello buscamos evitar, o bien una posición que afirma la identidad simple entre ser y lenguaje, o bien una posición que afirma la exterioridad donde el pensamiento se dirige al ser (o lo representa). La copertenencia permite evitar la exterioridad y la subordinación, puesto que a la vez que el lenguaje abre la cuestión del ser, la pregunta por el ser excede la determinación del lenguaje como sistema de signos.

En tercer lugar, otorgamos un rol central a la noción de *constitución*. Con este término, de un lado, nos inscribimos en un campo que evita caer en reduccionismos esencialistas o constructivistas (es decir, nos diferenciamos de una posición que fije lo existente de un modo trascendente o inmanente y de una posición donde lo dado es construido a voluntad por un agente) y, de otro lado, evitamos la reconfiguración de la diferencia ontológica en un dualismo óntico (esto es, la reiterada afirmación de una institución política de lo social desconoce que no se trata de buscar la instancia óntica que funde el resto, aun precariamente, puesto que de tal modo lo ontológico no es sino una instancia óntica

---

<sup>10</sup> En este sentido, G. Agamben presenta el cierre de su saga *Homo sacer* con la apuesta por una “ontología modal” donde la teoría *toca* lo real. En ella, ya no se trata de una representación ni de una mediación, sino de un contacto que, en la senda abierta por Giorgio Colli, supondrá para Agamben solo un “vacío de representación” entre teoría y realidad. Ese contacto, irrepresentable para el italiano, que será el *modo* (ya no la diferencia, como en el primer Heidegger), hará pasar la pregunta del pensamiento del “qué” al “cómo”, pasando así de un pensamiento “sustancial” a uno “adverbial”. Cf. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, 2014.

anterior). Tal como surge de la tradición fenomenológica, el pensamiento *constituye* no porque cree *ex nihilo* o arbitrariamente una realidad previamente inexistente, sino que abre lo existente a sus mismas posibilidades. Por esta misma razón, la constitución no debe ser asumida aquí como una fundación que, aunque precaria y contingente, *produzca o lleve algo del no-ser al ser*. Se trata de evitar suponer que se encuentra algo ya dado en el mundo o que el sujeto introduce algo. Por el contrario, un cierto modo de preguntar atendiendo a lo existente abre la dimensión de su modo de ser. No de cómo sea posible conocer determinada área, sino de cómo es en efecto. Modos de ser cuya multiplicidad surge de los diversos lenguajes o dispositivos que puedan emplearse para ello.

En cuarto lugar, como se viene insistiendo, el pensamiento entendido en términos ontológicos adquiere su configuración específica en la *forma-pregunta*. Si bien toda investigación comienza con ciertas preguntas, en este caso nos referimos a la forma del preguntar mismo como definición de un hacer teoría en tanto interpelación. Esto supone, por una parte, que la práctica de preguntar no indaga lo existente, no rastrea aspectos predeterminados, sino que *abre un mundo* y así se abisma sin reaseguros en su peligrosa y compleja sobredeterminación. Acentuamos el modo en que la teoría política no busca encontrar nuevas respuestas, sino cómo una transformación o explicitación de las preguntas, del modo de preguntar, abre nuevas zonas de indagación. Preguntar, en este sentido, abre una grieta en lo existente al indagar por su modo de ser, es decir, abre lo dado a su condición contingente, al ser como pura posibilidad o potencia genérica. Por otra parte, la pregunta es una *interpelación* en cuanto supone la destitución del sujeto supuesto al saber, es decir, hay pregunta cuando el sujeto en su totalidad se siente interpelado o dividido en un proceso sin fin, cuando se conmueve ante la violencia que supone el ejercicio de un lugar soberano en la práctica de leer el mundo o lo existente. Por todo esto, no hay un sujeto que

pregunta, sino ciertas preguntas que asedian al sujeto en su precaria constitución, preguntas que son además posibilidad de emergencia del propio sujeto.<sup>11</sup>

En quinto lugar, entendemos que conferir un estatuto ontológico a la política no debe conducir a una desatención del modo en que lo político se relaciona con las formas coyunturales que en un momento dado adquiere la estructura de lo social. Con ello nos interesa indicar, de un lado, que la política no puede confinarse en una instancia con límites precisos, como un área de lo social; de otro lado, que una posición ontológico-política debe evitar una posición donde “lo político” aparecería como una práctica instituyente completamente autonomizada respecto de las constricciones que la materialidad y facticidad de lo social le impone en una coyuntura dada. Buscamos, entonces, pensar en sus múltiples dimensiones la política contemporánea, justamente cuando exceden las oposiciones entre sociedad y política, público y privado, etc. Por ello, se trata de pensar allí donde se constituyen los límites o fronteras entre estas dimensiones, es decir, analizar precisamente cómo un entramado entre saber y política distingue entre lo social y lo político. Sin embargo, este cuestionamiento no debe llevar ni a desconocer cómo opera la distinción ni a sostener

---

<sup>11</sup> El acento puesto en la interpelación de la alteridad retoma diversas tradiciones. Ante todo, el pensamiento de E. Levinas resulta para nosotros central para mostrar cómo una pregunta que abre una dimensión ontológica supone una interpelación del sujeto en su relación con la alteridad. Luego, una línea que va de G. Bataille a J. Lacan parte de la precariedad constitutiva del sujeto. Bataille indica que no es el sujeto en su plenitud lo que permite la puesta en cuestión, es antes bien el desgarramiento del sujeto y la posibilidad de asumir su pérdida constitutiva lo que lo expone a la comunicación, a su puesta en cuestión como ser autosuficiente. Lacan por su parte subraya la emergencia precaria del sujeto insistiendo en el vacío o falta que, perturbando su unidad, denuncia un espacio relacional *no sin* Otro, y por ello no exento de politicidad. Por último, J. Butler, puesto que desde su perspectiva, no solo se trata de entender las implicancias de una interpelación constitutiva, sino también los modos habilitados para dar una respuesta, en tanto las restricciones de una palabra que se toma también son las condiciones de posibilidad para devolverla como un acto performativo, incluso que disiente.

el privilegio de una dimensión sobre la otra. Asumiendo que no existe “lo social” como espacio neutro y anterior a la política, ni “lo político” como creación *ex nihilo* de lo social, se constituye un pensamiento político medial, y como tal, espacio de una contaminación irreductible.

Por último, la utilización del término “política” para calificar la ontología no supone una relación necesaria sino su estricta contingencia desde la estabilización de ciertos lenguajes disponibles. Entendemos que uno de los problemas de ciertas teorías políticas contemporáneas surge de la esencialización de la contingencia, o si se quiere de un privilegio otorgado a lo político (un énfasis excesivo en la “autonomía de lo político”, del que más arriba nos desmarcamos). Nuestro punto de partida es que aquello que se denomina política es radicalmente contingente no solo desde su variación histórica sino como un vacío ontológico que imposibilita agotar su sentido. Por lo mismo que nos distanciamos de aquellos que acentúan la búsqueda de un concepto o esencia última de lo político. Incluso es posible indicar que se trata de pensar en la aporía contemporánea: la falta de una definición unívoca de política y el exceso de definiciones circulantes. La pregunta es cómo pensar la política sin una definición estable de la misma. Esto es lo que denominamos el problema de la *recursividad* de la política, o de la fijación de uno u otro sentido de política –y sus límites–, que es en definitiva una operación política. Por lo que, en última instancia, qué sea política no surge sino de un entramado de ciertos contextos, textos, autores, tradiciones, y otros lenguajes asumidos de manera singular y puestos en común.

Desde los puntos que hemos destacado, podemos señalar que la recurrente distinción entre lo político y la política es sometida a una profunda revisión. Sin desconocer los significativos aportes de esta distinción para abrir nuevas zonas de indagación, entendemos que la misma solo es posible si se desconocen las implicancias de un preguntar ontológico que parte de la noción de constitución, es decir,

una perspectiva ontológica no lleva a la distinción de dos esferas mediante una relación de institución puesto que de tal modo se reconduce lo ontológico a una instancia óptica anterior, sino que es una mirada que abre lo existente a su modo de ser. Y, lo que resulta más problemático, esa distinción en muchas ocasiones termina por reinventar un viejo prejuicio que menosprecia la política como lo fáctico, coyuntural, empírico, para abocarse al estudio de lo político como dimensión conceptual. Frente a ello, entendemos que la inestabilidad constitutiva de la política supone la mutua contaminación o sobredeterminación entre lo político y la política. En resumidas cuentas, apostamos por un pensamiento político que con preguntas tramadas de diversos lenguajes (dispositivos y prácticas) politice a partir de su contaminación irreductible con aquello que es denominado política en la facticidad.

## 2. Métodos

Desde los presupuestos esbozados, el pensamiento político no se dirige a un campo demarcado como “objeto de estudio”, sino que a partir de ciertos lenguajes y dispositivos abre indagaciones, *zonas de problematización*, no pre-existentes o aspectos no problematizados en zonas ya tematizadas.<sup>12</sup> No se trata de que un pensamiento “invente” su objeto, sino de que ciertas preguntas generan una aproximación que hace del mundo otra cosa. Esto supone, para

---

<sup>12</sup> Cuando utilizamos la expresión “problematización” como declinación específica de la forma-pregunta, retomamos cierto modo de indagar sobre la política foucaultiana. Cf. M. Foucault, “Polémica, política y problematizaciones”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999 y M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999. Asimismo, Althusser habla de constituir una “problemática teórica” a partir de formular preguntas cuyas respuestas han sido dadas desde saberes previos sin saberlo, porque se inscribían en otra problemática. Cf. L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965.

nosotros-as, dos cosas: de un lado, que la misma formulación de preguntas supone una tarea de politización;<sup>13</sup> de otro lado, que cada pensamiento genera una lengua singular, un modo de escritura, una retórica. Somos deudores de aquella tradición que sostiene que los modos de escritura no son añadidos externos (adornos retóricos) a las preguntas formuladas, sino que justamente la apertura de un mundo es la invención de un lenguaje. Si bien nos sentimos cercanos de la posición de G. Deleuze y F. Guattari cuando definen la filosofía como “invención de conceptos”, entendemos que se trata más bien de la construcción de una retórica, una gramática, en fin, un lenguaje político, lo que conlleva desplazamientos y modulaciones conceptuales operados en la redefinición conjunta de nuevas problemáticas teóricas y coyunturas políticas.

A partir de cierta tradición francesa, el modo de trabajar la escritura es en sí misma una apuesta de pensamiento. Lo que está en juego es el cómo del pensamiento político, su método. Para decirlo de otro modo, cómo una gramática política abre y cierra al mismo tiempo un mundo político (muchas veces estas gramáticas son asociadas a un nombre propio: hablar en foucaultiano, en habermasiano, en rawlsiano, etc.). Pero no solo eso, puesto que lo que interesa es de qué modo esta corriente ha intentado pensar también la política que se juega en un modo de escritura. Nos interesa marcar dos movimientos en la politicidad de un modo de escritura.

---

<sup>13</sup> Para nosotros-as no se trata de politizar la teoría, sino del modo en que la misma práctica teórica politiza nuevos mundos. Lo que conlleva una paradoja: la politización es siempre correlativa de una despolitización, pero por esto mismo la politización es una tarea infinita e inestable. Infinita porque siempre es posible politizar nuevos mundos, inestable porque cada vez politizar supone una reinención de aquello que se entiende por política. Cf. A. Cavarero, “Politicizing Theory”, *Political Theory*, vol. 30 N° 4, agosto 2002.

En primer lugar, un texto señero de R. Barthes, “Lección inaugural”,<sup>14</sup> indaga en cómo las formas de escritura fijan apuestas políticas. Su nombre no resulta menor no solo por su profusa indagación en la temática, sino porque su propio devenir da cuenta del paso de una escritura regulada por la pretensión científica del estructuralismo a una escritura que se abre al juego, al placer, en fin, a la problematización de su forma. En este texto, Barthes indica que el lugar donde se inscribe el poder es la lengua, esto es, la lengua es un código que sujeta a los hablantes, impone un modo de decir. Por eso, señala Barthes, fuera de toda mística inefable o creencia en superhombres, solo resta *hacerle trampas a la lengua*. Leer, escribir, como una tarea atenta, rigurosa, de obcecar y desplazarse construyendo un método de juego. Donde “juego” no significa simple devenir irresoluto, sino, insistimos, un trabajo riguroso con el pensamiento que combina de múltiples modos el recurso a la tradición de discurso en la que nos inscribimos con cierta errancia, con un devenir no regulado o estandarizado en la forma de escritura. El “juego”, también, como ejercicio de desplazamiento de nuestras propias lecturas y escrituras, algo así como jugar en relación con nosotros-mismos-as, “hacernos trampa” para descubrirnos, cada vez, como partícipes de la economía de la violencia que supone el lenguaje.

En segundo lugar, como analiza algún trabajo de S. Wolin, la “cuestión del método” no es menor para la teoría política. Ante todo, porque la noción de método supone una historia específica con determinados supuestos políticos. Si como noción puede llevar a una historia de largo alcance que lleve hasta su etimología como “camino” en la Grecia clásica, será con la modernidad y bajo el nombre de Descartes que surge su forma actual. Desde esta tradición, la noción de método supone una serie de reglas,

---

<sup>14</sup> R. Barthes, “Lección inaugural”, en *El placer del texto y Lección inaugural*, México, Siglo XXI, 1998.

un procedimiento universal, que garantiza la legitimidad del conocimiento científico. Ahora bien, el método concebido de este modo, en tanto reglas procedimentales que cualquiera puede aplicar, es concomitante a un modo despolitizante de concebir el conocimiento. De hecho, Wolin considera el “metodismo” como uno de los límites de la teoría política contemporánea, bajo la fuerte influencia del conductismo en la teoría política anglosajona, que al mismo tiempo que niega la importancia de pensar la tradición supone un prejuicio anti-teórico.<sup>15</sup> Realizar una historia conceptual de la noción de método supone tramar una genealogía de su forma moderna y su solidaridad con ciertas formas políticas que suponen también la forclusión del sujeto como modo de preguntar singular. En el mismo movimiento que hace del sujeto el fundamento del saber legítimo, condición de mensurabilidad de objeto, especularmente se lo objetualiza ocluyéndolo en tanto singularidad (lo que S. Wolin denomina el proceso de despersonalización correlativo al metodismo moderno).

Desde estas dos perspectivas, la cuestión del método es una cuestión política, en diversos sentidos. Se trata del método como política de escritura y de lectura, del método como forma que surge en determinado momento político, del método también como construcción de un colectivo. Nos interesa entonces pensar una política del método atenta a estas múltiples dimensiones estableciendo en cada caso posicionamientos específicos. Para decirlo brevemente, la cuestión del método, al mismo tiempo que se inscribe en la dimensión trascendental del poder constitutivo de la lengua, en la dimensión genealógica de su forma histórica, es una posición frente a formas hegemónicas contemporáneas. Respecto de este último aspecto, identificamos un proceso que tiende a la uniformización del método, incluso cuando se asume la existencia de múltiples métodos, a partir de la

---

<sup>15</sup> Cf. S. Wolin, “La teoría política como vocación”, en *Foro Interno*, N° 11, 2011.

hegemonía de ciertas formas de producción y circulación.<sup>16</sup> El formato “paper”, cuyas reglas de escritura están prefijadas, la publicación en revistas indexadas y ordenadas por escalas (en detrimento del libro), la existencia de bases de datos de visibilización e invisibilización de determinadas producciones, etc., constituyen un cierto ordenamiento de la forma de producir conocimiento que se aleja de aquello que denominamos pensamiento. O, para decirlo de otro modo, en numerosos casos la estandarización eclipsa la posibilidad de preguntar y problematizar, se presupone allí un orden dado a explicitar. La cuestión del método, tal como la pensamos, no es sino una respuesta ante tal estado de situación. Siguiendo estas indicaciones se trata para nosotros-as de pensar un método, o mejor, una serie de métodos desde ciertos elementos compartidos.

Primero, si partimos de una noción de lengua constituida por el poder, y así cada lengua como una forma de codificar el mundo que subjetiva, no creemos, tal como

---

<sup>16</sup> La existencia de múltiples métodos es algo que destacan diversos estudios sobre la teoría política contemporánea. D. Leopold y M. Stears en un libro reciente destacan, primero, que existe todavía una ausencia de un trabajo profundo sobre los diversos métodos en teoría política y, segundo, que existen una diversidad de métodos actualmente. Cf. D. Leopold y M. Stears, *Political Theory. Methods and Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 2008. El *Handbook of Political Theory* editado por G. F. Gaus y C. Kukathas comienza con artículos que diferencian entre un análisis de las ideologías, quienes recurren a la historia conceptual, una perspectiva straussiana, una posición posmoderna y aquella de una teoría política positiva. Cf. G. F. Gaus y C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, London, Sage, 2004. O un libro como el de A. Vincent, *The Nature of Political Theory*, diferencia entre teoría política normativa, teoría política institucional, teoría política histórica, teoría política empírica y teoría política ideológica. Cf. A. Vincent, *The Nature of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2007. *The Oxford Handbook of Political Theory* comienza destacando, a su vez, no solo que si algo caracteriza a la teoría política contemporánea es el pluralismo sino precisamente que no existe una metodología o perspectiva dominante, lo que lleva, indican los compiladores, a un vacío en el corazón de su identidad. Cf. J. Dryzek, B. Honnig y A. Phillips, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Asimismo: el apartado “Questions of method” de T. Christiano and J. Christman, *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2009.

parece sugerir Barthes, que a ello se le opone un no-poder bajo el nombre libertad. Por el contrario, si asumimos que un método no es sino la configuración de una lengua, se trata de pensar un trabajo sobre la misma que, plegando, sobredeterminando, tramando en un juego inmanente con el código, ejerce una especie de economía de la violencia. Si pensamos un método como una “aventura de la mirada”, o un “ejercicio de la escucha”, o una “lectura sintomática”, podemos afirmar que mirar o escuchar o leer solo es posible enfrentando modos establecidos de pensar y pensarnos (sin olvidar que somos parte de esa fuerza llamada sentido común) en un trabajo que juegue con muchas lenguas, en la misma lengua y con otras lenguas (dispositivos y prácticas). Pensar un método supone reconocer la violenta inadecuación del objeto. Esta inadecuación es la que reclama hacerse un método, un umbral singular que permita dar cuenta de la misma, poniendo en juego determinados procedimientos, posicionamientos y recorridos sin que estos se impongan como modelo. En este sentido, cada espacio de escritura puede pensarse como la composición de conexiones singulares entre estratos heterogéneos, como la puesta en contacto de experiencias de lenguaje que, a sabiendas de la violencia originaria que obra en él, busca hacerse un umbral sensible no ajeno a la posibilidad de una comunidad.

Segundo, si reconocemos la doble genealogía indicada, es decir que la noción de método supone determinado esquema metafísico en la modernidad donde un procedimiento abstracto es la garantía que legitima un conocimiento fundado en un sujeto que domina su objeto, y que la noción de método, por ello mismo, está codeterminada por ciertas formas políticas que despolitizan, entendemos que se trata de pensar formas múltiples del método, que repoliticen la práctica teórica al sostener en tensión modos de trabajo heterogéneos. Esto supone, de un lado, que frente a posturas que asumen la abolición del método, su destrucción o abandono, creemos que este se puede resignificar inscribiendo en su seno esos problemas; de otro lado,

que por ello mismo es necesario atender a las discusiones sobre el método que asumen estos desafíos, es decir que han intentado pensar métodos más allá de su forma moderna. No son pocos los intentos al respecto, lo que indica algo sobre lo que nos interesa insistir particularmente: existen una variedad de respuestas, puesto que de ser unívoca la respuesta se estaría reconstruyendo el método moderno. Para citar algunos casos eminentes: hermenéutica, genealogía, deconstrucción, paradigmología, etc., se inscriben en esta perspectiva. Sin embargo, en esta variedad, nos inscribimos específicamente en un universo que no deja de tener su variedad interna: los métodos que se afianzan en lo que se denomina postestructuralismo o posfundacionalismo (genealogía, deconstrucción, paradigmología, inventiva, sintomática, etc.).

Esto nos conduce a pensar la solidaridad entre método y forma política. Allí, como ha indicado Wolin, se inscribe una paradoja: el método supone un igualitarismo, cierta idea de democracia, según la cual sin depender de las cualidades subjetivas se puede hacer ciencia porque el método es la garantía y no el sujeto. La noción de método se enfrenta así a la de “genio”, renacentista por caso, donde es justamente la característica excepcional del sujeto lo que produce saber. De modo que estaríamos, de sostenerlo así, ante un democratismo igualitarista o ante un aristocratismo jerarquizante. Digámoslo de otro modo: socavar el método como procedimiento reglado, que puede ser aplicado indistintamente por cualquier sujeto, parece conducir incluso contemporáneamente a formas que dependen de la genialidad del sujeto (la genealogía solo la puede realizar Foucault, para deconstruir es necesario tener la pluma de Derrida, inventar conceptos supone la destreza de Deleuze, etc.). Frente a ello, entendemos que existe una figura que justamente se diferencia tanto de la de genialidad como de la despersonalización estandarizada: la de *cualquieridad*. Nos interesa pensar un método, o diversos métodos, que no supongan la genialidad de quien lo ejerce

sino que cualquiera pueda hacerlo, un cualquiera que antes que fundarse en un sujeto autocentrado, produce una destitución subjetiva en su ejercicio.<sup>17</sup> Método que produce un nuevo posicionamiento subjetivo al desestabilizar sus propios cimientos constitutivos. Cualquiera puede pensar, de esto se trata, pero a condición de asumirse como cualquiera de un modo rigurosamente singular, proceso no inmediato que requiere un arduo trabajo.<sup>18</sup> En definitiva, pensar políticamente requiere de un ser dispuesto a la afección que implica el ejercicio analítico y crítico en tanto apuesta sin garantías, sin pre-dicciones. O, si se quiere, un ser que está dispuesto a exponerse de manera radical a la alteridad y sus diversas formas.

Así como el método que proponemos le abre paso a un cualquiera entre la idea de un sujeto-genio, de un lado, y la estandarización neutral del no-sujeto, del otro, no queremos dejar de tomar en consideración aquello que podemos designar bajo el nombre de dimensión “estratégica” de la práctica teórica y que remite a cierta forma de subjetividad. Si adscribimos a la metáfora althusseriana según la cual la coyuntura teórica constituye un campo de batalla totalmente ocupado por posiciones que se definen a partir de la diferencia y el conflicto, debemos tener en cuenta el modo en que una determinada posición teórica procura hacerse un lugar en ese campo. ¿Cómo alojarse allí? ¿Cómo enfrentar posiciones hegemónicas en una coyuntura teórica dada pero sin resignar la pretensión de volver audible su discurso? ¿A través de qué rodeos plantear su diferencia sin condenarse a la impotencia de un discurso que se sustrae de las condiciones bajo las cuales es posible producir

---

<sup>17</sup> En este aspecto, nos sentimos deudores del psicoanálisis lacaniano y su atención a cómo los modos de decir y escribir se vinculan con una concepción singular del sujeto, estableciendo diferencias entre el sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación.

<sup>18</sup> Cuando usamos la expresión “cualquiera” retomamos algunos aportes centrales de G. Agamben. Cf. G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.

efectos? ¿Cómo hablar la lengua del enemigo sin terminar jugando a su favor? ¿Cómo hacer de una producción singular una posibilidad que abre a lo común? Es en torno a estas preguntas que tiene lugar esta *dimensión estratégica del método*: se trata de una cierta capacidad de cálculo del sujeto en su pretensión de efectividad, pero de un sujeto siempre constituido en una trama de relaciones que lo anteceden, y de un cálculo siempre inexacto en la medida en que los efectos de la intervención en una coyuntura teórica son en última instancia imprevisibles y exceden toda intencionalidad subjetiva.

Tercero, estos métodos los pensamos también contra la estandarización del saber. Proceso donde sigue primando la división entre política y pensamiento político, constituyendo la forma de este último desde el distanciamiento con una postura política explícita. Vivimos una época donde la forma-manifiesto, incluso en su expansión, resulta cada vez más difícil de escuchar, a pesar de ciertas escrituras que lo siguen usando de modo recurrente (p. e. Badiou). Vale destacar que, en cierto sentido, se expande una forma de escritura surgida de un esquema político fundando en la noción de *legitimación*, esto es, en la necesidad de fundamentar desde citas de autoridad cualquier enunciado (y así existen diversos “otros” que funcionan como instancia de autorización, sean los autores reconocidos, los pares con trayectoria, la comunidad académica). En cualquier caso, hay un decir que necesita de otro, aunque sea fantasmal, que lo autorice, que lo legitime como tal. Es frente a ello que el método, como forma de articular el pensamiento, es en resumidas cuentas una forma de problematizar modos de leer, escribir, hablar. Un modo de leer y un modo de escribir que no pensamos como dos instancias separadas, sino a la misma lectura como una reescritura del texto que leemos.

Esto nos conduce a destacar un elemento sobre el cual nos parece necesario insistir. Si pensamos al método respecto de formas actuales de producción del saber, esto nos lleva a asumir también la espacialidad constitutiva del

método. Es lo que entendemos por *espacialidad* del pensamiento político. Quisiéramos señalar al respecto que nuestro modo de comprender evita distintos modos de relativismo cultural. Con esto entendemos aquellas formas de construir teoría que, en su justa denuncia de la colonización del saber, terminan por postular una negación de tradiciones o de lenguajes políticos a partir de la supuesta inmanencia en ciertas coordenadas geográficas. Sabemos que el debate en este aspecto es rico y extenso, que surge de la insistencia en denunciar la invisibilización y destrucción de otras formas de comprensión, tal como se ha insistido en las perspectivas decoloniales, poscoloniales y de la subalternidad. Solo queremos indicar un modo de pensamiento político que al mismo tiempo que se hace cargo de pensar lo que pasa, siempre en tiempos y espacios situados, no presupone una circunscripción geográfica o histórica del pensamiento.

Evitando los extremos de una universalidad abstracta y un localismo particularista, entendemos que se trata de discutir la tradición desde aquí, dando lugar a pensamientos que permitan redefinir esa misma tradición de pretensiones universales. En este sentido, el desafío está en evitar algunas muletillas demasiado expandidas actualmente en el uso de palabras como “tensión”, “complejidad” o “intersticio”, pues no queremos simplemente destacar la tensión o complejidad entre lo universal y lo particular, sino que pretendemos producir en –y a partir de– la misma. Quizá una posibilidad para ello surja de considerar la situación (esto es, una singularidad situada) en su estatuto *paradigmático*, es decir, como un cualquiera que es común justamente desde que no pretende ser universalizado.<sup>19</sup> Esto significa, en última instancia, asumir una situación como operador conceptual, y no como caso, ejemplo o explicación de una teoría. Significa situar para mostrar aquello que de otro modo no se vuelve inteligible, o bien, que en el acto de mostrar hace inteligible algo que anteriormente no lo era.

---

<sup>19</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, Barcelona, Anagrama, 2010.

La pregunta que nos resulta fundamental, por lo afirmado, es cómo un método puede dar lugar al pensamiento evitando convertirse en un procedimiento abstracto o apelando a la genialidad del escriba. Un método sin garantías, que produzca algo; esto es, donde la destitución del sujeto no conduce a un objetivismo sin sujeto sino a un ponerse a prueba en aquello que se dice. Sin embargo, la paradoja se encuentra en que solo podemos efectuar ciertas “advertencias de método” sin universalizar una propuesta. Y esto no solo por la crítica a su forma moderna más restrictiva, sino por la misma pluralidad de métodos que habitan la zona de pensamiento que nos interesa. De modo que, como simples advertencias, nos interesa marcar: de un lado, que se trata de combinar una *rigurosidad* en el trabajo con la multiplicidad de textos con los que entablamos conversación y una *apertura* que potencie aquello que aparece allí (de cierto modo, y si bien esto es necesario, apostamos por un trabajo que explícitamente exceda la reconstrucción de lo dicho hacia otra cosa); de otro lado, cuestión más difícil de precisar, que entendemos que cierta forma de vida se configura allí, y sus calificativos requieren un trabajo minucioso: paciencia, lentitud, composibilidad, atención, como modos de predisponer un modo de vida, una ética, como aprender a mirar y escuchar en la producción de una lengua singular.

### 3. Apuestas

M. Freeden distingue entre pensar sobre la política y pensar políticamente. El primer modo se refiere a pensamientos-prácticos sobre lo que se considera política (p. e. un *ranking* de prioridades o una justificación del poder); el segundo se refiere a las diversas configuraciones ideológicas que le dan forma a nuestro pensamiento sobre la política. Freeden

indica que a pesar de esta distinción, ambos se producen lingüísticamente, por lo que es necesario trabajar con un método que pueda atender al lenguaje con todas sus dificultades.<sup>20</sup> Si en el apartado anterior precisamos algunas indicaciones en torno a los métodos, para finalizar nos interesa problematizar esta distinción indagando de qué modo entendemos que es posible pensar *políticamente* sobre la política. Esto es, si existe cierta politicidad en el modo en que entendemos la teoría como ontología y en el modo de trabajar el método, resta definir cuáles son las apuestas político-conceptuales explícitas que nos articulan como colectivo.

Responder a esta pregunta supone atender a una multiplicidad de aspectos que se distancian de reclamar una identidad política específica o fijar posición respecto de determinado gobierno o políticas coyunturales. Se trata, al mismo tiempo, de evitar el reduccionismo de entender como apuesta política una identificación política y asumir que la teoría, sus modos, se encuentran inevitablemente *contaminados* (atravesados, sobredeterminados) de todo lo que “vulgarmente” atraviesa la política. Uno de los modos de luchar contra el prejuicio despolitizante de la teoría es asumir como irreductible esa contaminación, esa mutua irreductibilidad que no entra en fusión unificante ni se mezcla indistintamente. O mejor, pensar que la contaminación es irreductible, pero que no es simple. Por ello mismo requiere de una serie de mediaciones, de traducciones, de sobredeterminaciones en la misma elaboración de la teoría. Luchar en dos frentes: contra el ascetismo de la teoría no contaminada de política “vulgar”, y contra el militantismo

---

<sup>20</sup> Cf. M. Freedén, “Thinking politically and thinking about politics: language, interpretation, and ideology”, en D. Leopold y M. Stears, *Political Theory. Methods and Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 197. La diferenciación entre teoría política y filosofía política no la asumimos aquí, aun así, nos resulta interesante la distinción de M. Freedén.

de la teoría reducida a una identificación partidaria. Entre una cosa y la otra trabaja la teoría, asumiendo el distanciamiento y la proximidad como tarea de sí misma.

Dicho esto, nos interesa reflexionar, en primer lugar, acerca de cómo la teoría política puede asociarse a la noción de “crítica”.<sup>21</sup> ¿Qué significa, actualmente, esbozar una teoría política crítica? Como sucede con el método, la palabra “crítica” tiene una historia específica que le otorga un sentido y no otro. Si algunos estudios de historia la remiten a su raíz griega y a su vínculo con el término crisis, los trabajos de historia conceptual suelen remitir su surgimiento a la modernidad tardía tematizándola como determinada configuración de la teoría. R. Koselleck, en su clásico libro al respecto, analiza no solo el surgimiento de la noción de crítica sino sus implicancias políticas en una lectura minuciosa del siglo XVIII.<sup>22</sup> De cierto modo, es con el nombre de I. Kant que la teoría adquiere la forma de la crítica (de allí sus tres grandes Críticas), bajo los supuestos de la oposición entre verdad y poder como garantía de la autonomía de la razón. Indicamos esto porque su genealogía muestra algunos de los límites inherentes que tendrá cierta determinación bajo la figura del juicio (esto es, criticar como juzgar). Sin embargo, no es posible desconocer el devenir complejo de la noción de crítica y sus principales reformulaciones, ante todo, en lo que ha de denominarse específicamente como “teoría crítica” (la Escuela de Frankfurt, con sus diversas generaciones, de Horkheimer a Honneth).

---

21 Tema de un texto central de M. Abensour, “Para una filosofía política crítica”, en AA.VV., *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005. También E. Tassin, “La philosophie politique critique d’expression française: un aperçu”, *Principios. Revista de filosofía*, Julho/Dezembro de 2012, p. 86.

22 R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.

Nos interesa pensar, en resumidas cuentas, una teoría política que efectúe una crítica radical, incluso a los mismos supuestos que constituyen la noción de crítica.<sup>23</sup> Una crítica de la crítica que la exceda hacia sus desbordes, tal como han propuesto una serie de autores bajo los nombres de deconstrucción, genealogía, etc.<sup>24</sup> Sin embargo, para precisar las coordenadas de aquello que entendemos por crítica nos parece necesario en la actualidad combinar dos de las grandes tradiciones al respecto: teoría crítica y postestructuralismo. Si bien pueden agregarse otras tradiciones en esa articulación, bajo estos dos nombres asumimos que la crítica tiene dos tareas, siguiendo algunos señalamientos de Wendy Brown.<sup>25</sup> Por un lado, la crítica debe asumir la herencia foucaultiana para pensar los modos contemporáneos del poder. Con ello, no solo remitimos al entramado foucaultiano entre disciplina, biopolítica y gubernamentalidad, sino a los modos en que se ha enriquecido por los diversos feminismos, los estudios de la subalternidad, el poscolonialismo, etc. Resulta ineludible pensar el poder en sus proteicas formas

---

23 Si señalábamos que el formato “paper” constituía uno de los lugares a cuestionar por parte de una escritura que dé lugar a un pensamiento político, uno de los desafíos a los que se enfrenta la crítica es la *profesionalización* de la teoría política. Algunos, como J. Leca, indican que se trata de una especie de paradoja: “Esto puede ser debido a la oposición latente (no carente de cierta ironía) entre la tarea actual asignada a la filosofía política (presentar un cuadro general de las normas y los problemas de una época), que debería inducir a que se eleve por encima de las especializaciones estrechas, y su “profesionalización” confinada en los departamentos disciplinarios (política y gobierno, filosofía), presenta sus producciones bajo las normas que rigen el rendimiento académico (exceso de especialización, mejoras metodológicas, evolución hacia el progreso) que al mismo tiempo se espera criticar”. J. Leca, “Political philosophy in political science: sixty years on. Part II: current features of contemporary political philosophy”, *International Political Science Review*, 32(1), 2011, p. 99. Otros como W. Brown señalan que el desafío es una resistencia bajo el modo del “contrapunto” con las tendencias antipolíticas de la profesionalización. Cf. W. Brown, “At the edge”, *Political Theory*, Vol. 30, N° 4, August 2002.

24 Es posible marcar diferencias entre modos de pensar esta redefinición de la crítica, entre autores en la estela de M. Foucault que apuestan por su resignificación y autores en la estela de J. Derrida que apuestan por su abandono hacia una deconstrucción. Asimismo, J. Tully, “Political philosophy as a critical activity”, *Political Theory*, Vol. 30, N° 4, August 2002, p. 534.

25 Cf. W. Brown, “At the edge”, *Political Theory*, Vol. 30, N° 4, August 2002, p. 562.

contemporáneas. Por otro lado, la crítica debe asumir la herencia marxista para pensar los modos contemporáneos del capital. Con ello, no remitimos exclusivamente a un estudio económico de las formas del capitalismo contemporáneo, sino a la producción cultural, simbólica o subjetiva del capital. Y aquí no solo son centrales los trabajos de la teoría crítica, sino aportes actuales como la “nueva crítica del valor” o el análisis del neoliberalismo a la italiana.<sup>26</sup> También, aunque todavía no suficientemente indagada, las vinculaciones y cruces entre el psicoanálisis y el marxismo para comprender las implicancias que adquiere la hegemonía del capital en la economía de las relaciones humanas, aquello que en estas persiste y/o se muestra susceptible de transformación. Poder y capital, por cierto, no suponen en ningún caso dos lugares estancos, sino simplemente una división que trazamos para inscribir una noción específica de crítica que retome estas dos herencias.

Exceder la crítica hacia sus desbordes en teoría política supone algo más. Este algo más nos interesa circunscribirlo con un significante específico: justicia.<sup>27</sup> Si bien este término tiene una tradición extensa en la teoría política occidental, que incluso se vincula al problema de la mejor forma de gobierno tal como la planteaban los clásicos, asumimos con ello la necesidad de no conducir la crítica solo contra una disposición de las relaciones de poder-capital, una forma de dominación, sino abrir la pregunta por un mundo más justo. Y decimos abrir porque asumimos la imposibilidad de determinar una respuesta unívoca al respecto. Y allí radica el carácter riesgoso y abierto de una apuesta que empuja a dirimir entre valores en juego. Para decirlo

---

<sup>26</sup> Con “Nueva crítica del valor” remitimos a autores como R. Kurz, J. M. Vincent, M. Postone o A. Jappe. Cuando nos referimos a la crítica al neoliberalismo a la italiana, indudablemente pensamos en los trabajos de T. Negri, M. Lazzarato, P. Virno.

<sup>27</sup> Nos parece un reduccionismo delimitar la política exclusivamente bajo el problema del poder. El poder, sus formas contemporáneas, es evidentemente uno de los problemas de la teoría política, pero no reduce su sentido. Como tampoco “política” puede remitir exclusivamente a libertad, a emancipación, a justicia.

en otros términos, se trata de una *exigencia* de justicia que al mismo tiempo que asume su carácter indeterminado no renuncia a su búsqueda. Digámoslo del modo más breve posible, para nosotros-as el desafío de la teoría política contemporánea pasa por una crítica radical del dispositivo poder-capital que no deja de preguntarse por la justicia.

En segundo lugar, nos interesa insistir en tres elementos que constituyen uno de los núcleos de la teoría política que para nosotros merecen seguir siendo pensados. Estos tres elementos, para señalarlos brevemente, surgen de la articulación de las nociones de *institución*, *sujeto* y *alteridad*. Esto mismo lo podemos plantear del siguiente modo: la apuesta política en la que entendemos se juega el pensamiento político actual, situado, surge de repensar la articulación entre estas tres dimensiones. Incluso podemos señalar, más específicamente, que pensar los procesos políticos contemporáneos implica atender a la relación entre esa institución particular llamada Estado y un pensamiento político emancipatorio. Asumiendo los aspectos de una teoría política que concibe la crítica como tarea, entendemos que analizar las formas de la estatalidad en función de los procesos de subjetivación y sus relaciones con diversas alteridades otorga contornos específicos a nuestro proyecto de investigación.

A partir del lugar teórico desde el que trabajamos, el pensamiento político crítico se conjuga con los desafíos conceptuales más radicales de una época y con las transformaciones políticas acaecidas. Desde nuestras lecturas, mayo del 68 implicó un quiebre en ambos sentidos, redefiniendo algunos de los supuestos del pensamiento de izquierda que llegan hasta la actualidad. Ahora bien, si encontramos allí una radicalidad teórica que todavía tiene cosas para decir, existen dos aspectos que requieren una resignificación de esta herencia: la “dimensión institucional” –y el Estado como una de sus formas hegemónicas– en tanto aparece una y otra vez obturada, y un análisis mayor de las lógicas contemporáneas del capital. No queremos simplemente

exaltar una figura del Estado frente al Capital, sino mostrar cuáles son los supuestos desde los que se articula su relación y cómo ciertas veces se parte de esquemas preestablecidos que terminan eliminando la misma posibilidad de pensar lo que sucede políticamente.

Esto nos permite indicar que, de un lado, interesa pensar la relación entre institución y sujeto en la articulación entre formas de estatalidad y lógicas del capital en relación con procesos de subjetivación. De este modo, se trata de seguir pensando la relación entre capitalismo y Estado, desde un pensamiento que asume el vínculo inescindible entre institucionalidad (y aun más, legalidad) y subjetividad, esto es, que no presuponga en su misma definición un lugar del sujeto sin ley. He aquí nuestra distancia con ciertos planteos autonomistas, puesto que nos interesa pensar los múltiples modos en que la dimensión institucional (el Estado en particular) en su constitución de subjetividades inaugura o cierra posibilidades. De otro lado, quizá el núcleo más problemático a pensar es cierto autismo inmunitario respecto de múltiples alteridades, y sabemos que la relación nosotros-ellos no es una más en la tradición del pensamiento político. Lo que nos interesa pensar son las múltiples alteridades, políticas y disciplinares, que una y otra vez son abordadas desde este esquema del autismo inmunitario. Frente a ello no creemos que se trate de postular una relación de armonía con la alteridad, pues asumimos que hay una dimensión violenta irreductible en el vínculo con el otro. Se trata de pensar formas institucionales que sean posibilitantes o imposibilitantes en la relación nosotros-ellos.

Un pensamiento que asume radicalmente que la política moderna se asienta sobre una noción específica de deseo, imbricada a su vez en formas de pensar el cuerpo. No hay capitalismo, no hay Estado, sin asumir un modo específico del deseo. Frente a ello, pensar cómo esa misma noción de deseo se supone ilimitada pero para pensar instituciones que lo acoten, la coaccionen, esto es, que la forma política moderna del deseo requiere al mismo tiempo la afirmación

de su ilimitación y por ello su limitación. Por esto mismo, no nos referimos a un anarquismo del deseo (evitando por ello un pensamiento de la ley solo como instancia represiva), sino al desafío de pensar formas institucionales que asuman lo infinito en acto. Un pensamiento de izquierda que asuma la imposibilidad de un lugar exterior o autónomo respecto de la institucionalidad (un afuera de la ley), sea la que fuera. En este sentido, una de las paradojas del pensamiento político contemporáneo surge de complejizar la tematización del poder, al mismo tiempo que busca fijar el sentido de la emancipación en su exterior o mediante su ruptura. La imposibilidad de un sujeto por fuera de la institución de una ley no es solo una de las improntas específicas del psicoanálisis lacaniano, sino un modo específico de pensar el estatuto performativo del lugar institucional. Por esto mismo, entendemos que el desafío pasa por analizar la relación entre institucionalidad y sujeto en su multidimensionalidad, en su atravesamiento.<sup>28</sup> Lo que supone dislocar las metáforas espaciales –dentro y fuera, desde arriba y desde abajo– que terminan obliterando la complejidad de los procesos políticos.

Es en este sentido que entendemos, primero, que la dimensión institucional, y específicamente el Estado, no debe pensarse como una totalidad estable, reificada, a la que se enfrenta una subjetividad liberada de cualquier coacción. Por el contrario, la subjetividad está íntimamente ligada a la productividad interpelante de las instituciones. Segundo, cada institución debe ser pensada en su multivocidad, atravesada por una serie de fuerzas, donde el riesgo siempre es reducir esa complejidad tras una figura unitaria.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Resulta central, para nosotros-as, el modo en que el psicoanálisis lacaniano piensa la relación entre sujeto y ley. Cf. J. Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos* 2, México, Siglo XXI, 1984; A. Zupancic, *Ética de lo real*, Buenos Aires, Prometeo, 2012; así como la lectura crítica que J. Butler hace de esta relación en *Sujetos del deseo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

<sup>29</sup> A. Finlayson y J. Valentine, *Politics and post-structuralism*, Edinburgh, EUP, 2005.

En este sentido, el Estado como institución es la figura paradigmática de una reducción como totalidad con un sentido unívoco en sus políticas, sin atender a las diversas dimensiones que lo componen, lo que genera en muchos casos políticas contradictorias entre sí. Si romper con un sujeto externo a la institucionalidad supone cuestionar la dimensión estrictamente restrictiva de las instituciones y su carácter de totalidad unívoca, se abre hacia una teoría que piense ya no en términos de libertad opuesta a poder, sino en cómo hacer de un entramado institucional algo más justo en la inmanencia del poder.

Esto lleva hacia lo que muchos tematizan como el exterior de la teoría crítica, es decir, una teoría política normativa. Para nosotros-as, por el contrario, se trata de pensar cómo decir algo sobre la justicia sin apelar a un criterio trascendente ni a una definición de sujeto que lleve hacia la mensurabilidad de la distribución o redistribución de bienes. Es allí donde se introduce todo el problema de la alteridad, o mejor, de las alteridades, siempre en plural (el primer problema es usar el término en singular, hipostasiando la figura del otro en una sola alteridad). Alteridades que plantean el problema político en toda su radicalidad, es decir, cómo tramar un vínculo más justo con los otros. Alteridades pensadas en distintas dimensiones: son esos otros de cada sujeto o nosotros-as (ese resto que imposibilita reunificarse como entidad autoconstituida), son esos otros humanos instituidos hegemónicamente como diferentes y desiguales (en términos nacionales, étnico-culturales, sexuales, regionales, generacionales, etc.) y son esos otros no-humanos que habitan el mundo. Desde nuestra perspectiva, la apuesta pasa por una pregunta por la justicia donde la alteridad es el nombre de aquello no mensurable (y que por ende excede cualquier definición de justicia distributiva), pero que no conduce a otro inefable. Cada otro, cada vez, supone articulaciones infinitas, o si se quiere, contra cualquier supuesto de relación inmediata, las alteridades se configuran en mediaciones inacabadas.

A fin de cuentas, nuestro desafío es cómo pensar el anudamiento de institución, sujeto y alteridad en las dos dimensiones indicadas: como resultado de una articulación específica de relaciones de poder-capital, pero también como el lugar de exceso de una justicia siempre inacabada, pero por ello mismo, necesaria y urgente.

## Teoría política crítica

MARIANA GAINZA, GISELA CATANZARO, EZEQUIEL IPAR

### 1. Ontología y dialéctica

Las problemáticas planteadas en un momento determinado por nuestras teorías sociales y políticas llevan la marca de su índice histórico, esto es: llevan –entre otras cosas– la marca de las condiciones históricas que permitieron la legibilidad de ciertas circunstancias, de las posibilidades y los obstáculos que una actualidad plantea, precisamente, como problemas. Lo reconozca o no, ningún pensamiento es origen de sí mismo sino respuesta a una realidad que plantea ciertos requerimientos de conceptualización. A la vez, y de manera inversa, la elaboración teórica de los dilemas de un presente no puede atender plenamente a tal solicitud por las circunstancias, pues no solo se encuentra necesariamente desfasada temporalmente respecto de la realidad que pretende tematizar, sino que, además, en esas demandas de una actualidad siempre se encuentran involucradas otras prácticas que exceden a la teoría. Es por eso que llamamos *crítica* al señalamiento de un doble movimiento de remisión entre la realidad y el concepto que impide su mutua identificación: por un lado, el concepto se refiere necesariamente a aquello que él no es; por el otro, en su tentativa de asir esa otra cosa, nunca llega a agotarla o comprenderla. En este sentido, una teoría política crítica es una teoría suscitada por un presente, del cual no logra dar cuenta acabadamente, pero al margen del cual no puede ser pensada.

¿Qué significa la palabra “política” en nuestro presente concreto? En primer lugar, si *hemos llegado* a plantearnos esa pregunta (por ejemplo bajo la forma de una exploración del concepto de democracia y su relación con el Estado), ha sido porque algo del orden de los problemas que nos competen –y que no se definen absolutamente en la inmanencia filosófica o teórica, aunque tampoco se definan como problemas del pensamiento político y social fuera de ella– lo requería, y entonces, nuestra aproximación a “la política” estará marcada de algún modo por ese *requerimiento*. No se tratará, así, en nuestro caso, de un tratamiento “en general” ni “propio” de “la política” sino de una tematización situada, en una coyuntura específica. Pero ¿no sucede algo similar en *toda* consideración de la política (o de la democracia, o del Estado, la nación, o la justicia)?

Por más banal que resulte recordarlo aquí, cuando abordamos situadamente las cuestiones de la política en una encrucijada precisa no hacemos algo diverso a lo que hicieron o hacen otros teóricos. No existe ninguna particularidad excepcional que venga asociada a algún tipo de naturaleza periférica o deficiencia localista que nos distinguiría. Este era también el caso, por poner ejemplos “universales”, de la tematización de la república por Maquiavelo, la democracia por Spinoza, la superestructura jurídico-política por Marx, o la burocracia por Weber, tematizaciones que también estaban referidas a problemáticas específicas –tales como la relación entre servidumbre y libertad, la constitución del Estado nacional italiano, la emancipación respecto de la dominación burguesa, la modernización, etc.–, y pretendían nombrar una instancia precisa dentro de esas problemáticas.

Pero si entonces tuviéramos que concluir que no hay consideración “propiamente dicha” o “propiamente teórico-filosófica” de la política, la democracia, el Estado, la nación o la justicia, no por ello nos veríamos inmediatamente enrolados en algún tipo de contextualismo o historicismo. Más bien al contrario. Podríamos afirmar, con

Althusser, la historicidad inmanente de los problemas teóricos y sostener que, puesto que no hay consideración en general, una de las tareas de la práctica teórica consiste en intentar pensar en qué proceso problemático actualmente atravesado por nuestras sociedades es que emerge para nosotros como necesaria la tematización *teórica* de lo político, o bien –para decirlo con Horacio González– pensar cuál es la posibilidad y el obstáculo del aquí y ahora que nos plantea la necesidad de considerar a la política, y en qué términos. Es solo en relación con ese núcleo, en relación con esa pregunta emergente de una práctica teórica *productiva* pero a la vez *urgida* por lo que excede a la teoría –que es no-todo, decía Althusser–, y no en “la política en general”, como si constituyera una entidad eterna, que podremos vislumbrar la naturaleza de sus dilemas específicos.

Posiblemente sean estos gestos teóricos de un pensamiento que “empieza tarde”, exigido por una situación de la cual no es origen y que tampoco se limita a duplicar en su pura evidencia inmediata, los que permitirían definir metodológicamente lo que sería una *crítica*; una crítica que *piensa* y, sin embargo, no es *un pensamiento* de tal o cual cosa, sino una *respuesta* ante un requerimiento. Si perdemos ese requerimiento –podríamos decir–, perdemos la crítica, porque no hay crítica sino en relación con ese requerimiento. Para una crítica semejante, que depende de sus “objetos”, no se trata de decir qué es lo que el Estado, o la política, o el poder constituyente *son* o no son, sino de ir reuniendo los perfiles de eso que aquí y ahora, y en una relación determinada con otros componentes de la situación, está “en cuestión”. Benjamin y Adorno llamaron a eso construir “constelaciones”, imágenes o figuras. De lo que se trataba, según ellos, no era de investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, ni tampoco de investigar el sentido del ser, sino de interpretar una realidad enigmática poniendo elementos singulares y dispersos de la misma en diferentes

ordenaciones tentativas hasta que cuajaran en una figura legible, capaz de iluminar profanamente algunos de los perfiles más rigidificados e incomprensibles de esa realidad.

Nuevamente, entonces: ¿qué significa la palabra “política” en nuestro presente concreto? De manera puntual y ya no solo metodológica: ¿qué relación puede establecerse entre el lugar de privilegio que la palabra “política” (en un doble sentido, que nos remite tanto a su aspecto teórico como a la existencia social de la política) asumió en los últimos años –y que posibilitó el uso de una expresión como “el retorno de la política”– y el triunfo político de un estilo de sociabilidad reactiva frente a lo que vive como una intromisión exterior en el ámbito de las relaciones domésticas, vecinales, laborales, esto es, en el plano más inmediato de una cotidianidad cansada de los excesos épicos del “discurso político”?

Podemos sugerir que algo de lo que se juega en esta tensión ha sido ya escenificado en el terreno filosófico, si prestamos atención a ciertas modalidades de la confrontación entre la *trascendencia* y la *inmanencia* a lo largo de las últimas décadas, en virtud de las cuales cierta idea de la inmanencia de lo social ha sido contrapuesta a la trascendencia de lo político, que habría caracterizado la lógica del disciplinamiento propio de la modernidad. Tal oposición puede ser reconocida en una serie de alternativas estáticas, entre una lógica del juicio y la espontaneidad de la vida, o la exterioridad arbitraria de una forma impuesta y la fluidez de un contenido que resultaría cercenado por esa imposición, o la potencia libre de cierta expresividad social y la fría institucionalidad de la administración. Diríamos, a *grosso modo*, que la respuesta general a la hegemonía de la filosofía hegeliana en la teoría crítica del siglo XX invocó distintas reformulaciones del pensamiento ontológico (en una curiosa reivindicación de aquellas ontologías clásicas que Hegel había querido sepultar valiéndose de su novedosísima reinención de la dialéctica); y que tales ontologías constituyeron, asimismo, respuestas a cierta realidad

coyuntural –pues hacia fines de los años 60, en efecto, el pensamiento filosófico con vocación emancipadora enfrentaba una realidad que se debatía entre la comprobación de la opresión social y política a la que finalmente habían conducido los socialismo reales, y los nuevos ensayos de rebelión que se vivían en las sociedades occidentales (cuyo momento paradigmático fue el Mayo Francés)–.

Nuestro propio momento insurgente de comienzos del siglo XXI actualizó modos del pensamiento filosófico que convocaron y evocaron aquella renovación de las ontologías políticas. Pero luego, el cambio de las situaciones pareció requerir otras filosofías capaces de cuestionar el privilegio de un inmanentismo de la potencia social, replanteando el lugar del Estado y de la política democrática bajo formas que pudieran asimismo escapar de las tradicionales perspectivas trascendentalistas. La productividad de esa crítica simultánea de la trascendencia y de la inmanencia solicitada por los vaivenes de otras coyunturas explica que nuestro enfoque no acepte desentenderse sin más de las perspectivas ontológicas que reemplazaron a las filosofías pautadas prioritariamente por una influencia hegeliana, e insista en cambio en la necesidad de no abandonar lo que la crítica de la dialéctica puso en juego en aquellos años de creatividad filosófica, cuya herencia reivindicamos. Pero nuestra intención no es tampoco celebrar esa herencia como una nueva perspectiva superadora de viejos vicios, sino permitir que se contaminen recíprocamente ciertos momentos singularizados y “rescatados” de aquella crítica de la dialéctica, con una necesaria crítica de las ontologías que actúe en el sentido de impedir otras unilateralidades de signo inverso.

## 2. Crítica ontológica de la dialéctica

Comencemos recordando brevemente cuáles fueron los puntos centrales de la crítica realizada a la dialéctica hegeliana desde diversas posiciones filosóficas contemporáneas, sobre todo aquellas que podemos asociar al pensamiento posestructuralista. Al estilo de pensamiento dialéctico se lo acusó de traicionar las esperanzas depositadas en su capacidad de hacer justicia a las diferencias (esto es, en su capacidad para pensarlas, comprenderlas, y dar un cauce de expresión a la legitimidad de sus razones), al acabar manifestando siempre, como su verdadera esencia, una vocación homogeneizadora y jerarquizante. No solo en virtud de su movimiento general (tendiente a reducir la diversidad infinita de la praxis humana a los requisitos de un único principio explicativo, válido para toda y cualquier realidad), sino también por su inconsecuencia en relación con la *negatividad* que había sabido retomar en el debate con la metafísica clásica. En efecto, si el reconocimiento de la conflictividad (en su figura más incisiva: la contradicción) entre las particularidades, y entre estas y toda pretensión de universalidad había sido la gran virtud filosófica de la dialéctica (la que le valió el aprecio de Marx y Engels y, en general, del conjunto de los marxismos del siglo XIX y de buena parte del XX), tal reconocimiento –se dijo– se hallaba orientado, más bien, por cierta astucia tendiente a favorecer la resolución de la contradicción en una instancia superadora. Dicha vocación armonicista pudo manifestarse, entonces, gracias a 1) el triunfo de la abstracción (pese a que la dialéctica pretendía justamente lo contrario: llegar a concebir toda la riqueza de lo concreto); 2) el privilegio de lo discursivo por sobre lo real; y 3) el funcionamiento de los mecanismos típicos de la contradicción hegeliana: la oposición, la identidad de los contrarios, la mediación, la negación de la negación.

Si consideramos con más detalle el contenido de esta crítica, queda inmediatamente de manifiesto la imbricación entre los aspectos lógico-metodológicos y las incumbencias ético-políticas del pensamiento dialéctico, siendo estas ciertamente las que movilizan los rechazos de buena parte del pensamiento filosófico desde los años 60. La lógica de la contradicción, en efecto –dicen sus críticos–, reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta al esquematizar en una oposición simple la multiplicidad de las fuerzas, dinámicas, reivindicaciones, motivos, problemas que están en juego en cada circunstancia. Gracias a esa simplificación, el conflicto puede ser concebido según *una* lógica polarizadora que subsume todo aquello que se expresa (y solo *eventualmente* se confronta) en una dinámica de reacciones especulares, por lo cual lo distorsiona y lo desnaturaliza, y lo vuelve –en definitiva– preso, cautivo de su otro.

Pero la dialéctica no solo torna pensables los conflictos reales identificándolos con las operaciones de abstracción imaginativa del pensamiento, sino que al hacerlo transforma las fuerzas enfrentadas en los argumentos en conflicto de una controversia discursiva (contra-decir es *decir contra otro decir*). Tratamiento discursivo de los conflictos que exige, entonces, que la legitimidad de las razones adversas sea establecida por la mediación (el punto de vista que evalúa y juzga) que decide sobre sus consistencias recíprocas. Una mediación cuyo peso estratégico no solo pasa por el hecho de que resuelve lo que está en juego en ese “*entre dos*”, sino porque es la que realiza el rodeo totalizador en virtud del cual resultan ponderadas las tensiones presentes en determinada actualidad en su conjunto, de manera tal que se puede decir que la dialéctica efectivamente jerarquiza: permite juzgar sobre lo principal y lo secundario, lo esencial y lo inesencial, lo necesario y lo contingente, gracias a la movilización de un determinado *conflicto central* que permite organizar la perspectiva general como distancias o cercanías en relación con ese centro.

Finalmente, si la dialéctica solo aborda los conflictos en cuanto procura, más que su comprensión, su *resolución*, esto es así porque tiende a suponer que todo conflicto es el resultado de un quiebre circunstancial y transitorio de un orden social originario. Las diferencias *reales* son, en el fondo, visualizadas como corruptoras o disolutorias (como pura negatividad), de modo que lo que se espera es que ocurra la intervención que pueda reconducirlas hacia un plano superior que garantice el “retorno al orden”. El imperativo o la finalidad de que los conflictos sean resueltos es, por lo tanto, la verdadera causa que pone a *trabajar la negatividad* al servicio del “restablecimiento” de la Identidad (del cuerpo social, de los valores, etc.). Por eso, la negación de la negación es el operador lógico fundamental (al servicio de la *Aufhebung*), el mecanismo que permite la neutralización de lo que puede haber de crítico en la recusación del estado de cosas existente, al disolverlo en su congruencia final con aquello que se le opone.

Aceptando, entonces, los términos generales de esta crítica a la dialéctica, decíamos que nos interesaba, sin embargo, cuestionar ciertas unilateralidades que podían reconocerse en el pensamiento filosófico político que, en la huella de esta crítica, ensayó reactualizaciones de las perspectivas de la emancipación en clave ontológica. Quisiéramos ahora pasar a la consideración breve de dos intervenciones (emparentadas, pero diversas) que se enmarcan dentro de dichas tentativas. Por un lado, la que leemos en el libro *La democracia contra el Estado* de Miguel Abensour, donde se trata de liberar al pensamiento de lo político de los determinismos a los que fue sometido por la teoría dialéctica de la sociedad. Por el otro lado, la que encontramos en un texto de Toni Negri donde ajusta cuentas, precisamente, con la dialéctica; en el contexto de una obra que, a diferencia de la de Abensour, no pretende desplazar los énfasis marxistas en la economía política, sino que se concentra en una complejización del abordaje de lo social (asumiendo la perspectiva de la inmanencia spinozista).

### 3. Crítica de la ontología política

En el primero de los textos que querríamos considerar, Abensour propone una relectura de las obras del joven Marx orientada –según establece de modo programático en la introducción– a rescatarlo, por una parte, de las interpretaciones que transforman “su pensamiento crítico en ideología de partido y de Estado”<sup>1</sup> y, por otra, de quienes “ven en Marx a uno de aquellos que habrían puesto fin a la tradición del pensamiento político” a través de un recubrimiento de este último por lo social que lo haría derivar de lo económico, negando su autonomía. El interés de la lectura a contramano propuesta en *La democracia contra el Estado* consistiría, en cambio, en “recuperar una dimensión escondida, oculta, de la obra de Marx, [...] una interrogación filosófica sobre la política, sobre la esencia de lo político”<sup>2</sup>; insubsumible al materialismo histórico, puesto que allí la institución de la filosofía política moderna se borra –dice Abensour– “al punto de dejar lugar a una ciencia objetiva de la totalidad social”.<sup>3</sup>

Lejos del materialismo histórico, pero también de todo intento de conceptualización de la sociedad, se trataría entonces de religar la obra de Marx a Maquiavelo, pero no como si se tratara del fundador “de una ciencia política positiva, objetivadora”, dice Abensour, sino en tanto su pensamiento da origen a la filosofía política moderna, apasionada por las preguntas sobre “el estatuto, la esencia y la naturaleza de lo político” y “el lugar de lo político en la constitución de lo social”.<sup>4</sup> En esta clave ontológico-política, la hipótesis que orienta la relectura de Marx propuesta por Abensour sostiene que si, efectivamente, “es posible observar en Marx una tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una [...] inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social”, aun así “persisten en

---

1 M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998, p. 8

2 *Ibíd.*, p. 15.

3 *Ibíd.*, p. 23.

4 *Ibíd.*, p. 17.

Marx una interrogación apasionada por el ser de la política y una no menos apasionada indagación sobre las figuras de la libertad, sea que aparezcan estas bajo el nombre de verdadera democracia o de desaparición del Estado”. Contra Hegel –dice entonces Abensour– Marx sostiene que el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo; pero no se trata para él –enfatisa– de poner en relación ese universo político y sus formas con las instancias de la totalidad social que permitirían explicar sociológicamente lo político. Por el contrario, a distancia de cualquier consideración sobre poderes, clases, fuerzas sociales determinadas, para Marx decir que el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo indica más bien que es necesario referir el Estado a ese movimiento que lo excede, que lo saca de quicio, a una sobre-significación que lo atraviesa y cuyo sujeto real no es otro que la vida activa, plural, masiva, polimorfa, del *demos*.

Esa “vida plural, masiva, polimorfa, del *demos*” es, para Abensour, la que se opone al movimiento totalizador del Estado, en una confrontación entre instancias –ahora sí– bien determinadas y que incluso resulta muy difícil no imaginar como dos identidades exteriores e incontaminadas, con lógicas irreconciliables. Pero antes de pasar a esa cuestión, relativa a la definición del término política en la confrontación de Estado y (o) democracia, ya podemos subrayar algunas implicancias de esta deriva de la crítica ontológica a la dialéctica. En el enfático rechazo de *todo* intento de “inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social” pronunciado por Abensour, se pone en evidencia que la opción (ontológica y antidialéctica) por la filosofía política no siempre va acompañada por una justificada y necesaria crítica de la ideología empirista que orienta muchas líneas de investigación de la ciencia social, o por una crítica de las tendencias economicistas/positivistas del materialismo histórico, o –finalmente– por una crítica de lo que Althusser consideraba *una* tendencia de dialéctica: el idealismo. La opción por la filosofía y el

pensamiento del ser de lo político parecería surgir, más bien, de una desconfianza *generalizada* frente a todas ellas en bloque: frente a *toda* ciencia, *toda* dialéctica, *toda* teoría de la sociedad, etc. Pero, precisamente debido a lo indiscriminado de este rechazo, en buena parte de la filosofía contemporánea, la búsqueda de lo político “en su ser” no pocas veces queda atrapada en figuras puras de oposición (cuya invención se recriminaba al mecanismo dialéctico): filosofía *o* ciencia, pensamiento de lo político *o* teoría materialista de la sociedad, etc. En todos los casos, el segundo de los términos parecería unitaria, coherente e inherentemente destinado a circunscribir y limitar algo constitutivamente excesivo –la vida polimórfica y plural del *demos* en su “indeterminación, infinitud, apertura, plasticidad y fluidez”<sup>5</sup> –sin poder dar cuenta de ello en lo esencial; una limitación que para Abensour parecería asociarse al gesto totalizador de la dialéctica–.

Pero el rechazo en bloque de todos los esfuerzos por conceptualizar las prácticas e instancias sociales, *a la vez, en su especificidad y en su imbricación*, en sus autonomías relativas y sus eficacias diversas, ese rechazo indistinto ¿no corre el riesgo –amén de resultar simplificador y desconocer las discontinuidades *en* el conocimiento– de producir una figura idealizada y abstracta de lo político que, además, en la dupla “Estado” *versus* “vida” replica el esquema dicotomizante que operaba en la oposición filosofía *o* ciencia, pensamiento de lo político *o* determinismo social? Al igual que estos últimos términos, en *La democracia contra el Estado*, “Estado” y “vida del pueblo” son definidos por un conjunto de oposiciones: unidad *versus* multiplicidad; rigidificación *versus* fluidez y plasticidad; lo monolítico identitario *versus* lo indeterminado y abierto; la cerrazón *versus* la infinitud. Se trata de figuras especulares, homogéneas al interior y sin contaminación, que anulan la posibilidad de interrogar, entre otras cosas, la rigidificación de la vida en nuestras

---

<sup>5</sup> Abensour, op. cit., p. 103.

sociedades, puesto que esa rigidificación parecería constituir un atributo exclusivo de lo estatal, enfrentado a ella e identificado con una pulsión totalizante. La vida plural, masiva, polimorfa, del *demos* aparece, en efecto, como *homogéneamente* “plural, masiva, polimorfa” y se contrapone término a término a un Estado elefantiásico, hinchado, petrificado, y sobre todo superpoderoso y sin fisuras; un Estado que –en el texto de Abensour– asume la forma de una suerte de Estado universal, sin tiempo ni lugar, que tiene como atemporal “lógica inmanente”, y sin conexión con ningún modo de ser histórico y determinado, la “autonomización, totalización, dominación”. Ese Estado, “El Estado” –dice Abensour, y nosotros enfatizamos el artículo que nombra al Universal– “representa un peligro para la libertad” y si él “es inseparable de la servidumbre, inversamente la revolución democrática es inseparable de una destrucción, o de un intento de destrucción, del poder del Estado”.<sup>6</sup> Esta es la conclusión del argumento, expresada en el título igualmente universal: “La” democracia contra “El” Estado.

No obstante, esta definición de “El” Estado que querría valer para todos los tiempos, al igual que el pensamiento ontológico que la produce, no se halla menos requerida que aquellas que nosotros podríamos ensayar. Es la experiencia del totalitarismo lo que informa esa búsqueda teórica y es en esa trama que “democracia” significa, ante todo, que el “Estado no pueda erigirse en Todo”. Esa democracia consiste, casi exclusivamente, en oponerse al movimiento totalizador del Estado, oponerse poniéndole límites *al* Estado y mostrando lo ilusorio de su pretensión de independencia del pueblo. Pero, sobre todo, la democracia consiste en luchar, desde la identidad oposicional de esa “fluida multiplicidad”, *contra* el Estado en tanto “forma organizadora” inherentemente orientada a la producción de lo Uno, coherentemente constituida para producir –siempre,

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 127.

porque está en su “ser” – una unidad domesticada allí donde de otro modo reinarían los muchos diversos, la ductilidad, la capacidad creativa, la multiplicación expansiva.

Por más breve que haya sido, la consideración de esta deriva de la crítica ontológica de la dialéctica nos sugiere la necesidad de señalar al menos dos posibles unilateralidades de la filosofía política contemporánea. Por una parte, se trata de lo que podríamos llamar un “pánico a la sociologización” que, a nuestro entender, en el intento por producir un pensamiento de “lo específicamente político” y del “ser de la política”, la lleva a desconsiderar las contaminaciones impuestas a “lo en sí mismo político” por la estructura social y en particular por la dinámica del capitalismo contemporáneo sobre los procesos políticos actuales. ¿Es posible avanzar en una interrogación de lo político y del devenir de la democracia sin considerar la eficacia mostrada por los agenciamientos del capital financiero para definir políticas, parlamentos y gobiernos “democráticos” prácticamente en todo el mundo? Una consideración política de la democracia ¿no debería poder interrogarse a propósito de su compatibilidad –o no– con este capitalismo y no solo por los diversos “modelos” de democracia en un mundo multipolar? Lo que llamamos “pánico a la sociologización” considera a ese tipo de preguntas como parte de un determinismo amenazante, pero la reflexión que se mueve eternamente al interior de los “mecanismos políticos”, ¿no se absolutiza? ¿No genera inevitablemente la imagen de una “politicidad pura”, que juega su propio juego con elementos y reglas propios?

En segundo lugar, entre eso que llamamos unilateralidades de la teoría/filosofía política contemporánea se encuentra cierta tendencia autonomista o libertaria que lleva a pensar la política “por fuera”, “a distancia”, “más allá” de, o “contra” el Estado, concebido unívocamente como instancia coercitiva y burocrática, y enfrentada en bloque al supuesto dinamismo de la sociedad o de la “vida del

pueblo”, como la llama Miguel Abensour.<sup>7</sup> Tomando prestada una expresión de Benjamin, uno podría sospechar que no hablar de Estado al hablar hoy de política, democracia o democratización tiene algo de “pereza del pensamiento”, de permanencia inercial en pensamientos que ya pensamos y que nos ofrecen ciertas garantías como sujetos históricos “contestatarios”. Para ser más precisos: no hablar hoy de Estado para hablar de política y democracia tiene tanto de la comodidad asegurada por la “buena posición contestataria” ya asumida, como tiene de artificioso hablar hoy de Estado, democracia y política omitiendo –en un ejercicio de máxima purificación– las “corrupciones” que el mundo de las finanzas, la judicialización de la política y los monopolios mediáticos imponen sobre la política en sus más variadas definiciones.

#### 4. Crítica de la ontologización de la dialéctica

La posición de Toni Negri, según dijimos, comparte el movimiento general de una parte de la filosofía política contemporánea, que consiste en reconsiderar la obra de Marx, aceptando el influjo de la lectura de obras ajenas a la tradición marxista (como la filosofía de Spinoza o el pensamiento político de Maquiavelo). Y si bien tal movimiento general implica no solo la “deshegelianización” de Marx

---

<sup>7</sup> Estas dos tendencias observables en muchas perspectivas políticas contemporáneas no están desconectadas entre sí, pero tampoco se hallan en el mismo nivel. La primera, exaltadora de la “autonomía de lo político” y asociada generalmente a la crisis de cierto marxismo positivista, economicista y teleológico, es más general que la condena autonomista del Estado. Mientras que el énfasis en lo *específicamente político* y en la no correspondencia de las subjetividades políticas con sectores sociodemográficamente identificables de la sociedad resulta perceptible, además de Abensour, tanto en los trabajos de Laclau y Mouffe como en las posiciones, por ejemplo, de Rancière y Badiou, la relación inversa no resulta igualmente sostenible, porque lo *específicamente político* no en todos los casos transcurre por fuera, contra o a distancia del Estado.

sino también un alejamiento del pensamiento dialéctico, en el caso de Negri (a diferencia de lo que acabamos de resaltar en Abensour) ese rasgo no implica, de ninguna manera, un menosprecio de los aspectos que hacen a la “estructura social” o un abandono del análisis del capitalismo (aspectos cruciales de la obra del Marx “maduro”). Sosteniendo una perspectiva filosófica que busca afirmarse en lo real de la conflictividad social contemporánea, Negri deja de lado, efectivamente, la lógica de la contradicción, pero lo hace reemplazándola por una interpretación biopolítica del capitalismo y por una relectura del concepto spinoziano de democracia. Así, manteniendo en el centro de su argumentación el poder que tiene el capitalismo para controlar y reconfigurar la vida social, Negri desarrolla un diagnóstico sobre la politicidad inmanente del mundo social moderno y contemporáneo, que al mismo tiempo se configura como una apuesta por la intensificación de la politización de las relaciones sociales. En este sentido, la mayor cercanía a Abensour se verifica en la *distancia* frente al Estado, requerida por un posicionamiento (autonomista) que constituye la base ético-política de ambos planteos.

En sintonía con la crítica de la dialéctica que la considera un “dispositivo racionalizador”, en *El poder constituyente* Negri procura revelar la racionalización moderna del “poder”, produciendo una ruptura conceptual que le permite pensar la potencia creativa e innovadora de la *multitud* por fuera de las interpretaciones trascendentalistas que la neutralizan y la restringen a los límites de un momento preliminar y dependiente de la construcción de la estatalidad moderna. En *Imperio*, a su vez, basándose en esta recreación de la teoría política, se concentra en el análisis del capitalismo posfordista, intentando extraer de allí una interpretación de las potencialidades de la política emancipadora del presente. En particular, gracias a una apreciación positiva del llamado *trabajo inmaterial* que gana protagonismo con la reestructuración del capitalismo global –un concepto que le permite conectar la “potencia inmanente

del ser” (concebido como productividad) con los procesos de autoconstitución de lo social, entendidos a partir de las nuevas formas de asociación cooperativa del trabajo—. Tales procesos, manifestación de la fuerza productiva de lo social (sobre cuya denegación se construyó la modernidad), revelarían la fuerza contemporánea de una política capaz de evadir los imperativos de los mecanismos jurídicos de *mediación* y de su correlato institucional, la *representación*. Así, la dimensión activa y afectiva que conforma la trama positiva de una sociabilidad productiva primera sería la expresión directa de una potencia que puede autoinstituirse como acción transformadora o potencia política constituyente; o bien, la potencia democrática (spinozianamente concebida). La multitud detenta entonces, en el contexto posfordista, la capacidad potencial de “transformarse en una masa autónoma de productividad inteligente, en un poder democrático absoluto”.<sup>8</sup>

Ahora bien, aquí queremos focalizarnos en un artículo de Negri, “Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica”,<sup>9</sup> justamente porque tiene la virtud de realizar un balance sobre la cuestión dialéctica bastante más preciso que el que se presenta en general en las obras mencionadas –donde tiende a configurarse ese diagnóstico de época que incluye la caducidad del abordaje dialéctico (y que remite a la inspiración deleuziano-nietzscheana de la lectura negriana de Spinoza) sin que los motivos de esa caducidad sean lo suficientemente expandidos.

Existe una “complementariedad de roles” –dice Negri– entre las versiones frankfurtiana y lukacsiana de la dialéctica, cuyo espíritu común puede sintetizarse en que hacen de la *alienación* el eje de sus teorizaciones, puesto que consideran que el poder del capital ha investido de manera total las

---

<sup>8</sup> A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 292.

<sup>9</sup> “Some thoughts on the use of dialectics” (written contribution to the conference Critical Thought in the 21st Century in Moscow, June 2009), disponible en <http://goo.gl/TcAiVF>.

fuerzas de la naturaleza y de la sociedad.<sup>10</sup> La “subsunción definitiva” de la sociedad en el capital implicaba no solo la demonización de la técnica, sino también la absoluta pasividad del sujeto: “los revolucionarios no tenían nada que hacer más que esperar por el acontecimiento que reabriera nuevamente la historia, mientras que los no revolucionarios simplemente debían adaptarse a su destino”. Sin embargo, esta “dialéctica deshumanizante de la relación capitalista de explotación” generaría resistencias, de tal modo que “otra dialéctica, ética y subjetiva”, reafirmando el punto de vista crítico del marxismo occidental, pasaría a contestar ese diagnóstico sombrío. Se trata, según Negri, de la “emergencia de una actitud ético-política que orienta los dispositivos teóricos hacia la exaltación de lo ‘particular subversivo’”, y que puede encontrarse, según él, en diversos movimientos teóricos luego de la crisis del estalinismo, como la filosofía de la expresión de Merleau-Ponty (que “rompe con la fenomenología frankfurtiana”), los primeros ensayos de una crítica radical del eurocentrismo (que trabaja “invirtiendo la historiografía colonial”), y las diversas experiencias del operaísmo europeo (que desarrollan “hipótesis sobre el uso subversivo de las máquinas de trabajo”). De esta manera, se afirma un nuevo tipo de dialéctica, “una dialéctica abierta de la ‘crítica’ contra la dialéctica cerrada de la ‘crítica-crítica’, un punto de ruptura en la plácida y dolorosa aceptación de la prepotencia totalitaria del capital bajo sus dos formas de gestión, la liberal y fascista, y/o la socialista y estalinista”.

En la interpretación de Negri, este movimiento es un movimiento *de la propia dialéctica*, que deja de ser abstracta y se transforma en una dialéctica concreta, al servicio de la afirmación de una “subjetividad libre”, concebida como *expresión* o como *producción*. Una resignificación de la dialéctica que implica, básicamente, “una reanudación

---

<sup>10</sup> De modo tal que “la fenomenología de la acción y la historicidad de la existencia se consideraban ambas completamente absorbidas por la explotación capitalista y por la dominación sobre la vida”.

del contacto con la realidad”, una verdadera ruptura con el “obstáculo que un materialismo dialéctico fosilizado representaba para la lectura y la transformación de lo real”.<sup>11</sup> Y sin embargo, mayo del 68 representa un punto de inflexión, donde el choque de la tendencia “objetivista y deshumanizadora” y la tendencia “subjetivista y revolucionaria” de la dialéctica se resuelve en una bifurcación irremontable, que exige que el “frente materialista” reconsidere de manera radical el conjunto de sus presupuestos:

En lugar de regocijarse con esta ocasión revolucionaria, el reino de la teoría se dividió definitivamente y la derrota de los movimientos fue seguida, de un lado, por la absolutización de la dialéctica de la subsunción real, la alienación, el unilateralismo de la dominación capitalista y la ruptura utópica del “acontecimiento”, desde D ebord a las últimas etapas del althusserianismo, hasta Badiou; y del otro lado, una batalla sobre la cuesti3n de la diferencia, la resistencia y la subjetivaci3n. Y aunque la investigaci3n te3rica en torno al desarrollo capitalista y los dispositivos de la resistencia pol3tica se transform3 y tuvo un gran avance, no se logr3 sin embargo recomponer y desplegar una perspectiva comunista.

Como se ve, el esquema interpretativo de Negri vuelve a distribuir el campo te3rico entre las visiones que pretenden mantener un realismo objetivista –y que, según él, acaban afirmando de manera unilateral el dato irrefutable

---

<sup>11</sup> Para enfatizar el hecho de que este movimiento innovador que describe ocurre efectivamente *dentro* de la tradici3n del pensamiento dialéctico, Negri recuerda el énfasis de Coletti en la “oposici3n real”, en el contexto de la traducci3n al italiano de la obra del fil3sofo marxista ruso  vald Ili nkov, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*: “La teor3a puede resumirse –dice Coletti– en dos cuestiones fundamentales o necesidades. La primera es que la especificidad o la diferencia de un objeto con relaci3n a los otros resulta comprensible, es decir mentalmente relacionada, con aquello diferente que el objeto no tiene, o sea con todo aquello remanente de lo que el objeto es diferente. En segundo lugar, esta comprensi3n no elimina, a su vez, la ‘diferencia’; el conocimiento no agota en s3 mismo la realidad, es decir que la coexistencia o resoluci3n de los opuestos por la raz3n no deber3a ser confundido con la resoluci3n o abolic3n de su oposici3n real”.

y desalentador del dominio capitalista— y aquellas otras (asociadas a lo que ha caracterizado como un “giro ético-político” de la teoría) que reivindican la fuerza de resistencia y de transformación propia de la subjetividad. El lado objetivista (que incluye a figuras tan diversas como Althusser, D ebord y Badiou), puesto que continúa sosteniendo (al igual que en sus primeras versiones) una aspiración emancipadora, que no logra, sin embargo, pensar, repone como contrapeso de su rigidez la ilusión mística en la irrupción del acontecimiento salvador. El lado subjetivista (incluyendo fundamentalmente al último Foucault, a Deleuze y Guattari), el lado que, como siempre en Negri, es el que representa la posición “verdadera” (la más cercana a lo “concreto real”), es la que señala a la investigación su dirección más potente, pues la orienta en el sentido de afirmar la vitalidad de las “experiencias constituyentes” que hacen a la vez a la práctica y al pensamiento.

En este punto es donde la crisis de la dialéctica cobraría todo su sentido, pues

 hasta qué punto podemos aún llamar “dialéctica” a un método que hizo a la abstracción cada vez más concreta, o singular; un método que torn  imposible resolver en el pensamiento y superar en la historia el antagonismo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción; un método que definitivamente recondujo, tanto a la tendencia histórica y aleatoria, como a la verdad, a la práctica; un método que hizo de la efectividad de la producción de la subjetividad algo cada vez más virtual?

Lo que Negri sugiere con esto es que es el propio horizonte “ontológico” el que se ha transformado, de tal modo que el pensamiento que acompaña dichas transformaciones procurando expandir las nuevas potencialidades del presente también es necesariamente afectado por ellas. “El materialismo es hoy el contexto biopolítico”, dice Negri, y en esa fórmula se sintetiza su idea —de inspiración foucaultiana— de que el capitalismo posfordista (es decir, el poder

global del capital que se funda en la hegemonía del capital financiero, la producción transnacional en redes, la flexibilización del mercado laboral, la desburocratización de la gestión del proceso de trabajo y la valorización del trabajo inmaterial asociado a la producción simbólica) imprime su marca en absolutamente todas las facetas de la vida social, a tal punto que puede ser concebido como un *biopoder*.

La expansión capitalista ha llegado a tal grado de realización que el capital “ha encerrado en sí mismo a las leyes de la dialéctica, imponiendo la coexistencia de los opuestos y realizando sucesivas *Aufhebungen*”. No resta ninguna exterioridad, la pura inmanencia es el orden capitalista: es el reino de la abstracción real, donde ya no tiene ningún sentido proseguir (según la prescripción dialéctica) “el pasaje de la abstracción a la determinación”, puesto que solo cabe ahora “moverse *al interior* de la determinación”.

Según vemos, la interpretación de Negri, más que simplemente “apartar” la dialéctica, parece tomarse tan en serio las propias pretensiones ontológicas de su versión hegeliana, que acompaña su movimiento hasta sus últimas consecuencias: hasta el punto en que gana una concreción tal que puede decirse que se disuelve *en la misma realidad*. Y sin embargo, ¿cuál sería la diferencia entre esta interpretación y aquella otra versión de la subsunción total de la vida en el orden impuesto por el capital que Negri dice que es la de esas otras perspectivas que nosotros llamaríamos realistas –y él, derrotistas–? Puesto que Negri insiste en considerarlas en su conjunto como teorías de la alienación, lo que las distanciaría de la concepción del biopoder y la biopolítica sería, probablemente, su formalismo, que insistiría en sostener la dicotomía entre el mecanismo independizado de la máquina abstracta y la vida (que reprimida, oculta, apaciguada, dominada, permanecería en tanto *negada* en otro orden de realidad). La biopolítica, en cambio, sostiene que la realidad es solamente una, la realidad total que el capitalismo configura; solo que en sí misma esa realidad tiene dos caras, dos perspectivas desde la cual puede ser

contemplada: la cara del poder y la expropiación, y la cara de las múltiples resistencias que se le oponen, que no es sino la que expresa asimismo lo que los poderes deben sistemáticamente olvidar: que su existencia se sostiene en la potencia de la multitud que los constituye. De esta manera, dice Negri, así como lo “común” califica al trabajo vivo y no puede ser negado (sino solo expropiado) sobre todo en la modalidades tendencialmente dominantes del trabajo *inmaterial* que sostienen la producción capitalista, tampoco el antagonismo puede ser suprimido: es, antes bien, el terreno y la tendencia insuperable de nuestro tiempo, que vuelve ilusorias y superfluas las fantasías asociadas a la dialéctica de la coexistencia y la armonización de los opuestos. “Lo común se opone a toda apropiación universal, a toda mediación dialéctica, a toda definitiva inclusión institucional. La crisis está en todas partes. El antagonismo ya no es un método –dice Negri– sino un hecho, un dato: *el uno, de hecho, se dividió en dos*”.

## 5. La teoría política como crítica de la ideología

Hemos sugerido que, a pesar de las afirmaciones de Negri dispersas a lo largo de su obra respecto a la necesidad de prescindir absolutamente de la dialéctica, tal vez su posición, al momento de abordar *directamente* la cuestión (como en el texto que acabamos de reseñar), se muestra en realidad mucho más conciliadora con cierta tendencia presente en la filosofía hegeliana que lo que muchos de los posestructuralistas con los que Negri dialoga podrían estar dispuestos a aceptar. Pues su reconstrucción crítica de la dialéctica, en efecto, no solo suele replicar las oposiciones binarias entre los autores, para aplicarles ciertos criterios muy gruesos en virtud de los cuales los juzga en bloque (teóricos de la alienación o cultores de la subordinación deshumanizadora; teóricos revolucionarios o cultores de la libre subjetividad),

sino que además, y sobre todo, se toma tal vez demasiado en serio la propia pretensión de la dialéctica hegeliana de devenir concreta (de llegar a *tocar la realidad* con los finos guantes del concepto).

Sería quizás más consecuente con las pretensiones de cierta crítica posestructuralista sostener que, más que “realizada” –o “definitivamente apartada”, que podría ser otra manera de decir lo mismo–, la dialéctica puede ser relativizada, desabsolutizada, sometida a la prueba finita de su fecundidad cada vez que lo queramos o lo precisemos, sin necesidad de transformarla en un programa, en un método o en una clave única para el tratamiento de todas las cosas. Porque, de hecho, no lo es (y ni siquiera lo es en la obra de su gran “inventor moderno”). Puesto que puede, antes bien, ser remitida a una multiplicidad de modos de pensar que tienen entre sí cierta afinidad estilística, en cuanto insisten en la necesidad de comportarse con el lenguaje filosófico como si él pudiera multiplicarse una y otra vez en pliegues que, como un *tanteo* del mundo tal como lo vivimos, buscan maneras de *pensarlo mejor*, de insistir ante los obstáculos, de proseguir con la argumentación. Por eso es que decimos que no es la “naturaleza” o la “realidad” (sea o no capitalista) la que es dialéctica. La “realidad” de la dialéctica pasa, en todo caso, por constituir un modo de pensar las divisiones y las confrontaciones entre los hombres que considera –en particular– ciertas facetas de la vida social cruzadas por la dimensión discursiva.

En ese sentido, la incumbencia ético-política del modo de proceder dialéctico salta a la vista, y es la crítica posestructuralista tal como la describimos someramente al comienzo de este texto la que permite a la posición dialéctica contestar: ¿es realmente pensable la política sin el conjunto de las operaciones imaginarias que la crítica señala como la imposibilidad de la dialéctica de salir de la abstracción –a pesar de su intención de elaborar un pensamiento concreto–? Es decir: ¿puede pensarse una política efectiva que prescinda de los modos básicos en que la

imaginación humana procede (la abstracción, la simplificación) para solo tener en cuenta la absoluta complejidad y los matices infinitos de lo real? ¿Qué política sería esa que presupondría la abarcabilidad de la irreductible riqueza de todas las cosas: una política humana o una política divina? ¿Puede ser pensada una política que evite por completo las dicotomías –sean pedagógicas o de barricada–, las polarizaciones y el juego especular de las pasiones? Si no es la indiferencia la que reina, ¿puede esperarse que la imaginación especular –considerada como *necesaria* en la lucha hegeliana por el reconocimiento, *pero también* en el psicoanálisis lacaniano, en la concepción spinozista de la imaginación y en la teoría de la ideología althusseriana– sea erradicada, para fundar una política transparente libre de proyecciones imaginarias? ¿Puede eliminarse asimismo el aspecto idealizador, que implica que los conflictos reales no sean vivibles políticamente sino a través del discurso, como argumentos –más o menos mistificadores– de una batalla de palabras e imágenes? La mezcla de la argumentación con la pasión en la procura de ocupar la posición más incisiva, la inversión de los puntos de vista, la revelación de la manera en que se espejan los adversarios, la pregunta que llama a la repuesta una y otra vez sobre la posibilidad de salir de esa encrucijada, ¿no muestran que los vicios de la dialéctica son “demasiado humanos” como para pretender una huida o un éxodo frente a ellos? ¿Puede, finalmente, haber política sin la articulación de discursos o de relatos que expresan y también distorsionan una confrontación social real? ¿Existe verdaderamente alguna política que se quiera transformadora para la vida de las multitudes contemporáneas de las sociedades complejas, que pueda darse sin mediación institucional, sin jerarquización de prioridades, sin la intervención de la decisión estatal, y sin un momento utópico que cultive la esperanza y comprometa la promesa de que los problemas urgentes pueden y deben ser resueltos?

Y sin embargo, dijimos que era en cierto sentido irreversible el desplazamiento que la crítica a la dialéctica produjo cuando denunció su pulsión homogeneizadora, ordenadora y reconciliadora. Por lo cual, hoy solo puede ser relevante un pensamiento dialéctico que incluya el contramovimiento interno que trabaje contra tales efectos inmanentes a su lógica. Una contra-dialéctica, entonces, que enfrente la interpelación permanente que trata de homogeneizar las fuerzas y el sentido de los conflictos con la constatación de la heterogeneidad radical de los actores sociales, en cuanto a sus historias y sus experiencias, sus intereses, sus perspectivas. Esta otra dialéctica –que Adorno llamó negativa– reconoce la apertura incesante de los procesos de construcción de las identidades y de las hegemónicas políticas, sin desconocer las complejidades de las relaciones sociales de dominación en las cuales esos procesos se realizan.

Esta reposición de la dialéctica sería capaz de percibir los desplazamientos, inversiones y cambios de orden que explican que, en cierta coyuntura, lo supuestamente secundario pueda revelarse como fuente privilegiada de conflictividad y lo que fue considerado inesencial pueda manifestar su urgencia social. Para abordar los problemas éticos “irresolubles” de la conflictividad social contemporánea esta otra dialéctica tiene que volver a incorporar con prudencia las herramientas de la crítica de la ideología, justamente para pensar la política sin una filosofía de la historia rígida (o sus sustitutos vitalistas). Sabiendo que los conflictos políticos persisten y se repiten más allá de la lógica de la dialéctica tradicional, no debemos renunciar por eso a la comprensión crítica del presente. Esta disposición crítica no estaría actuando, en definitiva, a favor de la instauración de una Identidad social reconciliada, que podríamos hallar “más allá” o en “lo profundo” de la política, sino que permitiría concebir una noción negativa o crítica de “identidad”, en cuyo caso la crítica de la ideología podría volver a iluminar desde otro ángulo las nociones

de cooperación, comunicación, reconocimiento o entendimiento mutuo, retirándolas del imaginario del orden y de la armonía, para ser articuladas según la exigente noción spinozista de *paz política*, esto es, un orden democrático que se sostiene sobre la conflictividad productiva de la existencia común, más allá de los prejuicios y las teologías del mundo contemporáneo.



### 3

## Leer, intervenir, desear lo común

### *Adagio y allegro del filósofo comunista*

NATALIA ROMÉ Y CAROLINA COLLAZO

Que haya preguntas que no tienen sentido es una de las conquistas del materialismo.

Louis Althusser

¿Es posible sostener *al mismo tiempo* la pregunta por la teoría y la pregunta por la política? ¿Es posible no hacerlo?

Lo primero que debe decirse es que “al mismo tiempo” no puede ser sino la fórmula malograda para una relación imposible y que su virtud es, en todo caso, la de ofrecer una alusión a un problema que exige, no obstante, ser desplegado como articulación compleja y diferencial de temporalidades. Se trata de una cuestión de gran densidad porque, antes que un *tema* de la filosofía (epistemológica o política), puede ser pensado como una vacilación en el terreno filosófico. Un movimiento del que la teoría marxista logró, en algunas ocasiones de su densa tradición, ser el nombre; en la medida en que su singular materialismo puede ser pensado como efecto de un encuentro *entre teoría y política* y constituye

la forma singular de su inscripción en la profunda conmoción de las certezas filosóficas que atravesó el siglo XIX y que el siglo XX no dejó de pensar.<sup>1</sup>

La teoría marxista exige ser caracterizada, precisamente, bajo esta forma de *acontecimiento ininterrumpido* que Louis Althusser denominó “revolución en la filosofía”, abriendo una larga cadena de fértiles equívocos, y que su mejor lector, Etienne Balibar, precisó como un “corte continuado”.<sup>2</sup> La *conjunción* teoría-política resulta no de una propeútica, sino de una *constatación*: un singular encuentro ha tenido lugar y la teoría es llamada a pensarlo en el marco de un compromiso irrenunciable con sus efectos. La *teoría*, entonces, es un acontecimiento histórico-epistemológico cuya existencia depende de su capacidad de durar como proceso de transformación en el pensamiento; justificado por su lógica inmanente, pero comprometido en la coyuntura y requerido por su articulación en ella. Teoría como actividad crítica continuada; es decir, a la vez como toma de posición y como proceso de transformación (sin origen): posición que consiste en ese transformarse bajo el *deseo* de transformar el mundo.

Proponemos, en lo que sigue, el ejercicio de pensar la *combinación* compleja entre teoría y política como problema materialista de *leer junto lo que no se deja juntar*. Insistir en la opacidad de esa *unión-disjunta* es entender que atravesar su dificultad constituye el pulso mismo de una teoría que se quiere crítica. Esto supone asumir la condición *relacional* (y conflictual) de la “unidad” teoría-política y por lo tanto, comprender que esta solo puede abordarse en un pensamiento que reflexiona sobre sí mismo, no para afirmarse en su identidad sino para reconocerse en sus *desajustes* y en su *compromiso con lo que no es idéntico a él*.

---

<sup>1</sup> Como supo reconocer una larga serie de lectores, colocando a Marx en la nómina de los “maestros de la sospecha”. Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Bs. As., El cielo por asalto, 1995.

<sup>2</sup> Cfr. E. Balibar, *Escritos por Althusser*, Bs. As., Nueva Visión, 2004.

Este capítulo persigue, por lo tanto, la posibilidad bastante paradójica de un pensamiento estructuralista de la política. Es decir, un pensamiento que se abisma sobre sus bordes y trabaja emplazado en ese espacio liminar, que constituye un inmenso desafío para el pensamiento teórico. No se trata de descansar en el recurso a una teoría general “sobre” los límites, sino de explorar los alcances de una *práctica teórica* tensada por sus propias contradicciones e inconsistencias, que son propias en la medida en que no le *pertenecen*. En ese ejercicio, se intentarán desplegar algunas de las consecuencias que un pensamiento tal supone para el campo teórico y para el pensamiento político mismo. Porque no hay teoría política que no se encuentre atravesada, lo sepa o no, por un programa de acción (o de inacción, claro está).

## 1. ¿Práctica o teórica? Opacidad y cisma de frontera

El materialismo, como aquí es entendido, exige ser pensado como *toma de posición* en un campo filosófico ya ocupado. Esta tesis coincide con el rechazo de toda *prima philosophia*, evitando, incluso, hacer de esta negación su principio originario.<sup>3</sup> Apunta en cambio a un desplazamiento de

---

<sup>3</sup> “... la religión preguntaba la pregunta de las preguntas, la pregunta sobre el origen del mundo, ¿por qué hay algo en vez de nada? ¿Por qué está el Ser antes que la Nada? ¿Por qué existe el mundo? [...] la Filosofía ha heredado esta pregunta de las preguntas, la cuestión del origen del mundo, que es la cuestión del mundo, de los hombres y de Dios. [...] Pero no la conservó en su simplicidad religiosa, la de un relato o la de una serie de grandes imágenes míticas. Le dio un contenido conceptual, el de un pensamiento abstracto y racional. Así fue como el Dios personal de los Evangelios [...] se convirtió en un concepto muy abstracto que cumple un rol teórico en un sistema de conceptos. Ya Platón (La República, VII, 517b-c) lo había pensado como la *Idea del Bien* [...] y Aristóteles (Metafísica, XII, 7, 1072<sup>a</sup>-1072b) como el *Primer Motor* [...] Descartes (1982a: 86-88) lo imaginó como *Causa Primera* [...] Al cambiar así el nombre de Dios, al definirlo con rigor y sacando consecuencias teóricas de esta modificación, la filosofía modifica en realidad la naturaleza de Dios, para someter al Dios que le imponía la religión a sus propios

la pregunta filosófica misma y al reconocimiento de que la existencia de la filosofía ha tenido lugar *en* la historia, como resultado de la existencia de una ciencia y de lucha de clases.<sup>4</sup>

Se trata entonces de un materialismo que se asume como intervención, asumiendo su forma misma –y toda forma– como condición de orden segundo.<sup>5</sup> Sus tesis son *intervenciones* en un campo *desigualmente configurado* (hegemonizado por formaciones idealistas) que pugnan por recordarle a la Filosofía que tiene un exterior –la práctica misma–; haciendo de esa premisa la fórmula de una humildad del saber; no en el sentido de una renuncia positivista a la filosofía, ni tampoco en el de una identificación apresurada (demagógica y

---

fines filosóficos: para cargar a ese Dios con la responsabilidad y la garantía de un mundo profundamente modificado por los descubrimientos científicos y las conmociones sociales. Ponia a Dios a su servicio, pero al mismo tiempo le servía. Para lograr esto, durante mucho tiempo la filosofía idealista tomó a su cargo, con algunas excepciones, la cuestión del ‘origen radical de las cosas’ [...] y trató de penetrar el ‘misterio’ de esta cuestión, de pensarla desde un punto de vista conceptual y riguroso... como si las preguntas mismas tuvieran un sentido”. L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no-filósofos*, Bs. As., Paidós, 2015, p. 41.

<sup>4</sup> “Nous dirons: la Philosophie n’a pas toujours existé. On observe l’existence de la Philosophie dans les sociétés qui comportent: 1- l’existence de classes sociales (et donc de l’Etat); 2- l’existence de sciences (ou d’une science)”. L. Althusser, *Sur la reproduction*, París, PUF, 2011, p. 47.

<sup>5</sup> Y, de otro modo: “... los átomos, lejos de ser el origen del mundo, no son más que la recaída secundaria de su asignación y advenimiento. Y para hablar así del mundo y de los átomos es necesario que el mundo y los átomos *ya sean*. Esto hace para siempre segundo el discurso sobre el mundo y segunda (no primera, como pretendía Aristóteles) la filosofía del Ser, y hace *para siempre inteligible como imposible* (y por ello, *explicable* [cf. el apéndice del Libro I de la *Ética*, que retoma casi palabra por palabra la crítica de toda religión en Epicuro y Lucrecio]) todo discurso de filosofía primera, *aunque sea materialista*”. L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, pp. 58-59. Subrayado nuestro.

espontaneísta) entre la práctica filosófica y otras formas de pensamiento, sino en el sentido de una *política* de la práctica filosófica.<sup>6</sup>

Una posición filosófica así concebida convoca a una teoría crítica de la lectura y concibe a la teoría como *práctica-teórica*, es decir, inscrita en la historia y sobredeterminada con otras prácticas que comprometen su forma misma, en una dialéctica de la sobre-determinación.

Pues, si existe otra manera de filosofar diferente de la de los profesores idealistas, una práctica de la filosofía que, lejos de retirarlo del mundo, pone al filósofo en el mundo y lo hace hermano de todos los hombres, si existe una práctica de la filosofía que, lejos de aportar la Verdad a los hombres desde lo alto, en un lenguaje ininteligible para los trabajadores, *sabe callarse y aprender de los hombres, de sus prácticas, de sus sufrimientos y de sus luchas...*<sup>7</sup>

En el marxismo de Althusser, el materialismo es una *actividad de apertura* a lo heterogéneo que encuentra un modo *siempre segundo* y conflictivo de desplegarse. Y así debe pensarse su “rodeo” en la *filosofía-antifilosófica* del estructuralismo. Un rodeo que no es un simple transitar, sino que constituye una intervención que opera transformaciones en el terreno que trabaja –por caso el de

---

<sup>6</sup> Se abre aquí un matiz de discusión con la afirmación gramsciana que entiende que todo hombre es un filósofo. No tanto un rechazo, pero sí una determinación de sus consecuencias. No se trata de negar que todo hombre puede filosofar, sino de evitar hacer de todo pensamiento un pensamiento filosófico. Esta homogeneización deja impensada la relación de fuerzas y por lo tanto de jerarquías entre distintas prácticas del pensamiento; así, en la medida en que tiende a borrar las diferencias, tiende a suscribir la hegemonía de la Filosofía (idealista) –ella misma dominada por la Epistemología– sobre otros pensares. Uno de los primeros derrotados, en este movimiento de unificación ideológica es, sin dudas, el pensamiento político, al que se le retacea por defecto su estatuto de pensamiento. Cabría pensar si no hay allí una discusión pendiente con Rancière y su tesis filosófico-política sobre la igualdad de las inteligencias.

<sup>7</sup> L. Althusser, *Inicio a la filosofía para no filósofos*, Bs. As. Paidós, 2015, pp. 35-36.

la propia tradición—. <sup>8</sup> Claro que se trata de un rodeo singular que expone al estructuralismo ante lo que no siempre quiso ver. <sup>9</sup>

La fecundidad del encuentro entre marxismo y estructuralismo resulta en una mutua afectación que permite abordar la distinción entre “filosofía” y “no filosofía” como relación *constitutiva*; es decir, como problema de fronteras. Se trata de identificar la *condición no filosófica de la filosofía* para insistir en ella a fin de lograr, a través de un gesto de torsión de la escritura, volver ese límite no filosófico “reconocible como aquello que es nuevo en filosofía y para la filosofía”. Si un saldo ha dejado el rodeo estructuralista en el pensamiento de Althusser es aquello que Balibar subraya con precisión: “el estructuralismo se presenta como

---

<sup>8</sup> Y que Alain Badiou supo reconocer como herencia, la de su inscripción en una genealogía de “enemigos de la Filosofía Política”. No deberíamos perder aquí de vista la paradoja nada despreciable de que Althusser identifica a los enemigos de la Filosofía Política como *filósofos políticos*. Y en ese caso, se trata de una tradición que excede ampliamente la escena francesa de mediados del siglo XX e involucra entre otros a los pensadores presocráticos, a Maquiavelo y Spinoza y, sin dudas, a Marx. Se trata de pensadores que resultan “filósofos” en la medida en que piensan *políticamente*.

<sup>9</sup> “El estructuralismo consistió en esto: [...] la necesidad de pura *thesis* existe [...] debe ser erigida en objeto de ciencia en sí mismo y por sí mismo: el nombre de estructura resume esta decisión [...] con la condición expresa de no ser tratada como *physis* [...] no se formará ninguna hipótesis sobre los orígenes materiales o no, ni sobre la constitución gradual o instantánea, de una necesidad de *thesis* constatada”. J. C. Milner, *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, Bs. As., Amorrortu, 2003, p. 202. Podría sugerirse que todo el esfuerzo de Althusser en el terreno estructuralista se condensa en la desobediencia a esta última tesis y la asunción de su importancia tanto para pensar la historia como la política, manifiesta en su obstinado esfuerzo por pensar una temporalidad materialista del “comienzo”, capaz de ganar el terreno ocupado por la categoría de “génesis”, a partir de diversos ensayos que apuntan en dirección de Freud, pero también de Maquiavelo, Spinoza y Epicuro.

una práctica de *inmanencia en exterioridad*” y constituye por lo tanto una actividad en el pensar, una aventura en el pensamiento.<sup>10</sup>

En ese tránsito por los límites, no solo de la filosofía sino de la teoría misma, se inscribe la filosofía de Althusser –no su “teoría” de la filosofía sino su *práctica* filosófica–. Aquello que Althusser persistió en buscar, es decir, en pensar y obrar sobre sí mismo, es que los discursos filosóficos tienen un carácter esencialmente *coyuntural*: “... son en tanto tales (y no solamente dentro de sus límites) ‘intervenciones’ que tienen como fin *desaparecer en la producción de sus propios efectos*”.<sup>11</sup>

La idea misma de intervención convoca una dimensión subjetiva que deberá ser pensada; esa reflexión reclama, antes que nada, una profunda problematización de la figura del filósofo como evidencia de un sujeto que se preserva idéntico a sí mismo. Si es posible pensar una *ética* allí donde no puede decirse que existe un Sujeto sino un proceso práctico y paradójico de subjetivación en la (auto)transformación, esa ética no puede ser sino la de *dejar-se afectar* por la coyuntura.

Es la propia necesidad de pensar la articulación entre *teoría* y *política* la que exige asumir su diferencia, reconociendo a ambas como *prácticas*, pero inscribiendo su vínculo en una dialéctica *procesual* y *paradójica*, donde se desplazan también los límites de lo subjetivo y lo no subjetivo. Ahora bien, la posibilidad que se abre allí para el pensamiento no admite subsumciones: no se resuelve como teoría de (sobre) la política –donde la política puede ser puro Objeto o mera “aplicación” y la teoría, juicio o contemplación (mirada, distancia, conciencia) –. Pero tampoco haciendo de la política

<sup>10</sup> E. Balibar, “Estructuralismo ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y azarres*, N° 4-5, año VII, 2007, p. 159.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 159.

el criterio de validez de la teoría, ni como oportunismo teórico ni como imagen especulativa de la política, puramente intra-teórica (Praxis, así, con mayúscula).

Se trata en cambio de asumir el desafío de pensar a la política como *exterioridad inmanente* a la teoría y por lo tanto, de colocar la pregunta por el vínculo entre política y apodicticidad teórica como motor mismo de la necesidad filosófica. Es decir, hacer de esa necesidad una *necesidad de la sobredeterminación, lo que supone reinscribir a la política en una formación social determinada*. Esto no se resuelve en absoluto postulando que “todo es político” (incluso la teoría) porque si todo es político, nada lo es. Tampoco resulta ninguna solución afirmar de modo abstracto que la relación entre prácticas teóricas y prácticas políticas “es histórica”. De lo que se trata es de asumir hasta sus últimas consecuencias que su *conjunción* imposible constituye la clave de la apodicticidad materialista y por lo tanto, es condición de pensabilidad de la complejidad histórica (justamente porque se encuentra siempre-ya sobredeterminada en ella). Brevemente, se trata de tomar con tal seriedad la unidad-disjunta de teoría/política hasta el punto de volverla el dispositivo de pensamiento de la causalidad de la sobredeterminación, en sí misma; para colocar su impropiedad como cifra misma de inteligibilidad. Pero esto solo es posible si se comprende que la política no es “lo otro de la Filosofía” –la encarnación mística de su “afuera” – sino una práctica inscripta en una complejidad social y sobredeterminada de prácticas, desigualmente articuladas.

Antes que un programa de investigación, el marxismo resulta, en este sentido y como ha señalado Jacques Derrida, una *herencia*.<sup>12</sup> La herencia de un enigma, aquel abierto por

---

<sup>12</sup> “No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx” y “Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (*to be*): por hacer y por decidir...”. J. Derrida, *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Editora Nacional, pp. 30 y 35.

la profunda torsión operada en el campo del pensamiento, por una teoría que no coincide consigo misma. Heredar ese enigma es desplegar las consecuencias del desplazamiento de varias de las diádas que organizan, nada menos, que la estructura misma del “Problema del Conocimiento” y entre ellas, una de singular gravitación en las aproximaciones ideológicas al vínculo entre teoría y política: la dicotomía Teoría/Práctica.

Golpeando este núcleo duro de la Epistemología, el clivaje que identifica Althusser en la escritura marxista en 1845 abre un campo de interrogantes que conmueven varios de los pilares de la Filosofía en tanto que tal. Balibar lo ha presentado con claridad:

Las *Tesis sobre Feuerbach* habían rechazado toda contemplación e identificado el criterio de la verdad con la práctica [...] *La ideología alemana* da un paso decisivo al costado: identifica la *theôria* con una “producción de conciencia”. Más exactamente, con uno de los términos de la contradicción histórica a la que da lugar la producción de conciencia. Ese término es precisamente la ideología, segunda innovación de Marx en 1845, mediante la cual proponía en cierto modo a la filosofía que se mirara en el espejo de la práctica. ¿Pero podía aquella reconocerse en esta?<sup>13</sup>

Desde Marx, el sintagma “teoría política” resulta, en los mejores casos –es decir, en los más justos y en los que ensanchan las posibilidades de pensar–, el nombre de un esfuerzo malogrado, en la medida en que se encuentra signado por un deseo y una obstinación, la de *cercar una imposibilidad*. Es por ello que su existencia solo puede ser la de un proceso de torsión, una suerte de dialéctica que trabaja como recusación de opuestos abstractos, que funcionan como pares especulares dedicados a distribuir esa

---

<sup>13</sup> E. Balibar, *La filosofía de Marx*, Bs. As., Nueva Visión, 2000, p. 47-48.

imposibilidad, reasignarla en el orden hegemónico de la Filosofía: Teoría/Práctica; Sujeto/Objeto; Contemplación/Transformación; Esencia/Individuo...

El pensamiento althusseriano –aquel desplegado no solo por Althusser, sino especialmente en el espacio que abre, es decir, más allá de él– encuentra en Marx una teoría que se prohíbe ser una filosofía y no obstante, constituye una nueva partida en la filosofía. “*Marx salió de la ‘salida’*. Pero no volvió simplemente a casa...”<sup>14</sup> porque “uno nunca va a buscar demasiado lejos la aventura de regresar a casa”.<sup>15</sup>

Se está en ese viaje cuando se asume la politicidad de la teoría, para hacer de ella condición de posibilidad, no ya de la teoría política, sino de todo ejercicio de pensamiento. La figura de la herencia de Marx, movilizada por Derrida, convoca otra de sus ideas, aquella que afirma que la rigurosidad del trabajo sobre el concepto supone siempre una necesidad de *inadecuación interna*.<sup>16</sup> La inadecuación es la forma del trabajo de la *necesidad materialista* en la teoría.<sup>17</sup>

Es en este marco que concebir la teoría como *práctica* exige una apuesta de intervención en el *proceso incesante del acontecimiento*. Acontecimiento, inadecuación e intervención son apenas algunos indicios para pensar la

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>15</sup> L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, Bs. As., Paidós, 2015, p. 63.

<sup>16</sup> Se trata de “someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de los conceptos”. J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 390.

<sup>17</sup> En tal sentido, asumir la filosofía derridiana desde una perspectiva de la torsión de una exterioridad immanente, o simplemente materialista, permite pensar cierta operatividad de la deconstrucción en la posición materialista althusseriana. No se trata con ello de decir que Derrida es materialista o que Althusser es deconstruccionista, sino que lo son en la medida que comparten una idea de la estrategia filosófica (que podríamos condensar en la figura del “rodeo”) cuya visibilización permite poner bajo sospecha la demarcación estructuralismo/postestructuralismo y decir, como hace Balibar, que el *estructuralismo era ya un postestructuralismo*. E. Balibar, *op. cit.*, 2005.

relación teoría/práctica como una *torsión situada*. *Pensar* es allí *leer*. Pero esta tesis apunta a una teoría del leer como (re)comienzo de un corte-continuado.

*Torsión*, no operada como trazo grueso –simple inversión entre teoría y práctica– que no resulta más que otro modo de la identidad. Sino *torsión*, justamente, porque se trata de una tensión que no se deja distribuir en esas fórmulas filosóficas oposicionales y más todavía, moviliza una concepción de la lectura orientada por la vigilancia con respecto al modo en que esas oposiciones abstractas ordenan nuestras definiciones. En este sentido y en el campo de una deconstrucción de las oposiciones filosóficas, es no solo la oposición *praxis/theôria* sino también la oposición *praxis/poiesis* la que debe analizarse de entrada y no ordenar ya, simplemente, nuestra definición de práctica. Por esta razón también, la deconstrucción sistemática no puede ser una operación ni simplemente teórica ni simplemente negativa, sino la perseverancia fina de una constante vigilancia para que el valor de “práctica” no sea reapropiado.<sup>18</sup>

*Torsión*, entonces, como desajuste y como movimiento productivo y proliferante, emplazamiento de distancias al interior de las unidades compactas. Desajuste no solo de los límites (es decir, de la unidad) de la Teoría sino también, desajuste de los límites de la Práctica. Insistencia del juego frente a todas las tentaciones de totalización conceptual, especialmente las que pudieran resultarnos más cercanas:

Marx suprimió uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la *praxis* y la *poiesis*.[...] Este es el fondo del materialismo de Marx en *La ideología* alemana (que es efectivamente un nuevo materialismo): no una simple inversión de la jerarquía, un “obrerismo teórico” por así decirlo (como se lo reprocharán Hannah Arendt y otros), vale decir una primacía acordada a la *poiesis* sobre la *praxis* en razón de su relación directa con la materia, sino la identificación de ambas, la tesis revolucionaria según la cual la *praxis* pasa

---

<sup>18</sup> J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, p. 90.

constantemente a la *poiesis* y a la inversa. Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la exterioridad, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea transformación de sí mismo...<sup>19</sup>

Y torsión del par *physei/thesei* en la *theòria*, no solo para perseguir la posibilidad de una ciencia galileana del *thesei*, sino por paradójico que esto resulte, para encontrar en ella la posibilidad de pensar la política, no tanto como objeto de pensamiento sino como *operador de su transformación*.<sup>20</sup>

Marx descubriría que la economía política –en este sentido, bien denominada– no le permitía solamente encontrarse con la paradoja modal bajo una forma a la vez empírica y racional; le permitía también alcanzar lo que como lector de los griegos y de Hegel, juzgaba ser la articulación política por excelencia. Lo que es verdad de las relaciones económicas lo es también de las relaciones sociales. *Se imponen a cada uno en la medida exacta en que son transformables por la unión de todos [...]* De la constatación de que existe una necesidad estrictamente *thesei*, se sigue una doctrina política [...]. A su vez, la política podrá y deberá ejercer su crítica respecto de la ciencia de la necesidad económica; de esta crítica nacerá la ciencia de una distinta necesidad *thesei* que incluye y explica a la primera: la ciencia de la necesidad de las relaciones sociales, que es inmediatamente la ciencia de su transformación.<sup>21</sup>

Pero finalmente, entonces, *torsión situada*, porque complejiza las fronteras entre lo teórico y lo no-teórico, en dos sentidos que son las dos valencias del término “crítica”:<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> E. Balibar, op. cit., 2000, p. 47.

<sup>20</sup> “Entre la necesidad de la *physis* y lo arbitrario de la *thesis*, el marxista puede y debe suponer un tercer término: una necesidad propia de la *thesis*; la legitimidad de esta hipótesis está garantizada por la efectividad de las ciencias estructurales que hicieron de ella su fundamento”. J. C. Milner, op. cit., p. 226.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 224-225.

<sup>22</sup> “Basta con leer a Marx y a Lenin para comprobar que el marxismo, incluso cuando ha estado vivo, siempre ha estado en una posición crítica (en el doble sentido de la palabra, combatiendo las ilusiones de la ideología dominante y

1) *situada* en el sentido de *exigida* por las preguntas del presente, que tienen siempre que ver, de un modo u otro, con las condiciones de posibilidad de una coyuntura, incluso las perfiladas en sus vacíos –en lo que *le hace falta*: se trata, en este sentido, de asumir la condición sobredeterminada de la teoría, es decir, habilitada-condicionada por la coyuntura en la que toma forma; en las coordenadas de la propia tradición, y como resultado de su crítica–. En definitiva, *situada* porque no existe “teoría en general” que rompa con una forma ideológica general de error o falsedad, sino procesos concretos de ruptura y transformación con formaciones ideológicas siempre-ya determinadas; y 2) *situada* porque esta condición crítica conlleva la consideración de las tesis filosóficas como “intervenciones”, en el sentido de lecturas-diagnósticos y “tomas de partido” en una coyuntura teórica e histórica.

Resulta así necesario atender a esta doble complejidad que no es sino la propia opacidad de la historia como desafío para la teoría, pero no como desafío puramente exterior (restablecimiento de la frontera), sino como el problema de sus desajustes exteriores/inmanentes. Asunción del modo en que las controversias en las que la intervención teórica se emplaza se traducen en su propia trama.

Ahora bien, el problema allí abierto no se resuelva en la afirmación de un neosubjetivismo –más sofisticado–. Sino que reclama una apuesta paradójica de articular *objetividad y conflicto*, asumiendo que, después de Marx, pero también después de Freud, resulta inevitable pensar la inscripción de las prácticas no-teóricas en la definición propia

---

sin cesar amenazado en sus descubrimientos), porque siempre ha estado atrapado y sorprendido en el movimiento de masas y abierto a las exigencias de la historia imprevisibles de sus luchas. Ahora bien, más que nunca, hasta en las peores contradicciones, las masas están en movimiento. Es preciso ‘escucharlas’ para comprenderlas”. L. Althusser, “El marxismo hoy (1978)”, en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, pp. 328-329.

de *objetividad* y como su condición. Como ha subrayado Balibar, se trata de pensar en la posibilidad de una “ciencia cismática” y una “teoría conflictiva”:

Frente al racionalismo y al positivismo clásicos, es preciso pensar que el conflicto teórico, la división conceptual (uno que se divide en dos...) y la división de las interpretaciones de un mismo concepto (el cisma de las tendencias) siempre pertenecen, intrínsecamente, a la científicidad. Ya no son más una simple huella, efecto de retorno o supervivencia de la ideología reprimida por la ciencia, sino el síntoma de la presencia de la ideología en la ciencia o, mejor aun, la forma necesaria del combate tanto más inexorable en la medida en que no opone adversarios exteriores uno ante el otro, sino instancias indisociables del conocimiento.<sup>23</sup>

Así como el objeto es intrínsecamente conflictivo, también la teoría lo es y por lo tanto, solo progresa *dividiendo*. No existe “isla del entendimiento” al abrigo de la dialéctica, entender esa tesis es asumir la *politicidad de la teoría*. Pero eso exige no claudicar en la búsqueda de ese territorio que resulta el *deseo* que sostiene la posibilidad ética.

Asumir este desafío convoca a una *teoría de la lectura* que resulta, ella misma, de una *distancia operada* a fuerza de combate en el espacio epistemológico dominado por formas religiosas de la *lectura inmediata* del Gran Libro: “la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos) sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras”.<sup>24</sup>

La *posición materialista* es, a su modo, una filosofía de la opacidad (del mundo y propia) porque se asume siempre segunda, en la medida en que tiene como condición de

<sup>23</sup> E. Balibar, *Escritos por Althusser*, Bs. As., Nueva Visión, 2004, p. 66.

<sup>24</sup> L. Althusser, en L. Althusser y E. Balibar, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 1969, p. 22.

existencia formas concretas de *saber* (la ciencia galileana, por caso) y formas concretas de *conflicto* (la lucha de clases del movimiento obrero).

La posición materialista se obliga así con todos los medios de que dispone, a evitar reinscribir la falsa alternativa entre *conflicto* y *saber*. En un combate sin descanso contra las tentaciones contemplativas de la vida filosófica, pero también, contra las celebraciones falsamente emancipatorias de la renuncia al saber.

La textura de la opacidad se presenta ante el pensamiento-lector como una urdimbre de relaciones que podemos concebir, en su mínima expresión, en los términos de una articulación de dos plexos relacionales: una coyuntura *teórica* –la propia tradición; los debates tácitos o explícitos que cohabitan un espacio problemático; las formas ideológicas y teóricas que movilizan nuestro lenguaje– y una coyuntura *histórica* –sobredeterminación de relaciones materiales que exceden, no solo lo pesado, sino lo pensable–. *Intervención como lectura de la opacidad* supone dos cosas que acaso sean una –aunque no la misma: una teoría del leer y una estrategia del intervenir–.

Por un lado, una *teoría del leer* que asume la materialidad práctica de la lectura, su transitar los desajustes inmanentes a un discurso, y resulta en una concepción de lo político como *exterioridad inmanente* a la teoría; como trabajo posible-imposible en un campo *siempre ya* ocupado y como producción de una distancia tomada en su superficie opaca.

Del otro, supone una *estrategia del intervenir* que toma como modelo la lectura; una acción política que se piensa como lectura no-teórica, sino como discernimiento de un lugar en la estructura: su punto *coyuntural*. Se trata de una lectura de la *situación en situación*; es decir, en presente y como diagnóstico de la coyuntura. Su gesto no es el de leer la complejidad sino, a partir de ella, indicar el lugar para

producir lo simple, señalar la excepción del “eslabón más débil”, que hace de la dialéctica materialista no una teoría de la causalidad, sino un método revolucionario.<sup>25</sup>

La opacidad deviene una cifra de apodicticidad que se define no en la medida en que expulsa de sí misma todo aquello que tiene que ver con la política, sino que encuentra su especificidad al abrazarla, en una unidad diferencial, separada de sí misma y por lo tanto, en proceso de transformación: “las ciencias cismáticas son ciencias determinadas en su constitución [...] por el modo en que están inscriptas en el conflicto, cuyo conocimiento representan. No son espectadoras de un objeto [...] sino partes en juego de un proceso conflictivo”.<sup>26</sup>

## 2. *Adagio*. Leer entre la tradición y la coyuntura

La práctica teórica supone una lectura *política* que apuesta a un modo de heredar la tradición –una intervención en el campo teórico– asumiendo ya una posición en la actualidad de sus determinaciones. Pero es también, entonces –y justamente, porque se sabe determinada– la condición de posibilidad de un proceso de producción rigurosamente teórico cuyas razones encuentran su validez en él mismo –porque sus criterios de apodicticidad son inmanentes a las prácticas teóricas– y no hacen de la política una excusa extra-teórica o una fuente clandestina de legitimidad.

---

<sup>25</sup> “Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones en sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese momento actual que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17”. L. Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968, p. 147.

<sup>26</sup> E. Balibar, op. cit., 2004, p. 66.

La teoría así concebida como “teoría finita” –incompleta porque se encuentra sobredeterminada– es capaz de tomar nota de sus límites –o limitaciones–.<sup>27</sup> Es *teórica* porque se piensa *en* la historia, pero no es historicista en la medida en que no pide a las prácticas (no-teóricas) los títulos de garantía de su validez teórica. Es *relativamente* autónoma y justamente por eso, renuncia a todo relativismo epistemológico.

Si esta concepción puede calificarse de “epistemológica”, debe asumirse bajo la forma de un tránsito por los límites de lo teórico, justamente allí donde este hace borde con lo no teórico (sea ideológico, político, etc.), para descubrir que la complejidad de sus mutuas contaminaciones se inscribe en el propio terreno teórico como inherencia de desajustes. Es en relación con esa condición desajustada que cobra relevancia la imbricación entre lectura e intervención.

La intervención es la *asunción crítica* del estatuto “epistemológico” de la lectura y su gravitación con respecto al trabajo teórico. Esto a partir de un doble supuesto: 1) que es imposible prescindir de la conceptualidad heredada; 2) que, sin embargo, “leer” de una cierta manera las genealogías conceptuales dominantes implica ya una toma de posición en el terreno de la teoría. Lo que de este modo se explicita es que una herencia nunca es en realidad “una” (no se reúne ni unifica porque en todo caso es “una que se divide en dos...”), ni trae consigo las reglas para ser recibida. Por lo tanto, la intervención que supone la lectura conceptual compromete *al mismo tiempo* una lectura de la coyuntura, por la que se deja atravesar. Así, la pregunta “¿cómo heredar?” aparece atravesada, de punta a punta, por el modo de leer las urgencias políticas de su coyuntura. El concepto de herencia apunta a un anudamiento teórico-político. Dentro del primer aspecto, es decir, el de la *lectura como intervención*

---

<sup>27</sup> L. Althusser, “El marxismo como teoría finita (1978)”, en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, pp. 299-314.

*dentro de una tradición*, de lo que se trata no es solamente de leer una genealogía (entre otras cosas, porque esa genealogía es también producto de una lectura, no existe como tal), sino de indagar sus formas justificadas y producir una serie de preguntas críticas que tiendan a impugnar la evidencia de sus límites. Más que una reconstrucción histórica de las ideas, se trata de cuestionar de un modo rigurosamente teórico y por lo tanto, histórico, los conceptos. Se trata, en definitiva, de *intervenir en los límites* impuestos por la tradición, para reinscribir los sentidos que de alguna manera quedaban relegados en sus márgenes. Desde luego, esas formas fronterizas se asumen como ya contenidas en los efectos producidos de su neutralización.

Un *encuentro* entre deconstrucción y lectura sintomática se advierte claramente en el siguiente punto: la deconstrucción piensa la genealogía estructurada de los conceptos filosóficos de la manera más fiel, más interior y “al pie de la letra”; es decir, desde un lugar incalificable para la propia filosofía. El síntoma es la diferencia entre los límites de un juego de lecturas –entre una lectura literal y una lectura del vacío–. Es allí que la lectura sintomal opera en un espacio de deconstrucción: *en la tensión de esa diferencia*. Lo que la lectura lee es, entonces, una resistencia ya contenida que supone, en algún sentido, una *exterioridad en la inmanencia*. La exterioridad es ese espacio diferencial que, no obstante, requiere de algún borde, para ser justamente una *diferencia* y no un espacio plenamente abierto o indiferenciado. Pero al mismo tiempo no es ni surge de la propiedad de los elementos que hacen borde o funcionan como límites.

### 3. *Allegro*. Torsión y aporía del filósofo comunista

Tomado en sentido amplio, el estructuralismo es una de las grandes aventuras filosóficas del siglo XX: “intentó no solamente *nombrar* al sujeto, o asignarle una función fundadora,

o *situarlo*, sino además *pensarlo*”.<sup>28</sup> Así comprendido, es un pensamiento *en dos tiempos*, un tiempo de la destitución del Sujeto (autónomo, auto-centrado, originario) y otro tiempo del (re)comienzo subjetivo, de la *alteración* de la subjetividad bajo las modalidades de la desnaturalización, el exceso o el suplemento. Allí “... la subjetividad se forma o se nombra como la cercanía de un límite, cuyo franqueamiento está *siempre ya* requerido permaneciendo de algún modo siempre irrepresentable”.<sup>29</sup>

En esta línea puede convocarse el sentido político de la reflexión de Etienne Tassin sobre la noción procesual de *subjetivación*: “No un llegar a ser sí mismo, sino un llegar a ser no-sí-mismo [...] En pocas palabras, la idea aquí de subjetivación es la de la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí”.<sup>30</sup> Balibar inscribe esa fórmula en el terreno mismo de la crítica estructuralista del sujeto.

... es Althusser quien –en su ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” de 1970– le da de algún modo su forma pura: no hay sujeto que se nombre a sí mismo, o más bien que la teoría ponga en escena como nombrándose a sí mismo, y por lo tanto esclavizándose (*s’assujeissant*) en el gesto por el que se hace surgir de *lo que no es todavía él* (un “pre-sujeto”:

---

28 “... llamo ‘post-estructuralismo’, o *estructuralismo más allá de su propia constitución* explicativa, a un momento de *reinscripción del límite a partir de su propia imrepresentabilidad*. Pero como contrapartida, requiero simplemente que se admita –contrariamente a una tesis obstinada– que la cuestión del sujeto jamás dejó de acompañar al estructuralismo, de definir su orientación. Y en realidad no estoy lejos de pensar que el estructuralismo es uno de los pocos movimientos filosóficos que intentó no solamente *nombrar* al sujeto, o asignarle una función fundadora, o *situarlo*, sino además *pensarlo*”. E. Balibar, op. cit., 2007, p. 165.

29 “... (como dijo Derrida): a manera de oxímoron y en consecuencia íntimamente emparentada a la idea de una *condición de imposibilidad de la experiencia* (o de una condición de la experiencia como ‘experiencia de lo imposible’) y no tanto a la de una transposición de la causa en efecto, o de lo originario en artificialidad, etc.”. *Ibid.* p. 164.

30 E. Tassin, “De la subjetivación política. Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze”, en *Estudios Sociales*, N° 43, Bogotá, 2012, p. 37.

*individuo* en la terminología de Althusser), y deviene por ello mismo *siempre ya él*. No hay constitución estructural del sujeto que no sea, si no –como el sujeto metafísico– a imagen y semejanza del Creador, al menos *performance* o *enactment* de una *causa sui* lingüística. Lo que llamaba más arriba, aunque para señalar la aporía, presentación o reinscripción del límite a partir de su propia *impresentabilidad* –que podemos llamar diferencia in-asignable, violencia, o pasividad radical, es decir también Cosa, rostro de la muerte, escena primitiva de interpelación...-. Nos queda decidir, y me cuidaré de resolverlo en nombre de alguna norma, si se trata aquí de la tumba del estructuralismo –o de la pregunta a la que induce su reactivación indefinida, su *nuevo comienzo*–.<sup>31</sup>

Resulta interesante subrayar que Tassin produce esta idea *contra* Althusser, retomando los términos de la crítica furiosa (ella misma “situada”) de Rancière en la *Lección de Althusser*.<sup>32</sup> Se trata, sin dudas, de una de las posibilidades de

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>32</sup> Dice Tassin: “El argumento de Althusser [recogido por Rancière especialmente de la respuesta a John Lewis, publicada en español, bajo el título *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974], presenta dos aspectos notables: 1) La historia no tiene sujeto sino un motor, la lucha de clases; y 2) solo hay sujetos sometidos [...]. Rancière responde: ‘Son los oprimidos los que son inteligentes y es de su inteligencia que nacen las armas de la libertad’ (Rancière 1974, 40). [...] Esto significa que están involucrados en procesos de subjetivación que ellos mismos inventan y componen fuera de la distribución [*partage*] de lo sensible que dispone de su estatus y de su función dentro de la máquina económica y estatal. Así es la noche de los proletarios, cuando se deshacen las particiones [*partages*], lo asignado, las distribuciones de los espacios y de los roles llevados a cabo durante el día bajo la ley de la producción. Porque en ese momento, escapando a la autoridad de capataces y patronos, vuelven a ocupar los locales que durante el día están consagrados al trabajo, para usarlos de otra manera, distribuirlos de otra manera, borrar las jerarquías diurnas y convertirse en lectores de Platón, discutir de igual a igual con los filósofos”. E. Tassin, *op cit.*, p. 39. No podemos destinar espacio a una discusión *in extenso* con esta idea, pero podemos señalar algunos puntos clave en los que emplazarla: 1) La noción de interpelación althusseriana, lejos de ser una denuncia lineal del sometimiento, es una *teoría positiva de la ambivalencia entre sujeción/subjetivación*; 2) la referencia a las masas como proceso de subjetivación se desprende del propio texto *Respuesta a John Lewis* y, de modo más poético, en el prólogo al libro de Lecourt sobre el caso Lyssenko –nada menos-. En este sentido,

la lectura. La diferencia entre estas dos lecturas –de Balibar y Rancière– dibuja el espacio espectral en el que no podemos dejar de leer su enigma. La potencia de su legado es justamente ese espacio de ambigüedad que reclama una toma de posición. Su potencia se juega entre las lecturas y en su diferencia, y es potencia del discurso teórico, porque no le pertenece.

Como hemos dicho, la lectura es lectura de esa opacidad, *lectura de lecturas*. Y leer a Althusser nos permite perseguir en la tradición marxista, el problema del franqueamiento del límite y sus conexiones con una cuestión vertebral para el materialismo: la del vínculo entre *política y saber*. Cuestión, en cuya edición francesa de fines del siglo XX, el nombre de Althusser constituyó un enclave problemático; qué duda cabe. Pero es justamente por ello que una interrogación de nuestra propia herencia no puede simplemente deshacerse de este nombre, sino que debe producir sus desajustes, sus distancias con y contra él, entre sus luces y sus sombras. Entre otras cosas, para no arrojar al niño con el agua del baño, cuyo costo en este caso, parece ser suficientemente alto. Tan alto como la procura de una teoría social “postestructuralista” que pretenda haberse deshecho del estructuralismo y de su obstinación en pensar los límites; o una teoría política “postfundacional” que crea haber disipado el enigma religioso del origen; o finalmente una teoría “postmarxista” que suponga haber superado el problema que el marxismo quería nombrar con el concepto “lucha de clases”. Pero cabe aclarar que tampoco se trata, simplemente, de “resistir” en una suerte de

---

las ideas de Althusser no constituyen un “antecedente” de las de Rancière sino una posición crítica con respecto a este. Althusser crítico de Rancière plantea la discusión acerca de qué es lo que se entiende por práctica política. La cuestión es allí que para Althusser, *la política no puede desprenderse de una polémica con Platón* –es decir que no puede ser reconducida a una discontinuidad operada en una temporalidad única y homogénea (que tiende a identificar inteligencia y política)–. El desafío del pensamiento materialista es la *articulación sobredeterminada* de los tiempos –del día y la noche–, y esto exija quizás abandonar la figura del búho de minerva.

trinchera de la nostalgia teórica, contra las “amenazas” de contaminación. Se trata muy por el contrario, de *atravesar la soledad*, asumiendo que la gran lección del materialismo marxista es justamente la de abrir el espacio teórico a lo que no es él mismo.

#### 4. ¿Y quiénes son, entonces, los filósofos comunistas?

Me refiero a la idea de Althusser, repetida en numerosas ocasiones, de que los “filósofos” (aunque en realidad él estaba pensando en los “filósofos comunistas”, y yo sostengo que podemos extender su consideración a los “comunistas” en general) son “aquellos que desaparecen en su propia intervención” (que se desvanecen, si lo prefieren). Esto es lo que, según Althusser, demuestra en la medida de lo posible que su intervención ha sido *efectiva*.<sup>33</sup>

Lo que está en juego en la herencia marxista y que la lectura de Althusser no deja de agitar es la posibilidad de una crítica del supuesto, tan caro al despliegue histórico de la Filosofía Política, de la *ignorancia de las masas*.<sup>34</sup> La cuestión es, sin embargo, identificar las mejores bases para apoyar esa crítica. La pregunta que con Althusser regresa, una y otra vez, resulta tan inquietante como fecunda: ¿puede haber un *saber de las masas*? Esta pregunta se multiplica en varias otras: ¿ese saber puede ser otra cosa que administración de la desigualdad? ¿Es pertinente preguntarse si las masas son allí sujeto u objeto?...

El desafío deviene necesidad de volver pensables las formas en que política y saber pueden entramarse de *otro* modo, asumiendo su diferencia y revisando críticamente las formas históricas de su identificación (sean utilitaristas o

---

<sup>33</sup> E. Balibar, “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, en S. Žižek, *La idea de comunismo*, Madrid, Akal, 2014. p. 48.

<sup>34</sup> Y que a favor y en contra han retomado, Rancière, Balibar, Pêcheux y Badiou, por mencionar algunos de sus más potentes lectores.

epistemologizantes). Si se renuncia a este esfuerzo, los riesgos de replicar formas idealistas –elitistas o espontaneístas– permanecen intactos y con ellos, el núcleo duro de cualquier forma de confusión entre emancipación y pedagogía, aunque sea en su forma invertida.

Es aquí que debe ser emplazada la pregunta por la aporía de los “filósofos comunistas”, su despliegue forma una unidad con la crítica de las diferentes figuras del “filósofo aristócrata”, aunque la escansión típicamente althusseriana en ese terreno tiene que ver con evitar “saltar de la filosofía”, porque con ello solo se logra dejarla intacta, en las manos puras del idealismo. Pero defenderla en su derecho a la existencia –contra la teología y contra el pensamiento tecnocrático– quiere decir pensarla como toma de posición. Solo así se puede ver claro *en* la historia de la filosofía, asumiendo una posición en ella; es decir, una “toma de partido” que no es sino *tendencia de partición* de la filosofía. Inacabada, por supuesto. Esto solo es posible al precio de aceptar que una toma de partido en filosofía no depende de ella misma, sino de su capacidad de dejarse afectar, en su articulación con procesos de transformación operados en otros ámbitos de prácticas, sobredeterminados con y por ellas. En definitiva, se trata de una posición que triunfa en la medida en que desaparece como pensamiento filosófico; o sea, en la medida en que dentro de la filosofía se reinscribe su *parte impropia, su propia impresentabilidad*.

Esto no tiene nada que ver con una filosofía con *voluntad* de “extenderse” a las masas, sino solo con la capacidad de saberse incapaz: exigirse saber escuchar(las), para comprender(se). Es decir, encontrarse con otras formas de pensamiento, teóricas y no teóricas, filosóficas y no filosóficas, ideas de otros cuerpos, en un proceso de composición y encuentro, (re)comienzo de un individuo paradójico que se con-forma como excepción, en la trama misma de la necesidad sobredeterminada.

Por algunas de las razones que hemos ya presentado, asumimos que pensar la conjunción teoría/política es pensarla como una torsión *determinada* (y no como “torsión en general”): la torsión específica que recibe el nombre singular/universal de *comunismo*. “Ser *al mismo tiempo* totalmente filósofo y totalmente comunista, sin sacrificar, sin subordinar, sin someter ninguno de los dos términos al otro, en esto consiste la singularidad intelectual de Althusser, en esto consistió la apuesta y el riesgo asumidos por Althusser”.<sup>35</sup>

Comunismo no es, en lo que sigue, el nombre de tal o cual *forma* política o teórica, sino el modo singular en que ha sido pensada *en la historia* conflictiva, la consistencia de un pensamiento subjetivo/político (en la estructura y como su borde). Desde luego, no se trata del comunismo como totalidad pero tampoco como unidad, sino de una posición que existe solo en la medida en que opera, en su opaca textura, una *distancia interna*, un desajuste productivo; a la vez y diferencialmente, para el pensamiento teórico y para el pensamiento político. No se quiere con esto unirlo ni reivindicarlo, se quiere simplemente *pensar lo que puede*.

¿Quiénes son los filósofos comunistas? Esta pregunta no es entonces una pregunta por el nombre de una inteligencia que guiaría la acción política en la historia, sino la interrogación de una práctica singular (política) del pensamiento y del proceso de subjetivación política que consiste con ella en una articulación sobredeterminada de temporalidades.

Siguiendo a Balibar, podemos hacer trabajar esta pregunta en tres ejes que son tres formas de transitar el límite de una estructura y de las dicotomías que la organizan (líder/masas; filosofía/democracia; saber/igualdad). En

---

<sup>35</sup> E. Balibar, *Escritos por Althusser*, Bs. As. Nueva Visión, 2004, p. 99.

definitiva, son tres modos de perseguir el espacio liminar en el que la estructura se torsiona en lo paradójico-procesual, es decir, en lo subjetivo.<sup>36</sup>

*Primera torsión, compromiso del pensamiento en lo subjetivo: “Los comunistas son (somos) quienes desean (deseamos) cambiar el mundo para transformarse a sí mismos”.*<sup>37</sup> El pensamiento comunista moviliza esa ambivalencia de la subjetividad que, en la problemática althusseriana, constituye el lugar de una singular desidentificación que no es un salto afuera de la interpelación sino una de sus modalidades, como sostiene Michel Pêcheux.<sup>38</sup> Se trata en este sentido, de una afirmación subjetiva (no hay comunismo sin lo subjetivo de ese *deseo*); pero en la medida en que se trata de un *deseo de diferencia con lo dado (del mundo y de sí mismo)*, habrá que deducir que ese sujeto no es sino *un proceso de transformación, un proceso de diferenciación-composición*, basado en la reflexividad asimétrica entre “sujetos” y “mundo”. Resulta imprescindible pensar el talante de ese compromiso subjetivo prescindiendo de su condición de imaginación y afecto, que podemos denominar *interpelación* en el sentido althusseriano, siempre que entendamos por ello no una estrecha y unidireccional atadura sino una *relación aporética y ambivalente de sujeción/subjetivación*. Esta puede ser pensada como la *aporía de lo subjetivo*: en la medida en que indica el lugar en que la condición de posibilidad de una experiencia de

<sup>36</sup> Cfr. E. Balibar, “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, en S. Žižek, op. cit., pp. 21-48.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 22 y sigs.

<sup>38</sup> “... propone el término *des-identificación* como tercera modalidad ideológica que afecta la relación sujeto/Sujeto. No se trata de ningún modo de una ‘síntesis’ de tipo hegeliano venida a reconciliar dos momentos anteriores concebidos como la afirmación (identificación) y la negación (contraindentificación); no se trata tampoco de una imposible desubjetivación del sujeto, sino de una transformación de la *forma-sujeto* bajo el efecto de este acontecimiento sin precedentes en la historia que constituye la fusión tendencial de *prácticas* revolucionarias del movimiento obrero con la *teoría* científica de la lucha de clases”. M. Pêcheux, “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases”, *Décalages*: Vol. 1, N° 4, 2011, p. 11. Disponible en <http://goo.gl/x02LVT>.

autonomía depende justamente de esta condición del sujeto como efecto de estructuras. Cambiar el mundo para transformarse a sí mismos no coloca una lógica finalista sino que describe una torsión inevitable que desestabiliza la frontera –filosófica– entre lo objetivo y lo subjetivo, en el juego de las prácticas reales.<sup>39</sup>

¿Se puede conceptualizar el compromiso? Perseverar en el esfuerzo de conceptualización, incluso en relación con una noción tan sinuosa como la de *compromiso*, constituye en sí mismo una toma de posición que se emplaza diferencialmente en el campo del pensamiento comunista –actualizando su problemática al movilizar sus controversias–. En este sentido puede conjeturarse, por ejemplo, una posible discusión con otras posiciones como las Žižek o Badiou, por ejemplo, dentro de ese campo mismo (que no existe sino como una problemática común en esa trama de diferencias). El espesor de la noción de *compromiso* solo puede dimensionarse desde su “exterioridad” en el ejercicio de un pensamiento (estructuralista) capaz de pensar los *desajustes*, los bordes de esa idea en otras y *con otras*, coexistentes y en conflicto con ella.<sup>40</sup> Lo que supone pensarla como siendo ella misma un terreno controversial y pensarla también en la posibilidad de transformarse, desplazando sus fronteras. Esta controversia es, como ya hemos subrayado, más que teórica; su configuración agonal constituye la marca de su exterioridad política: porque lo que un pensamiento

---

<sup>39</sup> Si puede recuperarse alguna relación de *fidelidad* subjetiva en ese *proceso*, será aquella que desajusta la escatología religiosa (del verbo y la acción) al apoyarse en la torsión deconstructiva de la demarcación *praxis/poiesis* y en sus evidentes consecuencias para la de-limitación de la *theôria*.

<sup>40</sup> Así por ejemplo, se abre una discusión con Badiou, no tanto por su señalamiento de carácter “idealista” del compromiso comunista sino por la posibilidad (o imposibilidad) de pensar esa idea en su *existencia* y las preguntas que pueden tener lugar a propósito de ella. Badiou encarna por diferencia con Balibar, un abordaje fenomenológico del compromiso (en el sentido de que esa Idea es tomada en el interior de la relación de compromiso subjetivo y por lo tanto se presenta al sujeto como única). E. Balibar, op. cit., 2014, pp. 30 y sigs.

estructuralista del comunismo evita soterrar es la tensión irresoluble entre esa idea y la idea de *democracia* –sin dudas, uno de los bordes menos visibles, justamente por ser el más fuertemente disciplinado por la fuerza de las “evidencias”–.

La urgencia de recuperar la complejidad de esta tensión depende de la capacidad de pensar las fronteras de la propia teoría como dimensión del *interdiscurso* y no solo como fidelidad interna, fenomenológica, entre Idea y sujeto. La urgencia encuentra también sus razones más allá de la teoría, en la necesidad de sortear los riesgos, derivados de pensar la autonomía como superación de la identificación: es decir, tanto el riesgo de imaginar que es posible trascender el problema de la interpelación sin pensar formas de *duración/transición*, como el de pretender *superar* el problema mediante su *inversión*.<sup>41</sup> Contra ambas tendencias, sugería anticipadamente y con ironía, Althusser: “no se ha subrayado bastante que toda contratransferencia es también un transferencia”.<sup>42</sup>

*Segunda torsión, tiempo de imaginar.* La filosofía comunista inscrita en la complejidad temporal de una coyuntura se compone como pensamiento tensionado *en anticipación*; es decir, como esfuerzo –imposible pero perseverante– de proyectar la *imaginación política* en el ejercicio racional del

---

<sup>41</sup> Acudiendo por ejemplo a la figura del salto trascendente, y la noción teológica de “intensidad” que supone que “los individuos trascienden su individualidad al trascender cualquier forma de relación de poder/subordinación para ser parte del ‘cuerpo glorioso’”. E. Balibar, op. cit., 2014, p. 30. Lo no dicho en ambas posiciones (e invisibilizado por su convivencia) es que inscriben la pregunta sobre las posibilidades de composición de un sujeto colectivo en la vieja controversia Estado/no-Estado. Mientras que la de Badiou tiende a una concepción antiestatista del compromiso (con la Idea) basada en el modelo de la *Iglesia*, la de Žižek apunta al modelo organicista (plenamente transferencial e identificatorio) del *Ejército*. A través, por ejemplo, de la generación de un lazo de identificación total que invertiría el vector de la alienación propia de la representación, por la intervención de un golpe de violencia sublime (como propone Žižek en diversas ocasiones). Cfr. “De la democracia a la violencia divina”, en AA. VV., *¿Democracia en qué estado?*, Bs. As., Prometeo, 2010, y “Cómo volver a empezar desde el principio”, en A. Hounie (ed.), *Sobre la idea de comunismo*, Bs. As., Paidós, 2010.

<sup>42</sup> L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis*, Bs. As., Siglo XXI, 1996, p. 152.

entendimiento. El pensamiento comunista es “crítico” en el doble sentido que hemos señalado: trabaja como pensamiento reflexivo *en* la crisis del capitalismo –su contradicción real– con la perspectiva de insertar una dimensión subjetivo-colectiva en su desarrollo y asumiendo en ese proceso, los riesgos de perder su carta de ciudadanía en la Ciudad de la Filosofía.

La temporalidad de este movimiento coincide con la identificación de los límites de la experiencia posible en el presente, como puntos de exterioridad inmanente (las inconsistencias internas de las tendencias existentes, las contradicciones propias de la reproducción de las formas actuales). Contra las figuras (temporales) de la *irrupción* o de la *constitución*, la temporalidad de la anticipación supone asumir la condición sobredeterminada del *desajuste*. Se trata con ello de recuperar la complejidad del concepto de lucha de clases como índice conceptual de la condición contradictoria y dialéctica de una temporalidad múltiple y compleja (y descartando, claro está, la figura imaginaria del combate entre dos posiciones mutuamente exteriores, perfectamente acabadas y ya dadas antes del conflicto que entablan). Y esto, con el objetivo de prescindir de formas totales de acontecimentalidad (el relámpago, la pura discontinuidad, el corte y la revolución total) –ya sea que revistan la forma de negación de un universal ilusorio o de potencia constituyente– y considerar, en su lugar, formas de pensamiento impuras: anticipaciones antitéticas o inconsistencias que se abren a intervenciones de espaciamento, posibles-imposibles. Se trata con ello de evitar hacer de la política una nueva respuesta a la gran pregunta filosófica por el origen, para tomarse, en cambio, con suma seriedad la conflictividad constitutiva del propio pensamiento político, aceptando que los conflictos de tendencias atraviesan también –y antes que ninguna otra cosa a las “teorías revolucionarias”, a las perspectivas emancipadoras, a las ideologías populares y demás modos de pensamiento de masas.

Esto supone algunas consecuencias para la filosofía comunista. En primer lugar que ella solo puede ser pensada como *unidad paradójica*, inacabada y sobredeterminada; esto quiere decir que aquello que sus conceptos sean depende de las determinaciones reales, de las contradicciones reales que se juegan también en el terreno del pensamiento. Por lo tanto, la *filosofía comunista* debe sus posibilidades de existencia presente y futura a la posibilidad de sostener su condición dialéctica; si ese componente se pierde o se desactiva, no hay pensamiento comunista ni comunistas que piensen. Esa marca, que no es metafísica sino inmanente a la articulación real entre teoría y política, es la que funciona (y debe funcionar) como operador de demarcación, como brújula para el análisis coyuntural y para la elaboración conceptual. En ese sentido, la posición materialista en filosofía constituye un llamado a re-pensar esa dialecticidad como el trabajo de una unidad paradójica, sobre el supuesto de que es la que indica la potencia política –imaginativa– del pensamiento marxista. Ese llamado funciona como operador intra-teórico porque *paradójicamente* es efecto de articulaciones históricas entre teoría y política.

*Tercera torsión: subjetivación como proceso de composición.* En el campo contradictorio de la propia tradición, la posición materialista toma forma como *lectura anacrónica* (es decir, *actual*, como toda lectura entendida en sentido estricto). Así *leemos a Balibar leer* los últimos párrafos del Manifiesto Comunista:<sup>43</sup> *Los comunistas no forman Partido* (no son,

---

<sup>43</sup> “Los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países [...] Proclaman abiertamente que sus objetivos solo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. [...] Los proletarios no tienen nada que perder en ella (revolución comunista) más que sus cadenas. Tienen en cambio, un mundo que ganar ¡Proletarios del mundo uníos!”. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Anteo, 1985. p. 80.

de principio a fin, una parte, idéntica a sí misma) o forman el partido/general que puede entenderse como el “movimiento general de las organizaciones existentes”.<sup>44</sup>

Hay, sin dudas, una “negatividad”, un movimiento de descomposición-desplazamiento que recogen muchos, casi todos, los pensadores que se reconocen como comunistas. Pero lo que nos interesa recuperar de esta lectura de Balibar es que su énfasis no está puesto en ninguno de los dos términos de la disyunción (partido/sin-parte; organización/desorganización), sino en su oscilación irresoluble. Irresoluble pero no infinita ni abstracta, sino productiva y realista.<sup>45</sup> El desafío es pensar aporéticamente la *idea* del “partido general” (que no es parte) considerando lo que los comunistas efectivamente *hacen*: participar en organizaciones *transitando el movimiento real de su deconstrucción*. Encontramos allí una extraña “negatividad materialista”, que es un proceso que no permanece idéntico a sí mismo. Y un proceso que no es un sujeto pero es subjetivo porque se torsiona entre la transformación del mundo y la (auto)transformación. Es decir que se produce como sujeto al transformarse. Ese movimiento no es origen ni fin; no tiene nada que ver con una inversión o contra-identificación, ni con la activación de un negatividad-total, sino con el trabajo sobre las fronteras y los límites identitarios, siempre-ya dados (pero en estado de vacilación).

---

<sup>44</sup> E. Balibar, op. cit., 2014, p. 47.

<sup>45</sup> “La universalidad negativa se convierte en universalidad positiva, la desposesión en apropiación, la pérdida de individualidad en desarrollo multilateral de los individuos, cada uno de los cuales es un multiplicidad única de relaciones humanas. Así pues, una reapropiación semejante solo puede producirse para cada uno si se produce simultáneamente para todos [...] Por eso la revolución no es comunista únicamente en su resultado sino también en su forma, ¿se dirá que debe significar inevitablemente una disminución de la libertad de los individuos? Al contrario, es la verdadera liberación. Puesto que la sociedad civil burguesa destruye la libertad en el momento mismo en que la proclama como principio”. E. Balibar, *La filosofía de Marx*, Bs. As., Nueva Visión, 2000, pp. 45-46.

Filósofos comunistas son, en este sentido, *procesos de subjetivación-en-desplazamiento* (de las coordenadas de identificación disponibles y del orden de repartición que consiste con ellas). Ese desplazamiento se produce “al mismo tiempo” como procesos de democratización, amplificación, composición en una subjetivación colectiva. Se produce como “el mismo tiempo” en el esfuerzo, siempre precario, de anudar temporalidades múltiples, anacrónicas y anticipadas de hacer/pensar, para producir lo simple como efecto común de una complejidad heterogénea.

De allí que los comunistas no se reconozcan, como plantea Slavoj Žižek siguiendo a Bulent Somay, por “definición filosófica e *incapacidad política*” (clase universal definida por su incapacidad de poder). Sino como *individuo compuesto* que concurre *en lo que puede* la acción común. Un agrupamiento, más o menos precario, en torno al elemento *capaz* (que en la inmanencia de ese mismo proceso deviene capaz de operar ese agrupamiento).<sup>46</sup>

Este *modo* del comunismo es él mismo resultado de un proceso de deconstrucción de la dicotomía plebe/vanguardia, esa que insiste en las posiciones de muchos pensadores, aunque a veces de manera implícita o proyectada sobre otras dicotomías.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> “¿Qué significa las masas que ‘hacen la historia’? En una sociedad de clases, son las masas explotadas, es decir, las clases, capas y categorías sociales explotadas, *agrupadas alrededor de la clase explotada capaz* de unir las y ponerlas en movimiento contra las clases dominantes que detentan el poder de Estado. La clase explotada “capaz de...” no es siempre la clase más explotada, o la ‘capa’ social más miserable”. L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974, p. 30.

<sup>47</sup> Y que surge, por ejemplo, en Žižek: en su énfasis en la necesidad de una identificación invertida, pero plena y totalitaria entre pueblo y líder, como pivote del golpe a la alienación propia de la representación democrática; y por otros medios, reaparece implícita en el pensamiento de Rancière (en el axioma de la *igualdad de las inteligencias* como eje de la idea democrática de emancipación, pero contrapuesta especularmente a un liderazgo pedagógico del saber). Cf. J. Rancière, “Comunistas sin comunismo”, en A. Hounie, op. cit.

Esto es, finalmente, lo que queremos decir: lo que la figura del filósofo comunista, con Althusser y a pesar de Althusser -es decir, lo que la lectura infiel de sus herederos nos permite pensar-, es una *continuidad paradójica y procesual entre democracia y comunismo en el mismo desplazamiento de la dicotomía entre saber y masas*.

Se trata de recuperar la fibra aporética que conecta lo que no se deja juntar, en la propia expresión *filósofo/comunista*, para hacer de su imposibilidad, una ética del trabajo teórico: la de dejarse afectar por las contradicciones de la coyuntura, al intervenir en ella, para transformarse al transformar y borrarse, al componerse con otros modos de imaginar y desear lo por venir, de modo singular y en común.

## El desconcierto de la teoría política

### *Voluntad y realismo popular*

MICAELA CUESTA, EDUARDO ROJAS

En el sentido común predominan los elementos “realistas”, materialistas, esto es, el producto inmediato de la sensación cruda, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy por el contrario. Pero estos elementos son “supersticiosos”, acríticos [...] Precisamente por su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser concebida sino en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes.

Antonio Gramsci

Bordes de la modernidad, por lo tanto, con extrañas interpelaciones a los universos narrativos que la constituyeron, visiones que a veces son secuelas excesivamente amadas de los arquetipos del Centro, y otras veces bordes reiluminantes frente a la razón moderna nacida en los centros del mundo.

Nicolás Casullo

Este es un texto teórico. Un ensayo que se aproxima, con la cautela que aconseja la búsqueda de un buen sentido, a tópicos que permiten dudar del acierto de la teoría política actual. Duda que pende de la sospecha de cierta incapacidad teórica para dar cuenta, verdadera, del desorden de la realidad social del capitalismo del siglo XXI en nuestros

contextos nacionales. Duda del acierto de ese pensamiento que pretendió o pretende explicar el gobierno de la vida en común como si fueran explicación y vida ordenadas sin más, como si se tratase de hechos y acontecimientos observables con la certeza que parecen ofrecer la ciencia, la tecnología y el mercado global. Se trata, entonces, de la tentativa de entrar en la política de la teoría social con un escepticismo quizás más político que epistemológico, más pragmático que ingenioso o *cool* –como designan hoy el “acierto” quienes piensan en red–.

El ensayo se ocupará, en su inicio, de los límites o la distinción de la teoría política, interrogará sus bordes con otras teorías constando una carencia de armonía y comunidad en el concierto de las ciencias sociales y humanas. ¿Cuál es el derecho que reivindican hoy las ciencias sociales para pretenderse tales? ¿Cuál la legitimidad de hecho que pueden invocar para validar su saber? En un segundo momento tratará del tipo de compromiso y proyecto que puede contribuir a dar forma material al escepticismo que informa a esta teoría política. Para ello habrá de ahondar en la necesaria relación entre moral y razón política práctica, desafiadas a un trabajo inusual sobre el significado pragmático que puede requerir la institución social realmente existente. Hacia el final este ensayo imagina el método de la teoría política como una práctica intelectual, organizadora de voluntad y realismo popular, tal como Gramsci supo trazarla. Idea que se complejiza a partir de la noción de dominación que, con Luc Boltanski, puede ser designada “gestionaria” y que suspende el valor de la voluntad de cambio y la vigencia de la ética de la responsabilidad que han marcado la política democrática desde el siglo pasado.

## 1. El desconcierto

Como se ha recordado a menudo, Hannah Arendt establecía una distinción nítida entre filosofía política y teoría política. La primera, que ella decía no practicar, era pensamiento sin lugar en el mundo; la segunda, un hecho de la condición humana, acción de comunicación pública inscrita en el mundo.<sup>1</sup> Luego, si nuestra teoría política nos parece que está hoy desconcertada es porque, podemos conjeturar, el mundo de la modernidad en América Latina se encuentra desbordado por las exigencias prácticas del desarrollo y la experiencia social que la delimitan. Ni la teoría ni su política atinarían a conceptualizar sin resto los procesos políticos, sociales y económicos que vienen teniendo lugar en nuestro continente en el marco de una crisis del capital que, antes que debilitar el orden vigente pareciera fortalecerlo. En este desconcierto generalizado de las humanidades la teoría de la que tratamos no podrá, así, desatender su dimensión política, pensar hasta dónde es definible y defendible como acción y discurso reconocidos por su apariencia en el espacio público. Hasta dónde su práctica teórica es compartida e “innovadora”, es con otros y es acción.

Somos testigos de un diagnóstico generalizado sobre la dificultad de nuestra teoría social para dar cuenta de sus historias de crisis y desarrollos autóctonos. Una pérdida de experiencia que viene asociada, pareciera, con la experiencia de un cambio y una crisis que amenaza la vida global. Como se ha dicho muchas veces, durante años nos hicimos actores en relación casi unidireccional con el pensamiento europeo y si bien constatábamos la diferencia hemos de reconocer que nos formamos con él aunque él no necesariamente reconozca que se constituyó con nosotros. Somos la “luminosidad peligrosa que surge del destierro de los bordes y ya no quiere encontrar ‘cielos falsos’”, como

---

<sup>1</sup> Cf. G. Graiño y J. M. Carabante, “Presentación”, en E. Voegelin, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014, p. 16.

decía Nicolás Casullo hace treinta años.<sup>2</sup> Nuestra teoría y nuestra sociedad no simulan ya la legitimidad y valor de ese patrimonio universal del saber que supo encontrar su cuna en el occidente del capitalismo maduro. Los colapsos y las transformaciones a escala global confirman esta común pertenencia cuando no es posible blindar la política y la economía de nuestro continente ante la suerte que corra China, India, Rusia y Sudáfrica, tal vez más que Alemania o, incluso, Grecia.

Surge en este marco una hipótesis razonable: solo resituando la idea de continuidad en el tiempo histórico del pensamiento latinoamericano, tarea que suelen llevar a cabo los sabios, podremos hacer frente a las incertidumbres suscitadas por estas realidades movedizas de cambio y reconstitución. Para el Casullo del siglo que pasó era preciso dar forma a un pensamiento práctico que, desde el confín del mundo, interpelara, acordara y disintiera según su propia experiencia, a la razón moderna, desestabilizando sus lugares e iluminando sus desaciertos. Algo de ello se vislumbra hoy cuando un autor como Ernesto Laclau, que se atrevió a erigir el populismo en crítica del capital, se convierte en autoridad epistémica para dirigentes griegos o españoles que intentan movilizar la mayoría de sus pueblos tras una política que evite el costo social del “ajuste” al mercado financiero dominante.

La reflexión sobre el lugar de la teoría política en las humanidades trasciende sin duda el orden de los hechos socialmente evidentes. Louis Althusser –científico que reconfiguró el nexo ciencia/política– interrogaba en otros contextos pero con pretensiones de crítica materialista cercanas a las nuestras, el lugar de una disciplina como el psicoanálisis según dos tareas: “1°) que sepamos con total exactitud lo que el psicoanálisis es en sí mismo

---

<sup>2</sup> N. Casullo, “La modernidad como destierro: la iluminación de los bordes”, en AA. VV., *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires, CLACSO, 1988, p. 31.

y 2°) que sepamos con total exactitud lo que es el ámbito de las ciencias humanas”.<sup>3</sup> Lo cual suponía una cuestión “de hecho”, señalar la posición ocupada empíricamente, en nuestro caso, por la teoría política, determinar su papel práctico; y otra, “de derecho”, producir la relación adecuada –prescriptible– entre ambos niveles de interpretación no conmensurables *a priori*. Dos objetivos que podríamos traducir en la pregunta sobre el *desconcierto* de las humanidades, sobre su lugar como relación teórica. Si los límites de este trabajo no permiten describir *in toto* su lugar de hecho, podemos sí adelantar algunas tesis respecto de su posición “por derecho”, siempre que reconozcamos allí una demanda.

Quizás para entender la teoría podamos tomar el modo en que Arendt definía la política: “una actividad que permite a cada individuo, mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos”,<sup>4</sup> reconocimiento inescindible de su inscripción en la esfera pública. La teoría política ganaría, así, identidad y especificidad si otros advirtieran *de hecho* en ella, algún valor y diferencia. El problema es que la noción de identidad es para la teoría social en general, y la teoría política en particular, uno de sus mayores enigmas. Aquello que constituiría la diferencia singular de la teoría política respecto de otras humanidades

---

<sup>3</sup> L. Althusser, “Primera conferencia. El lugar del psicoanálisis en las ciencias humanas”, en *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 15.

<sup>4</sup> E. Serrano Gómez, *Consenso y conflicto Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Medellín, Universidad de Antioquía, 2002, p. 79. Arendt, por su parte, lo dice con las siguientes palabras: “Lo que hace de un hombre un ser político es su facultad de acción; le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar objetivos y empresas en las que jamás habían pensado, y aun menos deseado, si no hubiese obtenido este don para embarcarse en algo nuevo”. H. Arendt, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, p. 181.

y respecto también de la política es un término del cual ella sospecha y al que, en la mayoría de los casos, estudia y entiende poco.

Si aceptamos el supuesto de que teoría y política convergen en su común inscripción en el mundo, en su apariencia pública, no podremos eludir reflexionar en torno a las consecuencias y efectos posibles de esta aseveración. Una teoría política que se supiera expuesta al mundo habría de reconocer como legítimos conocimientos no reconocidos por una institucionalidad académica que se pretende a resguardo de aquel. Uno de los interrogantes que aquí emerge señala la *estatalidad* de la teoría política, su *statu quo*, las modalidades *policíacas* que la mantienen a distancia de toda amenaza de subversión –de contaminación–. Quizás esto no pueda sino traducirse en una pregunta por la soberanía y la democracia como porvenir de las ciencias humanas en general y de la teoría política en particular. Pregunta por el derrotero histórico de la crítica y el valor de algo así como la democracia y su respectiva “puesta en escena”. ¿Qué es lo que caracterizaría *por derecho* a las humanidades? ¿Se trataría de hablar sin restricción, sin condición, haciendo gala de un uso público de la razón?, como señala Derrida. O, mejor, lo que en ellas se comunica es una voluntad política que deshace toda naturaleza y reniega de la unilateralidad de una forma predeterminada. En ese caso ¿responderían las humanidades –aun con su silencio– a la voluntad política que, como afirma Carlo Galli leyendo a Carl Schmitt, apunta a un *paradójico* restablecimiento del Estado que sabe que todo *orden es desorden*?

La estatalidad de la teoría y la crítica de la política resulta, así, insinuada. Es en la frontera de aquello que no tiene posibilidad, de aquello que tal vez ocurre y de lo que solo es potencial, en donde la teoría en tanto universidad se muestra al mundo, se topa con movimientos que no surgen de ella, sino de la cultura, de las ideologías, de la economía. En estas intersecciones de universidad, la teoría ha de medirse, organizarse, elaborar su estrategia de defensa y reconocer como propios sus

compromisos y responsabilidades. No se trata de un repliegue sobre sí misma, tampoco del ilusorio intento de creerse en posesión de la potestad exclusiva de la decisión; ilusión que tal vez haya comenzado a deconstruir empezando por interrogar sus connotaciones religiosas y humanistas. Antes bien, de lo que se trata es de contraponer su fuerza de un modo concreto, real, y a ello se aproxima “aliándose con fuerzas extraacadémicas, para oponer una contraofensiva inventiva, con sus obras, a todos los intentos de reapropiación (política, jurídica, económica, etc.), a todas las demás figuras de la soberanía”.<sup>5</sup> Este sería uno de los motivos por los cuales las ciencias humanas por venir se ocuparían, sin renunciar a la inquietud sobre los significados de algo así como “lo humano”, del devenir de la democracia y del concepto de soberanía. Se ocuparían desde ya, simultáneamente, de los límites pero sobre todo de la ausencia de límites y la entrega en que, se conjetura, habita la universidad y, especialmente, en ella, la ciencia social. La labor deconstructiva de la noción de soberanía produciría efectos sobre aquello que comprendemos como derecho internacional, afectando los confines del Estado-nación y de su pretendido poder de decisión, trastocando los usos del discurso jurídico-político ciudadano que presuponen decisión y autodeterminación, transformando inclusive las modalidades del vínculo entre hombres y mujeres. Esta invocación a no olvidar el lazo que une el concepto de soberanía al discurso teológico o la violencia del Estado-nación no nos liberaría, no obstante, de observar de cuándo y de qué modo —señala Derrida— “el Estado, en su forma actual, puede resistir ciertas fuerzas que yo considero como más amenazadoras”.<sup>6</sup> De allí procede esa “temible responsabilidad del ciudadano [...] que dicta la decisión de estar aquí a favor del Estado soberano,

---

<sup>5</sup> J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 76.

<sup>6</sup> J. Derrida, “El espíritu de la revolución”, en J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 104.

allá en contra de él, para su deconstrucción (“teórica y práctica”, como se decía) según la singularidad de los contextos y los desafíos”.<sup>7</sup>

Será tarea de la teoría política interrogar sin coartada ontológico-metafísica el estatuto de la soberanía en cada coyuntura, imaginando los alcances que una tal reflexión pueda tener sobre el ámbito de la ética, de la política, del derecho, de la economía. Ella habrá de ser el ámbito en donde nada se encuentre al amparo de la crítica, menos aun la imagen vigente y terminante de la democracia; mucho menos la *noción histórica de crítica* como crítica teórica, así como tampoco la legitimidad del modo “interrogativo”, de la reflexión como tematización, pregunta y duda. A esto alude Derrida con *universidad sin condición*: el derecho fundamental a *hablar sin restricción*, aun cuando se trate de una puesta en escena y experimento del saber, y el derecho a expresarlo ante otros y transformarlo en escritura. La referencia al *ámbito público* tiende el lazo entre las ciencias humanas no solo con la política sino también con el Iluminismo, diferenciando la universidad de instituciones cuyo principio es la prerrogativa o la obligación de expresarlo todo, como la confesión religiosa, la declaración jurídica o el imperativo de “asociación libre” en la escena psicoanalítica. Sin embargo, el derecho a decirlo todo también conecta la universidad y las ciencias humanas con lo que la modernidad europea llama literatura;<sup>8</sup> esto es, la prerrogativa de

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Recordemos que en la literatura Deleuze observaba un punto de vista privilegiado para “inclinarse por una crítica y una clínica capaces de extraer los mecanismos verdaderamente diferenciales así como las originalidades artísticas”. La literatura permite, de tal suerte, un modo de aproximación, imaginación y representación de fenómenos clínicos y también sociales muchas veces más complejos y multidimensionales que la propia teoría. Cf. G. Deleuze, *Sacher Masoch & Sade*, Córdoba, Editorial Universitaria de Córdoba, 1969, p. 13.

expresarlo todo en la esfera pública supone el derecho a reservarse parte de ese todo, “a guardar un secreto, aunque sea en el modo de la ficción”.<sup>9</sup>

Este uso público, político y responsable, de la razón teórica que sospecha de toda alusión a la naturaleza de un orden social, no puede renegar de la voluntad política que lo pulsa. Las humanidades y, entre ellas, la teoría política, quiéralo o no, están comprometidas en distinto grado por la pregunta por el orden. La paradoja que la habita no es distinta a la que –siguiendo a Carlo Galli– inquietaba el pensamiento de Carl Schmitt sobre la figura jurídica y política del Estado: “un orden político que reconoce la desconexión básica entre forma y realidad; un orden eficaz pero móvil, no estático, abierto, y no cerrado; trágico y no pacificado, transitorio y no definitivo”.<sup>10</sup> Con estos términos comenzaría a esbozarse su drama.

## 2. El territorio

Un hombre de Estado divide a los seres humanos en dos especies, primero instrumentos, segundo enemigos. Propiamente no hay para él, por tanto, más que una especie de seres humanos: enemigos.

Friedrich Nietzsche

Quien vive de combatir a un enemigo tiene interés en que siga con vida.

Friedrich Nietzsche

Hasta acá evocamos relaciones entre Estado y saber, universidad y teoría politizada. Ahora con la escucha atenta de la prevención nietzscheana sobre la razón política situada en el Estado, indagaremos sus vínculos analíticos con el saber

---

<sup>9</sup> J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 14.

<sup>10</sup> C. Galli, *La mirada de Jano*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 21.

en sus acentos más instrumentales. Surge, así, ante nuestra visión teórica un territorio del saber dominante que ya no está mapeado por la interacción y producción de vida social sino, más bien, por los alcances del instrumental científico técnico que se utiliza para cartografiarlo, por ejemplo, desde la universidad. Estado y saber, universidad, describirán tópicos en los cuales la teoría política es politizada de un modo que requiere una investigación con pocos precedentes. Siendo más precisos, nuestro tema con la situación estatal de lo político es sugerido, en primer lugar, por ciertas urgencias de los procesos con que se lo vive y resuelve en el continente. Para el vicepresidente e intelectual boliviano Álvaro García Linera, por ejemplo, el Estado es un marco tecno-político, un territorio de producción de bienes públicos, de coerción y de legitimidad. Podría uno adoptar este concepto de Estado y pensar la Universidad, sobre todo la nacional, como el lugar y contexto privilegiado de la teoría política y del saber en general. Ella constituiría los confines de un modo de producción de saber, de distinción y de credibilidad. Podría pensarse como un sujeto que, en tanto político, debe dar cuenta no solo de una ética de la convicción sino también de una ética de la responsabilidad, retomando el lenguaje de los padres fundadores de la sociología. En este territorio del saber el horizonte universitario se amplía toda vez que tiende a problematizar su relación con el “entorno”. Su práctica apunta, así, a la configuración de una acción comunicativa con connotaciones políticas. La Universidad, entendida como territorio de producción y apropiación de saber, se politiza cuando reflexiona sobre su condición de vida y trabajo, de desarrollo de tecnología y reclamo de justicia social. En palabras de García Linera el Estado es un específico espacio de organización y creación de valor, entre material y práctico, político:

... un Estado es un aparato social, territorial, de producción efectiva de tres monopolios: recursos, coerción y legitimidad. Y en el que cada monopolio, de los recursos, de la coerción y

de la legitimidad, es un resultado de tres relaciones sociales. Tenemos entonces, utilizando brevemente a los físicos, que el Estado es como una molécula, con tres átomos y dentro de cada átomo tres ladrillos que conforman el átomo. Similar. Un Estado es un monopolio exitoso de la coerción, lo estudió Marx, lo estudió Weber; un Estado es un monopolio exitoso de la legitimidad, de las ideas fuerza que regulan la cohesión entre gobernantes y gobernados, lo estudió Bourdieu; y un Estado es un monopolio de la tributación y de los recursos públicos, lo estudió Norbert Elías y lo estudió Lenin.<sup>11</sup>

Planteábamos más arriba que la pregunta por la situación territorial de la teoría política podía ser contextualizada con otra por la universidad, lugar de distinción teórica y de pretensión ilustrada de credibilidad; sujeto político y expresión de una específica ética de la responsabilidad. La cuestión inicial para dar comienzo a un diálogo y reflexión al respecto, sostiene el filósofo chileno Willy Thayer, demanda considerar y preguntarse por su *ambiente-contexto*, punto de partida conceptual a la vez que político, cultural e histórico. Sobre todo si la referencia al contexto, como ocurre en el discurso teórico social usual, causa la impresión de idear y entrelazar todo, sin demasiado lugar analítico para la iniciativa del agente.<sup>12</sup> El asunto sobre si la universidad puede ser *sujeto político*, portador de capacidad de autogobierno, conciencia de sí, calidad de autor y actor, se resuelve siguiendo una *pretensión ilustrada de credibilidad*. Pero el problema del territorio del saber académico es también temporal. Si la universidad pudo llegar a distinguirse

---

<sup>11</sup> A. García Linera, "La construcción del Estado", Conferencia magistral dictada en la Facultad de Derecho, UBA, 9 de abril de 2010, p. 6.

<sup>12</sup> Para Thayer: "El entorno sería punto de partida no solo hoy. Toda la discusión ideológica a propósito de la creación de la Universidad de Berlín (1810) gira sobre el eje del contexto: su relación de autonomía respecto del Estado, la lengua, el pueblo, el presente ilustrado, la ley, la verdad, la historia, el progreso, etc. La pregunta por el contexto sería un presupuesto, una condición para el abordaje de la universidad". W. Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna (epilogo del conflicto de las facultades)*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1996, p. 15.

como lugar político, si alguna vez se estableció como tal o si, políticamente, sostiene un discurso diferente del que le dio origen, ¿es posible –se pregunta Thayer– que capitalice esa *distinción* por sobre las que en otro tiempo la constituyeron como lugar de poder saber?: “¿Qué se rodeó de murallas en primera instancia respecto de qué? ¿La institución universitaria en relación a la sociedad y la política, o al contrario? ¿Se edificó con simultaneidad este muro dando paso a la ‘distancia crítica?’”.<sup>13</sup>

Lo que estamos preguntándonos es si la universidad y, con ella, el gobierno del Estado, soportan una lectura espacial y temporal de su autonomía que dé lugar a una específica teoría política. Saber y práctica social se ampliarían en el horizonte universitario adquiriendo una materialidad y concreción, una autonomía, estrechamente ligadas a las necesidades de la sociedad. De allí un factor a considerar en todo cálculo de fuerza política:

... algo que ha pasado últimamente es que las universidades han ido construyendo lazos mucho más firmes, más cercanos, más concretos y más fuertes con eso que ustedes, en su pregunta, llaman su “entorno”. Y esto por muchas razones, desde ya, pero entre otras muchas porque las universidades han aumentado considerablemente, a lo largo de las últimas cuatro o cinco décadas, su número (rápido: pasaron de nueve a medio centenar en la última generación y media), y que una de las consecuencias de esto es que la noción que cada una de ellas va pudiendo tener sobre su propio “entorno”, sobre su “territorio”, diría yo, y sobre su relación con ese territorio, es una noción mucho menos abstracta y general, y mucho más concreta, situada, circunscripta y material.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*

<sup>14</sup> E. Rinesi, “Encuestas (que no son tales)”, en “Dossier. Universidad, humanidades y nación”, *Revista El Río sin Orillas*, N° 7, Buenos Aires, 2013, pp. 217-218.

En entornos en los cuales la distinción topológica entre poder y saber ha adquirido caracteres naturalizantes, como muchos otros bajo el régimen del capital del siglo XXI, el argumento de que la teoría política ganaría fuerza y valor material considerables como el invocado hasta acá, tendría consecuencias instituyentes, formadoras de sociedad. La universidad, territorio de producción y apropiación de saber, favorece una teoría politizada como ocurre con toda vida trabajada. La tesis de Horacio González al respecto es que, en tales contextos, se plasma una relación entre tecnología y justicia social que lleva a la *reconfiguración de la universidad*. Una cuenta ajustada de las singularidades del territorio y un trato directo con los gobiernos locales que incorporan el estudio universitario “en grandes concentraciones urbanas, lo cual es presentado como descentralización y también como ampliación de derechos”.<sup>15</sup> La mirada del autor sobre la teoría es entonces compleja: el saber de aspiración universalista, desterritorializada, está desafiado por una comprensión de *tecnología* que debe habérselas con la de *igualdad social* en situaciones particulares:

Muchas de estas universidades están, con mayor o menor fortuna, encontrando el punto justo de su relación con el territorio y el mundo social al que pertenecen, y al mismo tiempo intentando garantizar el imperativo clásico de la universidad, que es preservar el conocimiento universal. Este es un momento muy interesante que vive la universidad. En este sentido, la universidad napoleónica o humboldtiana, digamos las grandes universidades, han dejado terreno a otra universidad, con modelos pedagógicos y de profesionalización, vinculados con la revolución tecnológica, y vinculados con servicios sociales que trabajan alrededor de la hipótesis de igualdad social.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Horacio González, entrevista en diario *Página12*, Buenos Aires, 16 de noviembre de 2013.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

Si en los trazos anteriores la teoría política se veía desestabilizada y desbordada por las configuraciones institucionales en que encuentra su lugar, primordialmente la universidad y el Estado universidad, en los párrafos que siguen el problema estará no en el contexto sino en el discurso mismo de un régimen que, por proclamarse democrático, disuelve territorios. El Estado, no importa su forma, se ha dicho con fortuna, representa no solo el saber sino el modo de existir de un pueblo, al punto que todo lo que merezca la designación “político” viene dado por la distinción amigo-enemigo. Distinción que habilita su rasgo singular y autónomo, pues él no se deriva de ninguna otra. La democracia, por el contrario, carece de “distinción”, no tiene bordes nítidos, tampoco ostenta lugar ni nominación precisa. Su concepto, dígame su teoría, se acerca más a la imagen de “un lugar vacío” y a la idea de una democratización inacabable. Entendida como forma política, ella alude a un estado de cosas donde la palabra del excluido y dominado tiene, por principio, tanto valor como la del dominante. La teoría y la razón política, entonces, señalan así una modalidad de gobierno que ocurre como si el poder se desincorporara, se desterritorializara al servicio de los gobernados. Carl Schmitt, autor de la idea que encabeza esta parte del análisis, identifica territorio de Estado y política de una manera que alude más a la experiencia popular que a una exposición histórica coherente:

El concepto del Estado supone el de lo político. De acuerdo con el uso actual del término, el Estado es el estatus político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales [...] Por el momento podemos dejar en suspenso cuál es la esencia del Estado, si es una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, una empresa, una colmena o incluso una “serie básica de procedimientos”. Todas estas definiciones y similares presuponen o anticipan demasiadas cosas en materia de interpretación, sentido, ilustración y construcción, y esto las hace poco adecuadas como punto de partida para una

exposición sencilla y elemental. Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esa razón, frente a los diversos estatus individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el estatus por antonomasia.<sup>17</sup> La tesis schmittiana famosa, como sabemos, alega que el sentido de lo político está comprometido en el reconocimiento del enemigo. Esa distinción es propiamente política porque da a los actos y a los motivos humanos un sentido al que se refieren, en último término, todas las acciones y motivos “y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio” que asegura autonomía. Dato esencial, diríamos, para una teoría política que quiera relatar con rigor su lugar en procesos sociales como los que ocurren en América Latina y que parecen, a los ojos más clásicos de la razón “occidental”, como “sin razón”.<sup>18</sup>

El problema entonces puede no ser la razón sino sus bordes, lugar y nominación precisa de una democracia esquivada, proceso de democratización permanente. Claude Lefort, uno de los pensadores más reputados y actuales de la teoría política, ha propuesto un concepto fundamental para dar cuenta de lo específica que es la lucha por el poder cuando se proclama democrática. Ha proporcionado, además, un marco esencial para mostrar que la distinción entre “democracia formal” y “democracia real” está mal planteada. El lugar del poder democrático, dice Lefort, es un “*lugar vacío*”, cada decisión del poder resuelve algo pero simultáneamente

---

<sup>17</sup> C. Schmitt, “El concepto de lo político (texto de 1932)”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 53-54.

<sup>18</sup> Como criterio, la claridad ante el adversario, dirá Schmitt, “no se deriva de ningún otro, representa, en lo político, lo mismo que la oposición relativamente autónoma del bien y el mal en la moral, lo bello y lo feo en la estética, lo útil y lo dañoso en la economía. Decir que la distinción es autónoma no significa que constituye un campo de naturaleza pareja a la moral, pero sí que no se funda en una de esas contraposiciones, ni en varias, ni puede ser referida a ellas, como tampoco puede ser negada o impugnada desde cualquiera de esos planos”. C. Schmitt, *Concepto de lo político*, Buenos Aires, Struhart, 2006, p. 31.

abre un nuevo conflicto por aquello que queda “vacío”, es decir, sin resolver. En democracia, el poder no debe realizarse en ningún lugar concreto, nadie, ningún grupo puede legítimamente aparentar ocupar el lugar del poder y querer apropiarse de su ejercicio.<sup>19</sup> No se trata, agrega, de que no haya lugares desde los que se movilizan recursos sustantivos y que están siempre repletos de aspirantes a ocuparlos, sino de que quienes asumen una autoridad solo lo hacen por tiempo limitado, esta puede ser revocada y cada vez que se ejerce provoca oposición y conflicto, desplaza el poder. En democracia la oposición no puede ser prohibida, no hay autoridad cuyo origen sea divino, el lugar del poder no puede ser nombrable ni configurable con precisión absoluta: no hay certidumbre alguna sobre el fundamento del poder en la ley ni de esta o aquel en el saber: “Que el poder no pertenezca a nadie no es un hecho sin más asumido, es el producto de una obligación incondicionada, es decir, a falta de la cual el régimen sería destruido”.<sup>20</sup> El territorio de la política es, así, un conflicto en el que se disuelven el saber, la ley y/o el poder:

... el ejercicio del poder es siempre dependiente del conflicto político, y este confirma y mantiene el conflicto de intereses, de creencias y opiniones dentro de la sociedad [...] Aún hemos de precisar que allí donde se indica un lugar vacío no hay condensación posible entre el poder, la ley y el saber, ni seguridad posible acerca de sus fundamentos. Estos son materia para un debate interminable: debate que se dirige a los fines de la acción política, a lo legítimo y a lo ilegítimo, a lo verdadero y a lo falso, o al engaño, en fin, a la dominación y a la libertad. La democracia es ese régimen en que se disuelven los referentes últimos de la certeza.<sup>21</sup>

---

19 C. Lefort, “La fundación de los EE. UU. y la democracia”, en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, p. 137.

20 C. Lefort, “El poder”, en *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 33.

21 *Ibíd.*, p. 34.

Entre los autores conocidos, quien ha sido más enfático en argumentar contra la distinción o la simple oposición entre “democracia formal” y “democracia real” es Jacques Rancière. Su idea es que toda democracia es tan real cuanto significativas socialmente son sus formas o, a la inversa, tan formal cuanto significativas para todos son sus realidades. Por consiguiente, luchar por la democracia formal es siempre luchar por la democracia real. En una conferencia ofrecida en Santiago de Chile, Rancière recuerda: “hemos intentado reflexionar en torno a una reinterpretación de la experiencia democrática más allá de los estereotipos teórica y políticamente desastrosos de democracia ‘real’ y democracia ‘formal’”,<sup>22</sup> y para ello, dice, partimos del análisis, en forma de silogismo, del discurso en un conflicto obrero en la Francia de 1830 que se preguntó si son iguales o no los franceses. La premisa mayor del silogismo es constitucional: “todos los franceses son iguales ante la ley”; la premisa menor es experiencial: la autoridad no serviría de nada si describe a los obreros su posición comparándola “a la de una clase de hombres más elevada dentro de la sociedad” y repitiéndoles que tienen derecho a los mismos privilegios. Al constatar la contradicción de las premisas, dice Rancière, los obreros concluyen que hay que acordar la mayor y la menor, para lo cual sería preciso cambiar la una o la otra. Si sus adversarios tienen razón hay que incluir en la Constitución que los franceses no son iguales; si no la tienen, los patrones o la autoridad deberán cambiar su discurso y su política. La conclusión para la teoría política es que toda lucha por la igualdad, aun discursiva, *es siempre real* en sus efectos, opone frase a frase y hecho a hecho, instituyendo una práctica democrática real:

---

<sup>22</sup> J. Rancière, *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 23.

A partir de lo que es pensado generalmente como distancia o no lugar, crea precisamente un lugar en el doble sentido de la palabra: un sistema de razones y un espacio polémico. La frase igualitaria no es simplemente una pura nada. Una frase posee el poder que se le confiere.<sup>23</sup>

Podemos sugerir, así, apoyados en Lefort y Rancière, que la democracia fija un territorio en el que pueden disolverse las distinciones entre saber y poder. En tal caso, la reflexión teórica sobre algunos de los conflictos “disolventes” que han caracterizado ciertos procesos sociales de la última década en América Latina se enriquece con una indicación de igualdad que, *por mor* de democracia, más valdría no ignorar. La democracia, dice Diego Tatián al analizar una de las fases más conflictivas del gobierno de Cristina Fernández en la Argentina, es una forma de la política por la cual la palabra de los excluidos tiene un valor sistémico, una “forma de vida colectiva en la que pobres, ignaros, jornaleros, tartamudos, artesanos, durante la deliberación pública usan la palabra en igual medida y por el mismo tiempo que quienes se hallan favorecidos por el dinero, la alcurnia, la retórica o el saber”.<sup>24</sup> Como ese uso igualitario del lenguaje político intenta ser institucionalizado, legalizado –algo con pocos precedentes en la “breve historia de nuestra democracia”, agrega el autor–, los monopolios mediáticos reaccionan usurpando históricamente el sintagma “libertad de expresión”. Lo que está en juego es una teoría política que se afirma institución de la igualdad de expresión o de palabra “donde igual significa: producción y conservación de las condiciones materiales que la hacen efectivamente posible, condiciones que el mercado no genera de manera espontánea sino que requieren de una decisión política”:

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>24</sup> D. Tatián, “La igualdad de palabra”, en *Página 12*, Buenos Aires, 29 septiembre de 2009.

Y resulta curioso cómo el argumento más repetido de quienes en cualquier época reaccionan contra cambios orientados a una mayor igualdad es que nunca es el momento (como se aducía por ejemplo insistentemente contra la ley con la que el Congreso sancionó el voto femenino el 9 de septiembre de 1947).<sup>25</sup>

De este modo, podríamos decir que el discurso teórico sobre el territorio y la definición de lo político ha ganado una concreción sobre sus bordes: por una parte, estos tienden a desvanecerse si la palabra de los excluidos se extiende como signo democrático, por otra, esta extensión “igualitaria” endurecerá sus límites si la “igualdad” se define según el restrictivo concepto de oportunidades en el mercado. La democracia sería, en virtud de este énfasis teórico, una forma de gobierno que ocurre como si el poder se desincorporara, se desterritorializara al servicio de los gobernados.<sup>26</sup> Esta idea de democracia como democratización, afín al concepto de descentralización territorial, la conecta Lefort con las tesis sobre la variabilidad e incertidumbre del lugar de la política mentado en la “*desincorporación del gobierno*” que Gordon Wood aplica al proceso de independencia de EE. UU. en el siglo XVIII. Al menos en principio, dice el autor, el gobernar ocurre como si gobernados y gobernantes hubieran cambiado sus papeles, “son los gobernantes (*rulers*) los que se hacen *servidores* de los gobernados (*ruled*)”, el poder se divide, se fragmenta, se reparte en una multiplicidad de órganos que se controlan los unos a los otros y se equilibran de manera tal que ninguno puede arrogarse omnipotencia. Así, la concreción o el progreso de la república no dependen

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> La idea de que la democracia se desterritorializa según sus formas institucionales muestra algún paralelo con la forma en que el capital (y la explotación del trabajo) lo hace en los modernos contextos tecnológicos de “red”. Al respecto es ya clásica la referencia a L. Boltanski y E. Chiappello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002. Cf. también: E. Rojas *et al.*, *¿Un nuevo espíritu del capitalismo?: Lecturas sobre la teoría y la crítica de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, Eds. del Temple, 2009.

de sus virtudes, hay que admitir una pluralidad irreductible de intereses, pasiones y vicios, y no intentar violentar la naturaleza humana como lo hicieron las repúblicas de la Antigüedad.<sup>27</sup> Más aun, según Wood,

la división del poder no solo en las instituciones gubernamentales, sino en toda la extensión de la esfera de la sociedad, crea tal multiplicidad de pasiones y de proyectos, tantos controles recíprocos, que ninguna combinación de elementos puede mantenerse, ningún grupo de intereses nocivos puede mantener durante mucho tiempo su consistencia.<sup>28</sup>

### 3. El compromiso

Las ideas que conquista nuestra convicción [Gesinnung], a las cuales nuestro entendimiento ha encadenado nuestra conciencia moral, son cadenas que uno no arranca sin desgarrar su corazón; son demonios que el hombre solo puede vencer en tanto se somete a ellos.

Karl Marx

¿Qué compromete efectivamente a la razón política y, más allá, a su pasión teórica? La teoría política como cualquier otra reflexión sobre la sociedad y la acción social debería esforzarse, en virtud de su objeto, por perseverar en un pensar abierto; reflexionar sobre lo que suscitan las cosas mismas y no rehusarse a aquello que parece amenazarla o desestabilizarla. Este simple *deber ser* del conocimiento nos habla ya de su vínculo con la moral. La relación entre producción de conocimiento, moral y pasión es tan longeva como la historia de la disciplina. Quizás sea la imposición del régimen del capital el responsable de hacer “desaparecer” la aficción tras la grotesca exacerbación de la emoción y el sentimiento. Quizás la imposición de una dominación

<sup>27</sup> C. Lefort, “La fundación de los EE. UU. y la democracia”, op. cit., p. 135.

<sup>28</sup> G. Wood, citado en C. Lefort, *ibíd.*, p. 135.

que subordina la política a la economía y la palabra al cálculo sea lo que conduce al declive de la acción y de la afectividad que constituye su trama. Sabemos con Gramsci y Arendt que no es el uso de la verdad lo que hace fuerte a la razón política. La razón política, en tanto acción de poder, descrece del llamado “prejuicio platónico”, profenómeno del pensar cosificante –parafraseando a Adorno–. Es precisamente este Adorno, el de las lecciones sobre filosofía y sociología, el que insiste:

Es propio y esencial del pensar estar abierto [...]. Si conciben ustedes el estudio en general como algo distinto de la adquisición de conocimientos técnicos a los fines de poseer algún tipo de documento de identidad, entonces yo diría que el problema moral decisivo ante el cual está cada uno de ustedes es el de reunir el coraje civil e intelectual para no delinarse de antemano o atribuirse en su pensar eso que cada uno, como marxista, como cristiano, como liberal, o como lo que sea que haya además, deba esperar y con lo que deba inmiscuirse.<sup>29</sup>

El dilema moral al que nuestra tarea de investigación nos enfrenta requiere sentirse preocupado por tópicos que pueden parecer indignos de tratamiento, o bien adentrarse en lo que se presenta moralmente sospechoso o éticamente objetable. No para sancionar su autoridad, no importa si condenarlo o sacralizarlo, tampoco para ostentar la neutralidad de un hipostasiado escepticismo. Antes bien, es propio del pensar crítico dejarse incomodar, incluso perturbar, por aquello que le sale al paso sin premura por dominarlo o disimularlo. Como decía Gramsci: “El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir ni estar apasionado (no solo por el saber en sí, sino del objeto del saber)”.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> T. Adorno, *Filosofía y sociología*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, pp. 229-230.

<sup>30</sup> A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Nueva Colección Ibérica-Ediciones Península, 1970, p. 152.

Hace ya dos siglos Marx nos advertía acerca del dolor y la violencia que conlleva arrancar las cadenas morales a las que permanece atado nuestro saber. Reconocía así la imbricación de entendimiento y moral habilitando su tematización, viendo allí “demonios que el hombre solo puede vencer en tanto se somete a ellos”. La pedantería y el filisteísmo, tanto como el diletantismo y el dogmatismo –diría Gramsci–, de poco sirven en esta empresa. Nada de esto resulta, quizás, novedoso para una teoría política que no ha cesado de cuestionar el rol de la pasión en la producción de sociedad. También la economía clásica –al menos la de Adam Smith– ligaba la racionalidad del mundo mercantil al sentimiento moral. Es el olvido de este vínculo y la engañosa autonomización, mejor independización, de la esfera económica lo que da lugar a las justificaciones “técnicas”, pretendidamente “a-ideológicas”, del orden económico político que se extiende con fuerza en la actualidad. Bajo el argumento técnico-experto pareciere sublimarse moralmente la violencia que subyace a lo lógico actual del capital. Como bien retrata Boris Groys:

El medio en el que funciona la economía es el dinero. La economía opera con cifras. El medio en el que funciona la política es la lengua. La política opera con palabras: con argumentos, programas y resoluciones, pero también con órdenes, prohibiciones, decisiones y disposiciones. La revolución [...] es la transferencia de la sociedad desde el medio del dinero al medio del lenguaje [...] Mientras viva bajo las condiciones de la economía capitalista, el ser humano necesariamente permanecerá mudo porque su destino no le habla, porque si el ser humano no es interpelado por su destino, tampoco puede responderle.<sup>31</sup>

Despojado de palabras, el acontecer económico carece de identidad. Nadie puede conversar con él, ni discutir con él, ni tan siquiera intentar que modifique sus opiniones

---

<sup>31</sup> B. Groys, *La postdata comunista*, Buenos Aires, Cruce, 2015, pp. 9-10.

o prejuicios, persuadirlo y “ponerlo de nuestro lado recurriendo a las palabras”. Ante esta fatalidad la única salida, sostiene Groys, parece ser adaptarse, “adaptar nuestro propio comportamiento a ese acontecer”, sin mediación de lengua alguna. Es esta intuición la que anticipaba Adorno cuando afirmaba provocativamente que el darwinismo en biología fue primero hecho social que invención natural:

El hecho de que el concepto de *adaptación*, que sin dudas científicamente tiene validez en la biología en un sentido mucho más palpable que en la sociología, aparezca en un principio en la sociología, [...] me parece sugerir en mucho la posibilidad de que la concepción darwinista, por su parte sea una transposición de representaciones sociales, a saber, de esas representaciones sociales que en verdad están formadas sobre el mecanismo de la competencia, es decir, sobre la cuestión de la supervivencia o la ruina en la lucha económica; y que estas representaciones, digo yo, en el fondo resultan en realidad de la sociología y que de ahí recién se filtraron a la biología.<sup>32</sup>

Ninguna de estas “verdades” de la teoría puede sin más torcer el orden de la política. Negar esta distinción de autonomía significaría recaer en el ya mencionado “prejuicio platónico” criticado tanto por Adorno como por Arendt. No obstante, la teoría política ha de bregar por la memoria del vínculo inescindible entre economía, moral y política para imaginar una salida alternativa a la fatalidad de la adaptación. El recuerdo de la política en la economía incitaría la acción y el optimismo de la voluntad, la creencia de que la verdad resuelve los problemas práctico-morales del mundo continúa operando en la filosofía política. Pero no es sobre la verdad que se erige un orden social y normativo, antes bien, con la modernidad se extiende la idea según la cual el hombre solo conoce lo que produce (Kant), es el hombre y no una verdad anterior que lo trascienda el

---

<sup>32</sup> T. Adorno, *Filosofía y sociología*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, p. 66.

que impone orden al mundo. Así, Gramsci consideraba que la razón política en tanto acción de poder se debilita con el uso de la verdad:

es una opinión muy difundida en algunos ambientes (y esta difusión es un signo de la estatura política y cultural de dichos ambientes) que, en el arte de la política, sea esencial el mentir, el saber esconder de una manera astuta la opinión verdadera y los verdaderos fines a los cuales se tiende, el saber hacer creer lo contrario de lo que verdaderamente se quiere, etc. La opinión es tan arraigada y difundida que, cuando se dice la verdad, nadie la cree.<sup>33</sup>

Sin embargo, la verdad no sería exclusivo patrimonio de la cultura y de la ciencia desinteresada, ni la política se fundaría necesariamente en el engaño: “en política se puede hablar de reserva, no de mentira en el sentido mezquino que muchos piensan: precisamente, en la política de masas, decir la verdad es una necesidad política”.<sup>34</sup>

En realidad, la democracia no acepta un principio de realidad o, mejor, un fundamento seguro. Antes bien, su valor le viene dado por un *juicio de significatividad*, de allí la adecuación de una interpretación pragmatista para ponderarla.<sup>35</sup> La politicidad o calidad de la política democrática suele establecerse según signos de autonomía práctico moral y gestión pública, de modo que su sentido vendrá sujeto a la aptitud que los actores y partidos demuestren en la lucha por intervenir en toda regulación institucional o colectiva. Emerge en estas circunstancias como principal

---

<sup>33</sup> A. Gramsci, “*Quaderni*”, citado por A. Santucci, *Gramsci*, Santiago, LOM, 2005, pp. 24.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>35</sup> Para el concepto “crítica pragmatista”, véase: E. Rojas y M. Cuesta, *Crítica y crisis en América Latina. Aprender a leer, aprender a hablar*, Buenos Aires, Prometeo, 2015 (en prensa); E. Rojas y M. Greco, *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en años de política inquieta*, Buenos Aires, UNSAM, 2013; E. Rojas y M. Cuesta (dirs.), *Justicia, crítica y política en el siglo XXI. Trabajar con Nancy Fraser*, Buenos Aires, UNSAM, 2015 (en prensa).

problema el de garantizar una forma de democracia, se dice de “governabilidad”, capaz de enfrentar los grandes desafíos que adquieren estatuto público. Se reactualizan en cada país y con las especificidades comprensibles del lugar, viejas discusiones que la economía creía ya superadas, referidas al modelo de desarrollo. El tema de la calidad de la política y de la gestión pública se ha convertido, entonces, en una problemática que atraviesa tanto el desarrollo de la vida democrática como los principios de una economía política dirigida a la satisfacción de las necesidades, demandas y preferencias más urgentes de la población en la región. La relevancia y significatividad que, en este marco, asume la relación democracia/“redistribución del ingreso” es subrayada, entre otros, por el teórico social y ex ministro argentino José Nun. El procedimiento mediante el cual se configuran las preferencias en una decisión democrática, dice Nun, es mucho más importante que el contenido de esa preferencia. Y la condición para que esa decisión sea aceptable es que los ciudadanos gocen de “autonomía moral” para la que resulta indispensable, a su vez, la “disposición de recursos económicos” suficientes:

... las condiciones para que estas preferencias se formen de manera democrática es que los ciudadanos gocen de autonomía moral, que tengan independencia para formarse su opinión, para discernir, y para que esto sea posible tienen que poseer educación, información, aptitud y tiempo para adquirirlas. Lo cual exige disponer de recursos económicos porque entre las cosas que no nos enseñaban en los cursos de instrucción cívica hay una que es fundamental para la democracia: no existe absolutamente ningún derecho que no cueste plata, ni siquiera el derecho a aspirar aire puro o a beber agua potable.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> J. Nun, “Introducción” a J. Nun y A. Grimson (comps), *Convivencia y buen gobierno. Nación, nacionalismo y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, p. 14.

Así, la calidad de la política se asociaría a la aptitud de los actores y partidos para, en las condiciones sociales realmente existentes, dotarse de capacidades de regulación institucional o colectiva. En la actual coyuntura de despliegue de la sociedad global, esta capacidad se traduce en habilidad para articular los cambios internos con la participación activa en los cambios internacionales. Los teóricos latinoamericanos más destacados hablan de capacidad de intervención política para referirse a la destreza expuesta en constituirse como agente, sujeto de derechos sociales, políticos y económicos. El agente procura siempre alcanzar la *libertad de elegir*, para lo cual debería contar con un acceso a la *información* relevante, así como con la autonomía de interpretarla o reformularla según su situación específica. Lo que está en el fondo de estas tesis compartidas por Nun y O'Donnell es que la disputa por interpretar y decir válidamente cuáles son las “necesidades” de la gente es la dimensión fundamental de la política pública. En otras palabras, lo más político de la política contemporánea se jugaría en decidir la “agenda”.<sup>37</sup> Cómo se diseña, quiénes intervienen en ese diseño y qué es contemplado/excluido en ella son algunas de las preguntas coordinadas de la labor de una teoría política crítica preocupada por medir la injusticia que reproduce una decisión de gobierno con pretensión democrática.

Una teoría política de cariz crítico encontrará en la experiencia moral del desprecio y/o en la constatación de la injusticia su principio o fundamento. En esta tarea la teoría debería acusar recibo de los cambios en la propia historia de la crítica moral. La especificidad de la “teoría crítica” no residiría, como señala Axel Honneth, en un diagnóstico

---

<sup>37</sup> Desde nuestra perspectiva, la sociología ha experimentado un aporte fundamental con la teoría política de la justicia que Nancy Fraser ha propuesto a partir de sus trabajos sobre la “interpretación de la necesidad”. Una versión del intercambio que se mantuvo con ella sobre esta temática se encuentra en E. Rojas y M. Cuesta (dir.), *Justicia, crítica y política en el siglo XXI. Trabajar con Nancy Fraser*, op. cit.

pesimista de su objeto (sociedad, acción social, política, o el que sea), labor compartida por Weber, Marx, Durkheim y Tönnies. Antes bien su diferencia se sitúa en una “crítica normativa tal que al mismo tiempo es capaz de informar sobre la instancia precientífica en que se encuentra arraigado de modo extrateórico su propio punto de vista crítico en cuanto interés empírico o experiencia moral”.<sup>38</sup> Este interés empírico, “momento de trascendencia intramundana”, hará posible que la “dinámica social del desprecio” informe teórica y metodológicamente el análisis.

Más allá de la referencia a las fuentes sociales del *plus* normativo nunca satisfecho por el orden político jurídico que alimenta las luchas e informan a la teoría, encontramos autores que articulan conceptualmente tolerancia y democratización. Berndt Williams, por ejemplo, propone entender la tolerancia no como principio de actitud moral individual sino como fenómeno político y como experiencia que crea su propio poder de demanda en términos de reconocimiento de un derecho político, virtud de cooperar, voluntad de convivir pacíficamente y capacidad de entendimiento –disentimiento– ante el uso de la coerción estatal. Advierte, además, sobre la oscuridad política de erigir la tolerancia en principio de comportamiento personal, y se pregunta: “¿las prácticas de la tolerancia, cuando existen, deben descansar en algo distinto de la actitud de tolerancia tal como ha sido descrita por la teoría liberal?”.<sup>39</sup> Hay indudablemente prácticas de tolerancia, continúa el argumento, en el plano de la política sobre la religión, por nombrar tan solo uno, pero no siempre se corresponden con la tolerancia sino que pueden “meramente reflejar escepticismo o indiferencia” frente a las creencias o a su valor de verdad. Un concepto enfático de tolerancia –dice Williams recuperando a Thomas Scanlon–

<sup>38</sup> A. Honneth, “La dinámica social del desprecio”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* Buenos Aires, FCE, 2009, p. 250.

<sup>39</sup> B. Williams, “La tolerancia, ¿una cuestión política o moral?”, en *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*, México, FCE, 2012, p. 169.

“requiere que aceptemos a las personas y permitamos sus prácticas aun cuando fuertemente las desaprobemos”.<sup>40</sup> El escepticismo y la indiferencia no se adecuan a este postulado, no subyace a ambas la presión de un juicio de desaprobación de prácticas y creencias. Ninguna de estas afirmaciones debería conducir a la vacuidad del relativismo –más próximo a la actitud escéptica que a la práctica política que aquí se busca conceptualizar–.

La tolerancia, señalábamos, es un fenómeno político, una tarea y experiencia que crea las condiciones de poder que puedan demandarla. Como afirma Williams: “Es una característica de la ‘tolerancia’, como ese término se usa de modo estándar, que representa una relación asimétrica: la noción es típicamente invocada cuando un grupo más poderoso tolera a un grupo menos poderoso”.<sup>41</sup> Es más, vista como práctica –continúa el autor– consiste en “el rechazo a utilizar la ley como instrumento para disuadir a un grupo de seguir sus creencias”. No es la actitud tolerante, por indiferencia o tolerancia genuina, lo que importa tratándose de grupos con similares condiciones de poder, sino la práctica como *tarea política*. Es esta la que crea las asimetrías y no cualquier condición subyacente. Luego, ¿cuándo habría tolerancia en sentido enfático en contraposición, por ejemplo, a la mera indiferencia política? La política de tolerancia tendría que ser una en la cual “el agente tenga alguna concepción muy fuerte”, piense que quienes tienen una opuesta a la suya están equivocados “y crea al mismo tiempo que, en algún sentido, a aquellos otros debiera permitirseles tener y expresar aquellas concepciones”.<sup>42</sup> Pero en definitiva, concluye Williams, esto todavía no es tolerancia pues puede ser simple acomodo a una relación de fuerzas manifiesta. La tolerancia política, en sentido estricto, será así el

---

<sup>40</sup> T. M. Scanlon, “The Difficulty of Tolerance”, citado por B. Williams, op. cit., p. 170.

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> B. Williams, op. cit., p. 171.

reconocimiento de un *derecho* modulado por la *autonomía política* antes que por la moral; su base de realización se sitúa más en el Estado que en la persona individual. No habría, así, un modo subjetivo de valor moral para la tolerancia: “Las actitudes que se necesitan incluyen virtudes sociales como el deseo de cooperar y de llevarse pacíficamente con los ciudadanos [...] entendimientos que pertenecen a un buen sentido más específicamente político de los costos y limitaciones de utilizar el poder coercitivo”.<sup>43</sup> La tolerancia, luego, antes que virtud moral subjetiva es construcción política transindividual y, en esa misma medida, objetiva.

#### 4. El método

La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos, esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos los renacimientos. Cuando la gran ilusión tramonta es porque se ha creado ya una nueva realidad humana. Los hombres reposan entonces de su eterna inquietud.

José Carlos Mariátegui

Olvidan, entre otras cosas, que para escribir (y no transcribir o grabar) un habla que, como la de las clases populares, excluye la intención literaria, hay que haber salido de situación.

Pierre Bourdieu

Quisiéramos ahora introducir con cierto detalle la visión de sociología pragmática del lenguaje que, como señalamos, circunscribe nuestro concepto de teoría política. Nuestra preocupación por las formas, estilos y orden de la exposición científico social nos ha llevado a una teoría política

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 180.

que se deja inquietar por la sociología, atiende a las certezas que surgen del uso del lenguaje y habilita la construcción de un método para aproximarse a imágenes de una política en condiciones de instituir sus intervenciones. Los modos de producción de conocimiento –al decir de Althusser– encuentran formas aleatorias de combinación con cierta crítica pragmatista. Las preguntas no constituyen ya el punto único de partida del trabajo de investigación sino la materia que, en el proceso, se configura, difumina, bifurca para luego reemerger transfigurada.<sup>44</sup>

Se trata, así, de una sociología cuya pretensión de validez y certeza somete sus significados al uso del lenguaje y, con ese método tan atado a sus circunstancias, afirma alcanzar algo que, por ejemplo en la Argentina, puede disputar el concepto de *política instituyente*. La teoría política que así tratamos es, desde un punto de vista sociológico, una teoría de la acción cuya distinción analítica reside en el uso del lenguaje generalizable en una *forma de vida*, siguiendo el modo en que Habermas lee a Wittgenstein. En ese marco, la acción es materia de un *saber de la experiencia común*, esto es:

depende de contextos situacionales que a su vez son fragmentos del mundo de la vida de los participantes en la interacción. Es precisamente este contexto de mundo de la vida, que a través de los análisis del saber de fondo estimulados por Wittgenstein puede introducirse como concepto complementario [...] que asegura la conexión de la teoría de la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Para una teoría política de referencia “estructuralista” que podría encontrarse con el pragmatismo crítico, que evocamos en este ensayo, véase: M. Cuesta, “En el campo de batalla: Louis Althusser y el estructuralismo”, en F. Rodríguez y M. Vallejo, *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes, Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*, Buenos Aires, Eds. del Signo, 2011.

<sup>45</sup> J. Habermas, “Acción social, actividad teleológica y comunicación”, en *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 323-324 (la mención a Wittgenstein acá es a *Sobre la certeza*, Barcelona, 1987). Berndt Williams critica las lecturas de Wittgenstein que enfatizan “forma de vida” como si fueran formas de conceptos fuertes, compartidos en una comunidad; espacio

El punto principal de este enfoque habermasiano de la teoría del significado es que recurre al concepto de regla de Wittgenstein para aclarar lo que entiende por *crítica social*: la conexión entre significado y validez intersubjetiva, “esto es, entre el seguir una regla y la postura crítica frente a las violaciones de esa regla”.<sup>46</sup> El juego de lenguaje en Wittgenstein constituye un modo eficaz de elaboración de una sociología de la producción de cultura y sociedad en la medida en que denota la gramática, el orden de las reglas, de una forma de vida. Lo cual daría lugar a una teoría de lo que hemos llamado *política instituyente* en condiciones de superar limitaciones moralistas que atenten contra el entendimiento de su efecto real.<sup>47</sup> Tal teoría permite, dice Habermas, valorar la influencia que la estructura del habla “ejerce sobre el tipo y composición de la tradición cultural”, en el sentido en que Wittgenstein observa “una ‘holganza’ del lenguaje; este se hace lujuriente, se propasa cuando se emancipa de la disciplina de la práctica cotidiana, cuando queda exento de sus funciones sociales [cuando] en todo caso aún no se ha hecho sentir el peso específico que el lenguaje posee para la reproducción de la vida social”.<sup>48</sup> La tesis se completa al

---

de un “moralismo” fundacionalista y conservador (Cf. B. Williams, “Pluralismo, comunidad y wittgensteinianismo de izquierda”, en *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*, México, FCE, 2012, pp. 50-51 y 61-63). Admite, no obstante, al modo como hacemos nosotros con la TAC de Habermas, una lectura del uso del lenguaje con aperturas de crítica social: “Una vez que se aplica un concepto realista de las comunidades, y las categorías que necesitamos para entender a cualquiera que sea inteligible en lo absoluto son distinguibles de aquellas de un significado más local, podemos seguir a Wittgenstein hasta el punto de no buscar un nuevo fundacionalismo, pero aun así dejar espacio para una crítica de lo que algunos de ‘nosotros’ hacemos en términos de nuestro entendimiento de un ‘nosotros’ más amplio”. *Ibid.*, p. 65.

<sup>46</sup> J. Habermas, “El cambio de paradigma en Mead y Durkheim”, en J. Habermas, *op. cit.*, 2010, pp. 475-476.

<sup>47</sup> Cf. E. Rojas, L. Perelmitter L. *et al.*, “Política, voluntad y Estado: el kirchnerismo cruzado por socialismos a la chilena (2008-2011)”, en E. Rojas y M. Greco, *op. cit.*, 2013, pp. 95-122.

<sup>48</sup> J. Habermas, “El cambio de paradigma en Mead y Durkheim”, en J. Habermas, *op. cit.*, 2010, p. 559.

afirmar el saber de reglas como reconocimiento de su valor práctico: “Al igual que la gramática de un juego de lenguaje, así también la ‘regla de reconocimiento’ está enraizada en una praxis que desde fuera puede describirse como un hecho pero que los participantes ‘aceptan y tiene por válida’ a fuer de obviedad cultural”.<sup>49</sup>

Si el método estiliza de esa manera comprensiva y reconocedora el discurso de la ciencia social, podemos conjugar conocimiento y crítica pragmatista. Las preguntas sustituyen o se acercan a los preconceptos en el proceso de producción de la investigación; en palabras de Diego Tatián:

¿Cuándo un conocimiento es crítico? Cuando el trabajo con las palabras, los materiales y las ideas que llamamos investigación no se desentiende de un conjunto de preguntas (cuya pertinencia no tiene por qué ser considerada privativa de las ciencias sociales) que acompañan –y a veces incomodan– la producción y transmisión de conocimientos: ¿para qué?, ¿para quién?, ¿con quién?, ¿quién lo decide y por qué?, ¿a quién le sirve?, ¿qué intereses satisface?, ¿contra quién puede ser usado?<sup>50</sup>

Las incertezas del *efecto pregunta* que la cita relata fortalecen la vieja sospecha –quizás del lingüista– de que las formas deciden o dicen más sobre el “contenido” de un texto de lo que está dispuesto a admitir su redactor. En efecto, uno de los autores más respetados como clásico de una teoría política materialista entre los latinoamericanos del último siglo, José Carlos Mariátegui, destaca enfáticamente el valor práctico formal del discurso:

Pero una idea realizada no es ya válida como idea sino como realización. La forma no puede ser separada, no puede ser aislada de su esencia. La forma es la idea realizada, la idea

---

<sup>49</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998, p. 272.

<sup>50</sup> D. Tatián, “La lengua del saber” en *Página 12*, Buenos Aires, 26 de octubre de 2012.

actuada, la idea materializada. Diferenciar, independizar la idea de la forma es un artificio y una convención teóricos y dialécticos. No es posible renegar la expresión y la corporeidad de una idea sin renegar la idea misma. La forma representa todo lo que la idea animadora vale práctica y concretamente [...] Una forma política constituye, en suma, todo el rendimiento posible de la idea que la engendró. Tan cierto es esto, que el hombre, prácticamente, en religión y en política, acaba por ignorar lo que en su iglesia o su partido es esencial para sentir únicamente lo que es formal y corpóreo.<sup>51</sup>

El uso no ingenuo de los términos del lenguaje y su pragmática formal impone, a nuestro método, atender a tópicos de dominación, voluntad de cambio y responsabilidad. El recurso al valor práctico del concepto de verdad, inherente a todo discurso de ciencia social, supone, en algún grado, una referencia a la totalidad de la vida en comunidad. Sin esta alusión diferenciadora, sin la categoría de *mediación* con que se vehiculiza, aquello que aparece como acierto puede contribuir inintencionalmente a ocultar las fuerzas productivas de la sociedad con las cuales deberíamos habérnoslas. Ello sin perjuicio de poder notar allí el momento de verdad de esta cosificación de la relación social, tal como sostiene Adorno:

... las categorías del conocimiento mismo están preformadas, según su principio, a través de la totalidad de la sociedad, y en especial también a través de las relaciones de la producción social que se imponen frente a la verdad. Según esta teoría de la verdad, la verdad reside en las fuerzas productivas de la sociedad, es decir allí donde la vida humana se produce y reproduce a sí misma, mientras que esta producción social queda oscurecida, ocultada por las formas dentro de las cuales se lleva a cabo.<sup>52</sup>

---

51 J. C. Mariátegui, "La crisis de la democracia", en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1988, pp. 38-39.

52 T. Adorno, *Filosofía y sociología*, op. cit., p. 205.

Hay modos de dominación –leemos en Adorno– que ofrecen una apariencia “productiva” que oscurece su forma real. Así pensadas, ciertas formas de dominación conducen, por ejemplo, a la afirmación de un “realismo” que hace de la política y la crítica elementos inertes, que desvanece la voluntad de cambio dando aire a la perdurabilidad positiva de la desigualdad/competitividad social. Sustituyen, entonces, la razón política democrática por una razón contable que, simultáneamente, provoca crisis dramáticas y extingue cualquier apelación a la responsabilidad pública. Al desplegar este argumento, la teoría crítica de Luc Boltanski distingue entre modos de dominación convencionales –“por el terror” e “ideológico”– de un lado, y una de tipo *gestionario*, de otro. Este último caracterizaría, al menos tendencialmente, “las formas de gobierno que se establecen en las democracias capitalistas contemporáneas” orientadas a “contener el poder de la crítica” y, por consiguiente, “justificar las acciones que realizan”.<sup>53</sup>

Una dominación gestionaria mantiene de modo duradero una o más asimetrías profundas, en el sentido de que siempre son los mismos los que se benefician y siempre, o casi siempre, son los mismos los que se perjudican. Incluso la crítica ideológica arraigada en una dominación gestionaria no pide a los actores más dominados abandonarse a la ilusión –más o menos pasiva– de cambio social, ni entusiasmarse con el orden, sino tan solo “ser *realistas*, aceptar las restricciones, especialmente las económicas, tal como *son*, no porque ellas serían buenas o justas ‘en sí mismas’, sino porque no pueden ser distintas de lo que son”.<sup>54</sup> La política,

---

<sup>53</sup> L. Boltanski, “Las nuevas formas de dominación”, en *Sociología y crítica social*, Santiago de Chile, UDP, 2012, p. 70. Un eco ineludible de “dominación gestionaria” se encuentra en ciertos períodos de “la transición a la democracia” en Chile desde los 90 en adelante, particularmente en testimonios de dirigentes que, en el nuevo régimen, ya no encontraban lugar para sus capacidades de “acción política”, desplazadas por la de “governabilidad eficiente” (E. Rojas, *Los murmullos y silencios de la calle. Los socialistas chilenos y Michelle Bachelet*, Buenos Aires, UNSAM, 2008, especialmente el cap. I).

<sup>54</sup> L. Boltanski, op. cit., 2012, p. 75.

entonces, ya no sería digna de tal designación, pues la autonomía de su decisión se sustituiría por una serie causal de efectos de la coyuntura que hace inútil la acción voluntaria. Ya no se le pide nada más que tomar conciencia de su propia impotencia. Y es precisamente esta forma bien particular de “toma de conciencia” la que debe hacer las veces de *realismo*.<sup>55</sup> Es necesario subrayar, concluye Boltanski, un rasgo particularmente notorio del modo de gobierno gestionario: el carácter estrictamente instrumental de las intervenciones que realiza y de sus justificaciones. Toda medida encuentra su principio de necesidad en el respeto de un marco, contable o jurídico, sin exigir discurso o actos rituales “que valoricen la coherencia de un orden en el plano simbólico”. La verificación de la verdad se torna, luego, un gesto obsoleto y el carácter técnico opaco y discreto de las medidas hace difícil e inútil su comunicación a un público amplio.

Nada garantizará, así, la coherencia de la práctica de gobierno a no ser, precisamente, su ajuste al marco contable y/o jurídico general. Es un “gobierno por el cambio”, en el cual solo el drama de la crisis trae a la realidad la necesidad de la política:

La crisis es, en efecto, el momento por excelencia en el que el mundo se ve incorporado a la realidad, la que se manifiesta, entonces, como si estuviese dotada de una existencia autónoma, a la que ninguna voluntad humana –y especialmente aquella de una clase dirigente– podría haber dado forma.<sup>56</sup>

La dominación gestionaria generará, en definitiva, un “individualismo frenético” y una autoridad política que, por descansar en el experto, terminará siendo profundamente *irresponsable* ante la sociedad:

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 75-76.

... los momentos de pánico, de desorganización, de desasosiego moral, de desbandada, es decir, el individualismo frenético, juegan un rol importante [... tal régimen] como todo arreglo sociopolítico, se apoya en instituciones. Pero estas instituciones se fundan en una forma de autoridad –la de los expertos– que pretende situarse en el punto de indistinción entre la *realidad* y el *mundo*. La voluntad de la que los portavoces de las instituciones se transforman en expresión, se entrega, entonces, como si no fuera otra cosa que la voluntad del mundo mismo, en la representación necesariamente modelada que le dan los expertos [...] Puesto que están a cargo de un todo cuyo diseño no es de nadie en particular, los “responsables” –que es el nombre que se les da hoy a los dominantes–, aunque estén cargo de todo, ya no son responsables de nada [...] no corresponde a su vocación inspirar políticas, y menos aun fundar lo político.<sup>57</sup>

Si el análisis teórico ha de tener algún sentido será el de comprender e interpretar la praxis social con la vocación de evidenciar la “racionalidad immanente de la sociedad”,<sup>58</sup> no tanto a través de la reconstrucción de sus razones, cuanto de la exposición de su orden. Si el montaje es adecuado emergerán *en* él los elementos para realizar su crítica. Si la política es un elemento fundamental de la constitución de la realidad de una sociedad, el realismo en la perspectiva de una voluntad y crítica conscientes asumirá el carácter de un “realismo popular”. Con él se nombra una de las localizaciones de la crítica que describe el peso y robustez que asume la realidad y la imprescindible función estabilizadora que, ante los ojos de “cualquiera” se le atribuye a toda institución social. La advertencia de la violencia co-originaria de la institución no impide medir la seguridad que, a cambio, entrega. Como creía Norbert Lechner:

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pp. 80-81.

<sup>58</sup> T. Adorno, *Filosofía y sociología*, op. cit., p. 257.

No soy de la opinión que el criterio principal de un análisis teórico sea la consistencia lógico-formal de un sistema de afirmaciones. Ante todo, quiero rendir cuenta de los problemas que plantea la realidad social, o sea comprender e interpretar la praxis social. Es la búsqueda de un principio de inteligibilidad de las contradicciones sociales, capaz de descubrir su movimiento interno. Ello no es más que una reconstrucción conceptual de la sociedad. Es la exposición del orden social y, a través de la exposición, su crítica.<sup>59</sup>

La dirección de la teoría asume entonces que la realidad es la política. El realismo del cual, se pretende, la ciencia social tendrá que armarse, consiste en una voluntad y crítica que, como en la *filosofía de la praxis*, sean juzgadas “según sus actos y no según sus intenciones” –como dice Claude Lefort leyendo a Maquiavelo vía Gramsci–.<sup>60</sup> Se hace posible articular, así, conceptualmente el ejercicio de la *voluntad política* con un modo de *realismo* que, para no ser mera ilusión ni práctica aparentemente autorreferente de la razón histórica, requiere transformarse en una voluntad consciente o dominio de la conducta: un cálculo estratégico intencionado de los efectos de la acción que incumbiría a todos los órdenes de actividad cuyo signo de *responsabilidad* está dado por el reconocimiento público, un *saber popular* antes que científico. Lefort nos esclarece al respecto:

Que la realidad sea *praxis* significa, en este nivel, que el presente es captado como lo que ha advenido por la acción de los hombres y llama a una tarea; que el conocimiento de nuestro mundo no puede ser separado del proyecto de transformarlo; que lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, no adquieren una determinación sino en tanto que términos de la acción revolucionaria; que en su forma acabada *la realidad es la política*

---

<sup>59</sup> N. Lechner, “Una retrospectiva introductoria: el Estado como problema”, en *Obras escogidas I*. Santiago de Chile, LOM-colección pensadores latinoamericanos, 2006, p. 17.

<sup>60</sup> Cf. C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 95-96.

[...] la política encuentra su dignidad [...] bajo la forma de una serie de indicios que ajustan al conocimiento, a la previsión y a la decisión, el campo de lo posible.<sup>61</sup>

Este *realismo popular* gramsciano adquiere, nos parece, un notable aire de familia con la sociología crítico-pragmatista mentada antes. El realismo político maquiaveliano, dice Gramsci abonando nuestra hipótesis, deberá ser aproximado al de los teóricos y políticos de la filosofía de la praxis “que trataron también de construir y defender un ‘realismo’ popular, de masa [...] consenso activo de las masas populares”.<sup>62</sup> Incluso ya en el siglo XX la teoría política habrá de insistir con la pregunta que coloca Boltanski: “¿por qué los explotados aceptan una situación que se encuentra en patente contradicción con las exigencias de libertad e igualdad sostenidas en los regímenes políticos que reivindican la herencia de la Revolución francesa?”.<sup>63</sup> Una vez más la respuesta del *realismo* será que los explotados (en un registro “estado de cosas”) o los dominados (en un registro simbólico), al no autoengañarse sobre el orden social, “auto-limitan sus reivindicaciones en función de su apreciación sobre las posibilidades que estas tienen de ser reconocidas y [...] satisfechas en la realidad”. La crítica habrá de matizar lo que entiende por realidad: una red de contenidos que no incluye “todo el mundo” sino solo una representación de este. Es decir, 1) habrá de esforzarse en denunciar solo “implementaciones locales” de las realidades de poder, 2) hacerlo con un realismo para el cual “el grado de robustez de la realidad no constituye una magnitud estable”, por lo que puede ser objeto de un “cambio rápido”, o 3) desestabilizar la conformación de las instituciones y, puesto que la forma crítica es siempre un movimiento de protesta, se le hará difícil su institución.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>62</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, p. 142.

<sup>63</sup> L. Boltanski, “Las nuevas formas de dominación”, *op. cit.*, pp. 67-68.

Para la sociología crítica de Boltanski, las instituciones “ejercen, indisociablemente, funciones positivas de *seguridad semántica* y funciones negativas de *violencia simbólica*”.<sup>64</sup> El problema pendiente, concluye Gramsci, estriba en que, *por mor* de realismo, la razón política ignora “la eficacia de la voluntad política, dedicada a suscitar fuerzas nuevas y originales y no solo a calcular sobre las tradicionales, consideradas incapaces de desarrollo y de reorganización”.<sup>65</sup> La democracia, adaptada a la realidad y su época, exige una teoría que habrá de realizar la unidad de inteligencia y voluntad:

La ciencia política abstrae el elemento “voluntad” y no tiene en cuenta el fin a que se aplica una voluntad determinada. El atributo de “utópico” no es propio de la voluntad política en general sino de las voluntades particulares que no saben conectar el medio con el fin y, por consiguiente, no son ni siquiera voluntades, sino veleidades, deseos [...] (no el pesimismo de la inteligencia, que puede ir unido a un optimismo de la voluntad en los políticos realistas activos).<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pp. 68-69.

<sup>65</sup> A. Gramsci, *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Planeta De Agostini, 1993, p. 156.

<sup>66</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 157. Quizás las crisis destituyentes que el análisis convencional cree detectar actualmente en países como Chile o Brasil den lugar a la voluntad política masiva si las describe en los términos de dominación gestinaria y carencias de realismo aconsejados por la teoría acá evocada. Una gestión de gobierno más técnica que pública desconoce, diríamos, el *realismo popular* que hace eficiente una gobernabilidad democrática. ¿Es solo casual que en Chile, el gobierno hable hoy de “realismo sin renuncias” (a reformas) y que, a pesar de ello, la población permanezca sin reconocer la razón política?



## La cuestión de los derechos

SEBASTIÁN TORRES, PAULA HUNZIKER, LAURA ARESE, AMADEO LAGUENS, PAULA MACCARIO, CAROLINA RUSCA, JAIME DÍAZ GAVIER, ESTEFANÍA HERRERO, FRANCISCO SÁNCHEZ

### 1.

¿Qué preguntas le podemos hacer a nuestro propio tiempo? Para un grupo como el nuestro, cuya labor está radicada en la universidad, este interrogante va acompañado necesariamente por otros. ¿De qué manera esa pregunta involucra a la universidad pública como lugar desde donde nos interrogamos? ¿Cómo esa pregunta nos abre a un espacio de formación, dado que nuestro grupo se compone mayoritariamente de alumnos? ¿Cómo ese espacio de formación se ajusta a las exigencias propias de la pregunta y a las exigencias respecto de aquellos espacios no universitarios a los que la pregunta nos puede conducir? Son todos estos interrogantes los que, más allá de la genealogía teórica que siempre es posible reconstruir en un grupo que trabaja hace varios años,<sup>1</sup> cuajaron en la interrogación sobre *la*

---

<sup>1</sup> Brevemente, podríamos indicar que en el proyecto anterior, titulado “La cuestión de ‘lo común’ en la filosofía política contemporánea: ontología, política e historia”, abordamos la pregunta por lo común a partir de dos trinomios conceptuales: uno, comunidad/negatividad/espacio público; el otro, poder-(potencia)/derecho/acción, que nos permitieron avanzar sobre dos ejes como punto de partida de nuestra propuesta general: el primero, la tensión entre “memoria”, “legado” e “historia”, en el que se reinscribe el problema de la fundación de la comunidad, asumiendo que la temporalidad de lo político está atravesada por una lógica conflictiva que, en el trato con el

*cuestión de los derechos en la filosofía política contemporánea*, cuya determinación temporal y disciplinar es más un punto de partida presto a desplazarse permanentemente por las imposiciones del problema mismo, que una delimitación metodológica. Preferimos, por eso y más allá de su título formal, mantener el más abierto interrogante por *la cuestión de los derechos*.

Ahora bien, ¿por qué los derechos? ¿Qué cuestión podríamos encontrar ahí que requiera un abordaje desde la filosofía política? Si el problema no se encuentra en su formulación, sino en su implementación y eficacia, ¿es este un problema teórico? Si el problema se encuentra en su formulación, en su pretendida validez, legitimidad y universalidad, ¿no deberíamos directamente abandonar esa vía? ¿Dónde comienza y dónde se detiene la pregunta filosófico-política? Llanamente planteadas, estas cuestiones podrían explicar por qué nos encontramos en un escenario donde los derechos no forman parte de aquellos conceptos o lenguajes en donde la filosofía política ha encontrado una veta rica en interrogantes y reapropiaciones. Al contrario, es una crítica a la idea y la institución de los derechos del hombre lo que persiste con cierta constancia, como uno de los pasajes obligados de la crítica más general a las teorías normativas de la política. Pero por otra parte –y es un *pero* lo que posiblemente habilite siempre una atención–, las actuales democracias latinoamericanas han hecho de los derechos, de sus luchas, reconocimiento, ampliación, legislación, uno de los motivos más significativos de las nuevas experiencias políticas. Paradójicamente, los derechos, considerados una de las ideologías del colonialismo, son re-inscriptos en políticas emancipatorias (y anticoloniales,

---

pasado, tensiona los discursos modernos de fundación-fundamentación del orden político; el segundo, la discusión sobre el legado moderno del derecho, que abordamos tematizando la “temporalidad del derecho” en tanto dimensión filosófico-política que emerge en los debates sobre la justicia. Es desde este trayecto que fue posible esbozar los términos del actual proyecto de investigación a partir del cual proponemos las siguientes reflexiones.

aunque sus tradiciones han sido, en general, críticas de los derechos liberales, burgueses u occidentales). ¿Es otra idea de derechos la que opera aquí? ¿Los derechos se mantienen incólumes y lo que cambia es el marco político en el que se sostienen? Nuestra interrogación, entonces, parte de ese desarreglo entre un núcleo teórico y una experiencia histórica cuya localización se encuentra en la cuestión de los derechos.

El carácter de las actuales “demandas” políticas que, desde las más diversas ideologías y organizaciones, son expresadas en términos de *derechos*, requiere pensar el actual interés y la crítica de la teoría política a los derechos desde otras perspectivas, que permitan inscribirlo en la lógica del conflicto con la que pensamos lo político. Conviene atender a la distinción entre el discurso del derecho y el plural “derechos” –que utilizamos–, en la medida en que no supone al discurso jurídico como único y exclusivo fundamento de los “derechos del hombre” o “derechos humanos”, y más en general, del uso de las tipologías establecidas (derechos civiles, políticos, sociales; de primera, segunda y tercera generación, etc.). Asumimos el terreno teórico e histórico en donde se producen las diversas enunciaciones por *derechos*, que redefinen y disputan los sentidos asignados a la interpretación liberal dominante, que los considera individualísimos y ordenados en torno a la preeminencia de la vida (en su sentido biológico, pero también moral), de la libertad (como ausencia de impedimentos externos para satisfacer nuestros deseos e intereses o como autonomía de la razón en su capacidad de juzgar lo conveniente y lo justo) y de la propiedad (bajo su forma natural originaria, como propiedades-predicados esenciales de la persona y como apropiación privada del mundo).

Abordar los derechos como parte de una práctica social y política histórica coloca al discurso jurídico en el lugar de una relación, y no como el punto de partida de una indagación, en la medida en que este trabaja al interior de un sistema y piensa sus modificaciones en el interior de tal

lógica. En este horizonte, además, si bien toda argumentación jurídica de fondo siempre recurre a una dimensión meta-jurídica, cuando se trata de derechos esta suele estar dominada por formulaciones de tipo éticas, que le permiten operar dentro de un esquema normativo cuyo pasaje –del principio ético a la norma jurídica– se realiza sin poner en cuestión una normatividad universal como el único paradigma posible de justificación. Por supuesto, no estamos excluyendo de principio ese gran nudo que es la relación entre ética y derechos, solo indicamos que su emergencia no obedece a las respuestas que espera encontrar la teoría jurídica, que de por sí predetermina el tipo de ética que requiere (permanece abierta, para nuestro propio decurso, la cuestión de la relación entre ética y política en el pensamiento contemporáneo, bajo el supuesto de un posible “giro ético” de la filosofía política). No ignoramos que en la reflexión meta-jurídica también encontramos a parte de la teoría crítica del derecho, que ha contribuido a cuestionar la “ciencia del derecho” y el saber-poder jurídico, tanto en la dogmática como en la práctica judicial, pero optamos por partir desde otro lugar, que no asume que los derechos formen parte originariamente –por decirlo de alguna manera– del campo de la teoría del derecho.

Caracterizados como uno de los núcleos de la teoría liberal burguesa, de la soberanía y de la constitución del Estado-nación, del colonialismo y la justificación del “intervencionismo humanitario”, los derechos han sido objeto de la crítica filosófico-política desde las más diversas perspectivas. De esa genealogía, cuyas réplicas llegan hasta nuestros días, partimos de *La cuestión judía* de Marx (1843), antes que de la crítica de Burke en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) y de la inmediata respuesta de Paine en *Los derechos del hombre* (1791). No obstante, una genealogía de la crítica de los derechos muestra más que nítidas líneas divisorias; así, la fundamental crítica de Arendt podrá recurrir

a Burke antes que a Marx,<sup>2</sup> sin por ello compartir sus tesis conservadoras.<sup>3</sup> El discurso de los derechos es un espacio de convergencia de la crítica y de divergencia “política” desde dónde se formula, por lo que las proximidades y distancias no permiten –como decíamos– reconstrucciones lineales.<sup>4</sup> Por otra parte, las críticas no suelen presentarse *in toto*, sino según núcleos de interpretación; entre lo particular y el universal, el contenido y la forma, la sustancia y la ficción, el principio y los efectos, etc. Hay que señalar que, en muchos casos, los intelectuales críticos han adherido a movimientos que demandan derechos, pero en términos generales, apuntando al hecho mismo de la resistencia, la revuelta contra las injusticias, la acción colectiva o la configuración de nuevas subjetividades políticas, sin poner en cuestión la cuestión de los derechos como tal o, incluso, poniendo bajo sospecha

---

<sup>2</sup> H. Arendt, “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, cap. IX de *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

Nota bibliográfica: hemos tratado de priorizar bibliografía accesible en nuestra lengua, por lo que en muchos casos podrán notarse omisiones o la sustitución de algunos textos clásicos de autores recocidos por exposiciones secundarias pero traducidas al español.

<sup>3</sup> La crítica conservadora ha tenido un lugar muy significativo, por ejemplo, A. de Benoist, *Más allá de los derechos humanos. Defender las libertades*, 2008 (<https://goo.gl/yA2G1k>); M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, París, PUF, 2014; L. Strauss, *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000; sin embargo, nuevamente los trazos se cruzan, si atendemos al rescate que Lefort realiza de Strauss frente a su crítica a Marx. Por otra parte, ¿la crítica “marxista” de los derechos ha devenido conservadora? (un repaso por los grandes nudos de la crítica puede verse en B. Binoche, *Crítica a los derechos del hombre*, Buenos Aires, Del Signo, 2009).

<sup>4</sup> Una reconstrucción exhaustiva sería imposible, pero podríamos mencionar algunas lecturas que muestran el amplio arco de reflexiones a considerar: E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011; N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991; N. Luhmann, *Los derechos fundamentales como institución*, Oak ediciones, Universidad Iberoamericana, 2010; M. Gauchet, *La revolución de los derechos del hombre*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2012; Ch. Tilly, “¿De dónde vienen los derechos?”, *Sociología*, año 19, N° 55, mayo-agosto 2004.

la retórica de los derechos, en tanto límite para las posibilidades y experiencias de una nueva subjetividad, por fuera del sujeto-de-derecho moderno.

En las críticas más reconocidas, la relación con los derechos no dejará de ser compleja: en *La cuestión judía* Marx no les negará su carácter de revolución política;<sup>5</sup> la también demoledora crítica realizada por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* concluye con una sugerente expresión, “el derecho a tener derechos”, que sin embargo no volverá a retomar<sup>6</sup> (recepciones posteriores podrán reconducirla a un esquema liberal-democrático, como puede verse en Benhabib o bien como resistencia política, en la lectura de Balibar).<sup>7</sup> También Rancière intentará una aproximación en

---

5 Y conviene recordar aquí que Marx comienza su discusión con Bruno Bauer –no con Locke o Rousseau– pero lo desplaza al espacio más general de una crítica de la ilustración. Sin embargo, las palabras de Bauer, solo recordado por esta polémica, no dejan de tener un eco en nuestro tiempo, incluso si tomamos una parte de su escrito que Marx cita: “La idea de los derechos del hombre no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, sino que este la conquista en la lucha con las tradiciones históricas en las que el hombre había sido educado antes. Los derechos del hombre no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación”, K. Marx, “La cuestión judía”, en *Sobre la libertad humana /Karl Marx y Bruno Bauer*, Buenos Aires, Ediciones ryr, 2012, p. 194.

6 Antes bien, lo que retomará es una crítica de otro cariz en el cap. I de *Sobre la revolución*, Alianza, Buenos Aires, 1992.

7 S. Benhabib, “El derecho a tener derechos’: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-Nación”, en *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005; “Otro universalismo: sobre la unidad y la diversidad de los derechos humanos”, en revista *Isegoría*, N° 39, julio-diciembre 1988. E. Balibar, “La impolítica de los derechos humanos. Arendt: el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”, revista *Erytheis*, N° 2, noviembre 2007; “(De)Constructing the Human as Human Institution: A reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy”, en *Social Research*, Vol. 74, Otoño de 2007. O incluso una lectura de orden completamente diverso, como en J.-F. Lyotard, “Los derechos del otro”, conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, 1994 (antes publicado en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*. Basic Books-Harper Collins Publishers, New York, 1993.

“¿Quién es el sujeto de los derechos?”<sup>8</sup>, no sin dificultades para reconducir la lucha por los derechos al esquema de su distinción entre política y policía. En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe encontrarán en las históricas luchas por los derechos claros ejemplos de su tesis de la construcción política de la hegemonía democrática, sin embargo, en *La razón populista*, Laclau congela una oposición entre la lógica hegemónica populista y la lógica lefortiana de la “representación” democrática –cuya clave es el lugar que les otorga a los derechos– entendida en términos liberal-institucionalistas.<sup>9</sup> El mismo Foucault, que en *Defender la sociedad* impugnará la insistencia en seguir pensando la resistencia desde el modelo soberanista, no dejará de mencionar la posibilidad de “pensar otro derecho”,<sup>10</sup> aunque sabemos bien que su programa no se ceñirá a esta sugerencia. Y podríamos continuar con otros ejemplos que, de alguna manera, nos muestran un mapa cuanto menos complejo en el tratamiento de la cuestión de los derechos, dejando de lado –e insistimos en ello– las propuestas normativistas cuyo representante más relevante es sin duda Habermas (aunque aquí también podemos señalar las problemáticas formulaciones de Wellmer, que siendo crítico del férreo normativismo habermasiano, no dejará de ubicar a los “derechos humanos” en el plano de los valores que representan una conquista cultural occidental.<sup>11</sup> Sobre este punto volveremos más adelante).

---

<sup>8</sup> J. Rancière, “¿Quién es el sujeto de los derechos humanos?”, revista *Derecho y barbarie*, N° 3, 2011.

<sup>9</sup> E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo Económico de Cultura, 2004; E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, cap. 6.

<sup>10</sup> Consideramos aquí, sobre todo, la segunda clase de *Defender la sociedad*, México, FCE, 2006.

<sup>11</sup> Wellmer, A., “Derecho natural y razón práctica. Sobre el desarrollo aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Universidad de Valencia, Valencia, 1996; “Derechos humanos y democracia”, en *Líneas de fuga de la modernidad*, FCE, 2013.

Una conocida excepción ha resultado para nosotros en punto de partida, posibilidad y principio de una necesaria revisión: la de Claude Lefort, que en “Derechos del hombre y política”<sup>12</sup> propondrá una fundamental lectura política de los derechos. Un texto que condensa una serie de movimientos teóricos que bien podrían ubicarse en los orígenes de las reflexiones post-fundacionalistas de la filosofía política, pero que al mismo tiempo ha sido objeto de crítica (o de omisión) justamente por tomar a los derechos como “caso” de un nuevo paradigma de invención democrática (mencionamos antes la crítica de Laclau, pero más inmediatamente está la respuesta de Gauchet).<sup>13</sup> Un texto que, para nosotros, ha servido de referencia respecto del campo de lo posible en relación con un pensamiento sobre los derechos, pero que, por supuesto, también requiere ser abordado atendiendo a una serie de cuestiones no menos problemáticas: por ejemplo, la relación que Lefort propone entre democracia y totalitarismo, la crítica radical (y con el tiempo cada vez más exacerbada) al marxismo, el esquema sociedad civil-Estado propio de la social-democracia europea, y, más en general, la alternativa que ofrece una politización de los derechos a partir de una cuasi-identificación entre política y “derechos políticos” o “derechos de participación”.

Volviendo a nuestro trazado inicial, de lo que se trata es de ensayar una reflexión sobre los derechos que pueda pensarlos por fuera de la teoría jurídica y meta-jurídica,

---

<sup>12</sup> C. Lefort, “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990; “Derechos humanos y Estado de bienestar”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona, 2007 y el más polémico “El derecho internacional, los derechos humanos y la acción política”, en *Dossier*, N° 3, año 2002.

<sup>13</sup> Gauchet, M., “Los derechos del hombre no son una política” [1980] y “Cuando los derechos del hombre devienen una política” [2000], en *La democracia contra sí misma*, Homo Sapiens, Rosario, 2004. Una crítica “invertida” en dirección a la emprendida por Laclau, pero señalando la misma dificultad en la dirección hacia donde se construye la “representación” en Lefort, la podemos encontrar en E. Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, cap. V.

y que recoja críticamente la larga tradición crítica sobre los derechos, sin asumir, por extensión, una argumentación impugnatoria que limite las posibilidades de imaginar una nueva política de los derechos, inscrita en las nuevas prácticas políticas. No se trata, por caso, de repetir algo ya dicho: que, por ejemplo, los DD.HH. no son un objeto o campo privilegiado de una disciplina o saber en particular y, por tanto, al reconocer sus múltiples dimensiones –históricas, sociológicas, políticas, culturales, antropológicas, etc.– se debe proponer un abordaje comúnmente denominado “interdisciplinario” o “transdisciplinario”. Se trata, más bien, de dar un paso atrás hacia un interrogante más básico: si tiene sentido retomar los derechos como una cuestión a ser pensada, si pueden constituirse en un lugar para el pensamiento político, sabiendo que algo de las nuevas experiencias políticas pone en cuestión tanto a las teorías fundacionalistas como a las críticas posfundacionalistas del derecho, que existe un desajuste a considerar entre estas –y la forma en que estas han instalado su desacuerdo– y nuestras experiencias históricas.

## 2.

Derechos ambientales, sexo-genéricos, de formas colectivas de propiedad, de autonomías colectivas de organización y tomas de decisión, derechos sociales de diferente índole, así como la inscripción de la lucha y defensa de los DD.HH. en el marco de proyectos políticos que radicalizan el sentido de la democracia más allá de su más básica circunscripción a la vigencia del “Estado de derecho”, son el signo de los actuales debates políticos y culturales, pero también históricos. Esta actualidad de los derechos se plantea, en general y en el orden del discurso, en un claro antagonismo con la filosofía liberal y con el dominio del capitalismo global. ¿Pero cómo es que el discurso de los derechos, clásicamente identificado

con el liberalismo, y sin duda hegemónico en su matriz teórica, pasa a ser el centro de una contienda política e intelectual? ¿Es que, luego de las sucesivas crisis políticas, se ha tomado conciencia de la importancia de los derechos, antes dejados de lado en las reflexiones sobre la emancipación y la justicia social, o nos encontramos frente a nuevas formas de pensar y practicar una política de los derechos, diferente a la sostenida por los teóricos liberales y social-demócratas? ¿Es la denominada “recuperación del Estado” lo que ha signado a las actuales reivindicaciones sociales a inscribirse dentro del discurso de los derechos, para establecer un diálogo y una contienda en el interior del ámbito de la democracia representativa? ¿Es la ida de “nuevos derechos” lo que, por su contenido, permite definir propiamente su *novedad*? ¿De qué manera se resignifica la perspectiva de los derechos al instituirse la expresión “ampliación de derechos”? ¿De qué manera los derechos pueden formar parte de la constitución política de la soberanía popular, conteniendo la tendencia hacia una atomización ciudadana? ¿Son acaso solo una resistencia soberanista *ex tempore* frente al avance de la gubernamentalidad neoliberal? ¿Es posible inscribir todas las luchas y todas las políticas estatales dentro de esta consigna? ¿De qué manera el movimiento por los DD.HH., ligado a la lucha por la verdad y la justicia frente a los crímenes de la dictadura cívico-militar, ha influido en la instalación de las demandas sociales en términos de derecho, así como en sus formas de organización? ¿Existe una tensión irresoluble entre memoria y justicia que el derecho no logra contener? ¿La política contiene, por definición, un exceso frente a los derechos?

Todas estas cuestiones son *nuestras* cuestiones. Aunque nuestras cuestiones no puedan resumirse en determinaciones contextuales, externas a la propia dinámica histórica de la relación entre derechos y política. Contingentes sí, puesto que no se trata de encontrar una esencia de los derechos –cierto retorno a un universalismo sustantivo o trascendental-normativo–, pero la historicidad de los

derechos no se resume en una linealidad histórica que, con marchas y contramarchas, nos permita imaginar cierta progresividad fundada en una dinámica acumulativa o bien en “historias nacionales” que se desliguen de aquello con lo que la cuestión nos compromete, que es una larga tradición moderna a partir de la cual se los representa y se los inscribe en un sistema constitucional y político determinado. La situacionalidad de los derechos, y esto interesa particularmente, expone también la situacionalidad del pensamiento sobre los derechos, en su compleja relación entre actores históricos concretos y su pretensión de universalidad. La relación ya no se da entre naturaleza e historia –tal y como se plantea en su primera formulación moderna, frente a la cual reaccionará un Burke y responderá un Paine– sino entre historicidad y universalismo, en la doble dimensión de su potencia performativa: de ser siempre enunciado por un alguien en una situación determinada y la manera en que esa enunciación al mismo tiempo *compromete* su particularidad para ocupar el lugar de un “para todos”.

Entonces, *Latinoamérica y los derechos* nos obliga a pensar a qué tipo de situacionalidad se refiere: si es “Latinoamérica” el operador de esa situación, si son los “derechos” o es, en realidad, la *relación* que se establece la que se presenta como un índice para, de entrada, asumir el mismo interrogante por la situación, como política del pensamiento. Una cuestión que considerada a partir de este tema resulta problemática, y, además, fundamental: cómo se relaciona la situacionalidad con un discurso que porta en sí el signo de la universalidad (diferente a la “totalidad” que ocupa el lugar de la soberanía, el Estado, etc.); de qué manera la crítica que expone a los derechos como dispositivo histórico fundamental del dominio-ocultamiento de una particularidad que se eleva a universal deja lugar a la posibilidad de pensar una dinámica política donde la interdicción entre el universal (vacío) y el particular no se resuelve por definición en

ninguno de sus extremos: ni en el derecho como universal-normativo ni en el sujeto de derechos equivalente a su singular identidad histórico-social.

### 3.

¿Se trata de una apuesta por formular una nueva fundamentación política de los derechos? ¿Es posible y necesaria una nueva “filosofía” de los derechos? Una cuestión difícil de determinar en el comienzo de un trayecto con rumbo todavía indeterminado, pero en esta idea de ir más allá de la crítica a los derechos sin duda se pone en juego, desde el inicio, una forma de lectura que puede reconocerse en esa doble dimensión de la teoría, crítica y emancipatoria, sabiéndose siempre tensionada y torsionada por su desajuste constitutivo. Podríamos hablar de un proyecto post-fundacionalista de los derechos, pero esta economía conceptual no debiera posponer asumir la tensión –a su manera también moderna– entre el trabajo de la crítica y la dinámica de la praxis, una tensión que ya no divide ni dos tiempos ni dos espacios –el campo de la teoría y el campo de la acción–, sino que está presente en cada uno de ellos, plegándolos sobre sí mismos y sobre el otro en movimientos siempre complejos (tal es la paradoja, la dificultad y la motivación que, por ejemplo, podemos encontrar en Rancière, quien restituye el cuestionamiento de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual para proponernos narrativas del acontecimiento –aunque el término no le quepa con propiedad–, y al mismo tiempo instala una lógica que en su autonomía tiende a impugnar una multiplicidad de experiencias históricas; tal es la paradoja de ciertas experiencias políticas, que en la construcción de su identidad singular, en su interesante negativa a ser inscriptas en la grilla descriptiva de la teoría social de los movimientos o en la dinámica de los partidos, terminan por instituirse como el equivalente

general de toda experiencia propiamente nueva, creadora y libertaria; tal es la paradoja, por extensión, entre la manera en que se distribuyen las identificaciones y las voces entre las teorías y sus casos “ejemplares”, entre las experiencias colectivas y sus intelectuales más o menos autorizados).

Por lo pronto, lo que encontramos es una necesidad; organizar un recorrido, volver a transitar críticamente una historia (selectiva) de la teoría, que ordenamos en tres momentos.

El primero trata de tematizar una modernidad subyacente, que muchos de los pensadores contemporáneos intentará recuperar, tanto en su reactiva relación con el discurso moderno dominante lockeano-kantiano, como en las posibilidades conceptuales que brindan para redefinir clásicas categorías e inventar nuevas. Abordar la filosofía moderna, donde se origina la fundamentación filosófica de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, nos permite identificar sus núcleos fundamentales y las principales críticas a las que fue sometida (aquí Burke, Hegel y Marx, por mencionar algunas de las críticas más relevantes, serán la base de gran parte de los cuestionamientos que se continuaron a lo largo del siglo XX, con posterioridad a la *Declaración de los derechos del hombre* de 1948). El mapa de ciertas lecturas dominantes, cuadro de los proyectos de fundamentación y sus críticas, permite visualizar algunas de las actuales reconstrucciones de la filosofía moderna, a partir de las cuales sería posible plantear alternativas frente al canon de la modernidad política, para evaluar su efecto sobre la cuestión de los derechos, todavía sujeta a una historia liberal-lineal. En el parteaguas entre fundamentación y crítica de los derechos, estos tienden a quedar encapsulados en una de estas dos posiciones, por lo que cabe interrogarnos si es posible operar sobre su misma historia crítica para encontrar anclajes que permitan recuperarlos desde otro ángulo teórico y político. El trabajo no es, sin embargo, de naturaleza histórica; supone lo moderno como un terreno de disputa teórica siempre sujeto a una relectura en

donde se pone en juego el propio presente. Por este motivo, por ejemplo, la recuperación contemporánea de Maquiavelo y Spinoza, nunca inscriptos en la historia de la idea de los derechos del hombre, abre a un más amplio marco de inteligibilidad de la modernidad política que, entendemos, nos permitiría complejizar las lecturas canónicas sobre la fundamentación moderna de los derechos y los conflictos allí presentes. Así, si lo interesante de Maquiavelo es que piensa una política por fuera del derecho natural clásico, quedando inmediatamente aislado de una modernidad que con posterioridad se va a pensar a partir del jusnaturalismo y el juscontractualismo (como nos recuerda Althusser en *Maquiavelo y nosotros*), la relación entre división e institución hace del conflictualismo maquiaveliano una vía más que interesante para releer la modernidad, incluso más allá de su trazado republicano moderno,<sup>14</sup> es decir, más allá de la tensión entre el paradigma de los derechos y el de la virtud. Por otra parte, ese materialismo político se reencontra en un Spinoza, que operará al interior del lenguaje moderno, subvirtiendo los significados dominantes a partir de una conceptualización que interfiere directamente en el discurso de los derechos. El *jus sive potentia* spinoziano, con el que Negri fundamenta la diferencia ontológica entre poder instituyente y poder instituido,<sup>15</sup> ha sido acertadamente interrogado –nos referimos a las intervenciones de Cecilia Abdo Ferez– en relación con el lugar que ocupa la idea de “derecho común” como producción necesaria de la comunidad política, justamente a la luz de la política de los derechos en Latinoamérica.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Nos permitimos aquí remitir, entre otras lecturas, a S. Torres, *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*, Los Polvorines, Editorial de la UNGS, 2013.

<sup>15</sup> Sobre todo en *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1994.

<sup>16</sup> C. Abdo, Ferez, “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina”, en Rocha et al. (org.), *Spinoza e as Americas*, Vol. 1, Fortaleza, EdECE, 2014, y más ampliamente *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013.

La “historia de los derechos”, filosófica, política, constitucional, social, supone, también, poder interrogarnos sobre las maneras en que concebimos la temporalidad: la manera en que narraciones y prácticas someten a la linealidad del tiempo la potencia de lo anacrónico, la manera en que las explicaciones procesuales y causales son interpeladas por las memorias (también aleatorias e involuntarias), la manera en que un discurso acumulativo de la historia de las normas comunes acoge una pluralidad que pone en juego la lógica aritmética de los bienes (y de las pérdidas) a partir del carácter relacional y contingente de todo cuerpo, la manera en que “Occidente” ha sido el operador temporal que ha obligado a inscribir nuestras experiencias históricas dentro de su grilla de inteligibilidad, omitiendo una temporalidad plural que le/nos es constitutiva. Es a partir de estas cuestiones que abordamos el discurso sobre la modernidad, sin asumir la idea de una “modernidad inconclusa”, ni decretar rápidamente su caducidad o agotamiento y realizar su detallado obituario (lo que no impide, por supuesto, reconocer que las disputas por la instalación de nuevos lenguajes y conceptos, y sus consiguientes operaciones, forman parte de la constitución del campo teórico).

El segundo momento plantea un repaso por el discurso filosófico contemporáneo de los derechos, recuperando aquellos desarrollos que mantienen una relación compleja con la validez y eficacia de las *Declaraciones*. Como lo anunciamos antes, no partimos de los proyectos fundacionalistas, sino que más bien intentamos reconstruir una larga tradición crítica que nos permita delinear las dificultades del discurso liberal que está en la base de las *Declaraciones* de 1789 y 1948. En este horizonte, encontramos tres puntos de partida indispensables: nuevamente Marx, Benjamin<sup>17</sup> y Arendt; principalmente porque sus críticas modularán las posteriores consideraciones que, de diferentes maneras e

---

<sup>17</sup> W. Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.

incorporando nuevas formas de la reflexión, actualizarán el examen de los derechos en el escenario contemporáneo. Aunque no en todos los casos de la misma manera y otorgándoles un estatus similar dentro de sus teorizaciones, la crítica a los derechos persiste como pasaje obligado en los diagnósticos de nuestro tiempo: Foucault, Derrida, Agamben, Esposito, Badiou, Žižek, Laclau, Butler, entre otros, nos permiten construir ese cuadro que es necesario retomar para comprender sus límites y posibilidades.<sup>18</sup> Más allá de la manera en que cada uno encuadra la crítica y articula su teoría sobre los derechos, no deja de ser relevante constatar la persistencia del objetivo y, sobre todo, en muchos casos, llama la atención encontrar, junto a la radicalidad de la crítica, la necesidad problemática de mantener la pregunta abierta por “otro derecho”, aunque sin nítidas indicaciones de la vía a seguir: una empresa que parece necesaria y a la vez obturada por las propias condiciones modernas a partir de las que nace y se nutre el discurso de los derechos. En otros casos, la crítica que conserva la lucha por los derechos, afirmando su politicidad, también asume modalidades específicas: desde Rancière, que logra ubicarlos dentro de su cuadro de la distinción entre política y policía sin reenviarlos directamente a este segundo término, a la más elaborada

---

<sup>18</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 2002; G. Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998 (parte III) y “Más allá de los derechos del hombre”, en *Medios sin fin*, Madrid, Editora Nacional, 2002; A. Badiou, “La ética y la cuestión de los derechos humanos”, en revista *Acontecimiento*, N° 19-20, año 2000; S. Žižek, “Contra los derechos humanos”, en *Suma de negocios*, Vol. 2, N° 2, diciembre de 2011; J. Butler, *¿Quién le canta al Estado nación?*, Buenos Aires, Paidós, 2009, y “Detención indefinida”, en *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006. Por supuesto, en cada caso corresponden análisis que deben diferenciarse tanto en lo que aportan como en lo que excluyen: por ejemplo, sobre la cuestionable identificación entre derecho y ley en Derrida que permite recortar la idea de justicia, ¿pero acaso no podríamos imaginar lo mismo de la diferencia entre la ley y los derechos? ¿Acaso no conviene explorar esa diferencia política atendiendo a lo que se permite reconocer entre ese plural de los derechos y la Justicia (en singular y con mayúscula), como diferencia en los modos de ser (políticos)? Como decíamos, en cada caso, en la misma crítica hay pistas y límites que van componiendo el camino que hemos emprendido.

apuesta de Balibar,<sup>19</sup> en todo dependiente de su idea de una modernidad que se sigue resolviendo en sus constitutivas aporías, pasando necesariamente por la tesis de Lefort, que los ubica en el corazón mismo de la modernidad democrática. Para nosotros, fundamentales puntos de anclaje de una importante densidad argumentativa, pero sobre todo, en tanto brindan una estrategia histórico-hermenéutica que no concede al liberalismo doctrinario una autoría y propiedad absoluta sobre los derechos, disputando los límites entre su apropiación teórica y su historia política. Si la filosofía política contemporánea se ha movido entre el llamado a pensar un “más allá” de la gramática moderna y un “más acá” de algunos de sus núcleos que deben ser reapropiados, como puede verse en las fundamentales “filosofías de la democracia” (por supuesto, en ningún caso coincidentes, si tomamos por caso la disputa entre autonomía y hegemonía), se trata de pensar de qué lado de estos movimientos quedan los derechos, sobre todo teniendo en cuenta que su señalada identidad liberal no permite sencillamente colocarlos en uno de los lados de las familias conceptuales en donde se dividen las aguas de las polémicas y, en muchos casos, resultan excluidos de ambas. Así, por ejemplo, si el campo de las teorías sobre la hegemonía y el populismo puede afrontar una reapertura de la discusión sobre la soberanía popular y el Estado, no está claro que los derechos tengan lugar dentro de ella; como por otra parte, no queda claro que lo tengan dentro del horizonte de la llamada democracia radical. O incluso, si repasamos la muchas veces considerada más moderada posición del neo-republicanismo, principalmente del republicanismo cívico, veremos que, más allá las críticas a su institucionalismo, también los derechos encuentran un complejo espacio dentro de esta “tradición”, en muchos

---

<sup>19</sup> E. Balibar, *Derecho de ciudad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004; “Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty”, en *The South Atlantic Quarterly* 103, 2/3 (2004); “Sobre el universalismo. Un debate con Alain Badiou”, *EIPCP Multilingual webjournal*, N° 2, 2007; <http://goo.gl/mFBry8>.

casos apegada a la distinción entre derechos y deberes como estructura subyacente a la diferenciación entre un sujeto político pasivo y uno activo.<sup>20</sup> De lo que se trata, por tanto, es de ir más allá de un *ethos* no siempre enunciado pero de diferentes maneras persistente –ya señalado por Lefort en su texto de 1981 como parte del diagnóstico sobre su despolitización–: la renuncia a los derechos como espacio de la reflexión y de la praxis no implica su abierto destierro de la escena política; más bien acontece cuando se los acepta silenciosamente como el resuelto piso mínimo de nuestras sociedades democráticas, sea cual sea la manera en que en ellas se construyen las disputas políticas; cuando los “derechos fundamentales” devienen el piso histórico que frena los “excesos” de la política, de cara a los dramas del siglo XX sobre los que no se puede volver atrás, neutralizando toda su proyección en la necesaria lucha por una transformación de nuestras sociedades.

Por último, de la revisión de esta fijación como suelo moral-normativo-cultural de las democracias (garantía mínima del reino de las libertades y de la vida), se abre nuestro tercer núcleo de análisis, alentado por algunos escritos y conversaciones con Eduardo Rinesi.<sup>21</sup> Aquí, la cuestión de los derechos tiene que ser inscripta en los debates argentinos que a partir de la década del 80 disputaron los sentidos y la dirección del “retorno” democrático. Quizás por *proximidad*, no nos aventuraremos a hacer un resumido trazado como los anteriores –porque aquellos son de recepciones y no tocan directamente la fibra viva que liga lecturas y momentos de nuestra historia, de posiciones y desplazamientos, que la última década larga ha ofrecido en escena y exposición–. Y porque *Argentina* reúne,

---

<sup>20</sup> Principalmente Q. Skinner, “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la prioridad de la Libertad”, en *Agora*. Cuadernos de Estudios Políticos, año 2, N° 4, verano de 1996.

<sup>21</sup> E. Rinesi, “De la democracia a la democratización”, *Debates y Combates*, N° 5, año 2013. Una exposición más amplia se encuentra en el reciente *Filosofía (y) política de la universidad*, Los Polvorines, Ediciones UNGS, 2015.

en su triple valencia, el diagnóstico con el que iniciamos la genealogía crítica que tenemos que recorrer y el lugar desde donde formulamos la cuestión: es el término de esa situacionalidad en donde se teje el nudo de la cuestión, no como único marco de inteligibilidad –como puede verse en nuestro recorrido–, pero sí como caja de resonancia de todo lo que podemos decir (por supuesto los nombres son varios, y las omisiones en que caeremos también, desde Rabossi, Guariglia, Portantiero, Landi, Nun, De Ipola, Gargarella, Nino, Garzón Valdes, Rinesi, entre otros, que nos remiten a un amplio espectro de discusiones donde hay que localizar la cuestión de los derechos, a veces presentada de manera directa y otras sujeta a consideraciones más extendidas cuyo centro de gravedad es la *democracia*). Además, el pulso de las discusiones, en su dinámica, nos obliga siempre a peinar la historia a contrapelo: no carecerá de importancia la actual polémica entre populismo y república –por designarla de alguna manera–, que nos obliga a visitar momentos previos a la década del 80, desde el lente de nuestra actualidad, donde sin dudas hoy se cuele de una singular manera la cuestión de los derechos, como lo hemos venido sosteniendo.

#### 4.

Construir un planteo filosófico-político sobre los derechos en clave conflictualista que permita incorporarlos plenamente en el terreno de las luchas teóricas por la democracia; construir un marco más amplio de comprensión que aproxime el lenguaje de los derechos a los nuevos lenguajes de la política, que habilite un espacio de posibilidades más allá de la limitada estrategia pragmática de las conquistas particulares arrancadas al Estado aceptando el uso de “su” lenguaje: estas podrían ser las ideas orientativas.

Mantenemos el imperativo moderno de pensar el propio tiempo, razón por la cual la construcción de los conceptos, tanto en su dimensión crítica como positiva, depende también de su sentido, función y potencia en la identificación, caracterización crítica y apropiación de acontecimientos y experiencias histórico-políticas concretas. Por este motivo, cada concepto, así como la relación problemática entre ellos, necesariamente presupondrá su implicancia en las polémicas en torno a y entre los derechos individuales, los derechos humanos, los derechos interculturales y los “nuevos derechos”; los poderes y las acciones estatales, comunitarias, públicas, colectivas y singulares; la “sociedad civil” y las nuevas subjetividades políticas; las distintas formas del relato sobre la construcción de lo común, considerando la “invención democrática”, en tanto espacio en el que se operan múltiples desplazamientos entre la memoria y el derecho, la historia y la justicia.

Reconocemos también que este imperativo se declina de diferentes maneras según las preocupaciones que orientan nuestra actividad, tanto en el plano de la investigación como en el más amplio espacio de la conversación y la intervención. Así, esta construcción iniciada no puede seguir los ordenados pasos de un cronograma y se desarrolla aceptando el *clinamen* propio del tema en un contexto que pone en juego diferentes temporalidades: en el ritmo interno de un grupo que investiga a la vez que forma investigadores, en las instancias de sistematización teórica que nos ofrecen las reuniones con colegas y en las diferentes participaciones en contextos de intervención (programas de formación política, proyectos de articulación con organismos de DD.HH., de formación docente, de educación universitaria carcelaria y en redes inter-universitarias que hemos establecido en torno al eje del “Derecho de Universidad”).<sup>22</sup> En cada caso,

---

<sup>22</sup> Junto con la Universidad Nacional de General Sarmiento y otras universidades del cono sur, desde el año 2009 venimos desarrollando programas de Redes Interuniversitarias (de la SPU) cuya última versión es el Proyecto de

las propias condiciones empujan a ir arriesgando hipótesis de trabajos en diferentes líneas, tanteando la recepción de ciertas lecturas, reconduciendo los diferentes lenguajes y exigencias a nuestra interrogación inicial. Entre el trabajo teórico y la puesta en común, los ritmos se tensan entre la paciencia y las urgencias. Es por estos motivos que la apretada sistematización de algunos pasajes que proponemos a continuación –resultante de una reconducción de discusiones en diversos contextos al marco teórico– asume también una fragmentación por el momento inevitable, retoma algo de lo dicho y deja pendiente mucho de lo programado.

## § Una ontología (política) de los derechos

¿Es necesario pensar una ontología de los derechos o debemos mantenernos en el plano de las ficciones necesarias? ¿Suponen los derechos una antropología? Las distancias que las diferentes teorías sobre los derechos del hombre han tomado de una idea de derecho natural (y, por extensión, de una naturaleza humana) no nos impiden avanzar sobre una discusión en torno a la “ontología” de los derechos (si queremos realizar una crítica a la ficción contractual, que no ha abandonado una antropología fundada en las nociones de “individuo” y “persona”). Una *ontología social*, materialista, histórica, que no requiere del concepto de naturaleza que menta los derechos como propiedades y que, en el mismo sentido, discute la idea de individuo como principio-persona de imputación formal. Una ontología social que pueda concebir a los derechos desde una dimensión existencial concreta y, al mismo tiempo, dar

cuenta del diferendo entre su enunciación y su “realidad” como parte constitutiva de su dinámica política: una ontología relacional.<sup>23</sup>

Partimos entonces de su enunciación histórica. Los derechos, declarados en diferentes luchas, son una pluralidad. La pluralidad es constitutiva de su propia trama material y simbólica. No presuponen su representación en un sistema y su valencia política no depende del a priori de su traductibilidad en un marco legal y normativo. Su irreducibilidad a un sistema jurídico determinado no está dada –o no solamente– por el principio indeterminado de justicia que expresan, sino porque esa pluralidad se resiste a asumir un equivalente general de todos los derechos, una *reductio ad unum* (como el derecho a la vida, a la libertad, etc.) que haga posible una aritmética jurídica que resuelva su orden, jerarquía y relación. En el reaseguro que busca el discurso de los derechos “fundamentales”, la persona individual, reducida a sus garantías básicas o mínimas, es protegida de la máxima violencia al precio de abandonar todo imaginario de una vida en común. No se trata aquí de volver a la oposición entre *communitas* y *securitas* (sabemos que estos términos siempre se implican mutuamente), sino de reconocer en esa pluralidad relaciones que son necesariamente conflictivas tanto como compositivas: no es una pluralidad “irrepresentable”, sino una representación como exposición del poder social en sus diversas formas, en sus antagonismos, sus relaciones de dominación, sus experiencias institucionales y culturales de construcción de lo común.

Los derechos son una relación: no son propiedades (Locke), ni identidades históricas (Burke). No hacen referencia, en primera instancia, ni a un yo ni a un nosotros, sino a una relación con los otros (y con nosotros mismos, porque entre “tener un derecho” y “poseer un bien” hay

---

<sup>23</sup> Los lineamientos filosóficos generales de esta ontología materialista de las relaciones los tomamos de V. Morfino, *Relación y contingencia*, Rieuwertsz-Biblioteca de filosofía spinozista, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.

una diferencia cualitativa). Los derechos presuponen una relación e indican modos de relaciones (es a partir de esas relaciones –y no solo de esas, claro está– que se constituye políticamente el yo y el nosotros). Se trata del primado de la relación por sobre los términos de la relación (según las tesis de Morfino). Considerados en su pluralidad, cada derecho se liga con otro como los hilos de una trama cuyo tejido no tiene centro ni periferia, ni supone una relación causal necesaria. Cada derecho, que es una relación, al anudarse con uno y otro, afecta y es afectado en su composición y sentido: trazan vínculos no exentos de opacidades y desacuerdos, pero ningún derecho se mantiene incólume cuando se liga a otros. Así, cuando un “nuevo derecho” es incorporado, reconocido, incluso ya desde el plano de las luchas (previo a su posible institucionalización estatal), cambia también el conjunto de los derechos, traza nuevas relaciones, contenidos y posibilidades.

Es desde este marco que leemos la política de “ampliación de derechos”, no como una adición de bienes particulares que se acumula cuantitativamente, sino como una permanente alteración cualitativa del conjunto de los derechos, que pone en juego una disputa sobre una idea de sociedad, como parte de un momento de politización. Mientras más derechos se ligan entre sí, más potencia social y poder institucional tendrá su declaración, práctica y eficacia. Insistir en afirmar cualidades esenciales o formales de los derechos (Pollmann)<sup>24</sup> los sustrae de una trama relacional que hace posible su politicidad, y la posibilidad de una reinención permanente e infinita en sus posibilidades: podríamos cruzar dos expresiones, una spinoziana y otra lefortiana y sostener que *no sabemos lo que pueden los derechos*.

---

<sup>24</sup> A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias actuales*, Colección documentos de trabajo, Serie Justicia Global N° 1, Lima, Universidad Católica de Perú, 2007; más ampliamente Ch. Menke y A. Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Barcelona, Herder, 2010.

Este primer esbozo de una “ontología de los derechos” no pretende sortear la discusión entre derechos objetivos y subjetivos, y desconocer la fuerza que posee la idea misma de derechos subjetivos. Es posible, sin embargo, afirmar el carácter “subjetivo” por una doble vía. Positiva en un doble sentido: en la medida en que su esencia es declararse (Lefort), el sujeto es primeramente un punto de enunciación antes que un punto de imputación, es político antes que moral-jurídico, pero además la “posesión” de los derechos supone su reconocimiento por otro, es otro igual quien nos los atribuye en una relación de mutuo reconocimiento (Balibar); negativa también en un doble sentido, porque negar un derecho a *quien-sea* es un acto que contradice la idea misma de los derechos (Balibar), que debe someterse permanentemente a la prueba de la “igualdad” (Rancière), pero también porque cuando se reclama un derecho se enuncia primero como falta o ausencia (Rinesi). En tal sentido, podríamos decir que una ontología social de los derechos hace a todos los derechos “derechos sociales”, cuyo orden y conexión depende de las políticas de su enunciación, de la trama de su reconocimiento, de su institucionalización y de sus prácticas concretas. Con esto no afirmamos –como la tradición liberal– que los derechos pertenecen al orden de lo social, entendiendo por “social” aquello que es anterior, autónomo y tendencialmente contrario al orden institucional-estatal: el “derecho a tener Estado”, no como derecho de pertenencia o posesión, es la enunciación de la institución política de lo social.

El sujeto de los derechos no es una persona moral o jurídica (aunque no las excluye), sino un momento de subjetivación política, que se declara a la vez parte y todo de manera polémica. Una enunciación que no debe, por sí misma ni en un sentido originario, adoptar un lenguaje jurídico-normativo: el derecho no puede reducirse a una pedagogía de la ciudadanía. Hay que volver a pensar la relación entre derechos y ciudadanía, explorar por fuera de la idea de una paradoja irresoluble, la tensión entre la

soberanía del pueblo y la ciudadanía. No hay un sujeto a priori legitimado como sujeto de enunciación: en la dinámica de los derechos la parte puede ser un sector de la sociedad, un movimiento o el mismo Estado. En cada caso, las dinámicas políticas son diversas, porque cuando la demanda se dirige “de abajo hacia arriba” -como diría Rinesi- el Estado tiende a aparecer como unidad y principio de garantía; pero cuando la demanda va de “arriba hacia abajo”, el Estado interpela a la sociedad, construye su fuente de legitimidad y toma posición (la ley no es un tercero excluido). El Estado no solo es parte de un más amplio y complejo conjunto de relaciones de poder, también es parte porque es partición de sí mismo, de su presunta unidad soberana en el momento mismo en que la enunciación de derechos traza nuevas relaciones. Tomando posición se repliega sobre sí exponiéndose también como división: división institucionalizada de poderes, pero también división en términos de desacuerdos políticos y estructurales. En resumen, su lugar de enunciación de derechos lo expone en su conflictividad constitutiva: la soberanía es siempre divisible y trabaja sobre su división. Los derechos, de esta manera, no son propiedades ni de los individuos, ni de los colectivos, ni del Estado: por el contrario muestran lo impropio de toda apropiación, se colocan en el centro de un conjunto de relaciones, mostrando el carácter relacional de cualquier forma/estructura.

Habíamos dicho que los derechos son irrepresentables, si por representación comprendemos bien propiedades naturales, bien su formalización en un sistema de normas según una decisión soberana; pero no son irrepresentables sin más, sino una singular manera de la representación. En los derechos, representación se dice de la construcción de un “todos” simbólico siempre incompleto, en donde se cruzan de manera polémica la lógica de la soberanía y la lógica del reconocimiento, la dinámica de la invención y la pragmática de la legitimidad, la lucha antagónica y la composición de lo común. Así entendemos la representación

democrática, que nos obliga a poner en cuestión la distinción entre sociedad civil y Estado, como paradigma del problema de la legitimidad y la construcción de sus mecanismos y procedimientos. Los derechos no *están* en la sociedad ni los *produce* el Estado, o bien, no existen naturalmente en la sociedad hasta que son objetivados por las instituciones estatales: la sanción es un momento necesario, esperado, pero esa necesidad no es el principio de comprensión de su génesis política, que es siempre contingente.

Por supuesto, esto obliga también, por extensión, a pensar la fuerza del universalismo como parte del discurso de los derechos. Pensar el universalismo más allá de la larga histórica crítica de la razón occidental y del intervencionismo humanitarista militar que ha puesto a los DD.HH. en el centro de su vértice colonial e imperial. Según lo que hemos desarrollado, resulta que no se puede sostener que los derechos sean “universales” (como predicados naturales, valores morales, principios normativos supra-políticos autoevidentes para la razón –en un “fuera del tiempo” que a la vez coincide con esa temporalidad que llamamos Occidente–). Como concepto político, el de derechos también es un concepto polémico y no porta en sí un principio de reconciliación que elimine el carácter conflictivo de lo político.

Los derechos son universalizables: lo son porque siempre es una parte la que, con su declaración, expone un conflicto, determina una división y demanda a la comunidad pronunciarse sobre ella. Ese pronunciamiento es el reconocimiento de un derecho común a partir de la politización de un conflicto, llevado desde el desacuerdo en donde se constituyen las partes a la institución de un bien común. La pregunta no es, por ello, qué derecho es o no universal, qué enunciación pasa la prueba normativa de su universalización; la cuestión trata de declarar un conflicto como asunto común, trata de politizar un conflicto como nudo en donde se pone en juego el reconocimiento de un derecho como parte de la trama de relaciones que llamamos sociedad política. Su movimiento hacia la universalización

no es una tendencial disolución de su conflictividad, aunque siempre corre el riesgo de producir la borratura de su politicidad. Sin embargo, la universalidad no debe ocultar su carácter histórico y coyuntural, no deja de exponer su inevitable extensión material y las fronteras de su alcance: la universalización es inevitablemente polémica. Por eso, la tensión no se da solo ni exclusivamente entre particular y universal, sino entre una lógica “universalista” y una “conflictualista”. Tampoco la conflictividad inherente a los derechos se enuncia solo ni primariamente por la situación de su pluralidad como simple diferencia. Sea por su pretensión de universalidad o por su material pluralidad, su carácter polémico comprende –pero no se reduce a– la tensión o “contradicción” entre derechos diferentes (como suele ejemplificarse su situación en cuanto totalidad abierta a la interpretación y, por extensión, a sus legítimos intérpretes como guardianes de la Constitución). Lo interesante aquí, en términos políticos, es cuando se produce una tensión entre un derecho y una ausencia de derecho, entre quien protege un derecho adquirido y quien reclama un derecho a ser reconocido. Es allí donde se muestra la trama de los derechos: como lo que es, lo que todavía no es y lo que en su movimiento va alterando –como expusimos más arriba– por sus relaciones sus sentidos y alcances. En otros términos, mientras que un derecho existente fuerza a ser leído al interior de un conjunto más amplio de derechos, el derecho “no-existente” posee otra “fuerza” que toca a la esencia misma de los derechos. De otra manera, lo único *dado* en el plano de los derechos es que operan como índices de relaciones de dominación, de opresión, de exclusión, y su enunciación permite arrancar esas relaciones del oscuro espacio de las infinitas relaciones humanas para visibilizarlas como relaciones sociales y elevarlas al plano de un conflicto político; esto es, no un desacuerdo entre particulares (ni falta moral ni contractual) sino entre partes. Dos derechos son índice de una partición del orden de lo social y del orden de lo institucional. Anuncian, en otros términos, un

principio de lo común como sintaxis de su universalización. Por eso, entre el “nosotros” de la enunciación y el “todos” que el derecho enuncia no hay un pasaje formal de la parte al todo, sino una compleja serie de movimientos, siempre históricamente contingentes.

A riesgo de seguir adicionando fragmentos de pensamiento, para cerrar esta parte más general, no quisiéramos dejar de mencionar una cuestión que ha ido apareciendo, ligada a la temporalidad de los derechos, y que toca a por lo menos dos consideraciones. Una: la interrogación por la temporalidad de los derechos, que permita pensarlos más allá de la tensión entre historicismo y universalismo suprahistórico. Porque su temporalidad no tiene que ver con un proceso lineal acumulativo –o no– (propio de la historia constitucional, o más sencillamente con los cortes supuestos en la no retroactividad de la aplicación de la ley, momento fundacional del antes y el después de la “fundación”): es así que resulta interesante recuperar el lenguaje de los derechos, por ejemplo cuando hablamos de “restitución”, para explorar allí la complejidad misma de la temporalidad de lo político, trama constituida por la memoria colectiva, la experiencia histórica y las diferentes luchas en cuyo legado se apoyan y recrean (por más que estas no se hayan enunciado históricamente en términos de derechos), del modo en que se entrelazan los anacronismos entre pasado y futuro, entre su “no haber sido” y “su todavía no” como parte de su existencia actual. La otra: todavía más sintéticamente anunciada, la termalización de la temporalidad de las instituciones, interrogando el presupuesto que propone una división cuasi-ontológica entre la acción-ocasión y la institución-duración, para pensar –maquiavelianamente– la producción del *derecho común* como ocasión, en el terreno de la acción colectiva.

## § La politicidad de los derechos

Porque quienes estamos involucrados en este proyecto nos dedicamos a la filosofía política, un primer aspecto a revisar son los presupuestos del discurso filosófico-político sobre los derechos. Un denominador común entre las reapropiaciones del discurso de los derechos desde la filosofía política parte de una recuperación de la inversión arendtiana entre derechos humanos y derechos políticos. Esta inversión trata, en pocas palabras, de asumir que solo donde los derechos políticos son reconocidos y ejercidos pueden encontrarse garantías para los derechos humanos, considerando que estos derechos son el resultante de una lógica activa del reconocimiento político entre iguales en el marco de una democracia cívica e institucional. Las variantes de esta alternativa, dominante en la línea de una politización de los derechos, son múltiples: Lefort, Balibar, Rancière, Wellmer son posiblemente las más reconocidas. En algunos casos, la cuestión de los derechos se alía con una filosofía de la ciudadanía, restitución de un sujeto que es parte de una comunidad, como sujeto de derechos y sujeto soberano.

Wellmer es quien recupera de manera más clara la cuestión puesta por Arendt, dentro de una tradición democrática. Reconoce los DD.HH. como derechos morales, aspiración a un universalismo que no dejará de ser polémico, y encuentra en los derechos políticos la trama que define una sociedad democrática donde esos derechos morales se inscriben como campo polémico discursivo, y en donde la dimensión participativo-deliberativa de la política puede instituir una cultura democrática, un *ethos* democrático que permite generar acuerdos de base sobre los DD.HH., sin excluir las siempre posibles instancias de desacuerdo que, si despliegan su polémica a partir de procedimientos públicos, nos garantizan un mínimo de protección contra la opresión y la violencia y abren a un máximo posible de universalización.

Los límites del planteo de Wellmer son puestos fuera de las sociedades occidentales, donde no existen condiciones democráticas de igual participación y, por extensión, una ausencia de reconocimiento de derechos fundamentales. Allí, Wellmer asume la posibilidad de invertir el planteo y sostener que lo que pueden hacer las sociedades occidentales es intervenir en torno al cumplimiento de las garantías de los derechos fundamentales y conservar las expectativas para que con ellos se dé inicio a una cultura democrática. No nos detendremos aquí sobre la fallida manera en que se plantea la cuestión “internacional”; sí nos interesa señalar la inversión que se asume frente a un no-occidente, el espejo invertido de la verdad de la relación entre DD.HH. y política (acertadamente señalado por Žižek). La inversión arendtiana puede ser vuelta a invertir, una y otra vez según el caso, porque nada ha cambiado en el concepto de los “derechos”, y en la expresión “el derecho a tener derechos” un término se confunde con el otro, incluso en la tentativa de su misma diferenciación. En el “círculo hermenéutico práctico” wellmeriano la circularidad pacifica el carácter polémico de una hermenéutica política, y la dimensión práctica desaparece. El esquema inicial queda intacto: Estado de derecho más democracia deliberativa.

Nos interesa pensar en la politización de los derechos, pero encontramos claros límites en interpretarla como una inversión que sigue conservando la valencia autónoma de los términos. Una valencia cuyos efectos también aparecen en el silencio sobre los denominados derechos sociales. ¿No hay un límite en la caracterización misma, no cuestionada, que distingue derechos fundamentales, derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales? ¿No es en el carácter jerárquico de esa caracterización en donde está el límite mismo de todo intento de inversión, conversión, etc.? ¿No seguimos suponiendo la progresión marshaliana en un esquema de derivaciones históricas?

El planteo de Wellmer asume dos cosas y presupone una tercera: que tanto los derechos fundamentales como los políticos son una ganancia de las democracias occidentales, que los derechos políticos están consolidados en las instituciones democráticas y pueden ser fijados procedimentalmente en ellas, aunque requieren un *ethos* que los convierta en efectiva participación; mientras que los derechos fundamentales, aunque no menos consolidados a nivel formal, en la medida en que son morales dependen de una interpretación cuyo contenido no puede ser determinado por fuera del consenso público pues, de otra manera, serían violatorios del mínimo irrenunciable de occidente que son las libertades individuales, y que por tanto, siempre contienen un diferendo con aquella institución política (el Estado) que pretenda determinarlos (un diferendo que Wellmer recoge de la idea derridiana de justicia). El presupuesto wellmeriano tiene que ver con el silencio sobre los derechos llamados sociales: un silencio que, en la estructura argumental, los reenvía al paradigma de los derechos fundamentales, en cuanto derechos morales y que, por su contenido valorativo, son susceptibles del diferendo pluralista democrático. Así, por poner un ejemplo, el derecho a la salud, el derecho a un ingreso mínimo para la subsistencia o los derechos ambientales serían considerados una extensión del derecho a la vida y no, por caso, una expresión del derecho a la participación en la vida pública. Los derechos sociales serían una extensión polémica, con límites difusos, del principio de dignidad humana (no por caso el paradigma recurrente para plantearlos es el de la pobreza del Tercer mundo). Una extensión que, ligada al carácter moral-valorativo, depende de ese diferendo en el que se constituye un *ethos* democrático universalista. La politicidad de los derechos sociales es derivada, una derivación que, por otra parte, es posible en la medida en que han sido previamente despolitizados; esto es, asociados primariamente a los derechos fundamentales –aunque, por otra parte, nunca compartiendo el presupuesto de su *estatus* en

la medida en que se presuponen potencialmente violatorios de las libertades individuales– y no a las luchas, demandas y reivindicaciones políticas organizadas, en el marco de las desigualdades del capitalismo, primero nacional-industrial y luego global-financiero. Su reaseguro al colocarlos en la esfera de límites polémicos de los DD.HH. –siguiendo la Declaración de 1948– opera al mismo tiempo como exclusión de la esfera de los derechos políticos de participación, la única en cuya dinámica puede ganarlos en el terreno de una democracia pluralista, cuya caracterización ya los excluye por definición o los incluye en una difusa proyección. El paradigma democrático-participativo de Wellmer desconfía con razón del reaseguro habermasiano que ofrece su modelo trascendental-discursivo, pero no dejará de replicar el mismo paradigma moderno en lo que se refiere a la categorización entre lo *fundamental* y lo *derivado* a la hora de pensar las relaciones estructurales dentro de la clasificación de los derechos en sus diversas declaraciones.

Es conocida la polémica sobre el estatus de los derechos sociales, básicamente por dos motivos: porque se polemiza sobre la extensión de los derechos fundamentales (qué es y qué no es fundamental), y porque ponen en cuestión el carácter individual-subjetivo (personal) de los DD.HH. Una cuestión que llama la atención es que algo similar sucede, atendiendo a la segunda objeción, con los derechos políticos, ligados a la vida común-pública, al actuar en conjunto, etc. ¿Por qué, entonces, en un caso, resulta problemático y no en el otro? Porque, en definitiva, por más democrático-participativos que se quiera considerar a los derechos políticos, estos mantienen el reaseguro liberal (donde se encuentra, en realidad, su fragilidad) de que en última instancia toda acción política puede ser reducida a la libre voluntad individual, mientras que el reaseguro de los derechos sociales es anti-liberal, pues supone una activa intervención del Estado.

Para nosotros se trata de pensar, no la relación moral-humanitarista entre los derechos fundamentales y los derechos sociales, que concibe a los derechos sociales una extensión del principio de dignidad, sino la relación política entre los derechos sociales y los derechos políticos o, en otros términos, explorar el vínculo entre lo social y lo político en clave de derechos. El esquema marshaliano de la progresión histórica que va de los derechos civiles a los derechos políticos, y luego a los derechos sociales, no es histórico sino sistemático, fundamentación en una relación de derivación que se establece entre unos y otros. ¿Bastaría explorar los casos en donde esta relación puede ser reconstruida de otra manera, en particular en Argentina, donde los derechos sociales abrieron la posibilidad de la universalización real de los derechos políticos de participación? No se trata solo de relevar casos contrafácticos, sino explorar una experiencia que no puede ser reducida a una satisfacción de bienes que resultan condición de posibilidad de la política, sino la manera en que una politización de “lo social” reconfigura *lo político* en la producción colectiva e institucional de los derechos como *relación*.

Latinoamérica es la situación y la posibilidad de interrogar a una larga tradición política que ha ligado lo social a la despolitización, particularmente en el plano de los derechos: porque insiste en la permanente posibilidad de que estos derechos en particular puedan ser apropiados por una lógica sistémica, administrativa o demagógico-autoritaria, frente a otra serie de derechos, los políticos, que mantendrían un reaseguro propio en la medida en que están inscriptos en la dimensión democrático-participativa de la sociedad civil; o porque, desde una particular acepción de la biopolítica, considera que la juridización de la vida (individual) expresada en la fundamentación naturalista del derecho moderno realiza un pasaje –la cuestión social– a la administración de la vida de las poblaciones.

Del modo que sea, para nosotros un punto de partida resulta fundamental: evitar afirmarse en la adhesión a una demanda de derechos como vocabulario políticamente correcto, como pacificación de la conflictividad social, como reconciliación con el drama de la historia. Y esto significa, también, evitar la crítica perspicaz de la psicología vulgar que cree poder traducir los derechos a la plana cartografía de los intereses. Llamémosle justicia, igualdad, universalización, de diferentes maneras los derechos ponen a prueba su permanente reducción a las formas del privilegio y de mérito que dominan el discurso público. A partir de estos lineamientos generales, en su incipiente sistematicidad, se orienta el camino que comenzamos a recorrer.

## 6

# Para un uso menor de la teoría política

RICARDO ESTEVES, MATÍAS SAIDEL, EMILIANO SACCHI, CAMILO RÍOS,  
ADRIÁN VELÁZQUEZ<sup>1</sup>

Hipócritas. Os atrevéis a escrutar el cielo y la tierra y olvidáis  
interrogar vuestro propio tiempo.

Lucas, 12, 56

### 1. Desbordes

Son como focos autopoieticos creativos, que signan al mismo tiempo una instantaneidad general y puntos de caósmosis que se afirman como puras entidades de creación.

Félix Guattari

He aquí una pregunta aparentemente simple: ¿qué entendemos por teoría política? Sin embargo, es una pregunta que incomoda, pues inquieta por eso mismo que hacemos, eso que estudiamos, enseñamos, eso que incluso nos nomina como colectivo. Entonces, ¿de qué hablamos cuando hablamos de teoría política? ¿Qué designa ese sintagma que escapa tanto al frío azulejo de la ciencia como a los abismos de la filosofía? Ni una cosa ni la otra, la teoría política, tal como la entendemos y practicamos, es esquiva a las delimitaciones disciplinares y a las definiciones taxativas. Quizá la teoría política pertenezca a esa temible progenie (por

---

<sup>1</sup> Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea.

definición sin por-venir, criminal) de los “ni... ni”. Como sabemos, sería ingenuo pensar que dichas delimitaciones son neutrales. El último teórico político (así quería auto-definirse) debatido en nuestro país era taxativo al respecto: para que un límite separe, establezca fronteras de exclusión, tiene que ser un límite antagónico. De lo contrario, es apenas una diferencia más, interna al mismo sistema. (Triste imagen de la diferencia y pobre idea de sistema). Sin embargo, trazar fronteras, ordenar las diferencias, establecer sus equivalencias, eliminar desviaciones: esa ha sido la tarea de los teóricos y filósofos de Estado desde Platón hasta la actualidad. ¿Podríamos nosotros, teóricos políticos de esta periferia cultural y académica, repetir ese gesto? Preferimos recurrir a una pregunta más modesta pero no menos incisiva, aquella de nietzscheana memoria que dice: “¿para quién?”. En todo caso, respondiendo a la generosa invitación que nos fuera realizada a *ex-cribir-nos*, desde un principio afirmamos el des-borde. Resuena aquí otro teórico también debatido, el de “los bordes de lo político”. Y esa resonancia nos lleva hacia las orillas, a la costa, a los bordes y desbordes incesantes del agua y la tierra: a los bordes móviles que contaminan y aseguran el roce áspero y sucio entre una y otra. Márgenes de ese río turbio y proceloso, el *main-stream* y las márgenes alejándose-acercándose indefinidamente: todo pasa allí, en las márgenes, en su superficie, la más profunda.

Desborde, contaminación, margen, superficie, contacto: de una lengua a otra, de una (in)disciplina a otra, hablando con palabras prestadas: nuestra teoría política no logra de-finirse. Malos augurios en la época de las fronteras disciplinares y de la inter-disciplinariedad, que intenta poner en relación las disciplinas que presupone, y de la evaluación por resultados mensurables, que es absolutamente solidaria de las lógicas del capitalismo y de la empresariedad que luego se critican. Por eso, preferimos la indisciplina. No es un juego de palabras: preferimos la insolencia, la inservidumbre, el desparpajo. Es decir, nuestra

práctica teórica intenta resignificar y repensar la relación entre pensamiento y política, algo que desborda los límites epistemológicos de la teoría política, que abre el juego a otras disciplinas y que pone en cuestión las relaciones jerárquicas y fascistoides que, en general, gobiernan nuestra triste vida académica.

Por si esto fuera poco, la teoría política implica además una incomodidad extra que viene dada justamente por sus márgenes y desbordes internos, por su estructura intrínsecamente ambivalente. Cuando hablamos, pero también cuando hacemos algo así como teoría política, no podemos evitar vernos complicados en la indecible situación a la que nos arrastra esa inestabilidad, la mutua atracción y repulsión que se hace lugar entre sus dos términos y que nos empuja ora sobre uno, ora sobre el otro, a la vez que nos mantiene siempre tironeados entre ambos. Una especie de desborde constitutivo, una hemorragia interna atraviesa a ese híbrido “teoría-política”. Las formas de su relación y las posibilidades de su disociación obsesionan a Occidente desde hace más de dos milenios. Desde el nudo platónico del Filósofo-Rey en el que teoría y política, filosofía y *polis/polemos*, se complican (incluyéndose y excluyéndose mutuamente). Cada vez que la política pretende transformarse en ciencia o administración y a la vez la teoría en pura reflexión especulativa, lo que sucede no es nunca la separación clara de un término del otro, la delimitación, sino el desequilibrio de uno sobre otro, lo que nada puede con el asedio que mutuamente se producen. Teoría y política se rondan (y se contaminan) mutuamente. Si bien se ha pensado más de una vez el acontecimiento de su conjunción en el momento feliz griego, podemos decir que no es tanto el misterio de su conjunción lo que siempre retorna, sino el misterio (práctico y político, dirían algunos) de su separación. Una disociación que siempre tiene fines, efectos y afectos políticos. En este sentido, bien podríamos decir que toda teoría se complica políticamente y toda política se complica teóricamente. No somos originales: toda teoría

es en sí misma teoría-política. Más aun, es forzoso reconocer que ello implica lo inverso, o más bien, la equivalente inversión para la política.

Por ello, poco nos interesa definir la teoría política, trazar sus fronteras o clarificar la distinción entre sus términos. Más bien situamos nuestras prácticas, nuestros tanteos teóricos y políticos en los desbordes y en los desequilibrios de aquella inestable relación. Frente a una tradición que ha acentuado el primer término de la endíadis y ha dejado a la política como objeto posible de su práctica y de su discurso, nos interesa acentuar el segundo término hasta dar con una teoría que se revela ella misma política. Una teoría que es tanto interrogación crítica del régimen de verdades como un decir veraz sobre su mundo y sobre su presente. Teoría que en el des-decir las verdades que enfrenta, también aspira a la veracidad que le impone narrar el mundo.

## 2. Gestos

Burlas y muecas al borde del abismo. Besos y caricias para conjurar el abismo.

Franco Berardi

De esa forma se va poblando el campo de lo que decimos que hacemos cuando decimos que hacemos teoría política. Podríamos darle otros nombres. Le damos otros nombres. No nos importan mucho los nombres. Digamos que lo importante está en el gesto. En un gesto que supone para nosotros la teoría política y que se juega entre dos márgenes: la crítica de lo que somos y la posibilidad de dejar de serlo de una vez por todas. En términos de Deleuze diríamos que se trata de un pensamiento que se inscribe en el “entre” del presente, es decir, lo que somos, pero también lo que ya estamos dejando de ser; y lo in/actual, lo que estamos deviniendo, no nuestro futuro o porvenir, sino el ahora mismo de nuestro devenir. Un pensamiento que se interesa

por el presente y experimenta la posibilidad de actualizarlo a cada momento. Entonces, nuestra práctica teórica no puede ser in-diferente al presente, al orden de las cosas que definen lo que es, por el contrario nos interesa este pero en la medida misma en que buscamos en él sus líneas de fisura por donde sea posible hacerlo diferir.

Aunque a menudo hablemos de futuros distópicos de control y de vigilancia o de orígenes y olvidos, no son el futuro ni el pasado lo que nos interesa. Es el presente, y más precisamente el umbral en el que el presente deja de ser lo que es, las fisuras del presente, sus líneas de ruptura, sus puntos críticos de transformación, lo que hay en él de in/actual, de acontecimental y de inasible. Por ello decía Foucault que la pregunta crítica debe llegar, más allá de Kant, a su forma positiva, transformándose en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible. Esa es la divisa de la teoría política que nos convoca. Se trata de una forma del ejercicio teórico que busca en la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la potencia de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos. Entre esa contingencia y esa potencia de no, se inscribe nuestro trabajo como gesto crítico, (tal vez) transgresor, y (sin dudas) experimental.

Precisamente, fue Nietzsche, el médico de la civilización occidental, quien llevo la crítica a su forma positiva y la transformó en diagnóstico: ¿quiénes somos? ¿Qué somos nosotros hoy? ¿Qué es este “hoy” en el cual vivimos? Pero a su vez reconoció en esta práctica una terapéutica, un arte de la cura. Diagnosticar nuestro presente es marcar en él las series de procedencias contingentes (azarosas y forzosas) que han permitido su constitución, hacer la historia de la naturaleza del orden de las cosas, la genealogía de la moral y del orden policial, llevándolo con ello hasta el punto donde se desentiende de la necesidad. El presente se revela así contingente y mutable, se abre como espacio de experimentación donde es posible un devenir radicalmente otro.

Si bien el presente es el producto de mil contingencias, de luchas y casualidades, sus estratos endurecidos definen los límites de nuestra experiencia posible, los contornos de lo que somos, hacemos y pensamos. El orden policial que esos estratos componen procede por estriación y cuadrícula, determinando de antemano lo que somos y los lugares que debemos ocupar, lo visible y lo audible, toda una configuración de lo sensible en la que unos tienen parte y otros no. Que los sonidos devengan palabras, que los ruidos se hagan eventualmente música, que una serie de asociaciones devengan teoría, es el resultado de una estriación policial: hay una policía de la palabra, tanto como una policía del oído o una del ojo, y hay, claro, una policía de la teoría y de la verdad. Poder distinguir palabras y ruidos, bullicio y discurso, es ya hacer circular la sentencia policial. De allí el motivo proustiano de ser extranjero en la propia lengua y la insistencia deleuziano-guattariana en hacer delirar la lengua, en ponerla en una variación continua que la descentre y haga emerger en ella una dimensión política. Pues, si la teoría tiene su propio orden, su policía científica o su academia policial, su ortodoxia y su ortología, es preciso inventar otros modos de hacer teoría, quizá siendo extranjeros, extravagantes o locos en la propia (in)disciplina. Pero más aun, una teoría política que se quiera crítica, es decir que se establezca entre esos dos márgenes que le asignamos, cuestionar lo que somos y devenir otros, tiene la tarea política de poner en cuestión las formas normalizadas de ver, oír y estar en el mundo, de interpelar la constitución del presente, haciéndonos ver, oír, sentir más allá de los límites que el orden policial fija a nuestra experiencia del presente. Es en ese sentido que Rancière reserva el término “política” para la actividad que tiene por función interrumpir la configuración normalizada de lo sensible, haciendo ver lo que no tenía razón para ser visto, haciendo audible un discurso donde solo había ruido y abriendo el orden normalizado de lo que es a su transformación posible.

La teoría política ha estado demasiado tiempo subyugada a las figuras del teórico de Estado o, en el mejor de los casos, a la del consejero del príncipe. O como se llaman hoy: tecnócratas y teóricos de la *governance*, o bien encuestólogos y especialistas en *marketing* político (como si todo *marketing* no fuese siempre-ya político, como si la publicidad no fuese desde siempre propaganda). Para nosotros, el teórico político o el filósofo (ya dijimos que se desbordan mutuamente y que poco importan los nombres) ha de ser un *parresiasta*. De alguna manera, siempre lo ha sido. De allí esa corriente que corre paralela a la de los sabios y amigos del orden y que ha mantenido en estrecha relación a la teoría-política con los extranjeros, con las luchas revolucionarias y con las resistencias. Ese es justamente el sentido de ese guión que no relaciona dos términos separados sino que señala el aspecto político de la misma teoría: una teoría que en tanto pregunta por el presente y por lo inactual, por el orden policial y por sus posibles líneas de fractura, es ya siempre una política, un acto de resistencia, un emplazamiento que disloca las fisuras de ese presente que nunca termina por coincidir consigo mismo.

Ahora bien, ¿por qué insistir con la resistencia? ¿No se trata de una palabra fetiche? ¿Acaso no la escuchamos una y otra vez en los congresos académicos o en boca de los indignados de toda laya? ¿No ha sido suficientemente criticada su supuesta dialéctica acomodaticia? ¿No pertenece a una gramática ya venida a menos y discontinuada? Puede ser, pero todo esto nos parece fruto de un malentendido que tiene su origen en una visión demasiado moral del mundo. Tanto los habituales voceros de la resistencia como sus críticos nos resultan demasiado piadosos.

La resistencia es una cuestión de fuerzas, resistir es ejercer una fuerza. Pero la fuerza nunca se presenta sino a través de otra fuerza, a través de aquella sobre la que se ejerce. Es decir, la fuerza se conjuga en plural y solo hay relaciones diferenciales de fuerza. Siempre diferente, se ejerce sobre otras fuerzas diferentes. Diferencia de diferencias. Así

pues, la resistencia como ejercicio de una fuerza es diferenciar y diferenciarse, deformar y deformarse. El presente es también una instancia de fuerzas: la disposición normalizada y conservadora de lo sensible, el orden policial, con sus particiones, sus partes y sus ausencias, la naturalidad de los usos y costumbres, el cuidado de las formas. Una teoría-política, entonces, en tanto modo de cuestionar lo que somos y experimentación de otros modos de ser, puede ser resistencia, ejercicio de una fuerza (auto)deformante, y lo que deforma, aquello contra lo que tiene la tarea política de resistir, son las fuerzas que constituyen nuestro presente, los límites de lo que somos. Lo que implica como primera medida forzar-nos, resistir-nos, deformar-nos, entablar una lucha cuerpo a cuerpo con nosotros mismos, contra aquello que creemos y queremos ser.

Está claro que esta no ha sido ni es la tarea mayoritaria de la Teoría Política, pero quizá ha sido y es la tarea de una teoría política menor. Vale aclarar que una teoría menor, como un arte menor y una política menor no son la teoría, el arte y la política de una minoría, menos aun si por minoría entendemos –muy politológicamente– un estado de hecho, la situación de un grupo que está excluido de la mayoría. Esas minorías son hoy otra forma de lo mayoritario. Lo mayoritario es cuestión de patrón, de modelo. Lo Mayor es lo Mismo y lo Semejante. Una teoría o una política menores son precisamente una teoría y una política resistentes, un ejercicio deformante. Y por ello no podemos hablar de una teoría menor, sino de un devenir menor de la teoría: Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea, con la irónica pompa y grandilocuencia de su designación, quiere ser el nombre de un devenir-minoritario dentro de la Teoría Política. Así cuando Deleuze habla de artistas menores, no es porque pertenezcan a una minoría, sino por el uso que hacen de la literatura o del teatro, pues bien, nosotros queremos hacer un uso de la teoría política que la ponga en estado de variación, que la descentre y haga emerger en ella una dimensión inmediatamente política.

No queremos una teoría que hable de “la” política, no nos interesa ni esa teoría ni esa política: pretendemos otra política de la teoría. La que no debe reducirse a una política de las teorías de la política, buscamos una teoría y una política de nuestro presente y de nuestros devenires. Una crítica de lo que somos y una invención de otros modos de ser. Finalmente, podemos decir que una teoría-política menor es para nosotros el nombre de un ejercicio deformante de la sentencia del presente por el que nosotros mismos nos volvemos irreconocibles.

Igualmente, cada vez que escribimos los sintagmas “teoría política menor” o “teoría menor”, sudamos. ¿Es que puede hablarse de una teoría menor? ¿No es toda Teoría un hecho mayoritario, una cuestión de Modelos? ¿La Teoría Política no ha sido siempre y sobre todo en la modernidad un asunto de Estado, de funcionarios de Estado, es decir, materia policial? ¿No ha obedecido la Teoría Política desde sus inicios a la pretensión de terminar con la política o por lo menos a la de ordenarla? ¿No ha buscado la teoría política constituirse en fundamento del orden actual o potencial? ¿Acaso la teoría política no es siempre solidaria del Orden, especialmente cuando intenta hablar del conflicto? Sin dudas, por eso mismo apostamos por un devenir menor de la teoría política, ejercicio de deformación, de puesta en variación del lenguaje mayor y policial de la Teoría Política, hasta el punto en que se transforme en una crítica práctica de lo que somos y en experimentación de lo que podemos ser. En ese sentido, importa tanto lo que decimos como nuestros silencios, pues en aquello no dicho, en aquello que aún no podemos pensar radica nuestro porvenir. Es decir, la posibilidad aún no manifiesta de otras teorías y otras políticas.

Ciertamente podríamos haber simplificado lo dicho señalando que entendemos la teoría política como una de las formas de la crítica, pero solo si entendemos a la crítica, tal lo sugiriera Foucault, como una actitud o un modo de ser. Frente a la pregunta “¿qué es la crítica?”, Foucault da

una bella repuesta: es el arte de no ser gobernado. Ciertamente ya en Kant, la crítica, vía la ilustración, estaba en relación con la emancipación. Pero si la crítica es el arte de la inservidumbre o de la insubordinación, lo es en tanto gesto filosófico político, en tanto *ergón* filosófico. La crítica no es solo un forma de pensar y decir, sino ante todo, un modo de actuar cuya historia puede precisamente trazarse como respuesta a la cuestión del gobierno, a la gubernamentalización de todas las esferas de la vida desde la pastoral cristiana y sobre todo desde el desbloqueo y obsesión de la época clásica por la cuestión del gobierno (de los niños, de los locos, del cuerpo, de los enfermos, de cada uno de nosotros en tanto fuerzas, en tanto diferencias). Así, la crítica de lo que somos, el cuestionamiento del orden policial que constituye los límites de nuestro presente y el oteo en el horizonte de sus grietas, implica enfrentar la pregunta fundamental de toda teoría política, a saber: ¿por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? Pero plantearla no de modo abstracto, sino a partir de los mecanismos concretos que aseguran la servidumbre: es decir, ¿cómo somos gobernados? ¿Con qué fines, en nombre de qué principios, por medio de qué procedimientos? Y allí de nuevo, en su revés, la pregunta crítica abre el espacio de una experimentación posible: ¿cómo dejar de ser gobernados de esta manera? ¿Cómo ejercer el arte de la inservidumbre? ¿Cómo inventar otras formas de gobierno de nosotros mismos y de los otros? De tal forma, la teoría política como crítica no es una crítica de la razón o de la racionalización, sino una crítica de las racionalidades específicas con las que somos gobernados aquí y ahora, en la historia, en nuestro presente. Tampoco es lo otro del poder, no es lo que está cara a cara y por fuera del gobierno, sino un gesto, una actitud, un revés del arte de gobernar que desplaza sus límites: es el arte de no ser gobernado de tal manera o el arte de la resistencia, nuestra indisciplina.

### 3. Usos

Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.

Michel Foucault

Este arte de no ser gobernados, esta indisciplina teórico-política, implica rehusar los dispositivos pero también reusarlos, buscar hacer usos *otros* de los dispositivos que configuran nuestro campo intelectual no solo a nivel de la teoría propiamente dicha sino también en el nivel de su institucionalidad. Aunque parezca paradójico para quien conoce nuestras prácticas e intervenciones académicas, por todo lo que hemos mencionado, nuestros desbordes y gestos críticos no pueden tener la vana pretensión del anti-academicismo (paradójicamente tan en boga en la Academia). En primer lugar, porque eso equivaldría a establecer una relación dialéctica, cuando no especular, con aquello que se busca combatir, cuando no tenemos ninguna síntesis superadora que ofrecer al pensamiento ni al campo intelectual en su organización institucional. En segundo lugar, porque no hay exterioridad posible entre nuestra posición de enunciación y el *locus* y los lenguajes de la Academia. En ese sentido, nuestra crítica se da como experimentación en los bordes de ese ámbito, resiste en ellos. Nuestra resistencia no va a ni viene de un “más allá” u “otro lugar”, se da en la interioridad de los dispositivos y en la exterioridad de sus propias fuerzas. Precisamente porque estamos al interior del dispositivo académico de sujeción/subjetivación tenemos la posibilidad de desbordar sus claustros y sus estriaciones, de cartografiar sus callejones sin salida y de trazar en sus márgenes las líneas de fuga. *Ausgang*. Como animales kafkianos buscamos una salida, no creamos instituciones, o a lo sumo creamos una institucionalidad paródica y paradójica, cercana a la comunidad acéfala, pero

infinitamente menos seria: ¡oh anarquía coronada! Por ello, intentamos dar forma a otros modos de circulación de los roles y de la palabra, buscamos otros usos de las jerarquías intelectuales y académicas que permitan desbaratar el lugar de la autoridad, no solo en la teoría, sino también en la práctica. Quisiéramos una comunidad sin paternidades, sin autoridades, sin castración y sin falta. Una comunidad de singularidades deseantes en contacto y contaminación mutua. Ni siquiera una comunidad, una fiesta. Encuentro, declinación, *clinamen*. Así, nuestro *ergón* teórico-político no tiene que ver solo con lo que decimos, no se confunde con el logos, sino también con lo que intentamos hacer, incluso cuando (o gracias a que) lo hacemos de manera un tanto desfachatada. Desfachatez afiatada. Repetimos, casi como un mantra, una cita que nos ex-cita e in-cita a pensar: no decir lo que los grandes filósofos dijeron, sino hacer lo que hicieron. Animarnos a pensar lo que nos acontece y a crear conceptos que den cuenta de ello, y esto no como tarea individual, sino como encuentro, muchas veces polémico, de pensamientos divergentes.

De allí, vinculada con nuestras formas de “resistencia alegre” a los dispositivos académicos, la pregunta por el uso. ¿Qué usos hacemos de la teoría política? Hemos hablado de volvernos extranjeros en nuestra propia lengua. Pero ¿cómo evitar que el balbuceo incesante se vuelva jerga insoportable? Tomamos prestada de la filosofía la pretensión de crear conceptos que nos permitan pensar lo que (nos) acontece. Arte difícil, *poiética*: hacer aparecer algo allí donde no lo había, llevar algo del no ser al ser. Pero claro, es fácil repetir la muletilla de la creación de conceptos: crearlos es cosa bien distinta. Hace falta creer, incluso creer en nosotros mismos, en nuestras fuerzas, en nuestro tiempo, afirmar. ¡Pero qué lejos estamos de ese *pathos* dionisiaco! ¿Crear? No sabemos qué ni cómo. Pero sí sabemos que tal arte está amenazado por los nuevos sabios del eslogan y los empresarios del concepto.

Por un lado, las diversas formas de teología política y de ontologización de lo político que pululan en nuestro medio retornan periódicamente cual moda intelectual. Para nosotros no tiene ningún sentido buscar en la teología ni en la ontología la clave de una política para nuestros tiempos. Aun cuando se trate de entender la teología política como un dispositivo, es necesario que ello implique mucho más que un esfuerzo por deconstruir los conceptos que hemos heredado. Esa solo puede ser una parte de nuestra tarea, digamos, la negativa. Luego, es necesario poner esa tarea al servicio de una práctica teórico-política afirmativa de elaboración conceptual. La mirada ontológica remite lo político a la pregunta por el ser, se remonta en la arqueología profunda de su desvío, rectifica la confusión del ser con los entes que se quieren fundamentos últimos de lo existente. Largo camino tantas veces recorrido y que sin embargo, hay que reconocerlo, siempre guarda alguna sorpresa al viajero. De hecho, en los últimos años, hemos visto migrar la pregunta por el ser desde la lingüística a las matemáticas, del cuerpo a la vida, de la relación a la interrupción, del sujeto a la singularidad. Pero habría que discutir en general sobre “los usos y desventajas de la ontología para la política”. Aunque, como dijo Lacan al pasar, cada uno tiene su ontología y seguramente nosotros también la tenemos, lo cierto es que la ontologización y teologización del pensamiento político corren el riesgo de llevarnos a abandonar la disputa política concreta. Por eso creemos necesario distinguir en este terreno los dispositivos de poder muy materiales que nos gobiernan de las metafísicas que se presentan como su condición cuasitrascendental de posibilidad. Dicho llanamente, no nos interesa la pregunta ontológica si esta supone remontar el desvío original como si la correspondencia *arché/telos* no hubiese sido ya largamente deconstruida. Hace más de un siglo que esa empresa está atascada a medio camino. Análisis interminable, heroísmo de la erudición y de los reinicios. Y aun más, lo perturbador de ese camino es que al final hemos terminado por confundir la

deconstrucción con una política, cuando no con la única política posible. Claro que no pretendemos descartar todo tipo de interrogación ontológica. Solo queremos estar alertas frente a sus seductores cantos de sirena. De lo contrario, estas interrogaciones no pasarían de ser una moda que retorna. No tenemos nada contra la moda, menos aun contra la novedad. Pero sí creemos que Baudelaire tenía razón en esto: hace falta el esfuerzo de una fantástica esgrima para extraer la novedad de lo siempre-nuevamente-igual. No nos podemos permitir confundir una y otra cosa.

Frente a esta tendencia que nos lleva a una ontologización del pensamiento político, hay otra quizá más cercana a la nuestra y que toma al presente como su objeto de reflexión. Por eso mismo, es la que más nos preocupa. No somos ingenuos. No tanto. Así, en nuestras discusiones, parece haberse establecido una especie de neo-evolucionismo socio-técnico que ha empobrecido fatalmente el sentido de la "ontología del presente": ya no se trata de cartografiar las líneas de segmentariedad y de fuga que lo componen, de hacer su archivo y trazar sus genealogías diversas, como de proponer siempre una figura nueva que constate (cuando no celebre) la novedad del presente. No dejamos de leer que estamos en una época de transición o en los inicios de una nueva que se caracterizaría en homología al pasado como una revolución tecnológica y cultural. Todos los post y sus derivados. Más allá de las grandes cuestiones que habría que analizar en este caso (la posibilidad de pensar una temporalidad global, la relación entre naturaleza, cultura y técnica, la siempre revisitada cuestión de la modernidad, etc.), lo que nos resulta pasmoso es que el pensamiento político se vea condenado a correr por este sendero detrás de la noticia, del último concepto, cuya fortaleza se expresa menos en lo que permite pensar que en función de su capacidad para remplazar a otro al que declara obsoleto. Apostamos por la ética intelectual de la creación de conceptos que expresen el acontecimiento de nuestro presente, pero una creación que no tiene nada que ver con esos conceptos *prêt-à-porter*.

Por este camino, la elaboración teórico-política no parece obedecer a reglas muy distintas que las de la producción en general: producción de obsolescencia. De nuevo, la novedad de lo intempestivo se reduce a la pose de lo siempre-nuevamente-igual. Aun así, como ya hemos dejado en claro, nos sigue pareciendo decisivo que la teoría-política sea una ontología del presente, incluso consideramos potente la idea del periodismo filosófico, siempre y cuando se ponga más énfasis en la analítica y en el diagnóstico que en la primicia de sus términos.

Si de un lado se difiere la pregunta por el presente deteniéndose en la lectura de la teología y los olvidos del ser, del otro celebrando su novedad, su transitoriedad, nos condenamos a un agotador estado de apremio y deuda en el que cada instante se torna descartable al igual que los mismos conceptos. Entre estas dos vías, cada vez más desquiciados, nos hamacamos frenéticamente entre el “desde siempre” y el “ya no”. Habitar esta ambivalencia, que no pretendemos resolver pero sí poner siempre en tensión con una actitud crítica como modo de vida, nos disloca, nos hace contemporáneos e intempestivos, nos pone en relación con nuestro tiempo por medio del desfasaje y el anacronismo.

Por ello, finalmente y con las cautelas del caso, nos interesa recuperar, más allá de la validez de las preguntas ontológicas para la política, la interrogación por el uso, ya que es de los usos de la teoría política de lo que estamos hablando y, según se ha destacado recientemente, lo interesante de esta noción es que no remite ni a la producción de algo ni a una actividad definida, sino más bien a un *ethos* o un *habitus*. Para los griegos, el uso no es activo ni pasivo, no se refiere a una relación sujeto-objeto, sino que en él, el sujeto es interior al propio proceso. El verbo *chrestai* (usar) expresa así “la relación que se tiene consigo, la afeción que se recibe cuando se está en relación con un ente determinado”. En ese marco, todo uso es uso de sí mismo: para entrar en relación con algo, debo dejarme afectar por ello y constituirme como el que lo usa. Como vemos, no

se trata de acción sino de afección, no se trata de trabajo sino de uso. Pues bien, la teoría política es para nosotros ante todo un objeto de uso. Según lo dicho, un uso del cual no podemos salir indemnes, un uso en el cual nos vemos afectados y transformados por aquello que usamos y por medio de su mismo uso. Nuestra práctica no tiene una obra que producir, no existe más allá de su pura efectuación. Es, más bien, un modo de uso de nuestros cuerpos que genera determinados hábitos y disposiciones. Un modo de usar los dispositivos académicos y los conceptos teóricos para interrogar nuestro presente y nuestros modos establecidos de ser, actuar y pensar: nuestros *habitus*. Interrogarnos por el sentido que damos a la teoría política implica por ello para nosotros preguntarnos por nuestros usos menores, nuestro *ethos*, nuestra actitud, nuestros gestos característicos y por los modos en que estos se reflejan en lo que estudiamos y los modos en que nos afectamos mutuamente. Es en esa búsqueda incesante por entender el presente a partir de los dispositivos que nos gobiernan, los modos de subjetivación ética y política que lo connotan, las identidades políticas y sus resistencias, el espacio político y sus transformaciones, lo común y sus posibilidades, que encontramos nuestros modos de producir esa forma tan particular de afección que es el pensamiento, un pensamiento que siempre es múltiple, incluso tumultuoso, pues se genera pensando de a varios y de forma desordenada. Es así que esta propia interrogación acerca de nuestro modo de entender la teoría política, esa invitación, ese convite, nos fuerza ya a pensar, sin sopesar nuestras palabras, interrogarnos por nuestras prácticas y, sobre la base de nuestros propios usos, esquivar las respuestas taxativas y las afirmaciones sentenciosas. Acaso la política es lo que resta impensado en toda teoría política y es precisamente aquella, y no esta, el objeto de nuestro *inter-est* y el problema decisivo de nuestro uso de la teoría. Es eso lo que, fuera de toda obligación académica, pues nuestra existencia como grupo es virtual e incluso espectral,

nos fuerza a pensar-con y en esa con-versación infinita, abandonar nuestras certezas y devenir otros respecto de los que hemos sido.

## Coda

Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea surge primero como reacción y luego como confirmación ante la necesidad de generar un espacio de trabajo donde el centro de la escena lo ocupe la discusión de las ideas por fuera de las prácticas escolásticas al uso en la mayor parte de los ámbitos de trabajo académico. En ese sentido, las Jornadas de Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea han funcionado durante seis años convocando a participantes de diversas latitudes, interesados en encontrarse para generar un intercambio auténtico de ideas a través de una discusión de dos días de duración. Con el transcurrir de los años se fue consolidando un estilo y un método de trabajo que nos animó a ampliar el repertorio de actividades y a relacionar estas con una agenda de investigación colectiva. El seminario Foucault-Deleuze y el Seminario Abierto han funcionado con la misma vocación y pasión por la discusión.

Actualmente, Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea está integrado por Ricardo Estéves, Matías Saidel, Emiliano Sacchi, Camilo Ríos y Adrián Velázquez, pero es, sobre todo, una convocatoria y un llamamiento a tomarse en serio la propia pasión y llevar a sus últimas consecuencias ese arte de la indisciplina que es la teoría siempre política.

Buenos Aires/Rosario/Viedma/La Plata – Agosto de 2015



## ¿Qué hacemos cuando hacemos teoría política?

### *Conversaciones en el Germani*

CLAUDIA HILB, LUCIANO NOSETTO, JAVIER VÁZQUEZ, CECILIA ABDO FEREZ, AGUSTÍN VOLCO, MATÍAS SIRCUK, GUILLERMO SIBILIA, PABLO BAGEDELLI, ERIKA HACK, ISABEL ROLLANDI, GONZALO CERNADAS, FRANCO CASTORINA, SOLEDAD MONTERO, LUCÍA QUARETTI. FACUNDO VEGA, DIEGO PAREDES, EUGENIA MATTEI

Este texto tiene la forma de un diálogo, y tiene origen en una conversación colectiva que se llevó a cabo en el mes de junio de 2015 en el seno del equipo de investigación Ubacyt coordinado por Claudia Hilb en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Motivados por la pregunta “¿qué es hacer teoría política hoy?”, decidimos elaborar un escrito en el que quedara reflejado el modo en que este equipo hace y piensa la teoría política.

Esa modalidad es, en nuestro caso, eminentemente dialógica, y ello por partida doble: por un lado, para nosotros hacer teoría política supone siempre la discusión y la puesta en común de argumentos y contraargumentos. Y por otro, o al mismo tiempo, nuestra práctica parece indicarnos que la teoría política es siempre una teoría de la lectura, una tarea interpretativa que dialoga con textos, autores y tradiciones que operan como soportes de la reflexión. Es por eso que, para pensar en las implicancias teóricas y políticas de nuestra propia práctica, elegimos partir de un corpus de tres

textos clásicos que problematizan la cuestión de la relación entre teoría y política, en un ejercicio de lectura similar al que realizamos habitualmente.

Los textos seleccionados para la discusión fueron: el capítulo “El legislador”, en *Del contrato social*, de J.J. Rousseau; *El conflicto de las Facultades*, de I. Kant; y la introducción a *La democracia en América*, de Tocqueville. La idea que guió la selección fue que se tratara de textos de autores que nos interesaban en común, que pudieran introducir el problema que nos importaba abordar, pero que a la vez ninguno de los autores fuera el objeto del trabajo particular de alguno de los integrantes del equipo, por encima de otros.<sup>1</sup>

La discusión se organizó inicialmente en torno a algunos problemas fijados con anticipación. A fin de dar mayor claridad a esta presentación podemos agrupar esos problemas en cuatro grandes ejes, que son los que de manera más o menos explícita atravesaron y organizaron el debate:<sup>2</sup>

1. La distinción entre la ciencia política, la teoría política y la filosofía política. ¿Cuál es el objeto específico de la teoría política? ¿Cómo se posiciona el sujeto que

---

<sup>1</sup> La lectura del capítulo sobre el legislador en *Del contrato social* se concentró en los párrafos en los cuales Rousseau problematiza la naturaleza del pueblo; la relación entre el saber y el pueblo; las características del legislador; las condiciones de posibilidad de la fundación política; y la ley y su principio de legitimidad, entre otras. La lectura de *El conflicto de las facultades* se concentró en los apartados en los cuales Kant reflexiona sobre la relación filosofía-prudencia o situacionalidad; la relación teoría-práctica; la relación saber-gobierno, la tensión ley-acontecimiento y la relación memoria-libertad; como así también en aquellos en los cuales se interroga sobre la capacidad del pensamiento filosófico para determinar, de alguna forma, el fin y curso de los acontecimientos históricos y políticos. Por último, la introducción de *La democracia en América* fue interrogada a partir de los siguientes ejes: la tensión entre principio (general) y caso (particular) como meta del análisis de la teoría política; la relación entre la teoría política y las recomendaciones prácticas y, finalmente, el problema de si el pensamiento está sometido a determinaciones.

<sup>2</sup> Si bien la discusión no se dio siguiendo los ejes propuestos por la convocatoria original, retrospectivamente hemos advertido que podíamos hacerlos coincidir con la idea de bordes, situacionalidad, apuestas y estilos, allí enunciadas.

- conoce frente a los fenómenos políticos? ¿De qué modo los objetos definen los posicionamientos del teórico político?
2. La relación entre la teoría política y la ciudad. ¿Qué vínculo se teje entre el teórico de lo político y el pueblo?
  3. El teórico político como actor o como espectador, y el problema del juicio. ¿Cuál es la actitud que el teórico político debe adoptar hacia el mundo, cuál es su grado de “afectación” por los fenómenos políticos?
  4. Textos y acontecimientos. ¿La teoría política debe partir de los textos o del acontecimiento puro? ¿Qué lugar tienen en la teoría política las condiciones de lectura de los textos?

## 1. Ciencia política, teoría política y filosofía política

–**Luciano:** En términos de la organización de la conversación de hoy, propongo empezar con una reflexión sobre los textos que tenemos en común, y contaminarlos a partir de las preguntas que nos guían.

Básicamente me preguntaba si en estos tres autores no es posible identificar tres actitudes respecto de las cosas políticas y su conocimiento. Y, a efectos polémicos, establecer una división muy tajante: la identificación de una actitud filosófica en Kant, una actitud científica del orden de una ciencia política, una ciencia social o sociología política en Tocqueville, y una actitud teórica en Rousseau.

En *El conflicto de las facultades*, vemos que el marco general de la empresa kantiana tiene que ver con el programa de la crítica, con señalar los límites de la razón. Ahí Kant funciona casi como un cartógrafo, distinguiendo dominios o reinos. Y los va distinguiendo a partir de la fijación y el establecimiento duradero de fronteras. Este es el dominio de la razón práctica, este es el dominio de la razón teórica, y

uno no puede moverse de una frontera a otra sin problemas. Y esas particiones se corresponden con la distinción binaria entre los sabios, los que pueden hacer un uso público de la razón pero nunca un uso privado, y los letrados, los que pueden hacer un uso privado de la razón pero nunca un uso público. Esta distinción entre el reino de los sabios y el de los letrados implica una enorme ganancia de los sabios, que se vuelven guardianes exclusivos de la erudición, de la razón, de la universalidad, pero el precio que pagan es que su razón pareciera no tener un correlato político. Y esto tiene un par de consecuencias: un imperativo categórico que resulta políticamente inaplicable o insignificante, un deber ser que queda desconectado de la política y que devuelve al sabio a una relación de interés desapegado, estetizado, con los acontecimientos. En ese sentido no deja de ser importante el reemplazo de la filosofía política por la filosofía de la historia: como si para conectar las cosas filosóficas con las cosas políticas tuviera que pasar toda la historia por el medio. Una desconexión tal entre aquello que el sabio conoce en términos del deber ser y los acontecimientos del siglo que no deja lugar para la prudencia, que implica cierto gradiente y latitud.

Ahora, en el caso de Tocqueville hay un interés inmediato por el acontecimiento de la revolución democrática en curso. Tocqueville pareciera poner la oreja sobre el suelo para escuchar cómo se aproximan las manadas, para escuchar los golpes de las pezuñas de las bestias contra el suelo. Precisamente, Tocqueville quiere escuchar qué es lo que viene. Su actitud se sustrae del juicio, no se trata de juzgar, sino de admitir lo que está pasando, de admitir la revolución como un hecho consumado o en vías de consumación. Y se trata de comprender los efectos, de inscribirlos en una serie de encadenamientos causales, y de clarificar los medios para hacer el acontecimiento aprovechable. Hay por un lado una explicación causal y por el otro una elaboración técnico-instrumental. Identifica un hecho generador, un principio fundamental, un fundamento –la igualdad de condiciones–,

pero no busca juzgar ese fundamento, decir si ese fundamento es lo que debe ser, sino inscribirlo en un encadenamiento causal y realizar una reflexión técnico-instrumental sobre cómo aprovechar la revolución en curso, sin predicar sobre la bondad o maldad de la revolución en curso.

¿Qué queda de esta estilización? Por un lado, en el caso de Kant una razón práctica que se desentiende de toda comprensión política, y por otro lado, en el caso de Tocqueville una comprensión política que se desentiende de toda razón práctica.

Me parece que en el caso de Rousseau la cosa es más complicada en cuanto a la posibilidad de establecer distinciones tan claras, y la figura del filósofo legislador (figura que atraviesa toda la tradición del pensamiento político) es la figura de esa complicación. Porque, por un lado, el legislador es un sabio, una inteligencia sublime, o un genio, que permite descubrir las mejores reglas que convienen a todas las naciones, de modo que el sabio tiene un conocimiento del universal o lo natural. Pero al mismo tiempo el sabio se enfrenta al problema de la factibilidad de todo ideal, del carácter elusivo de la voluntad popular, al hecho de que el número no se aviene a los cálculos de los idealistas. Antes que insistir en la ignorancia del pueblo, me resulta más interesante decir que Rousseau identifica que el número no se aviene a las voluntades más idealistas, que hay ideales que el legislador puede entender, pero que el número no se aviene a esos ideales. Entonces, entre la idea y el número es necesario establecer una mediación, y quien la establece es el sabio. El sabio media entre la idea y la efectución política de esa idea a partir de una negociación, por un lado, con los dioses del pueblo: va a los lugares sagrados de ese pueblo que no se aviene fácilmente e intenta negociar entre el mundo de las ideas al que puede acceder mediante su conocimiento y los dioses de la ciudad, con sus leyes y tradiciones. Y es en esa latitud, definida entre el cielo del filósofo y el cielo del pueblo, que se establece un gradiente que tiene que ver con la prudencia, y que para mí es definitorio

de la teoría política, de la cual Rousseau es expresivo, no tanto como Kant, expresión de la filosofía política, ni como Tocqueville, expresión de la ciencia política.

Para terminar diría que tal vez hay algo de la teoría política que tiene los pies en el barro pero la cabeza erguida, a diferencia de Tocqueville que tiene la cabeza en el suelo, o de Kant, que tiene los pies en el aire. Me parece que la teoría política es precisamente eso.

–**Claudia:** Yo no acuerdo realmente con las caracterizaciones, y con lo que Luciano atribuyó a cada autor, disiento muy en particular respecto de Tocqueville, de Rousseau también, aunque con Kant podría concordar más. Podría hacer una descripción similar a la que hace Luciano a partir del problema de la democracia en Lefort:<sup>3</sup> por un lado se encuentran los que creen en el desarrollo ineluctable de la historia, por otro lado la ciencia política que aplanar todo, y luego el pensamiento político, que rechaza tanto ese saber trascendente como ese aplanamiento de la ciencia política. En lo que disiento decididamente es en que Tocqueville sea el aplanamiento de la ciencia política; en absoluto, lo pondría mucho mejor del lado de la postura lefortiana (que por otra parte es lo que hace el propio Lefort). Y tampoco creo que Rousseau represente la prudencia: creo que Rousseau representa el drama de la cuestión del fundamento del orden político en la modernidad, pero no la respuesta a este drama bajo la forma de la prudencia. Efectivamente, Rousseau se mueve en esta no correspondencia entre voluntad general y voluntad de todos, y el legislador o el educador es la figura que viene a resolver esto, pero de una manera siempre insatisfactoria. No creo que Rousseau haya encontrado una solución para esto, sino que expresa, como ningún otro moderno, la dramaticidad de este problema sin solución. Pero no estoy de acuerdo con la idea de pensar que el legislador o la prudencia intervienen entre

---

<sup>3</sup> Cf. Lefort, C. “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004.

dos afirmaciones, cosas, hechos o postulados que tendrían una materialidad en sí mismas, sobre todo entre la idea y la voluntad de la mayoría. ¿Qué es esa idea en la que intervendría la voluntad del legislador? Creo que esa idea en la que intervendría el legislador es lo que ya no existe, o sea, el legislador intervendría sobre un no existente. Si nos atenemos al planteo de Luciano, parecería que seguimos teniendo la idea, es decir, seguimos teniendo a Kant; seguimos teniendo los hechos, la cosa en sí, es decir, seguimos teniendo a Tocqueville; y en el medio hay alguien que media. No: sobre todo, ya no tenemos algo así como “la idea”. Podemos discutir qué es aquello que tenemos como “la cosa”. Y, por otro lado, creo que -como advierte Facundo en las observaciones que envió- es interesante también estar atentos a no fascinarnos con la cosa o con el acontecimiento como si fuera algo de lo que sabemos de qué se trata.<sup>4</sup> Pero en el planteo de Luciano parece como si esas dos cosas persistieran. Y yo creo que no persisten.

---

<sup>4</sup> En un breve aporte escrito enviado con anterioridad a la reunión, Facundo Vega se expresó sobre la fascinación por lo extraordinario que atraviesa buena parte de las reflexiones teórico-políticas sobre el acontecimiento. En particular, un pasaje del texto sugiere que: “Remisa -quizás afortunadamente- ante la persistencia de lo cotidiano y sus rutinas, la invocación al acontecimiento político -pero también a la teoría política en tanto acontecimiento- resulta, sin embargo, problemática. Las complicaciones inherentes a tal invocación son ostensibles si se pone atención en la variante alemana del término. *Das Ereignis* remite a aquello que aparece y se nos muestra ante los ojos [*eräugen*, ‘*vor Augen stellen, zeigen*’, está a la base del verbo *ereignen*]. No obstante y entre otros, el brete es de quién o quiénes son esos ojos y cuál es la potestad efectiva y los contornos precisos de aquello que ‘se nos muestra’. Pasar por alto estas particularidades de la invocación al acontecimiento puede resultar en el menoscabo de la potencia que existe en una reflexión sobre las *situacionalidades* y las *apuestas* de la teoría política. Al convertirnos en esclavos, custodios o señores del acontecimiento, nuestra práctica se asigna un auto-interés que, paradójicamente, la convierte en un espectro de la repetición”.

–**Cecilia:** ¿Pero no dirías que instituir un pueblo es la idea motora de Rousseau y de este capítulo en general? En el legislador, instituir el pueblo es torcer una naturaleza e imbuirle otra, una que queda completamente indeterminada. Eso no es una idea siquiera: es un acto performativo.

–**Claudia:** Creo que lo que hace Rousseau no representa la respuesta de la prudencia, tal como nosotros podemos entenderla, entre una idea que ya no es tal y un pueblo que no tiene una materialidad preexistente. Sí, probablemente Rousseau pretenda establecer esa mediación, pero en todo caso eso se encuentra muy lejos de lo que yo entiendo por una teoría política basada en la prudencia.

–**Luciano:** ¿Y por qué Tocqueville sí?

–**Matías:** Una de las cosas que me llama la atención es la contraposición entre Rousseau y Tocqueville con respecto a la idea de pensar si existe (o no) un deber ser, una idea acerca de cómo deben ser las cosas para criticar lo actualmente existente. A mí me parece, más bien, en línea de lo que dice Lefort y señala Claudia, que el esfuerzo de Tocqueville supone no quedarse simplemente en aquello que está sucediendo, sino que aquello que está sucediendo permite todavía distinguir entre diferentes formas de sociedad... y a partir de allí juzgar lo existente. Creo que no se elimina en Tocqueville la posibilidad del juicio, y creo que mi modo de entender la teoría política tiene que ver con seguir pensando acerca de la diferencia entre distintas formas de organización política, sin la necesidad de, para poder juzgar, apelar a un principio trascendente al orden político mismo. Me parece que en el análisis general que hace Tocqueville de la democracia está todo el tiempo emitiendo juicios acerca de cómo esa sociedad democrática puede diferenciarse de otros modos de sociedad. Y que para eso no tiene que apelar a la filosofía como aquello que decide sobre el bien, para, una vez que lo conoce, poder establecer distinciones, sino que esas distinciones surgen justamente del estudio sobre aquello que está sucediendo...

–**Guillermo:** Pero la distinción, en sí misma, ¿es algo performativo? Es cierto que en el texto de Tocqueville vemos que el autor plantea que hay diferentes formas de sociedad, pero eso en sí mismo no significa que haya una pregunta acerca de la “mejor” forma de sociedad, y que por lo tanto la teoría política tenga esa vocación, esto es, que deba responder esa pregunta. Es decir, en otras palabras, no significa que de allí se desprenda la existencia de diferentes formas de régimen, para decirlo en esos términos...

–**Matías:** Hay una frase en la que Lefort menciona a Tocqueville que dice algo así como: “Escuchamos con frecuencia en la actualidad la afirmación de que entre la democracia y el sistema totalitario no existe sino una diferencia en el grado de opresión. Más aun: algunos se complacen en hablar de ‘democracia totalitaria’. Retomemos la expresión [de Tocqueville]: es un absurdo palpable”.<sup>5</sup> La democracia es el lugar de la libertad, y eso la diferencia de otros regímenes. Y aquellos que no ven esta diferencia están cayendo en un “absurdo palpable”.

–**Claudia:** El tema es la relación con la libertad en Tocqueville. La libertad está en el horizonte de todo lo que piensa, dice y escribe sobre la democracia en América; es un horizonte que no consideraría propiamente prescriptivo... pero casi...

–**Matías:** Y ahí la diferencia está en que la preocupación por la libertad permite diferenciar el tipo ideal del mediador, como lo expuso Luciano, y el tipo ideal de Tocqueville como aquel que piensa una suerte de fenomenología sobre los asuntos humanos.

–**Erika:** La pregunta es: el modo en que Tocqueville plantea la diferencia entre distintos modos de sociedad, ¿implica una preferencia?

---

<sup>5</sup> C. Lefort, “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, en *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, p. 140.

–**Matías:** No tengo una respuesta definitiva, solo una opinión. Diría que no hay una preferencia, sino que la diferencia entre formas de sociedad en Tocqueville o en Arendt no es una diferencia por juicios de valor: Lefort dice que se da a partir de la articulación de las apariencias, aunque habría que dilucidar qué significa eso. Pero creo que hay, intuitivamente, algo que no tiene que ver con una simple preferencia.

–**Sol:** En relación con lo que decía Claudia sobre la preocupación por la libertad en Tocqueville como horizonte, yo había intentado pensar una clasificación para hacer una contraposición entre Tocqueville y Rousseau en relación con la actitud científica que ellos dos toman en función de la concepción de su objeto: cómo la concepción de su propio objeto en alguna forma determina o incide en el modo en que cada uno se vincula con ese objeto. Tratando de encontrar figuras, analogías, pensaba que Tocqueville se asemejaría al *flâneur*, aquel que se introduce en su objeto como quien pasea por los meandros de la democracia, objeto que, por otra parte, se le viene encima, se le impone irreversiblemente, y frente al que no puede hacer nada: es un objeto indomitable, en el que se introduce como un etnógrafo. Ciertamente, está la preocupación por la libertad, hay ahí un horizonte, una preocupación, un juicio, algo que podría parecer como una prescripción. De todos modos me parece que Tocqueville está indagando sobre algo que no conoce, y es precisamente esa definición de la democracia como algo indomitable lo que caracteriza su actitud científica. En contraposición, pensaba en Rousseau a partir de la figura del demiurgo, figura que también se deduce de su concepción del pueblo como algo homogéneo, pero que al mismo tiempo no sabe: por eso tiene que venir el extranjero, el arquitecto o el ingeniero que diseña la ley. Esa es la actitud que tiene como científico, y yo creo que ahí sí hay un juicio. Y diría que la actitud de Kant efectivamente se parece más a la del sabio o a la del filósofo.

–**Pablo:** Primero quisiera reconocer algo sintomático en lo que venimos hablando. Comenzamos haciendo la tipificación del científico, el filósofo y el teórico, como si hubiese algo en nuestro trabajo de buscar la especificidad de la teoría política o pensamiento político frente a la filosofía o la ciencia. Al respecto, me gustaría hacer un comentario sobre Tocqueville y la idea de que lo propio del científico es buscar las relaciones causales entre las cosas. Así, la pregunta que quisiera plantear, para acercarlo más a la figura del teórico, sería si el hecho generador tiene una relación causal con sus efectos. Tengo en mente el privilegio republicano o montesquieuino del principio inspirador frente a la causa. En este sentido, me interesa la distinción que hace Tocqueville entre el “mañana” y el “porvenir”,<sup>6</sup> como si el primero estuviera más cercano a la causalidad, y el segunda más abierto al orden de lo performativo o al orden del acontecimiento. Entonces, sugeriría que en el tiempo que abre el porvenir, sobre el mañana causal, está la posibilidad de este encauzamiento o de este acto que es la actitud performativa del teórico. Esto también lo relacionaría con la especificidad de la teoría que, frente a lo filosófico o a lo científico, reproduce el acto político mismo en ese acto performativo: replicando, en algún sentido, el acto fundante de lo político que reconoce algo como verdadero y exterior a la vez que lo instaura. Me pregunto si eso no es también lo que hace este teórico político que depura el principio fundante definiéndolo fenomenológicamente por sus características, y en ese acto lo instaura como verdad...

–**Sol:** Con respecto a lo performativo en Tocqueville, diría que allí hay, más que una actitud performativa, una inquietud, una pregunta. En ese sentido, como decíamos antes, la actitud de Tocqueville quizás se parece más a la

---

<sup>6</sup> Dice Tocqueville: “Este libro no se pone al servicio de nadie. Al escribirlo, no pretendí servir ni combatir a ningún partido. No quise ver desde un ángulo distinto del de los partidos sino más allá de lo que ellos ven; y mientras ellos se ocupan del mañana, yo he querido pensar en el porvenir”.

actitud que este equipo adopta respecto a los objetos: por ejemplo, ¿cómo abordar el objeto del pasado reciente? En principio, uno se enfrenta a algo que lo escandaliza, preocupa o inquieta. Es algo que se ve en los textos de Claudia, por ejemplo: “¿Por qué los intelectuales de izquierda de mi generación no cuestionan tal aspecto de la revolución cubana?”. Me parece que ahí hay una pregunta, una inquietud, un sacudón por el fenómeno, por el hecho, y a partir de ahí, no diría que hay una mera descripción, porque no es el caso, pero habría que ver cuál es el lugar del juicio ahí.

–**Claudia:** Yo creo que lo que dicen Pablo y Sol sobre Tocqueville puede pensarse como la diferencia entre explicación y comprensión.

## 2. La teoría política y la ciudad

–**Agustín:** En principio diría que también me genera dudas la caracterización de un Tocqueville que simplemente escucha, que recibe información o que tiene una inspiración empírica. Yo casi empujaría a los tres autores no a una misma solución sino a un mismo problema respecto de la cuestión del teórico frente a la ciudad, y más precisamente frente al pueblo, y al problema de si el teórico le dice algo al pueblo o a la ciudad, o no. Y allí, todo el problema también de la relación entre saber y poder, y la prudencia. Todos los textos giran en torno a las revoluciones democráticas, y me parece que ahí se les presenta un mismo problema a los tres: si ellos son simples voceros del pueblo, el teórico se reduce a la insignificancia o a ser un apropiador ilegítimo de la palabra popular (¿para qué necesitaría ser un reproductor fiel de la palabra del pueblo?), y por otro lado, como enunciadores de un bien que la mayoría no ve (y que, según Rousseau, debe serle presentado a esa mayoría tal

cual es, o tal cual “debe parecerle”), se convierten también en personajes que dañan los principios de la democracia al decir defenderlos.

Y este doble problema –el carácter legítimo o ilegítimo de la palabra del legislador con respecto a la del pueblo, y por otro lado, el estatuto de su supuesto saber sobre aquello que las mayorías ignoran– se manifiesta en la dificultad de pensar la relación entre saber y poder en un contexto democrático. No digo que señale la imposibilidad –acá estoy de acuerdo, ya se dijo mucho sobre la denigración de las masas–, pero sí señala ciertas dificultades específicas de la relación entre saber y poder en el contexto de las revoluciones democráticas y de los peligros que ciertas derivas del pensamiento pueden engendrar. Y diría, más específicamente sobre los autores, que empujaría a los tres a la teoría política, en el sentido en que revelan la tensión y la dificultad de la posición del teórico y el lugar de la teoría. Rousseau lo presenta, en el capítulo que estamos discutiendo, de la manera más dramática: la tarea sobrehumana, casi divina, pero con armas que no son nada. Pero también aparece en Tocqueville una carga valorativa en la preocupación acerca de la dirección de la democracia por las clases más inteligentes y más morales, y la referencia a que la ausencia de esa dirección deja a la democracia abandonada a sus instintos más salvajes. A mí me cuesta mucho no ver distinciones en esa expresión. Ciertamente él declara la intención de observar imparcialmente, y también me parece que es bastante lo que hay ahí para pensar en Tocqueville, pero no escapa al problema de juzgar y de presentar ese juicio públicamente. En el caso de Kant, como bien se dijo, aparece de manera explícita una reflexión sobre la figura del maestro del pueblo y el maestro de la juventud, y ahí se presenta el problema de la relación entre quien sabe y el pueblo en general. Y en ese sentido, esa tensión entre un saber y un poder que es indefectiblemente poder del número se les presenta como problema a los tres autores. ¿Debe ser el teórico un testigo imparcial (y es realmente

posible tal imparcialidad como tarea de reflexión política), o debe decir lo que se debe hacer? Es decir, para retomar la expresión de Tocqueville, ¿debe “escribir enseñanzas o panegíricos”? Me parece que, cuando me pongo a reflexionar sobre lo que hacemos, creo que este es un problema que se nos presenta a todos: veo este problema operando en el modo en que estos tres autores reflexionan, y esa misma tarea me dispone a mí a reflexionar.

Quiero decir, me parece que hay en los tres casos una actitud –una apuesta y un estilo– que procuran evitar darle solución al problema antes de que se presente, y que busca, por un lado, encontrar y evaluar en las condiciones en las que el problema se presenta los elementos para pensar y juzgar, y, al mismo tiempo, busca no quedar atrapado o fascinado con lo que se le presenta como si fuera una suerte de verdad revelada de otro signo. Un ejemplo: los hombres de la revolución americana declararon como verdad evidente que los hombres nacen libres e iguales, y admitieron la esclavitud en la fundación de su comunidad política. No digo esto para hacer una crítica moral de los autores, sino para mostrar más la viga en el ojo propio antes que la paja en el ojo ajeno. Para dar cuenta de las dificultades de la tarea que creo se nos presenta y para enfrentarla, al menos como la concibo yo y muchos otros, me parece que es preciso encarar un ejercicio de reflexión que resulta arduo, en términos que no tienen solución previa ni metodología. Es decir, nos enfrentamos con una tarea que es la de, en el mejor de los casos, pensar y juzgar. Y dejo solo mencionado el hecho de que esto balancea muchísimo la cuestión de la teoría y la práctica hacia la teoría.

–**Guillermo**: Por mi parte, estoy en desacuerdo con la distinción fuerte entre filosofía, ciencia y teoría porque pienso que, si nos atenemos a los textos que discutimos (por ejemplo al de Kant), esa distinción no sería operativa; ni siquiera lo sería respecto de lo que Agustín decía hacia el final, es decir, no habría una distinción fuerte en Kant entre teoría y práctica: la distinción viene en todo

caso dada entre ciencia (teoría y práctica) por un lado, y metafísica, por el otro. Por otro lado, tampoco me parece, como decía Luciano, que en Tocqueville no se trata de juzgar; me parece que lo paradójico o interesante que hay en Tocqueville –algo que en cierta manera veo también en Spinoza y en otros autores que me interesan– es que, de todas maneras, aun pretendiendo ser una explicación causal, de cierta manera determinista, no cae en la imposibilidad de juzgar. En función de las cosas que surgieron, aparece la pregunta sobre si en Rousseau el legislador se reduce a la figura del sabio. Es cierto que desde la tradición platónica puede interpretarse de esa manera. El sabio es el legislador si lo traemos más a nuestra actualidad, pero ¿el sabio es el legislador, sin más? Lo planteo como pregunta sin tener la respuesta...

Hay algo, hay un problema que me parece une a los tres autores, y que está presente en la mayoría de los pensadores modernos; es aquello que Claudia planteaba como la tensión o dilema entre la voluntad general como voluntad de la mayoría y la aparición del legislador; dilema que aparece bajo otra forma en el texto de Tocqueville, y que se puede rastrear hasta en la obra de Spinoza. Está sintetizado en la célebre frase de Ovidio: “Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”, que se relaciona con lo que salió a la luz acá: ¿cuánto sabe la multitud acerca de sus intereses?, ¿cuánto necesita de una ley heterónoma?, ¿en qué medida es posible que esa ley heterónoma sea de alguna manera conducida a alguna forma de autonomía? (yo creo que esto último es el interés claro de Rousseau). De lo que sí estoy seguro es que no creo que la teoría política y el saber político puedan encarnar de manera completa los verdaderos intereses de la comunidad. Ahora bien, eso deja ciertamente abierta la pregunta acerca de cuál es la apuesta política que la teoría política hace. En ese punto yo soy probablemente más escéptico, yo no sé cuánto de impacto político tiene la teoría política cuando abordamos autores que pensaron acerca de la política.

Volviendo a Kant, hay una pregunta que me parece interesante plantear ahora, influenciado por la lectura que hace Arendt del filósofo de Königsberg: ¿el teórico es un actor o un espectador? Claramente la respuesta que se dé a esa pregunta va a ofrecer distintas perspectivas entre saber y política, o saber y poder, y teoría y política. En los términos de Arendt, y quizás también en los términos mismos de Kant, es cierto que por un lado el *actor* nunca actúa solo porque está implicado en una pluralidad, y que, por el otro, el *espectador* está en una pluralidad pero no está implicado en el acontecimiento y que, por eso mismo, puede reconocer el designio de la providencia, el hecho histórico, puede reconocer el signo de un bien político y moral. Entonces, parecería que para el espectador hay un espectáculo que es signo de un progreso, y que para el actor hay acontecimientos simplemente fortuitos y contingentes. Y eso me parece por lo menos paradójico, porque la intervención del que sabe es posible gracias a su calidad de espectador, gracias al hecho de estar al margen, de no estar contaminado y de poder ver los acontecimientos de esa manera. Eso mismo parece hacer Kant, en su voluntad manifiesta de que la filosofía sea una filosofía de la historia o una filosofía política.

–**Cecilia:** La discusión me resulta un tanto abstracta por momentos y tengo con lo abstracto algunas incomodidades. Yo leí el texto de Kant ayer, cuando todos estábamos mirando otras cosas: los resultados de las elecciones en la ciudad de Buenos Aires. Y me parece importante reponer las condiciones de lectura porque son fundamentales para ver en qué estado corporal uno lee, cómo lee, y qué implica leer. Leí el texto, además, interrumpiéndolo con Twitter. Y apareció un tweet de un cientista político que decía: “El escrutinio de Grecia va a ser lo que, a Sergio Massa, fue el

acto de Vélez”,<sup>7</sup> en el sentido de una puesta en escena de algo que no va a tener ninguna consecuencia. Veía eso mientras leía a Kant, hablando del entusiasmo del espectador frente a un hecho. Un hecho que le parece un signo de algo que lo compromete tanto como para decir que “progresaremos hacia lo mejor”, que lo compromete a *ese* nivel. Pensaba entonces que no compartiría lo que se dijo de Kant, por lo siguiente: *El conflicto de las Facultades* de Kant es parte de una respuesta de Kant a una carta previa del nuevo rey Federico Guillermo II, en la que lo llamaba al orden. Ante la cual, Kant responde que se declara su súbdito más leal y que, para demostrárselo, hasta que el rey no se muriera no iba a publicar ningún escrito más. Qué es lo que efectivamente sucedió: *El conflicto de las facultades* salió un año después de la muerte de Federico Guillermo II. Uno de los textos por los cuales Kant había sido llamado al orden, “De la lucha del principio bueno contra el malo”, había sido evaluado por un comité de censura que había instaurado el rey, y ese comité le había dicho a Kant que no lo podía publicar. Pero Kant, lejos de ser el filósofo aséptico y obediente, lo que hizo fue recopilar un montón de textos junto con ese, y, como profesor de universidad –esto es, haciendo uso de prerrogativas que no tenían los demás súbditos–, los incluyó a todos en un libro y los envió a la comisión de la universidad, que sí podía saltar el comité de censura del rey. Los envió primero a la Facultad de Teología de Königsberg, para ver si, en su criterio, eran ellos los que debían evaluar si la compilación era publicable. La Facultad de Teología la derivó a la de Filosofía. Y como si eso no fuera suficiente, Kant evitó la comisión de su propia universidad: la remitieron a la Facultad de Filosofía de Jena, que no era la suya. Y esta finalmente le dijo que sí, que estaba autorizado a publicarla.

---

<sup>7</sup> El tweet comparaba el multitudinario acto de relanzamiento de la campaña electoral en pos de la pre-candidatura presidencial de Sergio Massa, el 1 de mayo de 2015, en el estadio de Vélez, con el referéndum popular que había rechazado masivamente el programa de ajuste propuesto a Grecia por parte de sus acreedores europeos, en julio del mismo año.

Hay algo en Kant que es una suerte de obediencia, sí, pero en el medio de muchas astucias para hacerse con la autorización de la publicación de textos que incluyen fuertes declaraciones, del tipo: “El pueblo no entiende, no tiene por qué comprender el sentido de los acontecimientos, pero el entusiasmo de los espectadores frente a la revolución me hace decir que vamos hacia lo mejor”. Hay algo de Kant que, antes que como filósofo aséptico, lo muestra como alguien que está profundamente entrometido en su tiempo, alguien que hasta se siente un profeta, en el sentido spinoziano del término: siente que comparte el entusiasmo de los espectadores, y el entusiasmo lo hace decir cosas que hoy resultan completamente rebasadas de certezas y hasta imprudentes.

Algo de la pregunta por la teoría desligada de sus condiciones de lectura, desligada de cómo son las producciones de los textos, de las condiciones de escritura de los textos, de los estados de lectura de los otros, del tiempo en el que se escriben los textos, me resulta una posición que la modernidad ha buscado: la del teórico como aquel que se separa de todas las supuestas pasiones de los otros y que es cada vez más el pretendido mediador, el que puede escribir un tweet diciendo: “Lo de Grecia no va a quedar en nada”. Eso no es refinamiento, sino que revela más bien la creencia de que, porque uno puede articular mejor las palabras y decir frases más elucubradas que los otros, tiene alguna especie real de saber. Cuando yo vuelvo al texto de Kant, Kant incluye en la llamada Facultad de Filosofía a todas las Ciencias Sociales, y dice: “Gente, ustedes lo que tienen que hacer es no separar el objeto, incluso el objeto político, de una reflexión sobre cómo piensan el objeto. Esa obligación es por lo único que nos mantenemos como Facultad de Filosofía”, con los privilegios de la Facultad de Filosofía. Esa me parece una tarea que, lejos de ser la del filósofo que no se conmueve, es la de aquel que está torturado por pensar qué le demanda el objeto.

Yo no leo a Kant como el asceta, el que tenía todas las áreas divididas, que no se podían mezclar, porque de hecho las Facultades están llenas de conflictos. Pero sobre todo, me parece que hay algo de los supuestos de la teoría, que él compartiría, que implica una necesaria pregunta por el “¿qué importa?, ¿qué nos importa de todo lo que estamos diciendo, de todo lo que pensamos?, ¿qué de ese objeto demanda qué tipo de reflexión?”. Ahí se pone una y otra vez en juego la situación del mundo, cómo lo pensamos, por qué importa lo que pensamos.

–**Diego:** Me parece que la tipología entre ciencia, teoría y filosofía que trae Luciano tiene que pensarse en términos de los distintos modos de pensar la política. Hay algo en común, y que debiéramos pensar, que remite a lo que comentó Cecilia respecto de las condiciones de producción y de lectura, al modo en que leemos textos y al uso que hacemos de ellos. Lo que trae Luciano puede identificarse con los distintos modos de pensar la política, y cada uno puede reconocer estos distintos modos o estilos, o con el lugar del teórico político, como decía Pablo, distinto del filósofo y del científico, es decir, de aquel que establece un juicio sin verse atravesado por una coyuntura, o por determinaciones, o por condiciones, y, por otro lado, de aquel que es atravesado por condiciones y no juzga. Me parece que, en este punto, todos concebimos la no renuncia a la posibilidad de juzgar. Y ahí, concuerdo con Matías también, yo sí diría que está la posibilidad de juzgar en Tocqueville, no de manera trascendente, sino en función de las condiciones que él visualiza en la singularidad de una experiencia. Me parece que ahí hay algo que remite a Arendt respecto del grado de afectación que tiene que tener el investigador cuando se acerca a un fenómeno, como en su experiencia en relación con el estudio del totalitarismo, que no puede hacerse de manera desafectada. Creo que eso también forma parte de las discusiones de qué significa leer teoría política, qué

significa hacer teoría política, y cómo nos manejamos en relación con una coyuntura o con un acontecimiento que queremos examinar.

–**Pablo:** A mí me interesaba lo que decía Cecilia cuando se refería a las condiciones corporales de lo que se siente. Creo que con respecto a esa situación, para hablar en los términos de la convocatoria de este libro, que se refería a una situacionalidad témporo-espacial, podría pensarse también como una situacionalidad emocional del que escribe. Y recuerdo, volviendo a la distinción entre filosofía y teoría, que Arendt acusa a los filósofos de “melancólicos”, justamente a propósito de la filosofía de la historia de Kant: el filósofo como aquel que desmaterializa al mundo, pierde el objeto, y lo ve como una especie de fluir de hechos sin sentido, azarosos, a los que les tiene que agregar el sentido de la historia. También pensaba, en los prefijos *post* (-fundacionalismos, -estructuralismos): todas esas corrientes tienen algo de esa actitud melancólica de ver un mundo alejado. El desafío sería tratar de pensar por fuera de una ontología clásica, pero sin caer en la actitud del mundo perdido.

–**Guillermo:** Un pequeño comentario. Acuerdo completamente con lo que decía Cecilia: tengo la tentación de leer a Kant como un asceta, pero finalmente siempre descubro que el pensamiento de Kant tiene distintas capas y niveles. Hay algo de este debate que tal vez puede nombrarse en términos de una distinción entre una filosofía de la historia lineal, en oposición a una perspectiva no teleológica de la historia... Esto también habría que ponerlo en discusión, porque la cuestión surge del modo en que Kant piensa la razón y la filosofía. No toda filosofía de la historia tiene que ser teleológica, no toda filosofía de la historia tiene por qué plantearse en términos lineales; puede plantearse, al contrario, en términos de coyuntura y de ocasión, en términos más materialistas. Esto, en todo caso, es una tarea para la teoría política o de la filosofía política. En todo caso, habría que ver qué formas de filosofía de la historia puede haber.

### 3. El teórico político como actor o como espectador, y la posibilidad de juzgar

—**Luciano:** En términos tal vez de la identidad del grupo me parece que hay algo de Tocqueville que tiene que ver con nosotros, algo que pasó a partir de Tocqueville que me parece interesante. Y en cierta medida tiene que ver también con explorar algo que también exploraba Guillermo, vinculado al hecho de abordar a los autores en diferentes niveles y complejidades, en obras que presentan una riqueza que nos sigue interpelando. Nada de lo que yo introduje al inicio de este debate está ausente en los textos que teníamos seleccionados para discutir hoy. Digamos, la impronta de Tocqueville de explicar sin juzgar, está presente en las páginas que circulamos entre nosotros. Y, sin embargo, ese proyecto fracasa. Y lo interesante es pensar por qué ese intento de explicar inscribiendo el acontecimiento dentro de una serie de consecuencias que se encadenan causalmente, y de aproximarse al fenómeno sin juzgar, por qué ese proyecto se derrumba. Y ese derrumbe no desmorona a Tocqueville, sino que Tocqueville es, en gran medida, en virtud de ese derrumbe. Lo mismo que la distinción entre razón privada y pública, o la distinción horrible entre el actor y el autor, muy propia de ciertos militantes de nuestra facultad que dicen: “No, a mí no me interesa la teoría sino la práctica”, es decir, ¿les interesa arrojarse ciegamente a la práctica sin un tipo de reflexión sobre lo que están haciendo? Bien, no creo que eso sea lo que ellos quieren decir, y de la misma manera, creo que tampoco es lo que, a pesar de algunos episodios asépticos en la obra de Kant, sucede en su obra. Y me parece que lo más interesante es precisamente eso.

Lo mismo sucede con el idealismo de Rousseau, que sin embargo admite, en las páginas que movilizamos, una serie de matices que habilitan una latitud de la prudencia fantástica. El mismo Rousseau reconoce que la naturaleza no habla al oído de nadie, y que el filósofo es un naturalizador, de la misma manera que lo hará un siglo y algo después

Nietzsche, cuando afirme que la filosofía es la más espiritual voluntad de poder, que dicta su ley a la naturaleza.<sup>8</sup> Bueno, ahí hay una dimensión, respecto del comentario que Claudia había introducido al principio, que es la dimensión de la idea, qué consistencia tiene eso que está ahí en contraposición a la materialidad del número. En Rousseau hay algo de conciencia de lo precario que es esa Naturaleza.

Por otra parte, hay algo de Tocqueville que particularmente habló de nosotros en varias de las cosas que se dijeron, que está vinculado a esta premisa fenomenológica... Vuelvo a esta metáfora, muy propia del *Western*, del tipo que se acuesta en el piso y que pone la oreja sobre la superficie para escuchar de dónde viene la manada, cuántos son, a qué velocidad...

–**Cecilia:** Incluso la del tipo que escucha con la oreja sobre los rieles del tren, ¿no?

–**Luciano:** Tal cual. Sin embargo, a mí me cuesta entender esta idea de qué significaría juzgar un orden sin trascenderlo. Porque esto es lo que hacen administradores, policías y jueces: está el orden dado, y uno, en función de la moral y las buenas costumbres, las leyes y los reglamentos, juzga: eso es un juicio inmanente. A mí me parece que precisamente la posibilidad de juzgar tiene que ver con levantar la cabeza al interior de un orden, no en el aire, y abrir a una latitud de la reflexión que trascienda la pura positividad del orden dado. Y ahí aparece esa noción de libertad: efectivamente en Tocqueville puede reconocerse una urgencia o una impronta muy fuerte vinculada a la libertad que lo lleva a interesarse por el caso norteamericano, por la revolución democrática, y a, por ejemplo, distinguir las tiranías de las mayorías, con toda la dimensión ominosa que eso tiene..., si todo eso no tiene una relación con los valores o una relación con la libertad, Tocqueville no podría establecer esas distinciones. Entonces lo que me gustaría preguntar, y me parece que eso en cierta medida hace a la identidad de

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 2007, af. 9.

nuestro grupo, es si esa apertura al juicio, a algo del orden que trasciende a la mera inmanencia de lo dado, implica necesariamente una actitud partidaria. Porque Tocqueville distingue entre juzgar y tomar partido. Me parece que, en algún punto, el hecho de que las reuniones de este equipo sean convivibles y que la pasemos bien acá tiene que ver con la idea de que cierta apertura a los valores no implica el cierre a posiciones partidarias. Nosotros nos podemos identificar con diferentes partes de la ciudad y, sin embargo, podemos encontrarnos en ciertas valoraciones.

–**Claudia:** Yo empezaría retomando algo que estuvo en el comentario de Agustín, y que estaba en el de Cecilia, para llegar al de Luciano de recién. Lo que retomaría del comentario de Agustín es que nosotros nos reconocemos en estos autores, los clasifiquemos como los clasifiquemos, en un problema, en un problema respecto de cómo pensar, a través de nuestra actividad de gente que hace teoría política, aquello que sucede, y cómo pensarlo sin tener la respuesta previa, sin saber de antemano qué es lo que vamos a preguntar respecto de aquello que sucede. Y me parece que el alegato de Cecilia contra el tweet va en este sentido: “No te dejás sorprender por nada. Vos de antes ya sabés lo que vas a decir”. Ahí no hay lugar para el entusiasmo, porque no hay lugar para la sorpresa.

De ahí yo querría pasar a la cuestión del actor o del espectador, porque, por lo menos para mí, tomando lo que dice Kant, o Arendt, eso plantea un problema. Porque en esa frase que retoman ustedes en Kant hay un espectador entusiasta de aquello que sucedió y un actor que se pregunta si lo volvería a hacer. Y en ese preguntarse sobre si lo volvería a hacer, yo creo que se cuela la incertidumbre ante el resultado final que uno puede tener *a priori* respecto de aquello que sucedió. El espectador ve el hecho terminado, le gusta lo que pasó, pero el actor rememora la incertidumbre y el horror de aquello que sucedió en su momento. Y yo creo que esa tensión entre el actor y el espectador nos coloca a nosotros, cuando pensamos un acontecimiento, fuera de la facilidad

de las dos situaciones: ni la del espectador que espera, cual lechuga de Minerva, y que entonces después puede celebrar tranquilo, ni la del actor que ya lo vivió, y que dice: “Yo sé lo que va a pasar porque esto ya lo viví”. Entonces, el modo en que nosotros, cuando pensamos, estamos pensando, tiene que ver con esto, que pone en juego algo del orden de la responsabilidad, y que pone en juego también, frente a aquello que sucede, el hecho de que aquello que sucede es un fenómeno de la historia que no se olvida más, como dice Kant en su relato. Pero nosotros también sabemos que hay fenómenos de la historia que son acontecimientos *a contrario*, es decir que hay cosas que pueden advenir que son rupturas en la linealidad de la historia y que esas rupturas de linealidad de la historia, no por ser rupturas, son necesariamente, para el espectador que los juzga, una buena noticia. Entonces, volviendo un poco también a lo que escribía Facundo sobre el acontecimiento, me parece que en nuestra relación de pensar aquello que adviene, no conviene obsesionarse con la acontecimentalidad del acontecimiento, porque no somos guardianes del acontecimiento, y porque tampoco el acontecimiento es algo bueno en sí mismo, ya que pueden advenir cosas espantosas.

Y, por fin, me parece que Diego y Luciano recentran permanentemente estos problemas en sus preguntas, cuya forma sintética sería: ¿cómo pensamos y juzgamos desde nuestra relación con aquello que sucede sin trascender aquello que sucede? Y entonces Luciano hace un poco de trampa, porque dice: “levantar la cabeza al interior de ese orden”, y entonces uno cree que hay un elemento de trascendencia. Pero después, cuando lo explica, dice que lo hace mirando desde el interior de ese orden. Efectivamente es una trascendencia desde el interior del orden, es decir, no es propiamente una trascendencia; estamos en un registro parecido al de Lefort cuando afirma que la democracia anula la figura de la alteridad sin anular la dimensión de la alteridad. Pero decir esto es decir todo, pero a la vez es no decir nada. El asunto es: ¿tengo, tenemos, una manera de

hablar sobre esto de manera satisfactoria, más que diciendo o repitiendo como loros esta frase de Lefort sobre la alteridad, repetición que no dice nada? Yo creo que no, y que esto es lo que está en el trasfondo de nuestra manera de pensar, hacer y juzgar la teoría política o de reflexionar sobre los acontecimientos a través de una impronta teórica: solo lo podemos hacer haciéndolo. Si nosotros peroramos sobre aquello que quiere decir lo que dijo Lefort estamos repitiendo lo mismo de diferentes maneras. Mientras que cuando lo hacemos, estamos juzgando sin red, pero estamos juzgando. Levantamos la cabeza desde el interior.

–**Agustín:** Un comentario sobre qué es esto de juzgar un orden sin trascenderlo, y sobre la idea de que juzgar de manera inmanente es lo que hace un policía... Yo diría que esa presentación supone asumir que el orden dado es una positividad y que juzgar es poner algo en el fenómeno que no está ahí. Pero yo creo que al menos una apuesta posible por la reflexión es que las cosas no son así, que el acontecimiento no es la mera inmanencia de lo dado, que porta no una, sino varias interpretaciones. Es por eso que uno puede inscribirse en ese trabajo de reflexión e interpretación, y conectar con eso.

–**Cecilia:** Yo sigo con lo de la buena noticia. Porque es cierto que aquí Kant está mirando una buena noticia: la de la Revolución francesa. Pero si estuviera mirando una mala noticia, ¿qué hubiera pasado? Miró, por ejemplo, el terremoto de Lisboa de 1755 y lo reinterpretó también, de algún modo, como una noticia-signo que, en el marco de una filosofía de la historia, no era tan mala: una mala noticia dentro de un buen relato general. Y en verdad era una mala noticia. La pregunta de qué hacer frente a la mala noticia me parece un problema. Primero, ¿cómo decodificamos una mala noticia?, y después, con eso que decodificamos como malo, ¿qué?

Y en relación con la idea de Claudia de que no somos ni espectadores ni actores: me resulta incómodo reponer esa división. Allí aparece el problema de la mediación, sumado

al de la visión del que contempla: tenemos alguna mediación puesta en el sentido de que podemos percibir y decir algo sobre el fenómeno, de lo que resultaría una posición de una suerte de espectador. Es cierto que no somos los actores de las cosas que estamos mirando –actores políticos, actores que se vuelven políticos, situaciones que vuelven a ciertas personas políticas, situaciones que se vuelven ellas mismas políticas–. Pero no podríamos determinar que lo que codificamos como político va a ser siempre político, o que lo que codificamos como no político va a ser siempre no político. Hay algo de lo que sucede que vuelve políticos a los que hasta ayer se pensaban como espectadores, y hay algo de las situaciones que las vuelve políticas. Entonces no suscribiría, desde el vamos, a esa distinción entre espectador y actor, porque lo que sucede vuelve a reponer las figuras, y en esas figuras podemos caer como actores o, ni siquiera, como espectadores. Es más, podemos no darnos cuenta de aquello que pasa, esa también es una posibilidad. Quizás no decimos nada, o no sabemos nada de lo que pasa. Conservaría algo del orden de la incerteza de la propia posición. ¿Realmente estamos haciendo una reflexión de acuerdo con lo que el objeto demanda? Quizás no, y ahí, nuestros privilegios son en vano.

–**Matías:** Dos cosas me surgen respecto de lo que dice Cecilia. Primero, y por un lado, sobre la división entre actores y espectadores, diría que son funciones o prácticas diferentes. Yo entiendo que están contaminadas y que nunca son autónomas, pero evidentemente cuando uno está tratando de observar o de comprender algo que sucede está en una posición distinta a cuando uno está inmerso o actuando en eso que sucede. Por otro lado, entiendo que se identifique mucho la idea del espectador con la de aquel que sabe qué está sucediendo, pero creo que la propia incerteza de aquel que está mirando qué es lo que sucede es un rasgo del buen espectador, un espectador que no está seguro, que ocupa ese lugar de incerteza. Me parece que son prácticas distintas: sí, un espectador puede devenir actor, y un actor

puede devenir espectador, y no sé si esto es útil o no, pero para mí las distinciones importan. Obviamente, en la realidad está todo mezclado, pero son prácticas distintas. Y en ese sentido nunca identifico la imagen del que está tratando de pensar el fenómeno con aquel que pretende saber qué sucede, con el que pretende tener la verdad.

–**Diego:** En este punto, nos situamos muy en el borde. ¿Qué hace a un espectador un buen espectador? Un buen espectador puede ser también, desde otro punto de vista, un mal espectador; me parece que Cecilia apuntaba a eso. Y ahí aparece otra pregunta: ¿qué nos urge pensar? ¿De dónde emerge la elección de nuestros objetos para el pensamiento? Porque todo lo que se mencionó respecto del problema que identifica Tocqueville en cuanto a establecer una diferencia en la trama de los asuntos humanos, me parece que trae algo que hace a la dimensión específicamente política de la teoría política, a la apuesta de la teoría política. ¿Da lo mismo pensar cualquier problema? ¿Qué significa hacer teoría política? ¿Tomar cualquier tema y convertir eso en un problema para el pensamiento? ¿O hay algo que tiene que ver con la identificación de un problema que se vuelve relevante en términos teóricos y políticos?

–**Guillermo:** Pero ¿quién dice qué o quién es un buen espectador o un mal espectador?

–**Diego:** No sabría decir cómo identificar un buen y un mal espectador, me parece que estamos en el problema de la distinción de cómo se establecen los juicios respecto de lo que está bien y lo que está mal.

–**Pablo:** Yo también quería hacer un comentario respecto de la figura del espectador, que en las últimas intervenciones se relacionó con el desapego, y no creo que, al menos para Arendt, haya una relación con el desapego, quizás sí con el desinterés, pero todo lo contrario al desapego. Es decir, los espectadores pueden juzgar porque aman al mundo. Aunque tengan posiciones contrarias sobre lo que dicen o sobre cualquier objeto, por algo lo están mirando, por algo se ocupan de eso, por algo discuten sobre eso, y

eso es porque, justamente, experimentan un apego hacia eso que ven. Y en ese sentido, no me parece que la función principal del espectador sea tomar una posición sobre lo bueno y lo malo, aunque es lo que el espectador hace. Sino, justamente, señalar el mundo, sostenerlo a través del apego.

–**Guillermo**: Otra pregunta: ¿qué sería amar al mundo?

–**Pablo**: Digamos, si discutimos sobre algo, y alguien dice que  $x$  es lo mejor y yo digo que es lo peor, no tenemos nada en común, sin embargo compartimos el amor por aquello sobre lo que discutimos. Si no lo amáramos no estaríamos ocupándonos de ello.

–**Claudia**: Yo ahí haría una acotación sobre lo que decía Diego, sobre la elección del objeto. Un poco en el mismo sentido en que intervenía Pablo: creo que el interés por el mundo es el que define nuestros objetos, entonces diría que la pregunta respecto de qué es lo más válido por sí mismo no entraría ahí. Pero sí diría que lo que hace que un objeto se recorte es que, para mí, representa una pregunta sobre el mundo que habitamos. En las novelas policiales de Fred Vargas hay un personaje al que le falta un brazo, y siempre le pica el brazo que le falta. Bueno, nuestra búsqueda surge cuando nos pica ese brazo que nos falta. Ahora, para sacarlo de la abstracción, creo que podemos partir de preguntas que nos surgen a partir de la teoría y que vuelven a esto que planteaba Agustín antes, en el sentido de que, de algún modo, nos vuelven desde la teoría como preguntas sobre el mundo político que habitamos, o nos vuelven desde los acontecimientos, en el sentido más lato, pero...

–**Diego**: Sí, pero respecto de lo que decía Guillermo: ¿quién dice que el autor del tweet haya sido un mal espectador? Me parece que hay algo de eso que, en términos de Lefort, no podría quedar exento de una interrogación. Sería difícil indicar los elementos para poder identificar un buen o un mal espectador de manera apriorística, siempre vamos a caer en la misma discusión respecto de otras que hemos tenido alrededor de la relación entre política e intelectuales. Hay algo del grado de afectación que tiene

que tener un pensamiento político sobre una escena política que, al mismo tiempo, siempre tiene que estar sujeto a una interrogación sobre qué significa estar afectado por eso. Nos preguntábamos qué es lo que hace que elijamos algunos temas y no otros. Por un lado están las tradiciones de pensamiento en las que uno se ve inserto, por otro lado está la cuestión generacional. Me parece que algunos de los problemas que trae Claudia, por ejemplo, están atravesados por una generación, están atravesados por las formas de una democracia en términos de transición. Muchas veces, no es que no nos sigan interesando los mismos problemas, sino que estos son vistos desde otras perspectivas.

–**Claudia:** Efectivamente, en ambos casos sería una experiencia en el mundo.

–**Agustín:** Yo quiero retomar la crítica de Cecilia al tweet: creo que, aun si su autor tenía razón sobre los hechos, lo criticable en un sentido profundo es justamente su actitud frente al mundo, y el modo en que se posiciona a sí mismo quien dice las cosas de ese modo, aun si tiene razón. Me parece que ese es el registro, justamente el del modo de afectar y ser afectado por el mundo, el registro de la incomodidad...

–**Diego:** O el de no ser afectado.

–**Agustín:** Bueno, sí. O el de ser afectado bajo el modo de “ya me las sé todas, ya estoy de vuelta”. Pero sí me parece interesante indagar, un poco en el sentido que veníamos comentándolo, sobre el modo en que uno extrae sus preguntas a partir del modo en que es afectado por el mundo.

–**Pablo:** Volviendo a lo de la melancolía: en ese tweet hay un desapego melancólico del mundo.

–**Cecilia:** Aunque por ahí tenga razón, porque tal vez efectivamente el escrutinio en contra del ajuste en Grecia no quede en nada. Y entonces, ¿el autor del tweet sería un buen espectador político? No lo sé, tal vez sí. A la hora de contratar un asesor, por ejemplo, es preferible un tipo que me diga lo que va a suceder. Pero en un espacio público, como quizá sea Twitter, ¿es un buen espectador? No sé.

–**Diego:** Pero esto tiene que ver con el problema del pensamiento de los objetos en ese espacio que es Twitter, ¿no? Es decir, con la identificación de qué es político y qué no es político. Y me parece que hay algo de la teoría política, a diferencia de la filosofía política, que historiza el pensamiento político y que va mutando. Me parece que todos, independientemente de que nos interese o no discutir un tweet, entendemos que la política indica que la relación entre teoría política y política tiene que ver con eso, con identificar los modos de variación o variabilidad de los asuntos políticos. Y de la experiencia de qué es político y qué no es político, que siempre está sujeta a discusión, a cuestionamiento y a transformación histórica.

–**Luciano:** Yo lo que sí creo es que el tweet, el Facebook y los videos (pienso en los acontecimientos de la Facultad de Ciencias Sociales la semana pasada en torno a la *performance* de posporno)<sup>9</sup> acumulan algo que se mencionó bastante, y que también estaba en lo que transmitió Facundo por mail, en relación con cierta ilusión de transparencia respecto de la coyuntura, o del dato o del acontecimiento, como algo ya dispuesto, que está ahí, al alcance de todos. Pero esta idea de “no enamorarse del acontecimiento” a la que aludíamos al inicio me parece que se puede conectar con esa opacidad de la coyuntura. Y con la idea, como la planteaba en términos más reconociblemente spinozianos Agustín, la idea de que la actualidad trae dentro de sí toda una serie (y ahora ya estoy infringiendo la terminología spinoziana) de virtualidades que hacen posible pensar otra cosa, porque eso está también en el interior mismo de esa coyuntura que en sí misma es opaca.

---

<sup>9</sup> En el mes de julio de 2015 se realizó en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires una *performance* de la corriente “posporno”, manifestación artística que busca desafiar las visiones dominantes de la pornografía.

#### 4. El texto y el acontecimiento

–**Matías:** En relación con el tema de la opacidad del acontecimiento, y con el tipo de práctica que generalmente decidimos darles a nuestras reuniones, creo que nuestra relación, por lo menos la mía, con el acontecimiento, siempre está muy mediada por los textos. Y nuestra actividad está muy mediada por cómo leemos esos textos y por lo que nos dicen esos textos acerca de lo que tratamos de pensar. Nunca pensamos y nos enfrentamos a los acontecimientos sin mediaciones, y esas mediaciones son textos de teoría política, otros modos de acercarse a este vínculo que hay entre mundo y pensamiento, por decirlo de alguna manera. Porque de otro modo, se produciría la ilusión de una relación de transparencia con respecto a los hechos. Al menos en mi caso, esa relación está muy mediada por pensar a través del modo en que otros pensaron el mundo, y a partir de eso sí puedo elaborar mi propia comprensión acerca de lo que sucede.

–**Claudia:** Yo pensaba también, a partir de la convocatoria de este libro: ¿quiénes son esos otros que nos ayudan a pensar? Yo creo que cada uno de nosotros tiene sus “otros”, y además, lo interesante de esta reunión en particular es que decidimos poner textos de esos otros que no son el otro de cada uno de nosotros mismos, ya que ninguno de nosotros se dedica a estudiar el pensamiento de Rousseau, de Kant o de Tocqueville. ¿Y de qué manera esos otros nos ayudan a pensar? Creo que si hay algo que nos es común es el hecho de que nos resistimos a la idea de creer que esos otros, nuestros otros, que pedimos prestados, nos pueden dar la respuesta. Lo que sí pensamos, en cambio, es que nos pueden ayudar a descubrir preguntas diferentes. Y creo que esta es una experiencia que hacemos que nos es muy propia. En mi caso, lo que me pasó recientemente en este sentido de manera muy notable es que a partir de

la discusión del texto de Arendt sobre Eichmann<sup>10</sup> se me empezaron a ocurrir cosas que me instaron a escribir cosas, que me hicieron pensar cosas situadas como el tema del pasado reciente en la Argentina, los juicios a los acusados de delitos de lesa humanidad, la designación de César Milani como jefe del Ejército..., cosas que nunca se me habían ocurrido. Y cuando digo, medio en broma, medio en serio, que solo en este grupo puede haber un straussiano kirchnerista, lo pienso de verdad como un rasgo que es muy particular de la manera en que cada uno de nosotros nos relacionamos con esos textos. Creo que es una manera muy laica de relacionarnos, y a la vez muy respetuosa de esos textos. Es cierto que pensamos a través de textos, pero me parece que es importante también para todos nosotros no pensar bajo el paraguas protector de esos textos exclusivamente. Es decir que los textos nos ayuden a pensar, y no que nos digan qué pensar.

–**Agustín:** Yo diría también que, si ninguno cree que un texto recoge la verdad definitiva sobre las cosas, tampoco esa pluralidad se vuelve enciclopedismo.

–**Guillermo:** Después, con respecto a los bordes, alguien señaló que en este grupo no pensamos la teoría política en sentido disciplinario. Yo pensaba que de todas maneras podían decirse dos cosas: por un lado, que muchos de esos otros que pensamos, o a partir de los que pensamos la política, para esos otros sí otras disciplinas son importantes, no solo como insumo de la pura reflexión, sino también para la reflexión política propiamente dicha, pienso en la historia, la física, la biología –sobre todo en estos tiempos en que la biopolítica está tan en boga–. Por otro lado, pienso que a pesar de esto la teoría política tiene de todas maneras una especificidad, y no es (no debe ser) una reflexión omnicompreensiva, una enciclopedia.

---

<sup>10</sup> Cf. H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un ensayo sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2001.

–**Claudia:** Respecto de los bordes: me parece que efectivamente nosotros no nos situamos ni dentro del escudo protector de una teoría cuando pensamos el mundo, ni tampoco dentro de lo que sería la traducción de otros saberes que no son la teoría política. En ese sentido yo decía que mantenemos una relación laica, porque uno puede servirse de lo que necesite, si eso de lo que se sirve contribuye a iluminar las cosas que está tratando de pensar de otra manera.

–**Guillermo:** En ese sentido, muchos pensamos la teoría política en función de otros pensadores para los cuales sí otras disciplinas eran relevantes (Spinoza quería hacer una geometría de las pasiones, por ejemplo), y al pensar sobre cómo pensaban otros, se habilita en cierta manera la posibilidad de que esté todo disponible.

–**Claudia:** Y yo pensaba también que muchos de nosotros trabajamos sobre autores y sobre otras cosas que no son autores, que tienen que ver más con el acontecimiento inmediato de Argentina, o con una visión sobre el mundo (como con los temas de biopolítica), pero ¿de qué manera estas dos prácticas, absolutamente ligadas (para mí) y que me animan de la misma manera, están involucradas cada vez en lo que hago...? No lo sé realmente...

–**Diego:** Pero podemos establecer una diferencia entre hacer teoría política y hacer historia de la teoría política...

–**Claudia:** Personalmente yo nunca considero que hago historia de la teoría política, sí que estoy interrogando puntos que a mí me interesan, especialmente sobre los autores que más trabajo –Arendt, Strauss, Lefort– pero insistiendo en cosas que yo trato de entender ahí, como el personaje ese al que le pica el brazo que no tiene.

–**Diego:** Está bien. Lo que yo quería marcar es que hay una diferencia, por ejemplo, entre pensar la democracia en Lefort, y pensar alguna cuestión acerca de la democracia contemporánea.

–**Claudia:** Claro, y al mismo tiempo el ejercicio no es el mismo, cuando estás tratando de ver cuándo hace el ruido un autor y cuando te pica el acontecimiento...

-**Diego:** No, de hecho, uno hace una lectura más exegética cuando piensa un problema en un autor, y, en el otro caso, trae una constelación de autores para pensar un problema.

-**Claudia:** Claro, y lo que yo me preguntaba es cómo, en cada uno de nosotros, esa bisagra hace bisagra.

-**Javier:** A mí no me parece que la perspectiva que procura pensar problemas tenga que ver solo con utilizar varios autores, sino con el modo de abordar los autores o de leerlos. Una breve anécdota que viene a cuento de esto: un colega comentaba que un profesor suyo, a propósito de un párrafo donde Kant deduce el yo trascendental, decía: “este párrafo apréndanselo de memoria, porque cambiar un término de lo que dice Kant es perder el sentido de lo que está diciendo”. Mi sensación es que si uno no puede leer un autor y que ese autor ilumine un problema, incluso traduciendo los términos del autor para iluminar el problema, entonces no entiendo qué hago leyéndolo. Es decir, para comprender cómo deduce Kant el yo trascendental no alcanza con memorizar cada uno de los términos de ese pasaje. Me parece que el núcleo de la discusión pasa por cómo leemos los textos, y cómo esos textos permiten señalar e iluminar ciertos problemas, más que por un fetichismo del texto. Por supuesto, esto no significa, de ningún modo, abandonar la rigurosidad en la lectura de los textos.

Eso por un lado. Después, respecto de las apuestas de la teoría política, me parece que hay algo que sí efectivamente vertebra el modo en que funciona este equipo: una apuesta por ciertos valores, un cierto modo de interpretar textos y acontecimientos que no se reduce a un compromiso partidario, y eso es lo que efectivamente hace posible y agradable la discusión en el grupo.

Ahora, me pregunto si la idea de una “ética del pensamiento” a la que aludía Claudia<sup>11</sup> recoge eso. ¿Qué significaría esa “ética del pensamiento”? Si es, como dice Kant, un compromiso con la verdad, que además sería potestad de la Facultad de Filosofía, en oposición a las Facultades de Teología y Derecho, que ponen la obediencia por encima de ese compromiso con la verdad, o si es algo más que un compromiso con la verdad, una apertura al acontecimiento y a juzgar ese acontecimiento. Volviendo a Tocqueville, ¿por qué aparece para él la pregunta por la democracia y, sobre todo, cuál es el peligro que encuentra en una de las derivas posibles de la igualdad de condiciones, la tiranía de nuevo cuño? Creo entender que, para Tocqueville, lo que importa es pensar y mostrar una apertura no dogmática al acontecimiento, pero también identificar claramente cuál es el peligro de una de las potenciales derivas de la democracia, la tiranía de nuevo cuño. Entonces, me pregunto si la expresión “ética del pensamiento” recoge, más allá del compromiso con la verdad y también más allá del compromiso con apertura al acontecimiento, un compromiso con el sentido del juicio.

–**Guillermo:** Con respecto a la idea de que mantener la literalidad del texto no te permite abrir problemas o preguntas que estarían en el texto, yo me pregunto si, en función de nuestra tarea, no se corre el peligro -como sostiene Leo Strauss<sup>12</sup> de entender los textos demasiado literalmente (o sea, de no plantear preguntas), precisamente por no leerlos con la suficiente literalidad, es decir, por no decir lo que está diciendo el texto. Porque cambiándole los

---

<sup>11</sup> En una breve ficha circulada por mail con anterioridad al encuentro con el fin de comenzar a pensar los temas a discutir, Claudia se preguntaba si tal vez la única apuesta propiamente común al grupo no fuera “la de una ética del pensamiento, para llamarla de algún modo: la de una apertura al acontecimiento (político, intelectual) por fuera de todo dogmatismo”.

<sup>12</sup> “Entendí a Spinoza demasiado literalmente porque no lo leí con la suficiente literalidad”, “Preface”, en SCR, p. 31 (ed. española, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, p. 370).

términos, el texto quizás ya no dice lo que decía. Apelo a esta frase de Strauss para plantear un problema. Tal vez sí sea muy importante, para poder abrir a los problemas que el texto presenta, prestar atención a la literalidad.

–**Javier:** Totalmente, por eso hablaba de la rigurosidad. Pero me parece que una cosa es la rigurosidad con la que se debe leer el texto, y otra la imposibilidad de traducir el problema, aquello que el texto está pensando.

–**Erika:** ¿Rigurosidad en el sentido de un texto que ya está cerrado, que es un texto dado? Me parece que todos compartimos cierta idea de que el texto es algo que ayuda a producir algo, que está obrando como el elemento. Eso lo agregaría en el apartado sobre el estilo: todos compartimos un cierto modo de abordar el texto, un cierto modo de pensar esos insumos.

–**Pablo:** Pero me parece también que lo que dice Guillermo pone al texto en el lugar del hecho.

–**Claudia:** Hasta donde puedo pensar, lo que quiero decir cuando me refiero a una “ética del pensamiento” es que, por un lado, nuestro pensamiento no esté encorsetado por nuestras fidelidades teóricas y que, por otro lado, nuestro pensamiento no esté encorsetado por nuestras opciones políticas. Es una ética del pensamiento y no una ética de la verdad. De ninguna manera una ética de la verdad. Pero es una ética que exige de nosotros fidelidad al movimiento del pensar. Creo que no podría ir mucho más allá. Ahora, y diría, no quedar atrapados ni por nuestras convicciones políticas ni por nuestras filiaciones teóricas. Haciéndonos cargo del riesgo, lo cual implica el problema de la responsabilidad, de que uno puede llegar, en determinado momento, a vislumbrar cosas o a pensar cosas ante las cuales uno decide detenerse o decide incluso no decirlas. Uno no está obligado a decir todo aquello a lo que arribó a través del pensamiento, pero me parece que uno sí está obligado, y en esto residiría la ética, a no impedirse en el pensamiento.

–**Agustín:** Entonces, Strauss: una ética de la osadía del pensamiento.

–**Claudia:** Uy sí, me salió muy straussiano, ¿no? “El pensamiento debe ser osado, más allá de que lo que uno diga sea prudente”.<sup>13</sup>

–**Guillermo:** Vamos dos horas.

–**Agustín:** Podemos tener un poquito de piedad con los editores.

---

<sup>13</sup> Se trata de una afirmación que encontramos de diversas maneras en la obra de Leo Strauss. Así, en “Qué es filosofía política”, Strauss escribe que “el pensamiento no debe ser moderado sino temerario, por no decir desvergonzado. La moderación, sin embargo, es la virtud que controla las palabras del filósofo”. L. Strauss, “Qué es filosofía política”, en *Qué es filosofía política*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 42.



## Modos de hacer teoría política

(A modo de cadáver exquisito)

PEDRO YAGÜE, RODRIGO OTTONELLO, ALEJANDRO CANTISANI,  
HERNÁN BORISONIK, CECILIA ABDO FEREZ<sup>1</sup>

Las siguientes reflexiones se hicieron a modo de cadáver exquisito. O mejor, de una variación sobre ese juego, que (nos) mandaba la tarea de bifurcar, rebatir o continuar lo que otro integrante del grupo había escrito sobre el tema, en el apartado anterior. Creemos que esta forma dice algo de nuestro modo de trabajo colectivo, que siempre se escuda en lecturas y discusiones sobre textos clásicos y que supone que es esa práctica la que hace convivir –en acto– principios, métodos, axiomas y valoraciones que no necesariamente son unificables y a los que no reconocemos como (pre)condiciones del hacer en común. Por eso, el ejercicio de singularizar y, a la vez, encadenar las reflexiones sobre qué hacemos cuando hacemos teoría política (o cuando decimos hacerlo), supone un resultado que surgirá *a posteriori*: un texto efecto de una geometría contingente de escrituras, obediente a una regla mínima pero imprescindible. Participamos: Pedro Yagüe, Rodrigo Ottonello, Alejandro Cantisani, Hernán Borisonik y Cecilia Abdo Ferez.

Aquí va.

---

<sup>1</sup> “Grupo de estudios críticos sobre la modernidad política temprana”- Instituto de Investigaciones “Gino Germani”-FSoc-UBA - <http://goo.gl/DCMHyg>.

## 1. Combatir

Hacer teoría conlleva, en primer lugar, una reflexión sobre el lenguaje. Y no a la manera de los lingüistas, quienes solo conocen signos y juegos de signos. Es la reflexión sobre el lenguaje vivo, cargado de afecto, el punto de partida necesario para todo pensamiento, para toda teoría. Pensar, escribir y hablar es poner y afirmar el cuerpo en el lenguaje. Como señala Meschonnic, “si no se piensa el lenguaje, no se piensa, ni se sabe que no se piensa. Uno se dedica a sus asuntos”.<sup>2</sup> Justamente, este *dedicarse a sus asuntos* es lo que uno abandona cuando hace teoría política.

El pensamiento no surge, según Rozitchner, como una cinta que se desenrosca de un capullo ya preparado y de la que uno solo debe tirar. Pensar, por el contrario, es el resultado de un combate. Del combate que uno emprende contra un otro, cuya interpretación nos impide concebir las cosas tal como las percibimos. Por eso es que hacer teoría política es siempre *combatir para comprender*.<sup>3</sup> Es correr el riesgo de poner el cuerpo en el texto, y así desafiar la verdad y la coherencia del otro a partir de la afirmación de la propia. Este combate que conlleva toda producción teórico-política es, a su vez, la condición de posibilidad para el pensamiento, ya que la batalla que se libra en él se realiza siempre en busca de una producción. Combatir es también una manera de transformarse a uno mismo a partir de la afirmación de una coherencia diferente a la expresada por el adversario. Refutar al otro y poder expresar esa propia verdad que llamamos comprensión se constituyen como dos caras de la misma moneda. Nada más lejano a mantener una distancia neutral con lo que se piensa.

---

<sup>2</sup> H. Meschonnic, *Un golpe bíblico en la filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2007, p. 13.

<sup>3</sup> Ver <https://goo.gl/KkxAGD>.

Es por eso que los liberales y los exégetas que se limitan a reconstruir grandes sistemas conceptuales nunca alcanzan la verdad de este enfrentamiento. Y en su lectura desaprensiva, distante, no logran comunicarse con los marcadores afectivos, que son los que, de una u otra manera, permiten abrir la verdad de ese combate. Limitándose a repasar los marcadores lógicos de un texto, descuidan su corazón, creyendo, sin embargo, penetrar en él. Hacer teoría política, por lo tanto, no es nunca un acto separado de la lectura. O, mejor dicho, de cierta forma bélica de lectura que implica una interpelación recíproca entre quien lee y quien es leído.

Si hacer teoría implica desarrollar un combate contra una coherencia distinta a la nuestra, esto querrá decir, entre otras cosas, que hacer teoría política conlleva además una forma de resistencia. Y nunca son los conceptos quienes resisten. Lo hacen individuos situados temporal y espacialmente, atravesados por los conflictos políticos de la sociedad de la que forman parte. Es esta vida en común la que constituye, en última instancia, esa coherencia sensible que afirmamos cuando emprendemos el combate teórico. Lo vivido es lo único con lo que contamos para relacionarnos con la teoría y así pensar la política; es el índice con el que contamos para leer y escribir. Esta experiencia se constituye, por lo tanto, como una premisa irrenunciable para el pensamiento. Es la huella de la sociedad y el mundo en nosotros lo que nos obliga –a la vez que nos brinda herramientas– a escribir sobre las propias condiciones de existencia.

La teoría como una batalla que nos permite afirmar nuestra propia coherencia es la premisa a partir de la que pensamos la sociedad, el Estado y todos los derivados que englobamos bajo el nombre de “política”. Y es a partir de esto mismo que habría que entender la lectura y el estudio como una búsqueda de herramientas para la propia

afirmación. Hacer teoría política es, entonces, retomar ese índice de verdad que constituye lo vivido y volcarlo en una comprensión de nuestra propia realidad política histórica.

## 2. Temblar

La teoría política emerge cuando ya no es evidente el sentido de la práctica por la que se interroga. Con frecuencia los cuerpos, los discursos, los saberes, los territorios, las historias, las tecnologías y los espíritus se configuran en modos que desestabilizan los límites y fuerzas del complejo de acciones, campos de lucha e instituciones sobre el cual recae la tarea de gobernar la vida. La política tiembla no ante la disputa sin tregua en la que encuentra su razón de ser, sino cuando su horizonte es oscurecido por presencias o vacíos que ponen en duda la necesidad de sus combates. La teoría política habla, sacudida por ese temblor, para preguntarse cómo sobreviven la libertad y el autogobierno cuando lo que amenaza no es como un enemigo que sostiene otras armas y pasiones -pero que también podría sostener las nuestras-, sino como un destino al que resulta imposible encontrarle un rostro. Por eso la teoría política suele ser un comentario impotente cuando se pregunta hacia dónde luchar, contra quién y de qué modos, mientras que, en cambio, logra inéditas tensiones que a veces hasta prescinden de fuerzas a partir de preguntarse, con más modestia y también con más desesperación, qué es luchar y por qué aún, con independencia del bando elegido, habría que continuar luchando.

Siempre hubo enemigos y aliados con los que tejer intrigas y batallas; tal es la escena de la política. La teoría política, como un añadido de interrogación y una resta de sentido, solo vibra cuando un nuevo ordenamiento del mundo empequeñece ese teatro y lo abisma a la irrelevancia. Las ciencias naturales, las ciencias económicas y las

ciencias sociales, como desde aun antes la religión, le han dicho a los hombres que ellos no gobernaban, que eran avatares de fuerzas mayores sobre las que no tenían potestad; tal es la tramoya de la teoría política. Ante este temblor distinto al del combate son posibles dos actitudes.

Por una parte, cabe reinscribir lo extraño y fantasmal en el horizonte de las disputas terrenas, señalar que detrás de todo movimiento hay unos rostros y unas manos, desgarrar las vestiduras de lo inefable, para mostrar que allí también hay combates que se pretendieron invisibles, no para negar la guerra, sino para hacerla mejor.

Por otra parte, cabe aceptar la convivencia con lo que nos desborda, asumir que hay fuerzas para las que nuestras vidas son breves y anónimas y entender, a continuación, no que estamos arrojados a lo fatal, sino que la política, en vez de un juego de amos, es tal vez el hilo de incerteza con el que hasta los seres más débiles pueden, sin que el temblor cese, afirmar las posibilidades de un mundo distinto, arriesgarse a ese trabajo, aun si lo único garantizado es que lo que tiembla, temblará mucho más.

Así como la política vibra en la tensión entre la vida y la muerte, la teoría política habita en la tensión irresoluble entre estas dos actitudes.

### **3. Habitar el barro**

La teoría política es un combate por las palabras, los sentidos y los afectos políticos. Pero también hay quienes dicen que la teoría política es una ciencia objetiva sobre la cosa política. El primer combate de la teoría política es contra ella misma. ¿Qué es hacer teoría política? Comienzan las respuestas afirmativas. Pero ¿no nos enseñaron Hegel y sus seguidores que todo comienza por la negación? Si la teoría política es un combate por algo, lo primero que debiera hacer la teoría política es definir su campo de adversidad.

Rápidamente, para un novato de la teoría política, ese campo de adversidad es la propia práctica política, cuya racionalidad obtura la realización de las grandes preguntas de la teoría política. Por ejemplo, la de la emancipación. El novato ha olvidado el lugar de la teoría política en la *polis* del pensamiento, y con ello, a sus verdaderos adversarios.

Filosofía política y sociología política: he ahí los dos grandes adversarios de la teoría política. Si la filosofía política supone poder abrigar los fundamentos últimos de las grandes preguntas de la política y la sociología política pretende analizar objetivamente el movimiento de lo real, la teoría política irrumpe en la escena en su corcel maltrecho para destruir las pretensiones de los ilustrados y los positivistas.

La pretensión última de la filosofía política y de la sociología política es la reposición del lugar específico de la política y del pensamiento, a la vez que de su justa relación. Pero un nuevo adversario se presenta en la escena: el parodiador. ¿Quién es este parodiador? Este sea tal vez el mayor adversario de la teoría política, pues pretende en el combate por las palabras usurpar su nombre. Este parodiador pretende afirmar un juego esteticista como un modo afirmativo de pensar la política. Nuestro parodiador pretende convencernos de que dicho juego esteticista del pensamiento es la teoría política. ¿En qué consiste la teoría política de nuestro parodiador? Pensar, leer y escribir es actuar políticamente. Podemos prescindir del movimiento real de la política, pues allí solo hay falsedad y reproducción de lo dado: la política real impide la emancipación. ¿Qué hacer? Construyamos pequeñas abadías, pequeños palacios de cristal en donde podamos habitar más allá de la lógica de una soberanía política que nos arrebatara nuestra subjetividad. Digámoslo ahora, nuestros parodiadores son liberales. Conservadurismo y liberalismo. Filosofía política, sociología política, parodia de la teoría política.

¿Qué es hacer teoría política? Ni ilustración, ni libertinaje. Ni juego estético del pensamiento, ni política. Ilustración y libertinaje. Juego estético del pensamiento y política. Un mundo abierto a la potencia del pensamiento, pero sabiendo que esa potencia del pensamiento siempre tiene las manos bien sucias. ¿Es esto verdaderamente hacer teoría política? ¿No era acaso la teoría política un combate por las palabras y los lenguajes, inclusive por su propio significado? No hay verdad sobre el fundamento último del quehacer de la teoría política. Pero esa no verdad sobre el fundamento último de la teoría política no debe hacernos olvidar la importancia de alcanzar un fundamento precario y parcial capaz de posibilitar la acción política. Si la teoría política pierde de vista este punto, crucial para cualquier pensamiento que pretenda ser digno de relevancia política, está destinada a ser borrada de las arenas del tiempo. Nuevamente entonces, ¿qué es hacer teoría política? Habitar el barro.

#### 4. Llover

Como el vapor de agua que se condensa en el cielo, hacer (¿ser?) teoría política implica una forma espesa, agregada, tupida. Una forma que se deja ver como un cambio del clima, que se asoma bajo ciertas circunstancias, permitiendo que florezcan las plantas o desbordando ríos e inundando ciudades.

A diferencia de la política de la arena, la teoría no depende (por lo menos, no solamente) de una voluntad que pueda ser atribuida a un sujeto individual o colectivo. Depende, al contrario, de un uso específico del lenguaje, aplicado en contextos muy acotados con la pretensión, no de conmover, sino de demostrar. La teoría política fluye de la cabeza a los pies. Hacer teoría política no es como hacer

teoría de la física ni como mejorar una técnica. Tampoco se liga a la búsqueda de la emancipación individual ni -mucho menos- universal.

Se podría utilizar, entonces, una hipótesis ciclónica: allí donde las prácticas se revelan deficientes, donde las generaciones anteriores están demasiado reificadas, las condiciones de la teoría política comienzan a volverse más y más densas, hasta que se materializan. Tal vez por eso haya sido que Platón (con enorme claridad de conciencia) explicó el cambio político como un problema de padres e hijos. En la tierra, lo nuevo se vuelve viejo, lo logrado se naturaliza y las ilusiones se convierten en pesadillas. Tal vez por eso, también, y apropiándose de la máxima latina *Oportet discentem credere, edoctum judicare*, Bacon planteó en los albores de la Modernidad que “los discípulos deben a sus maestros solo una fe temporal y una suspensión del propio juicio hasta tanto no han recibido una instrucción completa, pero no una dimisión absoluta ni un cautiverio perpetuo de su mente”.<sup>4</sup>

Así como el agua desgasta, si tiene el tiempo suficiente, a la roca más sólida, deberíamos nosotros (si pretendemos un sitio entre los teóricos de la política) ejercitar la crítica como ejercicio permanente. Solo así evitaremos calcificarnos y ser, como corresponde, los receptores de nuevas lluvias que nos perforen hasta hacernos desaparecer. Solo cuando la filosofía dejó de ser una cuestión de escuelas y tradiciones (dicho de otro modo, cuando dejó de ser una forma de vida, es decir, cuando dejó de ser)<sup>5</sup> pudo alguien propugnar la existencia de la teoría política como forma particular. Pero eso no debe hacernos confundir: no es posible una reflexión sistemática sobre la política sin una consideración acerca de la vida, ni un sostén en la experiencia contingente de la deliberación colectiva.

Como lo expresara Foucault:

---

<sup>4</sup> F. Bacon, *De la preeminencia de las letras*, Madrid, Imprenta de Aznar, 1802, p. 97.

<sup>5</sup> F. Ludueña Romandini, *H.P. Lovecraft. La disyunción en el Ser*, Buenos Aires, Hecho atómico, 2013, pp. 10-13.

[el concepto] es uno de los modos por medio del cual un ser vivo extrae información de su medio e, inversamente, lo estructura. Que el hombre viva en un medio conceptualmente construido no prueba que se haya desviado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella, sino solamente que vive de una manera determinada. [...] Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; un modo de vivir en una relativa movilidad y no un intento de inmovilizar la vida.<sup>6</sup>

Que llueva, entonces, con la fuerza de lo inexcusable, sobre las ruinas de lo que no puede ya refugiarse ni ser refugio y las erosione hasta hacerlas desaparecer.

## 5. Enhebrar un discurso, meditado, ex-céntrico, sobre *qué está en juego*

Hacer teoría política es intentar poner en palabras, siempre impropias, *qué está en juego*.

El *qué del qué está en juego* carga a quien hace teoría política con el esfuerzo por dilucidar o imaginar lógicas, modos de encadenamiento, de supuesta causalidad, de enfrentamiento, entre elementos que son públicamente relevantes o que podrían serlo.

El *poner en palabras impropias* implica la (in)comodidad de que esa dilucidación o imaginación se dé en medio de tradiciones lingüísticas, como si se trazara una nueva línea de sucesión bastarda en los mapas de herencias de las lenguas políticas. Herencias que -si es que son bien comprendidas- serán recuperadas y negadas parcialmente en cada ocasión de su citado y no siempre sin intenciones. Esas herencias de lenguas políticas que se habitan, de las que se es un nuevo hijo espurio, no se eligen. Más bien, se padecen,

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 173-174.

y dan cuenta del lugar común en el que se vive, de los clivajes explícitos o no de ese lugar común y de cómo esos clivajes afectaron la propia biografía de quién escribe –la suya y la de todos los que lo componen, en su sí mismo–. Él o la que escribe teoría política habla así en medio de ellos, encadenado a sus historias cruzadas, de las que es nudo y perspectiva.

*Qué está en juego* implica una reflexión en el presente situado, una reflexión sobre lo que se está jugando aquí y ahora. Una reflexión que, sin embargo, a la vez excede esos marcos temporales -cuando desconoce la autorreferencialidad de la época- y recrea sus límites, si es que resulta comprensible para otros (y se muestra, por tanto, pese a toda pretendida radicalidad, una variación de esa racionalidad de la que es deudora). Una reflexión que no tiene por qué aludir con literalidad a eso que se está jugando, aunque lo rodee todo el tiempo en su opacidad.

Como todo *juego*, este también conlleva reglas y supone otros jugadores. Tanto el juego de lenguaje de la teoría política como el juego de aquello que está en juego (lo que sería, su “objeto”) suponen la pluralidad de jugadores y la posibilidad indefinida de su reapertura. Son juegos que implican reglas y saberes añejos sobre sus obediencias y transgresiones. Si se logra poner en palabras impropias el *qué está en juego*, no se hace entonces una descripción, como querría la ciencia, ni se dictan técnicas, ni se escriben propedéuticas, sino que se recrean puntos de vista públicamente reconocibles, cargados de esquemas valorativos, lo quieran o no. Son puntos de vista que atizan el juego.

Los que comprenden qué se hace cuando esto se hace (y sean los que comprenden muchos o pocos, más o menos letrados), reconocen, cuando escuchan, que hay allí saber, prejuicio, historicidad, forma, deformación y forzamiento, respecto de algo que involucra a muchos de los que viven juntos, respecto de algo que es relevante para esos y, por tanto, acuciante más allá de los ámbitos y de las fronteras en que se predica ese discurso. Esas fronteras -tanto más

vulnerables y tanto más artificiales cuando el contexto pone en el centro lo político-, garantizan que el decir, dentro de las tranqueras de la “disciplina”, de sus modas y de sus jergas, no sea del todo riesgoso.



## Teoría y política

### *Condiciones y situación en el Norte Grande*

ALEJANDRO RUIDREJO, GUILLERMO VEGA, ALDO AVELLANEDA,  
ALEJANDRO AUAT, DOLORES MARCOS

#### 1. Presentación

Alejandro Ruidrejo

Ceder a la incitación de brindar algunos elementos que puedan dar cuenta de las condiciones y la situación de la Filosofía y la Teoría Política en las universidades que constituyen el Norte Grande argentino, implica en gran medida la conjugación de diversas voluntades distribuidas en un vasto campo geográfico-académico, inserto en un territorio político, social, cultural y económico de enorme complejidad. La diversidad que mentamos es la que se evidencia en la imposibilidad de asumirnos como un único equipo de investigación, y la que nos lleva a afirmarnos como un grupo de docentes e investigadores que conformamos la Red de Filosofía del Norte Grande Argentino. El mismo hecho de asumir como límite el de una de las regiones creadas por tratados interprovinciales para la integración regional de las provincias argentinas, que tomaron como base al artículo 124 de la Constitución Nacional, forma parte tanto del reconocimiento de las condiciones que le son propias, como de una apuesta político-académica que tiene

al menos una doble aspiración: por un lado la reafirmación de la regionalización del mapa académico nacional, y por otro, llevar adelante una serie de reflexiones y de experiencias académico-políticas dentro de un espacio específico como lo es el de las Universidades Nacionales argentinas, en el que intentamos poner en cuestión ciertas formas de ser conducidos, ciertos regímenes de regulación del trabajo intelectual y de la producción académica, que operan muchas veces en consonancia con el esclerosamiento propio de la universidad como institución. Puede interpretarse que los marcos dominantes no solo se refieren a sistemas de ideas sino también a prácticas hegemónicas que establecen los criterios de validación de los saberes y de las producciones dentro de una comunidad científica o académica.

La construcción de la Red apunta no solo a consolidar y compartir un espacio que fortalezca las condiciones de producción filosófica de la región, sino que también se instala como lugar en el que desarrollar prácticas y reflexiones alternativas al modo en que, durante varias décadas, se ha instalado como esquema dominante del hacer filosofía en nuestro país. Es el impulso por situar la filosofía universitaria en diálogo con las condiciones de su realización, por ampliar el canon de lo “filosóficamente-políticamente correcto” en nuestras tareas, encuentros y textos. Buscamos consolidar un espacio de reflexión que permita entrecruzar miradas heterogéneas surgidas del escenario común de una región atravesada por las mismas dificultades.

El núcleo del que surge la Red Filosofía Norte Grande, que hoy abarca todos los departamentos y escuelas de filosofía de las universidades nacionales de Tucumán, Salta, Santiago, Jujuy, Catamarca y del Nordeste, es el de las cátedras o docentes ligados a la filosofía política en la región. La inquietud por ese vínculo complejo entre el pensamiento y las prácticas, entre la teoría y la acción es lo que dio el impulso a la Red, en la comprensión de que la reflexión crítica sobre la política (pero en general cualquier problema

que afecte lo humano) involucra de manera inevitable una posición que legitima, impugna o interpela un orden, un pensamiento, una práctica dominante.

Desde esta perspectiva regional, y en el marco de las prácticas y las políticas académicas, el carácter situado apunta a recuperar las trayectorias y producción académica en filosofía, en las condiciones en que se realizan en el Norte argentino. Se reafirma, desde esta situación, la necesidad de crear nexos, vínculos, intercambios, capaces de desafiar las imposiciones de los varios “centros” a los que se subordina la tarea académica.

No se puede dejar de mencionar que el contexto en el que esta construcción fue posible tiene que ver con un clima de época que ha permitido replantear críticamente las prácticas y los supuestos consensos aceptados por la comunidad filosófica. La puesta en cuestión de las hegemonías dominantes durante varias décadas, la crítica a los sentidos comunes aceptados como “naturales”, el develamiento de los mecanismos de dominación no solo económicos sino también simbólicos y culturales en el debate nacional a lo largo de los últimos años, constituyó el suelo donde fue posible pensar modos alternativos de organización de las prácticas e intercambios entre nuestras comunidades académicas.

Si bien la Red se crea en el año 2012, existen una serie de pequeños acontecimientos que ya dos años antes sembraron el interés por establecer en el seno de las tradicionales Jornadas de Filosofía del NOA y de los Encuentros Regionales de Filosofía del NEA, mesas temáticas de filosofía política compuestas por representantes de las distintas universidades de la gran región, en ellas participamos Alejandro Auat (UNSE), Aldo Avellaneda (UNNE), Dolores Marcos (UNT), Elsa Ponce (UNCa), Alejandro Ruidrejo (UNSa) y Guillermo Vega (UNNE). Junto a ello se dieron múltiples participaciones en colectivas en distintos eventos académicos, en las que se ensayaban experiencias diversas, como la prolífica y disímil lectura de un único texto o

simplemente la puesta en común de los resultados que surgieron de haber asumido una consigna incómoda e inquietante, previamente consensuada. En ese marco, aparecen las distintas ediciones de las *Jornadas sobre Gubernamentalidad y Biopolítica* organizadas por los proyectos de investigación “Biopolítica situada” y “Gubernamentalidad y crítica”, dirigidos por Elsa Ponce y Alejandro Ruidrejo, respectivamente. El espacio de debates e intercambios abiertos en torno a las derivas que las nociones de biopolítica y gubernamentalidad, de clara raíz foucaultea, ha tenido en la tradición de la filosofía política italiana como en lo que se dio en llamar el pensamiento anglofoucaulteano, no perdía de vista que nos convocaba la pretensión de pensar nuestra actualidad situada en los límites que habíamos adoptado. Sin embargo, nunca se pretendió dar por supuesto el significado de la expresión “actualidad situada”, por el contrario, la posibilidad misma de esa conjunción formó parte de los esfuerzos una y otra vez reiniciados en las discusiones colectivas.

Para quienes operan con las nociones de gubernamentalidad y crítica, la actualidad se configura como el resultado de una ontología histórica del presente, que impulsa la tarea de una genealogía de las racionalidades de gobierno que, más allá de los aportes foucaultianos, permita construir una grilla de inteligibilidad del neoliberalismo y de las críticas que se alzan frente a esa forma de conducción de las conductas. Para una biopolítica situada, resulta esencial apropiarse de las herramientas teóricas surgidas de la revitalización de lo biopolítico producida por Giorgio Agamben y nutrida luego por Esposito, Negri, Lazzarato y Virno, a partir del relevamiento de los intereses teóricos y políticos que emergen en el seno de los debates latinoamericanos y nacionales sobre el tema. Desde esa perspectiva asume un hacer filosófico orientado a abrir debate y reflexión ubicando témporo-espacialmente las posibilidades de pensar la relación entre vida y política. En consecuencia, la propuesta se corresponde también con un debate teórico-metodológico a la base de esa semántica, esto es, que recoja

los aportes de distintas tradiciones que han definido lo situacional o situado, como cometido de una filosofía política para el tiempo presente. En ese marco se hace presente el aporte de Alejandro Auat, quien en un largo recorrido de investigaciones sobre el pensamiento político latinoamericano, cuyas conclusiones parciales dieron origen al libro *Hacia una Filosofía política situada*, anuda la pregunta por lo actual al carácter situado de los desafíos y los riesgos de la reflexión política, poniendo de relieve las limitaciones de toda apuesta que reduzca la noción de *región* a la de *contexto*. La situacionalidad del pensar aparece así como la conquista de un ejercicio de la crítica que interpela las condiciones del mismo. Es precisamente bajo la pregunta por las formas en que la tarea colectiva puede advenir *ethos crítico*, que Dolores Marcos moviliza recurrentemente su experiencia de lectura intensiva del pensamiento político moderno, que convivió durante años con la revisión crítica de las ficciones políticas, reteniendo la pregunta por los modos, aún posibles, de constitución de las subjetividades políticas que le den forma a la inquietud por la libertad.

Para concluir con esta breve presentación es preciso señalar que lo que nos llevó al *Encuentro de Equipos de Investigación en Teoría Política. Desbordes de la Teoría Política* es una red de afectos e intereses, en la que se trama la cuestión central de cómo articular lo que hacemos en nuestras cátedras y nuestros proyectos de investigación con las acciones que impulsamos para replantear el sentido de las prácticas que caracterizan a la filosofía universitaria en nuestra región, a la vez que nos proponemos promover una mayor intervención de la comunidad académica en las luchas del presente. Con ese talante se hacen presente a continuación las consideraciones de Alejandro Auat y de Dolores Marcos, que son antecedidas por las reflexiones de Guillermo Vega y Aldo Avellaneda, surgidas en el marco de las deliberaciones del colectivo sobre el modo en que el texto de Michel

Foucault “¿Es inútil sublevarse?”, que fuera propuesto por los organizadores del Encuentro, interpelaba nuestros propios supuestos sobre la relación entre teoría y política.

## 2. Sobre las lecturas de “¿Es inútil sublevarse?”

Guillermo Vega

La consigna de trabajo “pensar teóricamente la política; pensar políticamente la teoría”, revisada a través de la lectura del escrito de Foucault, motivó diferentes problemas y posicionamientos con respecto a los mismos entre los integrantes de esta mesa. En la brevedad de mi intervención quisiera esquematizar algunos de esos problemas, ponerles un nombre y destacarlos como “regiones” o “lugares” –tópicos– que el pensamiento contemporáneo sobre la política no deja de recorrer.

El intercambio electrónico me ha dejado la sensación de que es posible retraducir la dupla “pensar teóricamente la política; pensar políticamente la teoría” en los términos de una relación tensa entre, por un lado, un *desafío* y, por otro, un *riesgo*. Vamos con el primero. Para “pensar teóricamente la política” el escrito de Foucault nos expone el desafío que el acontecimiento “sublevación” presenta al pensar. Menciono una intervención de Alejandro Ruidrejo que explicita claramente las dificultades que supone abordar un objeto tan elusivo. Se pregunta Ruidrejo: “¿con qué concepción de la historia puede desarrollarse una analítica de la sublevación?”. La pregunta queda abierta y suspendida en el aire. No importa ahora la respuesta, sino la pregunta misma.

Desafío, entonces; y en plena tensión el riesgo, en este caso marcado por Alejandro Auat, cuando sugiere que el mismo subyace al “pensar políticamente la teoría”. Un riesgo caracterizado por aquello que Bourdieu decía sobre los profesores universitarios: “creen que ser críticos en el interior de un aula es la misma cosa que hacer una revolución”.

Auat marca el riesgo que supone que el pensar crítico o el trabajo intelectual derive en una mera pose vacía de cualquier efecto real. De esta manera, desafío para el pensar y, al mismo tiempo, el riesgo de la “banalidad de la crítica”.

La intervención de Aldo Avellaneda cuestiona el orden mismo de las distinciones. Se pregunta algo semejante al Foucault de *Las palabras y las cosas*, cuando tiene en frente la borgeana clasificación de los animales, aparecida en una cierta enciclopedia china: “¿qué hace posible que pensemos bajo un cierto orden?”. La pregunta queda abierta. En vez de ensayar una respuesta precisa a lo que entiende que sugiere el texto de Foucault. No se trata de una oposición entre un “modo teórico” y un “modo político” del pensamiento, se trata de rastrear zonas de hibridación, matices y entrecruzamientos.

La reflexión de Avellaneda no deja de remitirme a un pasaje del *Nacimiento de la Biopolítica*, en el que Foucault opone heterogeneidad a dialéctica. Lo heterogéneo sería aquí la forma de convivencia conflictiva en el que un modo teórico y un modo político del pensamiento exigen no ser tomados como contradictorios, sino explorados en sus matices y, a la vez, auscultados en busca de aquello que los hace posibles.

La heterogeneidad entre desafío y riesgo emerge como un legado del texto foucaulteano. Nuestra especificidad como intelectuales o pensadores oscila entre un extremo y otro. Al final de su escrito Foucault se decanta por una posibilidad: el desafío es “acechar por debajo de la historia lo que la rompe o la agita”; y el riesgo está en ser lo suficientemente sensible para poder “escuchar las voces que el poder pretende callar”, y lo suficientemente decidido para “buscar lo que quieren decir”. Con este apretón de manos final Foucault parece justificar la tarea del filósofo, su oficio frente a la sublevación. Pero esto no basta para resolver el problema que el texto plantea desde su título: “¿es inútil sublevarse?”. La respuesta a esta pregunta se nos escabulle y,

así como la sublevación es la expresión de la impotencia del poder, la pregunta por su utilidad es la muestra más clara de la impotencia de nuestro trabajo.

### 3. Hacia unas artes de la crítica

Aldo Avellaneda

A mediados de 2014 y en los preparativos para el encuentro de grupos de estudios de filosofía política en Córdoba unos meses más tarde, habíamos sido invitados a reflexionar sobre la base de algunos textos específicos y algunas consignas. Una de las que particularmente me interesaron fue la siguiente:

“a) pensar teóricamente la política; b) pensar políticamente la teoría”.

Con base en ella me propongo acercar una hipótesis de lectura general referida a la relación entre política y teoría. Tomando al pie de la letra dicha consigna para poder pensar nuestro presente me parece que tenemos dos opciones:

a) Podemos individualizar y diferenciar cada uno de los elementos en estos paralelos e inscribir nuestros marcos de interpretación o en el dominio de la filosofía y las ciencias (en la teoría) o en el dominio de algún tipo de “racionalidad de la acción”. Mientras que la primera remite al campo general de los programas de ontología en filosofía y a los enfoques a partir de los cuales se intentan comprender “objetos de estudio” en las ciencias sociales, la segunda intentaría reponer los marcos de inteligibilidad “realmente existentes”, desbancando a la teoría del pálido fondo gris de los archivos para interrogarla respecto a su posición en el campo ideológico/político o, de modo más general, pedirle que muestre las cartas de sus efectos en el presente.

b) Podemos pensar, en cambio, en los lugares de coordinación de los elementos de cada paralelo y constituir así otro dominio para los efectos de la lectura. Dejar de leer

un texto según el resultado de sus relaciones internas, es decir, ubicándolo en el terreno de los saberes especializados (linajes filosófico-políticos o científicos), y hacerlo en el campo general y efectivo de los sistemas de pensamiento (racionalidades y saberes) que pautan formas de inteligibilidad específica de lo real.

Esto nos lleva a borrar en un corpus de trabajo algunas diferencias tradicionales y a vincular los textos filosóficos o científicos con los tratados políticos, ejercicios de cálculo económico o las fórmulas estéticas que en una época determinada sancionan puntos de condensación para los gustos y rechazos. Dicho en términos clásicos, “pensar teóricamente la política” nos expone a la posibilidad de levantar –en función de un problema específico– todo material de pensamiento que se arroge la actividad de decir el ser. ¿Por qué? Porque sin esto no es posible gobernar o gobernarse a uno mismo.

Pero entonces quizá sea algo innecesario después de todo (sin mencionar la dificultad que comportaría) identificar los modos de reflexión teórica de la política o interrogar la función política de aquella. Sobre el fondo de este borrado nos acercamos lentamente a la noción de artes, en tanto modos diversos en los que se reflexiona sobre una práctica, llevada adelante sobre cualquier tipo de superficie, uno mismo, un río, el espacio, la población, etc. Su primera ventaja es la de no tomar por evidentes ni el privilegio de la teoría (las ciencias sociales y exactas así como la filosofía) para decir el ser, ni lo político como algo identificable o delimitable. ¿En qué consistirían unas artes de la crítica?

En primer lugar parecieran borrar la oposición entre teoría y política, presente en nuestra propuesta de trabajo –expuesta por los organizadores con el fin explícito de provocar respuestas–. El problema de la consigna es que se sitúa en el centro de la división canónica sobre las modalidades del pensar: a) un modo teórico del pensamiento; b) un modo político del pensamiento. Así divididas las aguas,

resulta difícil evitar que el primer modo suponga la política como un objeto exterior, y el segundo tienda a “internalizar” e identificar la teoría en función a “cuadrantes ideológicos”.

En segundo lugar, creer en el análisis político de la teoría nos lleva a circunscribir nuestros juicios sobre el campo de los saberes especializados (filosofía, ciencias); tiende a estar cruzado por un código (científico, ideológico, religioso, etc.) gracias al cual medimos su cercanía respecto a nosotros; y su objetivo histórico ha sido el de pautar de manera general otras formas de comportamientos. En el caso de las artes de la crítica importan los sistemas de pensamiento (sin distinción entre saberes científico-filosóficos de los de otro tipo, o más bien, haciendo jugar la distinción como uno de los puntos de apoyo de la crítica), se pone en cuestión todo intento de codificación de nuestras experiencias (entendiendo por ello no otra cosa que la descripción detallada del modo en que esto se vuelve posible) y debido a lo anterior se torna antiestratégico. Lo importante es saber que el Estado también puede ser anti-estratégico.

Arriesgo a pensar que la subsistencia –a pesar de todo, con buena salud– de la fórmula binaria política/teoría nos señala la necesidad de emprender el desafío de construir unas artes de la crítica, quizá aún inexistentes.

#### 4. Situacionalidad

Alejandro Auat

Los hechos políticos *desafían* la teoría con sus acontecimientos imprevistos y novedosos, pero también con sus cotidianidades institucionales rutinarias. Un desafío no es suficientemente abordado si desconocemos no solo el plano no visible de los dispositivos, tecnologías y racionalidades del poder, sino también las mediaciones práctico-institucionales de la acción visible de los actores con sus voluntades, decisiones y proyectos. El desafío no bien enca-

rado deriva en *riesgo* del catastrofismo de una crítica desesperanzada o bien en el irenismo de una voluntad a prueba de cualquier opacidad real.

Creo que desafío y riesgo precisan de la asunción del carácter situacional del pensamiento político. Los desafíos son situados y los riesgos son situados. ¿Qué queremos decir con eso?

No nos referimos solamente al obvio carácter contextualizado de hechos e ideas, sino a un plus de sentido que se torna ineludible para la comprensión y la acción políticas. Trataré de sintetizar y ordenar lo ya dicho en otros lugares, destacando el rasgo principal en cada precisión.

1. *Compromiso*. La situacionalidad del pensar no consiste meramente en la obvia alusión a las circunstancias que imprimen un sesgo particular a cada pensamiento, sino en la *asunción crítica, gnoseológica y axiológica del punto de vista desde donde se habla y piensa*, de tal manera que el compromiso político resulta un componente ineludible del pensamiento más serio. Un compromiso que condiciona la direccionalidad de nuestras búsquedas y respuestas teóricas, pero también la rigurosidad de las mismas.

2. *Disposición*. La “situación” fue pensada por los medievales como un predicamento o accidente de la sustancia corpórea, en cuanto que las partes de esta se hallan “dispuestas de cierta manera”.<sup>1</sup> Con esto retomaban la caracterización de las categorías aristotélicas como aquella determinación universal o modalidad en la que un ente existe o es objeto de atribución. La “situación” fue incluida solo en una de las listas de las categorías que hace el Estagirita, y que abandona luego en otros escritos. Los medievales, sin embargo, continuaron hablando de las diez categorías mencionadas inicialmente por Aristóteles, incluyendo el *situs* como una de ellas. El *situs* no debe ser confundido con el *locus*: el primero se refiere al segundo como el contenido al

---

<sup>1</sup> El *Léxico técnico de Filosofía Medieval* preparado por la prof. Silvia Magnavacca nos servirá de guía.

continente. Tomás de Aquino dice que el *situs* es “el orden de las partes en el lugar”, y destaca que es precisamente el “orden” o “disposición” lo que *situs* añade a *ubi* (que es la relación de una cosa con el lugar). El *situs* indica una posición, una postura, una *dispositio*, que puede ser permanente (*habitus*) o inestable.

2.1. Esta caracterización de esa modalidad de hablar sobre la realidad (*praedicamentum*) abona nuestra posición de entender la situacionalidad del pensar como un compromiso político. El acento recae sobre la disposición, sobre un modo de posicionarse.

2.2. Análogamente, la situacionalidad del pensar es una toma de posición que se asume ante un horizonte de desafíos: es elegir el punto desde donde se mira, el *topos* o *locus* de nuestro discurso, y especificarlo axiológicamente con las opciones valorativas que disciernen las alternativas en juego.

2.3. La explicitación de ese punto vista hermenéutico y axiológico forma parte de la rigurosidad del pensar, tanto por la honestidad intelectual como por las exigencias epistémicas de respetar modos y caminos de la disciplina que se ejercita, aun para dejarlos indisciplinariamente de lado.

2.4. Esta disposición se hace *habitus* cuando el compromiso es sostenido en el tiempo. El compromiso recae sobre los valores y los fines: lo que es inalterable es la direccionalidad, no los medios o los caminos. Claro que hablamos de una “inalterabilidad” de fines y de valores, a su vez interpretados y elegidos no de manera individual, sino en procesos comunitarios de autoidentificación, cristalizados en logros históricos irrenunciables y traducidos en banderas o consignas que se convierten en criterios sedimentados en la experiencia sapiencial de los pueblos. No se trata de esencias inmodificables por cierto. Pero forman parte del plano más profundo y estable de la acción humana. El *habitus* ocupa un plano intermedio entre ese compromiso u opción ética fundamental y los planos más superficiales de las mediaciones estratégicas de nuestras decisiones coyunturales.

3. *Geocultura*. La filosofía que se hace desde América Latina ha venido afirmando la necesidad de tomar en serio el espacio, y no solo el tiempo como lo hace la filosofía moderna europea. Rodolfo Kusch, en continuidad con Bernardo Canal Feijóo, entre otros, es quizás quien más ha insistido en la geocultura de nuestro pensamiento.<sup>2</sup> Y como ha destacado Lucas Cosci en su estudio sobre Kusch, lo geocultural es una condición que se cumple como *instalación* –ruta simbólica hacia el domicilio o el hogar–, y como *gravitación* –el suelo como presión del horizonte simbólico hacia el pensamiento–. No se trata, pues, de un determinismo geográfico: hay intercambios de sentido entre el lugar y la comunidad. Esta teje una trama de símbolos en su entorno para convertirlo en domicilio, y el espacio cargado de sentido se constituye en suelo, dador de sentido para quienes lo habitan. Es un circuito del sentido en el que juegan parcialmente la libertad y la necesidad: la instalación es una opción, una decisión, y la gravitación una presión, que guarda incluso una ligadura con lo sagrado.

4. *Universal situado*. La generación de la filosofía de la liberación en la Argentina fue consciente de que este señalamiento del lugar desde donde se piensa era el punto clave de la diferencia con el pensamiento europeo. Entre ellos, en esta cuestión se destacan los trabajos de Mario Casalla sobre el universal situado, categoría con la que pretendía

caracterizar un estilo de pensamiento filosófico que –por ser tal– no renunciaba al horizonte de lo universal, pero lo redefinía de una manera muy especial. No se trataba ya del clásico universal sin más (abstracto), pero tampoco de un universal “concreto” (a la manera hegeliana), sino de una *universalidad situada* que aceptaba el reto de la singularidad y –a la vez–

---

<sup>2</sup> L. Cosci, “Kusch y la geocultura. El ‘lugar’ como ámbito de constitución y circulación del sentido”. Tesis de licenciatura (filosofía), Santiago del Estero, UNSE, 2011. Inédito.

era capaz de liberarla de la particularidad, del accidente y de cualquier otra forma de egoísmos, folklorismos o nacionalismos del viejo cuño.<sup>3</sup>

5. *Locus enuntiationis*. Hemos señalado el carácter disposicional que *situs* añade a *ubi*, que es la relación de una cosa con el lugar. Pero también señalamos que entre *situs* y *locus* hay una relación de contenido a continente. Y esta última distinción quizás nos pueda ayudar a discernir las diferencias y relaciones entre “pensar *sobre*” y “pensar *desde*”, o también “ser de, venir de y estar en”, como se pregunta Walter Mignolo respecto del lugar de la teorización y el *locus enuntiationis*. El análisis nos revelará también la estrecha vinculación del espacio con el tiempo.

5.1. Así, creo que nuestra corporeidad nos constriñe a *estar* en un lugar –que gravita y nos presiona configurando las aprehensiones y construcciones de nuestra inteligencia sentiente– que es nudo de recepción y arranque de tradiciones hermenéutico-axiológicas sobre el mundo y sobre la vida, tradiciones mediadas lingüísticamente, por lo que no nos es indiferente *ser* de Santiago del Estero que de Buenos Aires o de New York o Frankfurt. A esto se refiere el *locus* como continente –no vacío por cierto–, como legado que opera involuntariamente desde atrás de la consciencia, en la configuración del ser de cada cual, configuración quizás reforzada cuando corporalmente se “está en” el lugar de donde se es.

5.2. Pero ya Canal Feijóo había advertido que esta peculiaridad de nuestra lengua nos habilitaba para disociar el ser del estar, tal vez “para significar claramente el dramatismo de una residencia lejos de la patria, un dramatismo que cifra la incompletud a dos puntas de un ser que no está presente; y un estar de ser ausente,”<sup>4</sup> refiriéndose a la

<sup>3</sup> M. Casalla, “Prólogo”, en A. Auat, *Hacia una filosofía política situada*, Buenos Aires, Waldhuter, 2011.

<sup>4</sup> B. Canal Feijóo, *Confines de Occidente*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007 [1954], p. 129.

condición de exiliado en la que “el estar resulta al fin el desencuentro del ser”. Y aquí es donde puede entrar a jugar el “venir de” como una opción reafirmatoria de la referencia al lugar que sigue gravitando sobre nuestro ser a pesar de estar en otro lado. ¿Será el *situs* como contenido del *locus*, en tanto le agrega una disposición, un modo de ordenar las cosas en el lugar? El *situs* como contenido no agrega propiamente un qué –dijimos que el *locus* como continente no es vacío sino que opera como un legado–, sino un cómo, un modo de ordenar ese contenido legado.

5.3. La situacionalidad puede ser entendida entonces como una decisión de alterar el mandato acerca del uso de la tradición, ordenando de otro modo los bienes o posibilidades recibidas, a partir del posicionamiento de quien asume un punto desde donde ordena el espacio. El peso axiológico de determinados elementos culturales –el *suelo* que presiona y gravita– puede ser modificado: es lo que se destaca como diferencia entre *situs* y *locus*. Se recibe una tradición –o más–, incluyendo una especie de imperativo cultural acerca de los usos y pesos relativos de sus elementos, pero no se la repite mecánicamente: hay margen para otros usos y valoraciones. De allí que se puede *ser* de un lugar o *venir de* un lugar, pero pensar desde otro: es la situación colonial. De manera que “desprendernos”<sup>5</sup> de la situación colonial implica una opción: una elección del lugar desde donde se mira y se valora. Eso es propiamente el *situs*, un orden introducido que altera el orden naturalizado de las cosas en un lugar, un posicionamiento de uno mismo en ese orden.

---

5 Mignolo llama “desprendimiento epistémico” a la tarea de “desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial”. W. Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Walsh, Linera y Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo, 2006.

5.4. El juego entre *situs*, *locus* y *ubi* quiere dar cuenta de la complejidad de una relación no lineal ni determinista entre el peso hermenéutico-axiológico de la corporalidad-sensibilidad-memoria<sup>6</sup> que gravita nuestro pensar, en un polo, y en otro polo, la decisión-elección-opción –toma de posición por la cual asumimos un punto desde donde mirar y cómo mirar–. No estamos destinados a pensar de una determinada manera pero tampoco nuestras elecciones se dan en el vacío. Lo que importa es desnaturalizar la mirada y mirar en primer lugar dónde estamos parados.

5.5. Este discernimiento de herencias e itinerarios implica que la geocultura que opera como *locus* no es simplemente un suelo que gravita a manera de un fundamento deshistorizado,<sup>7</sup> sino un domicilio en el que nos instalamos eligiendo desde dónde y cómo, un *situs*.

## 5. Teoría, crítica y emancipación

### Dolores Marcos

Se podría decir que, respecto de la relación entre teoría y política, se trata de un *ethos* crítico, que toma distancia, en muchas ocasiones, de las condiciones reales, fácticas, siempre turbias, de la construcción política que permite llevar adelante acciones emancipatorias. Este lugar es sumamente necesario, ineludible, ya que permite poner al desnudo las contradicciones e ilusiones de los presuntos consensos democráticos en los que el mundo occidental dice cimentar sus sistemas políticos. Se trata de echar a rodar una sospecha radical, implacable, que es indispensable asumir desde

---

<sup>6</sup> W. Mignolo, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de Filosofía*, N° 74, 2013-2, pp. 7-23.

<sup>7</sup> Es la crítica que Castro-Gómez hace a Kusch y a Mignolo. S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 162.

la teoría que interpela a la política. Una sospecha que es necesario justificar, sostener, llevar hasta sus consecuencias más ínfimas. De alguna manera este paso crítico, denunciatorio y develatorio de las cadenas que nos sujetan (nos hacen sujetos) es irrenunciable si se piensa en una teoría política al servicio de la emancipación. De hecho no hay construcción liberadora posible si antes no se ha podido poner al desnudo el modo de las sujeciones.

Al mismo tiempo, no puede perderse de vista que el ejercicio de la crítica es posible siempre y cuando la teoría se deje interpelar por los acontecimientos. En este sentido, hacer teoría no tiene que ver con rebuscar y remover conceptos y categorías con el fin de ahondar en sus propias profundidades. No se trata de establecer cuán erudito se puede ser respecto de un concepto, de un autor, de un pensamiento. Se trata, en todo caso, de echar mano de conceptos, autores, pensamientos para probar distintas lentes a través de las cuales poder encontrar nuevos matices en el campo político. En esta empresa, pueden ser tan útiles Aristóteles, Santo Tomás, Hobbes o Foucault, como Canal Feijoó, Mignolo o Quijano. Los sistemas teóricos y filosóficos son necesarios y útiles en la medida en que sea posible interpretarlos en clave situada, bajo la mirada que nos permite echar luz acerca de una trampa de dominación, de un mecanismo de sujeción o de una estrategia de resistencia.

El carácter situado del pensamiento, además de invocar el carácter temporal y geográfico, también se refiere, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos,<sup>8</sup> a la posición anti-imperialista, a la perspectiva que busca ampliar la mirada para hallar una comprensión del mundo más allá de lo que se pretende imponer como teorías generales dominantes. La situacionalidad, entonces, implica un diálogo crítico con la tradición del pensamiento occidental, a partir de las trayectorias, experiencias y cosmovisiones de las sociedades del sur. En ese diálogo el objetivo no es desechar como

---

<sup>8</sup> B. de S. Santos, "Introducción: Epistemologías del sur", Foro de Davos, 2011.

inútiles o inválidas las ideas tejidas en otras geografías o en otros períodos históricos. De hecho, nociones rectoras del pensamiento del sur como emancipación, democracia, derechos humanos, han sido desarrolladas en otras latitudes. Así como en muchos casos han sido y aún son empleadas con fines colonialistas y expoliatorios de los pueblos y sus recursos, también son enarboladas por movimientos y sociedades que luchan contra la dominación. El desafío es, entonces, resignificarlas, enriquecerlas, ampliar sus horizontes incluyendo o reemplazando sus alcances a partir de las experiencias de búsquedas de nuevas autonomías.

Encontramos, desde esta perspectiva del pensamiento situado, que pensar teóricamente la política implica necesariamente pensar políticamente la teoría. La distancia necesaria para la crítica de las relaciones de poder no puede desprenderse de un compromiso activo desde la teoría con una actividad productora de prácticas y conceptos emancipatorios. Se trata, como afirma De Sousa Santos<sup>9</sup> en su crítica a quienes pretendieron en el siglo pasado ser intelectuales de vanguardia, de elaborar teorías de retaguardia. Para ello es necesario el *ethos* crítico que atisba en el movimiento de las sociedades para tratar de deshilar sus relaciones, sus nudos de dominación y subordinación, pero no es suficiente. También hace falta acompañar los movimientos emancipadores, aprender de sus prácticas, intercambiar saberes para promover procesos de resistencia y de autoafirmación.

---

<sup>9</sup> B. de S. Santos, *ibíd.*

## En los desbordes

### *Reflexiones sobre teoría política a partir de un escrito legitimador de Carl Schmitt*

CECILIA LESGART, GASTÓN SOUROUJON, ANDREA BOLCATTO,  
ESTEBAN KAIPL<sup>1</sup>

A este grupo de personas autónomas agrupadas alrededor de un proyecto de investigación, y que en muchos casos comparten o han compartido espacios de trabajo en distintas cátedras de Teoría Política de diferentes universidades de Rosario, de Santa Fe y de Entre Ríos, nos ha tocado trabajar una intervención de Carl Schmitt titulada “El Führer defiende el Derecho”. Hemos aceptado casi por azar la lectura de este texto algo olvidado de Carl Schmitt, tal vez por no tratarse de uno de sus clásicos y por ser una intervención justificadora de la Noche de los Cuchillos Largos. Escrito que este IV Encuentro de Equipos de Investigación en Teoría Política ha catalogado como *un texto maldito*.

No rehusaremos ahora a tomarlo como base de nuestra reflexión, pero insistiremos en preguntarnos qué es lo que hace que un texto sea llamado maldito, quién lo llama maldito, qué hacer con un texto maldito, y si este texto en

---

<sup>1</sup> El proyecto de investigación actual está integrado por Cecilia Lesgart (directora), Gastón Souroujon (codirector), Andrea Bolcatto (UNL-UNER), Esteban Iglesias (UNR-Conicet, UNL), Esteban Kaipl (UNL), Mariana Berdoncini (UNR), Verónica Vítola (UNR), Facundo de Tomassi (UNR), Andrés Funes (UNR).

particular es tan maldito o menos maldito que otros escritos fundamentales de Carl Schmitt. El Encuentro de Grupos de Investigación en Teoría Política propuso algunas dimensiones para ser discutidas alrededor de diferentes textos malditos: bordes, situacionalidad, apuesta, estilos. Nos referiremos a algunas de ellas en particular.

## 1. Acerca de los textos malditos

Decir que un autor es maldito, o describir un escrito como maldito, es más que una etiqueta decorativa. Es una clara señal de advertencia sobre la forma en que debemos acercarnos a la obra, las precauciones que es menester tomar, si puede leerse abiertamente, o por el contrario hay que leerlo con precaución y en secreto. En parte, estas conjeturas cobran luz cuando reconocemos que el origen de lo maldito no hunde sus raíces en el orden de lo moral sino de lo religioso, y se formula acabadamente en la dicotomía maldito-bendito. Así, mientras que lo bendito provoca amor pero es aquello que el hombre debe evitar por su propia e indigna condición mortal, lo maldito genera repugnancia, horror y miedo, ya que en él habitan las potencias capaces de desplegar la destrucción. El mismo contacto con lo maldito es peligroso, pues tiene un carácter contagioso que no deja inmune a aquel que se acerca. Por eso se lo esconde o se lo evita.<sup>2</sup>

Por lo tanto, calificar a Carl Schmitt y a “El Führer defiende el derecho”<sup>3</sup> como maldito es inscribirlo en un *mundo extracotidiano*. Su calificación como texto maldito es

---

<sup>2</sup> R. Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004.

<sup>3</sup> C. Schmitt, “El Führer defiende el derecho”, en *Teología Política*, México, FCE, pp. 114-118.

una advertencia para evitarlo, o para leerlo con precaución.<sup>4</sup> Esta advertencia podría implicar que se expulse este texto de Schmitt de la esfera profana de la justificación de acontecimientos o proyectos políticos, del espacio secular de los textos políticos clásicos, o de la literatura política en general. Pero ¿por qué hacerlo?, ¿por qué tratar este escrito de Schmitt de una manera desigual frente a otros textos clásicos del mismo autor que habitan la Teoría Política?

Este escrito que tiene un título provocador, característica que describe toda la obra de Schmitt, nace del interés por defender la intervención del Führer en un Congreso de Juristas alemanes. No de cualquier intervención, sino de la eliminación de la oposición partidaria y el asesinato de Ernst Röhm entre el 30 de junio y el 1 de julio de 1934. Entonces, una de las maldiciones de “El Führer defiende el derecho” estriba en que *se justifica la purga llevada a cabo por Hitler en la noche de los cuchillos largos* durante la cual parte de las S. A. fue eliminada. Una purga en donde los amigos de ayer se transforman en los enemigos de hoy: la frontera de la amistad/enemistad se desplaza indefinidamente, y la relación de amistad/enemistad marca el punto particularmente intenso de una relación de extrañeza.

Es así que Schmitt *defiende* la intervención del Führer en el Congreso de Jurisconsultos alemanes. Una intervención que es protectora o de resguardo, si nos atenemos a la traducción que se podría hacer del idioma alemán.<sup>5</sup> Paradójicamente un congreso de juristas, en donde el puro derecho emerge de la magistratura del Führer que se presenta como el derecho vital del pueblo. Una idea de derecho que no

---

<sup>4</sup> En Francia, por ejemplo, pasó durante mucho tiempo esto de evitar al propio autor, aun si René Capitant, uno de los inspiradores de la constitución de la Vª República, se sirvió mucho de sus trabajos.

<sup>5</sup> El texto se titula *Der Führer schützt das Recht, vor dem schlimmsten [...]*, en donde “schützen vor” podría interpretarse como la “defensa de algo contra algo” peor, o lo protege de “lo peor”. *El Führer defiende el derecho* fue publicado el primero de agosto de 1934 en el *Deutsche Juristen-Zeitung* (diario de juristas alemanes) de Berlín.

proviene de ningún entramado positivo de normas, ni del Estado de derecho. Lo que constituye un primer desborde del propio Schmitt, operación política y conceptual por la cual un jurista niega, en un Congreso de Jurisconsultos, que el derecho pueda contener sus propios límites. El orden jurídico emerge de la decisión del soberano. Una decisión pública y excepcional frente a la incesante discusión parlamentaria que dilata la toma de decisiones, y frente al poder rutinario, burocratizado, despolitizado y las reglas escritas que paralizan al Estado de derecho (parlamentario y liberal). Esa autoridad del soberano que nace de una voluntad política se funda en la sustancia del derecho vital del pueblo, ligado a la moral y a la justicia que Schmitt considera va a superar la legalidad vacía de la república de Weimar.

Este escrito fue producido para un momento histórico y político preciso, en el cual Schmitt *intenta legitimar el accionar del nacionalsocialismo*. Sin embargo, tal vez sea conveniente abordarlo más allá de su posible definición como escrito panfletario, propagandístico, o de lucha ideológica. No porque no sea un escrito de combate, dado que en general Schmitt escribe como si poseyera en su mano un arma que es su pluma. Pero este en particular está desbordado, mucho más que por la política, por presentarse como una *intervención situacional intencionada y legitimadora*. En este sentido tampoco se parece demasiado a otros textos clásicos de Schmitt, en los cuales sin resignar posturas teóricas y políticas que van de lo polémico a lo partisano, le ha brindado a la teoría política unos conceptos generales que, como concentrados de contenidos significativos, han sido capaces de viajar y traspasar el espacio y el tiempo en el que fueron y para el que fueron creados.

En el momento de escribir este texto de intervención coyuntural y de justificación del régimen, ya se encontraba suspendida la Constitución de Weimar, y ese es el momento en que este jurista se siente compelido por aplicar y redefinir aquello en lo que ya había pensado como buen representante de la derecha antiparlamentaria: sin Constitución,

el soberano puede instituirse en la más alta justicia, sin estar sometido a ella. Así, aun en el momento en que Schmitt decide meter los dedos en los rayos de la rueda de la historia, utiliza parte de su utilería conceptual para legitimar su debilidad política, y sus siempre fallidos anhelos personales por convertirse en consejero del Príncipe del Tercer Reich.

Lo hasta aquí dicho deja abiertas algunas preguntas. ¿Qué hacemos con los textos políticos legitimadores? ¿Aceptamos la lectura de aquellos que justifican o avalan experiencias emancipatorias, y escondemos por malditos los que elevan experiencias ominosas? ¿Cómo acercarnos a estos escritos de situación que robustecen experiencias políticas totalitarias y totalizadoras como la del nacionalsocialismo? ¿Se puede considerar que todos los textos de un autor y los conceptos que en ellos emplea son universales, o por el contrario muchos de ellos surgen de experiencias políticas concretas, se formulan para ellas, y son escritos y términos comunicables aunque estrechos y olvidables?

## 2. Sobre el estilo: forma y contenido

Carl Schmitt se caracteriza por producir en los bordes y en los tránsitos. Solo para tornar clasificable su vocabulario, se puede decir que en ellos se transporta desde la ciencia jurídica del Derecho Público o Constitucional a la Teoría Política, desde el Derecho Internacional Público a una teorización de los grandes espacios. Desde la filología a la producción e indagación de conceptos teóricos políticos, en una tarea esforzada por mostrar que el vocabulario de la teoría política moderna está en buena medida constituido por conceptos teológicos secularizados. Es decir que también se mueve entre la Teoría Política y la Teología Política.

En estos derroteros teóricos ha desbordado las mismas tradiciones en las que se ha formado: es un jurista negando el derecho positivo, un internacionalista que no observa

neutralmente la descomposición del Derecho de Guerra europeo entre Estados soberanos, un católico que emprende una tarea que transita la teología y la teoría política, un filólogo apasionado por componer conceptos que como el de “lo político” se descargan de sustancia divina, pero inducen a la acción. Y en el caso de “El Führer defiende el Derecho”, a actuar como la historia lo demande contra lo que Schmitt considera inacción y neutralidad inmóvil del parlamentarismo liberal.

Todos los escritos de Schmitt poseen cierta mácula maldita porque rebasan campos de estudio aparentemente estandarizados, y porque son altamente polémicos y confrontativos. En este sentido Schmitt suele romper con el orden de las teorías existentes y de las clasificaciones normalizadas. Esto funda una forma de trabajo y una estética –que es forma a la vez que contenido– que se reproduce tanto en este texto de justificación de la intervención del Führer en un Congreso de Jurisconsultos, prometiendo la reconciliación entre derecho, moral y justicia, como en otros textos ya clásicos y también malditos.

En este orden deberíamos preguntarnos por qué *Los fundamentos históricos espirituales del parlamentarismo en su etapa actual* no es considerado un texto maldito como este que se nos ha propuesto. Allí, hay una sentencia teórico-política y política, en la que Schmitt subraya que el *parlamentarismo liberal con base en la democracia de masas es imposible*. Weber le había dado una respuesta desencantada pero propositiva a esta tensión. Pero la de Schmitt es disolvente con respecto al liberalismo político.<sup>6</sup> También su interpretación de la democracia sorprende hoy si no fuera porque ha vuelto a acompañar el resurgimiento de algunas teorías de la política actuales que se replantean la radicalización de la democracia en tiempos post-políticos. Una democracia que se conecta con la lógica de la identidad

---

<sup>6</sup> Más aun, para el autor, el liberalismo se erige como *antipolítico*, es el enemigo históricamente necesario, no meramente ocasional.

entre gobernantes y gobernados, y con la de la equivalencia, tratar al igual como igual y al diferente como desigual. Interpela y vuelve extraña la relación entre liberalismo político con su lógica del pluralismo y la diferencia, y la democracia. Años llevará para que estas tradiciones vuelvan a anudarse contingentemente. Para varias generaciones habituadas o criadas bajo una idea de democracia como combinación imperfecta entre liberalismo político y democracia, este texto hoy clásico de Carl Schmitt produjo un impacto y una imposibilidad contextual de entender cabalmente qué estaba diciendo.

En otra sintonía *El Concepto de lo político*, donde asienta conceptos extremos. El de amigo-enemigo, medido como intensidad de una relación en donde “el otro”, señalado públicamente por el soberano, es un extraño para una comunidad de sentido. Y el de Estado total mostrando que en la democracia de masas, el Estado ya no es sede de lo público-político y se encuentra compenetrado irremediablemente con la sociedad. El prólogo de José Aricó a la edición en español de la década del 80<sup>7</sup> tuvo que trabajar arduamente para explicar por qué el pensamiento de la izquierda podía renovar herramientas teóricas y marcos de sentido político leyendo a Carl Schmitt, afiliado al partido nacionalsocialista y su jurista de consulta, querido y odiado al mismo tiempo. Y se podría nombrar otro texto un poco inclasificable como *Teoría del partiano*, en donde Schmitt nos entrega una teorización de la totalización de todas las relaciones que ponen en entredicho cualquier unidad estatal, y alguna enemistad relativa.

“El Führer defiende el Derecho” fue publicado el 1 de agosto de 1934 en el *Deutsche Juristen-Zeitung* (diario de juristas alemanes) de Berlín. Editado posteriormente a la publicación de algunas obras de Schmitt que hoy ya son clásicas. En 1922 *Teología Política*, en 1923 *Los fundamentos históricos espirituales del parlamentarismo en su etapa actual*. En

---

<sup>7</sup> C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984.

todos ellos aún guarda esperanzas en las categorías modernas secularizadas, y en los conceptos políticos fundamentales como meras secularizaciones de motivos cristianos. Expectativas que perderá en *El concepto de lo político*. El soberano como un dios en la tierra, capaz de hacer el milagro de crear un orden por fuera de la naturaleza y del derecho normal. En el texto que nos ha tocado leer, el Führer es equiparado con Dios: "... no está sometido a ninguna justicia, constituye en sí la más alta justicia".

### 3. Las apuestas como políticas en torno a la producción de teoría

La Teoría Política de Schmitt está desbordada por el itinerario entre gramáticas disciplinarias, por la política y, en el caso de "El Führer defiende el Derecho", por la intervención legitimadora de una purga que forma parte de un proyecto político de largo alcance.

Hay que llamar la atención sobre un terreno en el que Schmitt es particularmente poderoso, la politización de sus conceptos, o mejor dicho, las luchas por el significado que despliega en y con sus conceptos, que se convierten en verdaderas beligerancias por afirmar un sentido de lo político. La producción y uso controvertido de palabras políticas, de carácter realmente innovador dentro de la Teoría Política que produce Schmitt, solo aparece atemperado por la forma que adquieren algunos de sus términos. Especialmente, los conceptos duales, tanto los contrarios simétricos como los contrarios asimétricos: desde la meta categoría universal amigo-enemigo,<sup>8</sup> hasta los dualismos explícitamente creados como neutral-total, o aquellos que se desprenden de sus

---

<sup>8</sup> Dice Reinhart Koselleck, que amigo-enemigo es una meta categoría con pretensión universal, pero con pura formalidad política puesto que esta puede rellenarse, y de hecho así ha operado, con diferentes contenidos simétricos y asimétricos.

teorizaciones como derecho-decisión.<sup>9</sup> Así, los conceptos en Schmitt no parecen concentrados de contenidos significativos o abreviaturas de la realidad:<sup>10</sup> ellos se fundan en situaciones extremas, colaborando en la creación de escenarios políticos límite, o registrando en los conceptos desplegados las luchas político-sociales. Por caso se pueden ofrecer el de soberanía como una especie de milagro de la decisión en la tierra, o el de partisano, que muestra la descomposición de la guerra entre unidades soberanas y reconocidas entre sí, la definitiva revolucionarización de la guerra, y la totalización de todas las relaciones.

De alguna manera, lo que trasluce esta estética schmittiana que es forma y contenido, es que en ciertas situaciones históricas los conceptos están más allá de la capacidad teórica de la razón, o la explicación de la trama histórica. Frente a este estilo schmittiano, sumamente seductor, hay que estar precavidos porque salta del coyunturalismo ofreciendo, en apariencia, conceptos altamente formales y universales, pero que han nacido y están atravesados por la politización y el combate. ¿Por qué estar precavidos? En primer lugar, porque la construcción de sus conceptos duales siempre están dispuestos pedagógicamente. Schmitt ordena y expone lúdicamente, atrapa en su historia, dejando encerradas las opciones teóricas y políticas en dos extremos no necesariamente coincidentes, falsamente conducentes

---

<sup>9</sup> Hay un único tramo de la composición conceptual en el que Schmitt ofrece términos tripartitos en vez de dualismos. Esto es cuando analiza la estructura tripartita alemana y lo que él consideraría la estructura tripartita del Tercer Reich: Estado-movimiento-pueblo. En donde Estado es lo político-estático, movimiento lo político-dinámico, y pueblo lo impolítico o no-político. Para una crítica a esta estructura conceptual y teórica: F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE, 2005. R. Koselleck, *Futuro-Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 (especialmente Tercera parte, "Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos"), y R. Koselleck, "Conceptos de enemigo", en *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

<sup>10</sup> En S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

a distintas opciones políticas, y de inocultable dificultad para producir teoría política. En segundo lugar, porque la construcción de sus conceptos siempre está más allá de la capacidad para dilucidar teóricamente o racionalmente la teoría o la historia. Siempre parece más una invitación a disponer a la voluntad a comprometerse y tomar posición. Una posición que en Schmitt está más allá del “vitalismo” de un católico frente a la inmediatez de la existencia terrenal. Construir conceptos polémicos inscribiéndolos en una historia, o reformularlos proponiendo una historización de los conceptos, es una manera de forjar sujetos políticos.

Hay quienes suelen remarcar que tras esta legitimación explícita de Schmitt, y de otros escritos en los se delinean las distancias entre pensar el orden o justificarlo, guarda una *trayectoria errante como jurista y teórico del nazismo*: siempre en la antesala del despacho del soberano.<sup>11</sup> No logrando nunca construir una teoría del Estado, ni contribuyendo a modelar el régimen con su teoría tripartita Estado-movimiento-pueblo.

Una serie de cuestiones se desprenden de lo hasta aquí dicho. ¿Qué sucede con la labor teórica política cuando todos los conceptos son altamente polémicos? ¿Se puede hacer teoría política con conceptos que son pensados para tiempos políticos no rutinarios? ¿Puede considerarse que estos conceptos, y las teorizaciones de la política que se formulan a su alrededor, sirven como textos clásicos o universales? Asimismo, estas líneas tal vez puedan colaborar en poner sobre el tapete una pregunta sobre el papel de los académicos e intelectuales en la vida pública y política, que Carl Schmitt abre en distintas direcciones. No solo porque su Teoría Política está marcada por la politización en momentos políticos fuertes. Su apuesta en “El Führer...” no es auto-celebratoria del régimen al que pertenece, no es la disposición de un panfleto de defensa al gobierno de turno, no es la mirada de un funcionario, ni la justificación de un

---

<sup>11</sup> F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, op. cit.

funcionario-militante del nacionalsocialismo. Tampoco es el de la autonomía crítica, ni el de la neutralidad prescindente. ¿Cómo entender el papel de los académicos en la vida política?, ¿como conmemoración afectiva de las propias elecciones, como autonomía crítica ante una historia que antes de convertirse en maquinaria de producción en serie de muertes convocó a muchos otros intelectuales, como neutralidad prescindente cuando la vida está en disputa, o como toma de posición y combate por un proyecto?

#### 4. Sobre la situacionalidad

Como tratamos de decir arriba, aunque pueda parecer que la labor schmittiana está fundada en cierta neutralidad amparada en la disquisición filológica, en los intentos por dar cuenta de la relevancia de la teología en un universo secularizado, o en la producción de una teoría política universal y de largo alcance, sus textos también están recorridos por polémicas situacionales. La generalización de las críticas realizadas sobre la ineficacia de la República de Weimar sitúa a Schmitt en una historia extratextual, compartida por otros juristas constitucionalistas y teóricos del nazismo durante la República de Weimar y antes del año 33 que pedían todo el poder al presidente.

En el caso de “El Führer defiende el Derecho”, en teorizaciones que nacen de la condensación de experiencias políticas que se dibujan entre los resentimientos de una generación que pueden ser acumulados o transmitidos intergeneracionalmente, y el sentimiento de derrota moral en la guerra, que es compartido por una generación de alemanes que ha aprendido su sociabilidad masculina, niveladora de las condiciones sociales, heroica, vitalista y

violenta en las trincheras de la guerra.<sup>12</sup> Por eso Schmitt, constitucionalista o teórico de la política, cuya experiencia de vida dista de ser la de los soldados que combatieron en las trincheras, pero también la del Führer que hace política y modela el régimen, habla de la inestabilidad de Weimar como la experiencia de paz en la derrota y en la indignación moral frente a ella. Es de las experiencias acumuladas que el Führer se legitima: es el único capaz de actuar como la historia lo requiere.

Toda la indignación moral inspirada por la ignominia de tal derrota se ha acumulado en Adolf Hitler, transformándose en la fuerza motriz para la acción política. En él viven todas las experiencias y advertencias de la historia de la desgracia alemana. La mayoría teme la dureza de tales advertencias y prefiere refugiarse en una superficialidad evasiva y niveladora. El Führer, en cambio, toma en serio las advertencias de la historia alemana. Esto le da el derecho y la fuerzas necesarios para fundar un nuevo Estado y un nuevo orden.<sup>13</sup>

Esto habilita un conjunto final de preguntas que dejamos abiertas. ¿Cómo son los proyectos políticos que se modelan a partir de las experiencias de derrota moral? ¿Qué proyectos políticos pueden surgir de los resentimientos acumulados por una generación? ¿Tiene implicancia “la historia” en la fundación de teorías de la política fundamentales como la de Schmitt? ¿Puede considerarse que el tiempo pueda colaborar en la constitución de experiencias

---

<sup>12</sup> Si bien las posiciones teóricas de otros autores, como N. Elias, sobre el significado de la violencia y la civilización son bien distintas respecto de C. Schmitt, es interesante retomar lo que plantea en cuanto a que ciertos procesos históricos accidentados, fragmentados de Alemania hacia finales del siglo XIX, habrían facilitado la popularización de modelos de violencia, la adaptación de códigos guerreros, que redundaron en la percepción de aquella “generación derrotada moralmente”; N. Elias, *Los alemanes*, México, Instituto José María Luis Mora, 1999.

<sup>13</sup> C. Schmitt, op. cit., 2001, p. 114.

que se erijan en maestras de la vida o en memorias ejemplares y contribuyan a desterrar del mundo experiencias políticas ominosas?

## 5. Desbordes y Teoría Política

Cuando nos acercamos a las preguntas que se nos formulaban desde la convocatoria a la reunión de equipos de investigación, se nos invitaba a debatir sobre cierto sentido común de la Teoría Política actual. Ante esto y frente a lo escrito hasta aquí, surge una inquietud: ¿tiene o posee la teoría política una naturaleza propia o una esencia eterna? Lo que en parte muestra Schmitt es que la Teoría Política vive en los bordes. A veces transita desde la Filosofía o desde el Derecho Público. Otras veces, y más actualmente, confronta sus límites con el psicoanálisis, la semántica o la economía. Por lo que su derrotero está en los desbordes, y en ellos cobra alguna inteligibilidad contingente.

Si algo deja como legado Schmitt, es que la Teoría Política vive en la retórica. En el arte de la exposición contradictoria, de la argumentación persuasiva o adversativa. Sus escritos son juegos de conceptos y significados que parecen convertirse en el *fin mismo de la lucha política*. Esta herencia semántica que trae de su amor por la filología se despliega como una batalla conceptual y política. Este es un sentido realmente peculiar para un conservador de derecha y justificador del nacionalsocialismo, quien pareciera decirnos que gran parte de la vida pública puede disputarse en el *intercambio polémico de conceptos*.

Asimismo, esta es una Teoría Política que reflexiona sobre los asuntos de la vida compartida y común, interpelando qué es o si hay algo que reúna a todos en torno a algo común –un concepto, algún lugar, alguna relación particularmente intensa, una persona–. Schmitt sorprende por las sucesivas entradas teóricas que incitan vitalmente

a la conformación de algo común. Y, sobre todo, porque por delante y por detrás de su adscripción política a formas ominosas, nos deja la pregunta sobre el papel de los académicos e intelectuales que toman posición y modelan marcos de sentido que incitan el vínculo entre los hombres. Un conservador, católico y representante de la derecha antiparlamentaria que, paradójicamente o por mor de su vitalismo, muestra que la teoría política está también vinculada al lenguaje: adversativo, verosímil, retórico.



