

Discurso, subjetividad y filosofía práctica

Giaccaglia, Mirta A.; Britos, María del P.*; Candiotti, María Elena**;*

Méndez, María Laura; De Zan, Julio****

Resumen

Se presentan resultados de un proyecto de investigación que se orientó a construir herramientas teóricas para el análisis crítico de las prácticas de la democracia actual y de las instituciones de la sociedad. La investigación se insertó en el debate teórico en torno a la tensión planteada entre la instancia universalista de los principios de la moralidad y de la justicia, con la problemática de la experiencia subjetiva. Se propone confrontar las diferentes concepciones contemporáneas de la relación del discurso y la subjetividad y sus rendimientos para la elaboración de una filosofía práctica que asuma la complejidad del debate universalismo-particularismo. Se intenta recuperar la especificidad de lo político en el campo de la filosofía y replantear su relación con la teoría ética, lo cual implica una reconsideración de las nociones de discurso, de racionalidad y de sujeto.

Palabras clave: filosofía, discurso, subjetividad, racionalidad, política

Artículo que expone los resultados del PID-UNER N° 3096, Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos -UNER-; 2004-2008, financiado por UNER; Informe Final aprobado por Res.CS 077/ 09; Directora: Prof. Mirta A. Giaccaglia; recibido en mayo 2010, admitido en marzo 2011.

Autores: * Facultad de Ciencias de la Educación, UNER (Paraná, Argentina); ** Facultad de Ciencias de la Educación, UNER, y Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina); *** CONICET y Facultad de Ciencias de la Educación, UNER. Email: mirtag@gigared.com

Discourse, subjectivity and practical philosophy

Abstract

Results of a research project aimed to the construction of theoretical tools for a critical analysis of contemporary democracy practices and society institutions are here presented. The study was set in the context of the theoretical debate regarding the tension that comes up between the problem of subjective experience and the universalist issue of the principles of morality and justice. It aimed at confronting the different contemporary conceptions of the relation of discourse and subjectivity and its yieldings for the making of a practical philosophy capable of taking up the complexity of the particularism-universalism debate. It is an attempt at recovering the specificity of the political in the field of philosophy and at re-thinking its relation with the ethical theory, all of which implies a reconsideration of the notions of discourse, rationality and subject.

Keywords: philosophy, discourse, rationality, subjectivity, politics

Discurso, subjetividade e filosofia prática

Resumo

Apresentam-se resultados de um projeto de investigação que se orientou a construir ferramentas teóricas para a análise crítica das práticas da democracia atual e das instituições da sociedade. A investigação se inseriu no debate teórico em torno da tensão traçada entre a instância universalista dos princípios da moralidade e da justiça, com a problemática da experiência subjetiva. Propõe-se confrontar as diferentes concepções contemporâneas da relação do discurso e a subjetividade e seus rendimentos para a elaboração de uma filosofia prática que assuma a complexidade do debate universalismo-particularismo. Tenta-se recuperar a especificidade do político no campo da filosofia e rever sua relação com a teoria ética, o qual implica uma reconsideração das noções de discurso, de racionalidade e de sujeito.

Palavras chave: filosofia, discurso, subjetividade, raciocínio, política

I. Introducción

En el proyecto de investigación cuyos resultados se expondrán se intentó trabajar, en el contexto de los debates de la filosofía contemporánea, sobre algunas de las cuestiones teóricas más relevantes planteadas en la cultura y en la sociedad actual en torno a la ética y la política.

En efecto, el horizonte de la situación posmoderna, la caída de los socialismos reales, la hegemonía del paradigma neoliberal, el giro manifiesto de la relación entre política y economía, y el avance de la exclusión y la inequidad social nos enfrentan con nuevos desafíos, de los cuales tienen que hacerse cargo la teoría ética y la filosofía política mediante la elaboración de propuestas para *repensar la subjetividad*, reconstruir el lazo social y dinamizar la democracia a través de la revisión de las prácticas discursivas allá implicadas. De hecho, los efectos de la racionalidad dominante han instalado una superficie aparentemente homogénea en la que se nivelan las experiencias y los lenguajes desde los que se configuran las diversas formas de subjetivación y, correlativamente, se regula la productividad de la intersubjetividad constitutiva del espacio público. En ese contexto, la ética y la filosofía política necesitan cuestionar el régimen del discurso de legitimación (discurso que proviene de lo político, lo cultural, lo educativo, la opinión vigente, y también del discurso filosófico), para ampliar los márgenes de problematización y deconstruir los paradigmas clásicos relevando la fuerza de sus claves teóricas

Ha sido característico de estas últimas décadas que esta reflexión crítica adoptara la modalidad de una *relectura* de los paradigmas clásicos de la filosofía práctica, cuyas problematizaciones permiten una revisión de las reificaciones –epistémicas/éticas/políticas– que están en la base, tanto de la actual crisis de las estructuras y dinámicas institucionales, como de la atomización y manipulación de las formas de resistencia. Las cuestiones del sujeto, del lenguaje, de lo ético y de lo político fueron tratadas muchas veces circunscribiendo su visibilidad a representaciones basadas en las ideas de conciencia, transparencia, totalidad, universalidad; tales rasgos se han considerado a su vez como definitorios del paradigma de la modernidad. En las investigaciones y

relecturas de la filosofía contemporánea se someten a crítica estas delimitaciones señalando su compromiso con una interpretación sesgada de la filosofía moderna; interpretación que, en la medida en que produce efectos de neutralización del problema de la verdad y de la justicia, de las cuestiones de validez y de legitimidad, no sólo restringe el alcance de los debates teóricos sino que coadyuva a un pragmatismo deshistorizado y deshistorizante a nivel práctico. En este sentido, las investigaciones que abordan hoy los problemas tradicionales de la filosofía práctica han debido reconsiderar los alcances de las definiciones clásicas de lo político, pero también de la crítica posmoderna de la racionalidad, de las ideas de significado y validez, y de la relación entre subjetividad/lenguaje/pensamiento/institución, en tanto de ellas proceden las categorías con las que se pretende analizar/reflexionar la experiencia ética y política contemporánea.

La discusión de la hipótesis central de esta investigación ha ratificado la necesidad de conjugar *discurso y subjetividad como instancias constitutivas de la praxis ética y política*, y explicitar las claves de lectura de la misma en sus distintos aspectos. Para ello, debimos trabajar en torno a: la vinculación entre significado, verdad y racionalidad práctica; la relación entre lenguaje, experiencia y subjetividad; las problematizaciones que animan los paradigmas ético-políticos y, finalmente, la reconsideración de la idea de democracia.

II. Discurso, subjetividad y racionalidad

Nuestra reflexión se ha orientado en primer lugar a lo que Žižek (2001:10) ha considerado como el centro ausente de la ontología política: el “espinoso sujeto”. Las críticas a la idea de sujeto han sido múltiples, y se han dirigido tanto a su posible sustancialización (cuando se lo concibe como *res cogitans*, por ejemplo) como a su identificación con una especie de recinto interior, pero se agudizan aún más cuando apuntan al primado de la filosofía de la conciencia y a la idea de autonomía. Una filosofía de la conciencia como la del racionalismo presupone, por cierto, un sujeto que en un proceso reflexivo busca en sí sus posibilidades de fundamentación. Se han señalado con fuertes

argumentos las dificultades de tal filosofía y de su trazado de un marco de oposición y de escisión entre sujeto y objeto, escisión que no sólo ha dado lugar al infructuoso esfuerzo de deslindar los respectivos ámbitos de pertenencia sino que resulta además paradójica cuando se trata de comprender las relaciones de los sujetos entre sí.

El desafío que hoy se presenta es pensar la figura del sujeto más allá de ciertas alternativas que clausuran la reflexión. No se trata de restaurar el *cogito* cartesiano ni una concepción metafísica de sujeto transparente. Pero tampoco de quedar presos de una determinada crítica a la idea de sujeto que arrastra demasiado tras de sí. Como bien ha señalado Ferry: “a la crisis de la idea de ‘sujeto’ responde hoy la crisis de sus de-construcciones” (1990: 62). Y esto nos ubica de manera inmediata en el debate contemporáneo; las diferencias y tensiones que se revelan en él no conciernen sólo a una concepción teórica del sujeto, sino también a la *experiencia* de sí mismo y de su vinculación al mundo y a otros. En ambos planos se tensa la relación entre lo universal y lo particular y contingente y se desarticula la clásica relación entre teoría y praxis. De la respuesta que se dé a estas cuestiones dependerá el modo en que los hombres comprenden sus acciones en relación a la vida ética y política, sus posibilidades de intervención y sus compromisos en la vida pública¹. Pero aclaremos que no se trata de esclarecer estas nociones en el campo de la filosofía teórica para luego inferir posibles derivaciones en el campo de la filosofía práctica. La filosofía contemporánea ha producido desplazamientos respecto del modo en que se entendían estos campos, y estos desplazamientos indican que nociones como subjetividad, verdad o racionalidad cobran sentido a partir de las diversas formas de praxis.

II.1. Prácticas lingüísticas, significado y racionalidad

Dado que una de las principales imputaciones a la idea de “sujeto moderno” ha sido su vinculación a una concepción “logocéntrica” de la racionalidad, nos detuvimos en el análisis de aquellas concepciones que han puesto en crisis esta centralidad de la razón, invirtiendo el orden clásico al poner en primer plano las prácticas y el lenguaje, con la consiguiente carga de historicidad y contingencia de ambos. El cam-

bio de perspectiva se ha producido especialmente a partir del reconocimiento de las múltiples funciones del lenguaje, ya sea en su función constitutiva y de apertura de horizontes de sentido, como en la función que cumple en las instancias de objetivación, sedimentación y legitimación de los mismos. Lo que queda a la vista es no sólo que existen múltiples y diversos ámbitos de significado, sino además que son las prácticas discursivas las que configuran el mundo social. Es desde estas prácticas que queda también establecido lo que es o no racional, lo que se admite o lo que debe excluirse (Candiotti: 2008b). Esta configuración de sentidos y de pautas de legitimación incide directamente en el modo en que se concibe la constitución de los sujetos, sus roles y relaciones en la trama social; es desde aquí, también, que se determinan estructuras de relevancia que dan sentido a las acciones, y se sostienen, justifican y autorizan las decisiones. Es por esto que una mirada reflexiva en el campo de la ética y la filosofía política requiere investigar estos procesos de construcción de significados y de búsqueda de consenso, y precisar su alcance.

Nos han parecido particularmente relevantes aquellas concepciones que han permitido el distanciamiento respecto a lo instituido y establecido como obvio, para, a partir de ello, lograr un posicionamiento crítico ante el mundo social. Los recursos y estrategias metodológicas han sido diferentes. En algunos casos, ni siquiera podría hablarse de recurso metódico sino simplemente de una actitud filosófica radical, del ejercicio de la ironía, del gesto deconstructivo o simplemente de un “mostrar” que nos enfrenta a la contingencia y temporalidad trastocando lo que se admitía como establecido.

El análisis de la relación de las prácticas discursivas con formas de vida diversas, contingentes y mutables, encuentra en la filosofía de Wittgenstein uno de sus momentos culminantes. También en este caso se recurre al “mostrar”, a poner en evidencia la multiplicidad de juegos lingüísticos, de significaciones, creencias y valoraciones. Se constituye así en uno de los pensamientos más potentes en la ruptura de la comprensión logocéntrica, produciendo el consiguiente “descentramiento” del sujeto. En referencia al tema de la subjetividad, revela que hay algo previo. El sujeto ya no puede ser, como en el caso cartesiano, el que

origina y funda la primera afirmación. Tampoco es la fuente originaria del sentido; con anterioridad a ello nos encontramos con “formas de vida” que abren significativamente el mundo. La configuración de sentidos remite a ese conjunto de actividades que, en cuanto significativas, puedan comprenderse como “juegos lingüísticos” sujetos a “reglas” que hacen posible la interacción.

Desde esta perspectiva, no sólo la significación se comprende en relación al “uso” compartido y a las reglas tácitamente admitidas y puestas en práctica, sino que “se trastoca totalmente la idea de un sujeto cognoscente que capta significados dados como objetos ideales o como contenidos de conciencia. La trama relacional que aquí se hace manifiesta es la que se configura en la praxis según un esquema operacional, que a su vez no tiene otro sustento que esa praxis” (Candioti. 2007). Toda formación de sentido se da sobre el trasfondo de una imagen del mundo, trasfondo que nos es dado y sobre el que distinguimos lo verdadero y lo falso (Wittgenstein, 1991, paragr. 94). Las proposiciones que constituyen esta imagen del mundo y de nosotros mismos tienen una función semejante a las de las reglas del juego y pueden aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de operaciones explícitas (Wittgenstein: 1991, Paragr. 95). Lo que nos interesa destacar aquí es que no es el sujeto el origen de esa trama, sino más bien a la inversa. De ella obtenemos no sólo lo que resulta significativo, sino también nuestras creencias y certezas más profundas, aquéllas que funcionan como soportes en los que se asientan todas nuestras convicciones.

Pueden verse estas afirmaciones como el camino que conduce a una desaparición del sujeto o a su disolución en prácticas que se sostienen a sí mismas; como la negación de la capacidad del sujeto de juzgar por sí mismo, ya que toda posibilidad de juzgar remite a los juicios aprendidos. Esta es una posible lectura; sin embargo, puede verse también de otra manera. Lo que estos análisis muestran es la contingencia y la radical pertenencia del sujeto a una forma de vida desde la que se generan las significaciones. No están postulando una resignada sumisión a un juego del cual no puedo salir. Pertenencia no significa clausura. No estamos presos de un juego (aunque esto es también una

posibilidad humana), y aun cuando los seres humanos nos aferramos a las certezas de fondo, porque una revisión de las mismas equivaldría a la aniquilación de todo patrón de medida, bien puede darse el caso –dice Wittgenstein– de que sucediese algo inaudito, que algo conmoviese mis creencias hasta sus fundamentos. Algo que me sacara por completo de mis estructuras y me hiciese abandonar mis juicios más fundamentales, de tal modo que ya no pudiera continuar con el viejo juego. Algo que privándome de la *seguridad* del juego me permitiera salir. Lo que parece presentarse inicialmente como escepticismo da lugar, de esta forma, a una nueva comprensión y reevaluación del pensar y del hacer. A una cierta soledad interior, a la posibilidad de distanciamiento y libertad. Y en ello se perfila una nueva figura del sujeto (Candioti, 2006). Si bien este planteo implica una forma definida de descentramiento, no pretende convertir al sujeto en un mero resultado, sino más bien advertir acerca de ese riesgo, y esto lo logra mostrando *que hay diferentes maneras de realización humana, y diversas formas de vida compartidas y entendimientos lingüísticos*. Es el reconocimiento de que, si bien participamos de un determinado juego, no es el único posible, invitando así a imaginar otros.

II.2. La disolución del sujeto en las prácticas. El alcance de los consensos fácticos

Uno de los mayores problemas que se nos abren aquí es cómo pensar nuevos lenguajes y cómo asumir la contingencia de los mismos. Wittgenstein ha despejado el terreno para ello pero las posibilidades son muchas. Por esto nos parece conveniente analizar las consecuencias negativas que pueden derivarse cuando este reconocimiento de la función de las prácticas en la configuración del saber toma un camino que termina disolviendo el sujeto y considerando la relación con los otros a partir de una pragmática lingüística centrada en los efectos producidos por la “conversación”, y en la reducción a un contextualismo según el cual son sólo ciertas prácticas de legitimación consensual las que otorgan validez. Lo mejor siempre está ligado a lo que es más eficaz, más fructífero para nosotros. De acuerdo a ello, no puede darse contenido alguno a la idea de “corrección” que no sea local. No hay

otro marco de referencia que el que las prácticas sociales de justificación autorizan, y por lo tanto, tampoco puede verse con claridad desde qué criterios podrían ser cuestionadas. De esta forma, las prácticas comunicacionales son sometidas al consenso ciego y fortuito. El mundo, los sujetos y las sociedades *no se encuentran sino en los efectos del lenguaje*. Su contingencia es la misma que la de las prácticas que las sostienen. Y eso alcanza también a toda propuesta ética y política: las reglas, las creencias, deseos e intenciones no existen más que en relación a estas prácticas y dependen de las diversas descripciones en su pura facticidad. Este intento de ruptura de absolutos, mostrando al sujeto y a la sociedad en su facticidad radical, se consume de esta forma como lo ha mostrado el caso de Rorty, como *ironía ética y como tolerancia mutua*, tolerancia que admite las diferencias ético-políticas que se generan y sostienen en los determinados contextos.

Pero la experiencia de tolerancia generalizada tiene también su revers: ninguna regla se impone más que otra cuando se está convencido de que todo vale igual. Lo que se busca en la conciencia irónica de la contingencia del saber y del deseo, es la autorización para aceptar todos los hechos ofrecidos de manera indiferenciada, como productos legitimados por las prácticas compartidas. Pero lo más grave aún es que esa conciencia autoriza también a aceptar los azares de la vida política y la contingencia del reconocimiento de necesidades, dispensándonos del propio juicio.

II.3. Sujeto, posibilidad de resignificación y posicionamiento ante la realidad

Esta situación sólo puede superarse con la restitución del juicio que se funda en el discernimiento. La restitución no puede ser simplemente reafirmar lo aprendido y ya legitimado: Restituir no significa, en este caso, la convalidación de lo existente, la aceptación de la facticidad dada. La posibilidad de evitar las consecuencias negativas de una pragmática contextualista, está en pensar al sujeto en su *capacidad de trascender la particularidad y los límites de su facticidad y de las prácticas vigentes, pero también en su capacidad de configurar nuevos sentidos y crear nuevos lenguajes*. Hay que recurrir a ese “excedente” intrínseco del su-

jeto que le permite establecer “brechas” en un presente cosificado, explorar en intencionalidades sedimentadas y no siempre alcanzadas y abrir horizontes de infinitas posibilidades. Y esto también implica *capacidad de resignificación*. La idea de sujeto se perfila cuando advertimos su posibilidad de distanciamiento, pero también en cuanto consideramos su capacidad para anticipar significados y propuestas que comprometen de manera singular el sentido de nuestras acciones y de nuestras vidas.

Reconocer la pertenencia a una comunidad lingüística es reconocer el espesor significativo con el que ya cuentan nuestras operaciones y acciones, nuestra dependencia respecto a formas de vida ya constituidas y respecto a los otros, pero es también admitir que la constitución del sujeto se da en la tensión entre lo que una forma de vida permite ver y ofrece como alternativas factibles, y la libertad para pensar y decidir. Si consideramos al lenguaje como praxis, las relaciones entre la producción de sentido y los efectos a los que da lugar se hacen manifiestas. En cuanto provee de códigos culturales que organizan y clasifican la realidad, el lenguaje se convierte en un recurso poderoso que incluye y excluye, determina y jerarquiza, produciendo efectos que se hacen particularmente visibles en la constitución de los sujetos. La sola nominación asigna una identidad, ubica en una forma de ser y en un lugar en la sociedad; instituye, ordena y *prescribe* formas de vida, estableciendo modelos normativos. Cuando se admiten ciertos lenguajes y se descalifican otros, se reconocen criterios y pautas instituidas y se postergan otras formas de dar sentido. Más aún, es desde las categorías lingüísticas que se marcan los límites del discurso admisible, desalentando incluso otras alternativas. Precisamente por ello, la recuperación de la idea de un sujeto “no sujetado” se vincula directamente a la capacidad de resignificación. Pero si lo que se reconoce como valioso o legítimo se inscribe en una trama de creencias y modos de juzgar adquiridos en prácticas y lenguajes que silenciosamente se conforman, ¿es posible salir de la sujeción del código vigente, de sus formas de ordenamiento, jerarquización y exclusión? La salida no siempre es visible, dado que todo intento de desplazamiento tiene que contar ya con las formas de decir, pensar y valorar establecidas. Sólo

queda la posibilidad de una especie de desmontaje desde a dentro, construyendo desde sus pliegues e intersticios. De un desmontaje que pueda romper la hegemonía de un único lenguaje que obtura la posibilidad de lo diferente.

A partir de aquí podemos pensar en las condiciones de los sujetos de lo político. Pensar sujetos de lo político es pensar sujetos que puedan desplazarse y abrir nuevos espacios a partir de las tensiones o vacíos. Sujetos que en el reconocimiento de lo diverso puedan también admitir la igualdad de condiciones, oportunidades y derechos. Es comprender el sujeto en su capacidad de autonomía. Y esto es un punto álgido, porque justamente “el sujeto autónomo” entendido como un sujeto que en soledad y desde una racionalidad sin condicionamientos determina sus normas de acción, ha sido una de las formas con las que con más dureza se ha presentado al “sujeto moderno”.

Pero autonomía no significa, en este caso, ausencia de condicionamientos, ni dominio en total transparencia. Contamos con una radical “opacidad” que trasciende incluso nuestra individualidad y nos vincula a los otros y a una historia de sentido. Ser autónomo no quiere decir anular todo esto, lograr dominio sobre lo no conciente para hacerlo visible y controlarlo. Es la capacidad de cuestionarse a sí mismo y a lo instituido en la sociedad; la posibilidad de ir más allá de las pautas que se imponen, de “las reglas de juego” consolidadas. Es la capacidad para abrirse a lo inesperado, a lo que no está incluido en la unidad de un horizonte. Finalmente, es pensar sujetos con capacidad de iniciativa y *decisión*.

II.4. La racionalidad cuestionada

El intento de remover los obstáculos que restringen el pensar a formas de comprensión solidificadas y a un lenguaje único conduce a una revisión de la idea de racionalidad. La idea de racionalidad se presenta ahora de manera más flexible y más pluralista. Es una racionalidad que se expresa en múltiples formas, en el despliegue de la diversidad tanto histórica como personal. Es una razón más frágil y sin pretensiones de transparencias, pero a la vez capaz de reflexionar sobre su propio alcance y sobre sus propios límites. Es racionalidad que se cuestiona

a sí misma, que reconoce su contingencia pero también su posibilidad de lograr una mirada crítica ante ella; que advierte la imposibilidad de puntos de vista absolutos, sin deslizarse en el particularismo de las opiniones establecidas. Que, lejos de convertirse en un sistema de codificación y demarcación, permite el discernimiento en el juicio reflexivo y la confrontación en el diálogo y la deliberación. Finalmente, y justamente porque se vincula a una trama pragmático-lingüística cuya densidad involucra las múltiples dimensiones de lo humano, la racionalidad no puede ser escindida en teórica, práctica y estética. Si esto es así, tenemos que admitir que lo que tradicionalmente se llamó *filosofía práctica* se encuentra hoy también ante la necesidad de revisar su propio perfil, evitando un pensar seccionado y restringido que haría imposible abordar la densidad de las cuestiones éticas y políticas.

III. Subjetividades, discursos y diagramas institucionales

Estas discusiones en el ámbito de la filosofía contemporánea han aportado categorías para abordar analítica y reflexivamente cuestiones relativas al “estado de crisis” que atraviesa la cultura actual, especialmente en lo que respecta a la relación entre los sujetos, las formaciones discursivas y los diagramas institucionales. Es en este contexto de interrogantes que intentamos reconsiderar los términos con los que hoy se lee y se problematiza la relación entre subjetividad, experiencia y discurso. Procurando encontrar una nueva perspectiva para esta reconsideración hemos recurrido a una relectura de los textos de Michel Foucault atenta a los desplazamientos producidos por el autor entre sus obras de la década del '70, en las que se insiste en la crítica a los regímenes discursivos que justifican y demarcan las prácticas y los paradigmas de producción subjetiva en la sociedad moderna (Foucault, 1994) y los seminarios dictados por el filósofo francés en sus últimos años, en los que la relación entre la problematización ética y los modos de constitución subjetiva se interroga atendiendo a su discontinuidad histórica (Foucault, 2002). En una segunda instancia, el abordaje de los conflictos que se plantean a nivel de las relaciones entre el lenguaje de la subjetividad y las gramáticas institucionales nos llevó a considerar los aportes de J-F Lyotard, aportes que, de alguna

manera, pudimos articular trabajando la noción de *diferendo* propuesta por este autor.

III.1. Genealogía e ironía

A lo largo de nuestro recorrido por la obra foucaultiana ratificamos la necesidad de producir un giro en la visibilidad/enunciabilidad de la experiencia de constitución subjetiva atendiendo a las tensiones que la habitan, tensiones generadas por el desencuentro entre los enunciados intersubjetivamente aceptados que –aun en tiempos de crisis– sustentan la vigencia de los diagramas institucionales, y los gestos singulares que, en esos mismos espacios, habilitan problematizaciones y producciones que se sustraen del discurso institucional. La idea es que, más acá de la preocupación que pone en debate la posibilidad de resolver esta tensión a través de políticas de integración o de inclusión, vale detenerse en este interjuego para remarcar las frases que hablan de la experiencia subjetiva en su carácter de diferencialidad. Es decir, si las modalidades constitutivas de la subjetividad se pensaron “modernamente” en términos de incorporación en espacios institucionales e inscripción en sus regímenes discursivos, si estas pretensiones impulsaron la proliferación de mecanismos mediante los cuales los sujetos asumen la tarea de una “autodescripción” comunicable (sin restos), si las cuestiones relativas a la autorización de la experiencia se plantearon atendiendo a las prácticas de validación/legitimación/habilitación de estas “presentaciones subjetivas” en los diagramas institucionales, la crisis que atraviesa la cultura contemporánea habla de las brechas de este programa, de las discontinuidades que habitan el lenguaje de lo social y de la importancia de situar la cuestión ética en la tensión misma entre el discurso que rige el diagrama de reconocimientos y los lenguajes que escriben la experiencia de sí.

Retomando los términos del planteo foucaultiano, podemos sostener que *los modos de constitución subjetiva devienen comunicables/reconocibles en tanto movimientos de transformación de una experiencia que, habiéndose autocomprendido inicialmente desde su “inscripción” en los espacios ordenados por los discursos que “dicen” seriamente lo humano, acontece como distanciamiento de estos códigos y habilitación de*

otras prácticas de relación consigo mismo. Cabe recordar que, en su analítica de la cultura contemporánea, Foucault insiste en la configuración discursiva de la experiencia subjetiva, y esto significa que los procesos de subjetivación no son ajenos o exteriores a las prácticas que los nombran. Pero también significa que no cualquier juego de enunciados tiene el poder de conferir realidad a las figuras que codifica. Son las formas institucionalizadas de los discursos de las ciencias sociales las que han estabilizado ciertos léxicos que, desde el privilegio de su valor epistémico, transforman la experiencia de los individuos en objetos de análisis; los modos de experiencia subjetiva “se ven” sometidos a la autoridad de una mirada objetivante que, en tanto dispositivo, se impone monológicamente definiendo las posibilidades “legítimas” del pensar/se de los sujetos. Y, lejos de lo que se podría entender como “dialéctica de la experiencia” desde una perspectiva hegeliana, estas “políticas de verdad” hacen de la autorreflexión un movimiento sumiso, en el que la relación con la propia experiencia está orientada por una sospecha de inadecuación que ha de superarse en la reconciliación con los universales antropológicos afirmados por esa “hermenéutica del sujeto”.

En este juego codificado “transcurre” la experiencia individual y colectiva: se impulsa, se desarrolla, se lee a sí misma, se re-programa. No sólo su éxito sino su misma condición de posibilidad tienen que ver con su capacidad de inscribirse, de hacerse legible, de temporalizarse en los términos de este dispositivo² de saber/poder. Paralelamente, las líneas de integración del diagrama se naturalizan y legitiman como textura de posibles experiencias. La fuerza del discurso se dispersa –se multiplica y se contamina a la vez– a medida que se imbrica en las narrativas del campo social reproduciendo ordenamientos específicos que, en la positividad prescriptiva de su propio uso, aseguran la continuidad de las prácticas instituidas.

Reeditando el tono empleado por Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, Foucault ha intentado des-armar los mecanismos de esta política relacional y ha cuestionado la exigencia, asumida por los propios sujetos, de convalidar sus experiencias en los términos de un régimen (que se pretende) “meta-experiencial”. Se trata finalmente de subver-

tir el poderío de una racionalidad criterial omniabarcante para habilitar diferentes juegos de lectura de la experiencia.

Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿cuál es el alcance discursivo de esta propuesta crítica? Y la primera respuesta es que la genealogía foucaultiana conduce a un nuevo “perspectivismo” en el cual la relación con el propio lenguaje no puede ser sino irónica³. Al respecto, resulta especialmente significativa la vinculación entre ironía y genealogía que propone Hopenhayn en una relectura de Nietzsche (2001). Esta vinculación está trabajada fundamentalmente en torno a la noción de perspectivismo, clave de la propuesta nietzscheana de llevar adelante un “ejercicio pos-crítico” capaz de impugnar toda fijación conceptual.

Básicamente, el perspectivismo implica desplazamiento interpretativo; no sólo posibilidad de ocupar otro ángulo para mirar un objeto sino movimiento en la mirada del intérprete, en su decir del problema, en la lógica que hasta el momento hacía corresponder mirada y enunciación, y en la lectura que va haciendo el intérprete de sus perspectivas previas. Hopenhayn remarca aquí dos aspectos que nos parecen cruciales para repensar la experiencia: la posibilidad/necesidad de un continuo descentramiento, porque ya no habrá una interpretación central o privilegiada ni un punto de vista firme al cual retornar para garantizar la buena lectura, y la experimentación de la diferencia, de la singularidad de cada interpretación. El perspectivismo no es sólo un modo de conocer; es un modo de “hacer la experiencia de sí”, un modo de saber-se y de pre-ocupar-se que acentúa las marcas de la temporalidad subjetiva. Y esta es la posibilidad más fuerte de la ironía: no sólo otorgar movilidad a la relación con los discursos que hasta el momento de-signaban el mundo sino dejar constancia del carácter inestable –e imposible de totalizar– de la experiencia de un sujeto que, sin embargo, no puede abandonar la tarea de pretenderse en y hacia cierta dirección.

Queremos subrayar aquí lo que consideramos es la principal diferencia entre las vertientes de la filosofía práctica que mantienen una interpretación dialéctico-hermenéutica de la relación entre subjetividad, experiencia y discurso, y aquellas perspectivas que analizan las condiciones de esta relación articulando genealogía e ironía. Para animar este contraste, vale remitir el pensamiento dialéctico-hermenéutico a

la práctica de la ironía socrática, según la cual se intenta discontinuar las convicciones del sentido común haciendo lugar a preguntas que conducirían la mirada de la conciencia ingenua a las formas verdaderas de las cosas. En la genealogía nietzscheana, en cambio, el movimiento se invierte: la ironía no orienta una marcha reflexiva desde el saber vulgar al discurso verdadero sino que interpela los mecanismos instituidos desde la pretensión de verdad, planteando el carácter histórico de sus lógicas y el carácter político de sus afirmaciones. Si algo se busca a través de la práctica de la ironía es perturbar la conformidad entre los modos de subjetivación y los discursos de verdad, y esto significa que el poder de garantía de los criterios de distinción entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo ilusorio, no desaparece sino que se resitúa como perteneciente a un idioma en el que es dable –pero no necesario– traducir la experiencia. Consecuentemente, no es ya el contenido de los criterios sino el gesto de adopción de los mismos el que ha de ser interrogado. Y esta tensión, con la que en la relación consigo mismo se reedita la preocupación ética, pasa a ser el nudo–siempre problemático– de articulación entre subjetividad, experiencia y discurso.

Siguiendo los términos del contraste antes planteado, podemos decir que el ironista se resiste a la tendencia constructiva de la crítica moderna y, consecuentemente, su esfuerzo de interrogación evitará desembocar en la producción de una discursividad que pudiere sustentar una propuesta institucional legítima. Cabría, ciertamente, discutir si el programa moderno sigue siendo para nosotros deseable; no obstante, en los márgenes mismos de dichas consideraciones, hemos de advertir que, cuando en el ejercicio de la crítica no se hace sino explicitar el uso estratégico de los desarrollos argumentativos pretendidamente válidos, la articulación reflexiva entre interpretación/justificación/acción queda subsumida a los significados que le proveen sus propios efectos enunciativos. Y éste es uno de los límites más serios de la filosofía práctica porque: “...la realidad deviene un juego de espejos sin principio ni fin (...) el propio intérprete termina formando parte, con su lectura, de un universo en que sólo descubre lecturas...” (Hoppenhayn, 2001:12).

III.2. Unidades y diferendos

Sin ánimo de dibujar otras continuidades y convergencias que las que acontecen puntualmente en algunos momentos del debate, consideramos oportuno retomar algunos tramos de la obra de Jean François Lyotard, especialmente aquéllos en los que el filósofo francés actualiza términos e interrogantes de la estética kantiana (Lyotard, 1991). Consideramos básicamente que estos textos ofrecen claves que nos permiten abordar la relación entre subjetividad y discurso como uno de los aspectos a tener en cuenta si, en un tiempo signado por la crisis de los metarrelatos, queremos reponer la cuestión de la legitimidad del lenguaje de la filosofía práctica. A modo de síntesis, podemos decir que las líneas de trabajo expuestas por este autor pueden entenderse como una re-escritura de la preocupación kantiana por “hacer justicia” a las diferentes esferas del pensar, lo cual supone tanto el reconocimiento de la peculiaridad de sus lenguajes como la revisión de los modos criterios operantes en ellas. Ahora bien, esta preocupación que, en los textos de Kant, se expresa como búsqueda de un hilo conductor que garantice la unidad y comunicabilidad del pensamiento en su heterogeneidad, va a ser reactivada por Lyotard para volver a pensar las condiciones de posibilidad del juicio reflexivo en el contexto posmoderno. En este movimiento resulta crucial el papel de la noción de *diferendo*.

En efecto, en la obra que lleva este título (1983) Lyotard plantea el problema de los eslabonamientos del discurso institucional cuestionando su pretensión de integrar reflexivamente las frases siempre singulares de la experiencia subjetiva. Su punto de partida es dar cuenta de una positividad: se dan/ocurren frases plurales y cada frase se constituye según un régimen de reglas determinado; hay diversos regímenes de frases, tantos como géneros de discursos; cada uno de ellos provee reglas para alcanzar sus metas, metas en función de las cuales se integra lo diverso; el conjunto de estos ordenamientos lingüísticos no se articula en un espacio trascendental sino en el juego de fuerzas en que se administra lo decible. Dada esta superficie discursiva, el problema se plantea cuando, en una situación comunicativa que pretende estar mediada por el idioma institucional, uno de los inter-

locutores experimenta la imposibilidad de que los demás comprendan lo que quiere decir y, como consecuencia, de esta “intraducibilidad” se produce el desconocimiento/el acallamiento de las frases que no pertenecen al género de discurso que los que juzgan tienen en cuenta para hacer legible lo enunciado. Así presentado el *diferendo* –como un conflicto que, por no reducirse a mero “litigio”⁴ tampoco puede ser resuelto en los términos de éste–, el desafío que se plantea a la filosofía práctica no es el de encontrar códigos para la lectura de frases diversas sino el de reconsiderar el lenguaje en el que esta lectura sustentará, en cada caso, su propia capacidad de juicio. Este es, para Lyotard, el núcleo del problema en consideración al cual objeta las pretensiones de un saber teórico presuntamente capaz de dar con los principios que garanticen un razonamiento justo.

Siguiendo los escritos de este filósofo francés, entendemos que es preciso un trabajo testimonial en el que el pensar pueda reflexionar las tensiones que habitan su propio lenguaje; esto es, aprender que el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, juegan su propia posibilidad en el intento de eslabonar lo heterogéneo, “sabiendo” que cada eslabonamiento es problemático porque no hay un género de discurso universal imparcial que garantice el “arbitraje” entre enunciaciones planteadas en diferentes “idiomas” (Britos, 2008). Si señalar un *diferendo* es advertir que los que difieren atraviesan una contemporaneidad de experiencias y lenguajes intraducibles, la tarea de *juzgar en el diferendo* implicará disponerse a sostener la capacidad de articulación reflexiva y, al mismo tiempo, mantenerse atentos a los “segmentos discursivos dispuestos” que resisten a esta articulación; esto es, hacerse cargo de no malinterpretar las frases que irrumpen en el debate aún sin contar con el marco significativo de una argumentación probadamente válida.

Lyotard (1985) retoma aquí la idea de *espíritu judicios* que Kant expone en su Antropología para sustituir la figura de “un venerable magistrado provisto de un código para zanjar entre las partes” por “un centinela insomne, un guardia nocturno, un vigilante, que se defiende mediante la crítica de la torpeza que ejercen las doctrinas”. Remarcando las tensiones que habitan esta figura, insiste en una versión de la “experiencia del pensar” en la que se enfatizan, como instancias claves de

este movimiento, los momentos en los que el juzgar se encuentra más distante de las formas de la resolución teórica y más próximo a los modos de la preocupación ética y del compromiso estético. Al mismo tiempo, esta detención del pensamiento ante lo que le impacta e interpela no es sino un momento necesario para replantear su productividad reflexiva. A diferencia de lo que se ha planteado en torno a la noción de “pensamiento débil”, Lyotard está señalando el carácter conflictivo de las interacciones lingüísticas, no para fijarlas en su positividad y desalentar todo intento de reflexión, sino para insistir en un giro que enfrenta al sujeto de la “facultad de juzgar” a sus propias condiciones discursivas.

Sin duda, tomarse en serio esta situación y esta condición de posibilidad del juicio lleva a reconsiderar el espacio de una *política filosófica* capaz de hacer justicia al diferendo, una *política filosófica apartada de la política de los “intelectuales” y de los políticos*, es decir, un pensar que se juegue tomando distancia tanto de los códigos impuestos por un análisis político que responde a las problematizaciones del discurso económico, como de una reflexión filosófica estructurada conforme a los requerimientos del discurso académico. Y resulta sumamente interesante esta figura de una *política filosófica* que se ocupe de *testimoniar el diferendo* (Britos, 2008) porque en ella la política ya no es el tema sino la acción misma de una filosofía que contribuye a que el diferendo y el desacuerdo democrático se instalen en tanto tales en el espacio de lo público.

Se trata de pensar lo político en sus posibles desplazamientos.

IV. Lo político y lo impolítico⁵

Empleamos aquí la categoría de *impolítico* en el sentido de Espósito (2006). Lo impolítico no es un sinónimo de lo meramente privado y *a-político*, que expresa una actitud o una posición negativa de indiferencia y pretendida prescindencia de lo político. Lo apolítico es siempre parasitario de lo político, porque solamente puede existir y desarrollarse algo determinado en contextos político-jurídicos que constituyen las condiciones de posibilidad de su existencia y la garantía del respeto de sus derechos privados. La actitud a-política implica, por lo tanto, una

deficiencia de reflexión y, al mismo tiempo, de responsabilidad, por cuanto no se hace cargo de sus propios presupuestos.

Lo impolítico (por lo menos en el sentido en que aquí se ha adoptado el término) tampoco se puede asimilar a la *antipolítica*. Esta última es una tendencia que *combate*, de alguna manera, contra cierta forma determinada de lo político, y entra de este modo negativo en el mismo juego político de la confrontación amigo-enemigo (aunque sea en el sentido menos fuerte de esas categorías, que son las definitorias de lo político para Carl Schmitt), pero sin definir explícitamente, u ocultando de manera intencional sus propias metas o proyecto político.

Lo impolítico no comporta un debilitamiento, o una retirada de lo político (como en la actitud apolítica de esta época que algunos llaman post-política), y no implica tampoco la identificación de lo político en cuanto tal como el enemigo, o el adversario que hay que combatir y eliminar, expulsar del propio territorio, o privarlo de todo poder y capacidad de acción (como la anti-política)⁶. Si bien no es lo contrario de lo político, quisiéramos decir que lo impolítico, en el sentido más corriente del término, alude por lo menos a una disidencia, y aparece muchas veces como algo que no se dice en el contexto de la política existente, porque resulta cuestionador o provocativo frente a los privilegios de la clase política. La filosofía política, si es crítica, desenmascaradora o revolucionaria, resulta siempre impolítica, pero es, al mismo tiempo, eminentemente política en cuanto explícita o fundamenta los presupuestos de otra política, cuya práctica trae aparejada la destitución y el reemplazo de las clases o las corporaciones que se han apropiado de la política y mantienen políticamente alienado al verdadero sujeto de la soberanía. Pero lo impolítico alude también, especialmente, a otros contenidos sustantivos diferentes, que son independientes y no controlables desde la política.

“La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida, otra manera de *hacer* política, oponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad –justamente la contraposición, el contraste, la enemistad– que caracteriza la forma primordial de la política... El destino político de la antipolítica no escapa tampoco seguramente a la mirada de lo impolítico. Más bien puede decirse que

resulta plenamente visible solamente desde el ámbito de refracción que abren las categorías de lo impolítico... No existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde fuera, pues ese 'exterior' tampoco existe, sino como proyección ideológica, mítica, autolegitimadora [o crítica radical] de lo político mismo" (Espósito, 2006:12-13).

Lo impolítico manifiesta toda su potencia cuando su mirada irrumpe en el espacio público de lo político, abriendo nuevos horizontes que cuestionan la legitimidad de las estructuras del orden jurídico-político y de las instituciones sociales o, de manera más radical, como "un trascendental absoluto de la apertura, que no cesa de hacer retroceder, o de abrir todos los horizontes" (De Zan, 2007: 41-45). Las categorías de lo impolítico no operan solamente desde la Ética, sino también desde la Estética y el arte, o desde la religión y la Teología.

IV.1. La cuestión del sujeto de lo político

Conforme a la filosofía política tradicional de la modernidad, es la institución del orden jurídico-político la que instituye *al mismo tiempo* a los miembros del cuerpo político como ciudadanos (De Zan, 2006). Inmediatamente después de describir el contrato social, agrega Rousseau la clásica determinación de estos conceptos, precisando de manera paradigmática la constitución del sujeto de lo político para la doctrina canónica heredada de la Filosofía Moderna. Este sujeto es, al mismo tiempo, un cuerpo: el cuerpo enorme del monstruo bíblico llamado Leviatán, que Hobbes había dibujado en la portada de su libro, formado por la agregación y la compactación de todos los cuerpos de los individuos. Este cuerpo se identifica con la estructura del orden jurídico-político estatal, y su voluntad es la voluntad soberana del gobierno. La paradoja que encontramos en Hobbes es que el primer acto propiamente político del hombre libre, el salir del estado de naturaleza, como actor y autor del contrato social, no lo constituye a él mismo como el *sujeto* de lo político, sino como *súbdito* del soberano, el cual, a su vez, es un *no-sujeto*, en cuanto no está sujetado a ley alguna, sino que es el autor de todas las leyes. El ciudadano, sujeto originario del contrato social, a partir de cuya voluntad común nace el Estado, suprime,

o aliena en ese mismo acto su libertad y su carácter de sujeto autónomo y transfiere de manera irrevocable estas propiedades a un tercero, cuya soberanía es indivisible y absoluta para Hobbes, porque la persona jurídica –o artificial que se ha creado mediante el pacto– absorbe y representa a todas las voluntades. Podría decirse que el ciudadano se transforma, en este acto, en sujeto-sujetado, pero nos parece más claro decir que ha quedado reducido a la categoría de objeto de la voluntad soberana, de sus decisiones y de las leyes del Estado, que excluyen la autoafirmación y la confrontación, o la lucha de las partes constituyentes como sujetos políticos. En tal sentido, “la libertad de los sujetos de la política” y, en general, la expresión “sujeto libre” son, incluso, expresiones contradictorias. Los hombres eran libres e iguales en el estado de naturaleza, pero al ingresar en la sociedad civil se han *sujetado* al contrato y a la ley como súbditos del soberano. Este último, por el contrario, mantiene y extiende el alcance de su libertad porque no está sujeto a la voluntad de otro, ni a la propia ley, pero tampoco él actúa como sujeto particular de sus propios deseos e intereses, sino en función del todo, como el Funcionario de la totalidad. ¿Habría que hablar, entonces, del Leviatán como un cuerpo o una máquina carente de toda subjetividad, como una construcción política sin sujeto?

“Por otro lado, sin embargo –como escribe Jacques Rancière– el pueblo [o la libertad natural de los individuos], al que se trataba de suprimir en la tautología de la soberanía, aparecerá [o quedará subyacente] como el personaje que debe ser siempre presupuesto para que la alienación sea pensable y, en definitiva, como el verdadero sujeto de la soberanía” (Rancière, 1996:114). Este presupuesto es el fundamento de la legitimación política. Uno de los objetivos del libro de Rancière será mostrar, precisamente, la mentira de aquella verdad del *sistema* jurídico del Estado moderno y de su legitimación por la moderna *filosofía política* (a lo que él llama “el juego de la metapolítica”); mostrar que *la realidad de la política* consiste precisamente en la lucha contra esta mentira, y que “la acción política se sostiene siempre en el intervalo, entre la figura ‘natural’ o ‘policial’ de la incorporación de una sociedad dividida en órganos funcionales, y la figura límite de otra incorporación... Lo *social* fue el nombre con el cual otros disposi-

tivos políticos de subjetivación llegaron a impugnar la naturalidad de esos grupos y esas funciones, haciendo contar la parte de los sin parte” (Rancière, 1996:118).

Las teorías del liberalismo político que se desarrollan en el marco del paradigma político del contractualismo moderno presuponen la identificación de lo público y de lo político con la esfera de lo jurídico-político, e incluso con el orden institucional centralizado en el Estado y sus esferas de competencia. Y cuando hacen la diferencia entre Estado y sociedad civil, consideran a esta última como el ámbito de lo privado, pre-político o despolitizado, en todo caso como a-política. El Leviatán ha sido construido para neutralizar la conflictividad de las relaciones sociales. En este sentido, podríamos preguntarnos incluso si la gran filosofía política de la modernidad no ha sido siempre, desde el comienzo, antipolítica (Espósito, 2006). De hecho, en cierto aspecto, el Estado moderno ha evolucionado en esa dirección.

En efecto, en la época clásica del Estado europeo se había logrado algo enteramente improbable: crear la paz en su interior y excluir “la enemistad como concepto jurídico-político. Estos Estados habían logrado [...] instaurar dentro de sus territorios la tranquilidad, la seguridad y el orden. Pero la fórmula ‘tranquilidad, seguridad y orden’ es bien conocida como definición de la policía. En el interior de tales Estados existía de hecho solamente policía, y no ya más política” (Schmitt, 1984: 5). La filosofía política contemporánea abandona aquellas expresiones sustantivas que evocan la representación de un *macrosujeto unitario de lo político*, “la persona pública” dotada de una “conciencia y una voluntad común”, según escribía Rousseau, “el pueblo”, o “el cuerpo colectivo” y, en otros léxicos: “la comunidad nacional” o “el proletariado” como la “clase social universal”, representativa de los intereses generales de la emancipación humana, etc. Todos estos conceptos, no obstante los sesgos ideológicos diferentes, expresan representaciones del sujeto político como una *totalidad colectiva homogénea* del mismo tipo, que niega o desconoce el pluralismo de la sociedad moderna. Tales *macrosujetos* se hallan desde hace tiempo enteramente disueltos o desaparecidos en la sociedad contemporánea, y sería tarea de una historiografía crítica determinar si alguna vez existieron realmente en

la historia, o fueron solamente construcciones teóricas, o ideológicas, del pensamiento político de la modernidad.

En lugar de aquellas categorías que representaban un sujeto colectivo homogéneo en gran formato, y encubrían las diferencias y las contradicciones, se presta atención ahora a otro tipo de categorías más abiertas, dinámicas, múltiples y fluidas, que se despliegan en la sociedad civil, o mejor dicho, que despliegan los *espacios públicos* (en plural) constitutivos del *mundo de la vida* social. El concepto de la sociedad civil en la teoría política y en el mundo actual representa un conjunto complejo de múltiples comunidades y asociaciones diversas, que quieren permanecer diferentes y autónomas, es decir, que son exteriores al sistema jurídico-político del Estado y al sistema económico del Mercado, y no se rigen por ninguna otra lógica sistémica, sino por sus propios valores, intereses y necesidades, o por su *ethos* particular.

IV.2. La singularidad del ciudadano

En el lenguaje de Hannah Arendt, *la ciudadanía* es la *existencia política* y consiste en la *presencia* en el *espacio público*, o en el *aparecer* y el hacerse *visible* a la *luz pública*, mediante el *uso de la palabra*. El discurso público y el actuar juntos de los ciudadanos *producen performativamente* el espacio público y la luz pública, dando origen a *lo político*. Lo público no puede entenderse en la sociedad actual como la propiedad de ninguna institución u organización formal, sino que se caracteriza más bien por su apertura, por la amplitud y la movilidad de sus horizontes. Puede describirse como una red de circulación de opiniones, y como la trama de espacios sociales generados por la acción comunicativa, los cuales se solapan y también pueden mantener relaciones conflictivas (Habermas, 1998). Como escribe Arendt, en lo político no se puede trabajar, por lo tanto, con la diferencia platónica del aparecer y el ser. La apariencia, o la visibilidad pública, pertenece a la esencia de lo político.

Hay, evidentemente, una antinomia entre esta manera de comprender la ciudadanía y el concepto y la forma de acción del Estado moderno, el cual necesita inventar identidades colectivas (con sus héroes y su liturgia), para generar lazos de pertenencia política que integren al

singular como parte de un todo. Esto ha sido mostrado especialmente por Agamben: “La antinomia entre lo individual y lo universal tiene su origen en el lenguaje... La palabra transforma la singularidad en miembro de una clase, cuyo sentido define la propiedad común, o la condición de pertenencia...” La inclusión de un singular implica la exclusión de otros, crea un afuera, pero esta exterioridad es un espacio vacío, una diferencia ficticia, o igual a las diferencias internas. No es que el Estado sea algo necesario porque existen esas diferencias, sino a la inversa, esas diferencias se marcan para justificar la existencia de los Estados. “El hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualquiera sean, y la organización estatal (...) Que las singularidades hagan comunidad, sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia e integración, eso es lo que el Estado [moderno] no puede tolerar en ningún caso (ya sea liberal, nazifacista, o socialista)” (Agamben, 1996: 14 y 43).

En este contexto, se plantea la necesidad de una redefinición de las categorías clásicas de la teoría política, del derecho moderno y del Estado que, por lo menos desde Hobbes, habían definido al *populus*, por su referencia al Estado, y en contraposición con la *multitudo*, categoría política que se conecta más bien con la idea de *sedición*. Habría que remitir aquí también, por lo tanto, a los autores que están recuperando actualmente el concepto de *multitud* (Virno, 2003; Agamben, 1996; Hart y Negri, 2004).

IV.3. Modelos de acción de los nuevos sujetos impolíticos

La *exterioridad* de la sociedad civil, su *diferencia* (que no es, o no debe ser *in-diferencia* en sentido a-político) frente al *sistema* jurídico-político, se ha profundizado de manera muy significativa en las últimas décadas y ha adoptado *diferentes modelos estratégicos* de acción política.

1. El *modelo clásico* de la dialéctica de la sociedad civil y el Estado ha sido el de las *luchas sociales* a través de diversas formas de acción social directa, o medidas de fuerza. Se trata de la formación de frentes de choque como en la estrategia de la guerra clásica. Esta es-

trategia puede tener como objetivo el desplazamiento revolucionario de la clase dominante, como en la lucha marxista de clases, cuyo objetivo a largo plazo era la extinción del Estado. En la sociedad actual, las luchas sociales se plantean normalmente objetivos menos radicales, como el de producir avances en la ocupación civil de los territorios del Estado, o reformas y reivindicaciones específicas de sectores. El modelo de las luchas sociales se reproduce siempre de manera inevitable, y puede ser la única alternativa en ciertas coyunturas y en situaciones límite, pero tiene un alto costo y, aunque no asuma la violencia como método (lo cual es reprochable desde el punto de vista moral), conlleva el riesgo de evolucionar hasta formas de enfrentamientos violentos.

2. La estrategia novedosa de la sociedad civil contemporánea es *la elusión* del enfrentamiento directo, *la retirada* para organizarse a las espaldas, o en las márgenes del sistema jurídico-político, a fin de resolver en cada lugar y por sí misma sus problemas, sin reclamar nada del Estado. Un ejemplo fuerte de esta estrategia, en el límite de la secesión (que implicaría la creación de otro Estado), es el modelo de Chiapas en México. La sociedad civil está ahora interesada en defenderse del poder administrativo y de interferencias estatales inaceptables, más que en enfrentarlo y, en cierto modo, huye de él. Este es el llamado *modelo del éxodo*. No se trata, claro está, de una fuga hacia otros territorios exteriores a toda jurisdicción estatal, porque ya no quedan “espacios libres”, o vacíos en sentido literal sobre la superficie de la tierra. Se trata de un éxodo en el sentido de salir de las estructuras institucionales del sistema de la dominación política, y de encontrar nichos de refugio al amparo de las lógicas del poder y del mercado. En la situación de fuga se produce una dispersión, que en cualquier momento se puede reagrupar y darse vuelta sobre su retaguardia. Esta situación se expresa bien con la categoría de “multitud”, reivindicada por diferentes autores actuales. La multitud inorgánica y dispersa es inencontrable, e inmanejable por el Estado, y escapa a su control. La multitud –ha dicho Virno (2003)– no tiene el problema de tomar el poder; tiene el problema, en todo caso, de limitarlo y hacer decaer al Estado, construyendo una esfera pública fuera de él. Éxodo significa construir un contexto diferente, nuevos modelos de democracia no representativa y nuevos modelos de producción.

3. Una tercera figura es *el modelo de asedio*, propuesto por J. Habermas para describir la estrategia con la que se maneja de hecho la sociedad civil moderna frente al poder político formal y a la administración pública. El modelo de asedio trabaja con la representación de la ciudadela amurallada, a la cual no se trata de tomar por asalto, sino de sitiarse y cortarles los víveres. El principal de los suministros de la ciudadela del sistema, cuya entrada y circulación administra la sociedad civil desde su lugar en el entorno de la fortaleza, es el de la *legitimación* y, por lo tanto, la gobernabilidad. El control, o la racionalización de las fuentes del poder, que produce la escasez del recurso vital de legitimación política mediante el asedio, permite forzar la apertura de algunas puertas de acceso a la ciudadela y entregar cuotas de suministro atadas a las condiciones de uso o a los objetivos e intereses de los sitiadores, es decir, de los ciudadanos.

En una filosofía que se ha dejado instruir por el realismo político de cuño hobbesiano, los puntos de vista planteados no pueden interpretarse en el sentido de la utopía de una sociedad sin Estado, o como una (imposible) fuga de la política sin más, sino como la apertura de los espacios para nuevas formas de acción política y de ejercicio de la ciudadanía, que sustrae a los aparatos para-estatales de los partidos y a los políticos profesionales el monopolio de lo político y la hegemonía de la presencia en los espacios públicos, y que recupera el papel de la ciudadanía y el sentido originario de la democracia.

V. Poder, democracia y representación. La propuesta de una democracia radical y plural

¿Cómo articular democracia como sistema político y mercado como sistema económico? La democracia (fundada sobre la idea roussoniana de igualdad como soberanía popular y la concepción de libertad positiva como autonomía) es incompatible con la creciente desigualdad que surge de la libertad negativa, propia del liberalismo, sobre la que se asienta el mercado, institución generadora de desigualdad. Claude Lefort (1990), al reflexionar acerca del surgimiento de las democracias modernas, pone el acento en la transformación simbólica que hace posible el

advenimiento de este tipo de organización social: *la disolución de las marcas de certidumbre*. Desde este punto de vista, las modernas sociedades democráticas son sociedades en las cuales el poder, el conocimiento y la ley experimentan una radical indeterminación. Esto es consecuencia de la “revolución democrática”, la cual socavó los fundamentos de la distinción entre los hombres (distinción justificada en la naturaleza o sacralizada por la religión) y condujo a la desaparición de un poder encarnado en la persona del rey y legitimado en un fundamento trascendente. Se inaugura, así, una forma de institución de lo social en la cual el poder se vuelve un lugar vacío, en tanto no predetermina en su estructura la naturaleza de la fuerza que va a ocuparlo, porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial. Emerge de este modo un nuevo contexto simbólico dentro del cual no es posible establecer una garantía o fuente de legitimación última del poder.

Por su parte, Chantal Mouffe (2000) señala que las democracias modernas implican la constitución de una nueva forma política de organización social cuya novedad y especificidad, es decir, lo que las hace propiamente modernas, reside en la articulación de los principios de igualdad y de soberanía del pueblo, con el discurso liberal que afirma el valor de la libertad individual y los derechos humanos. Para esta autora, la relación entre estas dos tradiciones, la democrática y la liberal, no es necesaria sino el resultado de una articulación histórica contingente, producto de un conflictivo proceso en el cual ambas lógicas ponen límites a la realización de sus propios objetivos. La democracia liberal implica, entonces, una tensión constitutiva entre igualdad y libertad, que sólo puede temporalmente estabilizarse a partir de la institución de formas hegemónicas, siempre contingentes.

Esto conlleva la necesidad de comprender la democracia como resultado paradójico de la configuración de estas dos lógicas. Esta tensión entre democracia y liberalismo no debe ser concebida como la coexistencia de dos principios externos uno del otro, entre los cuales se establecen simples relaciones de negociación, sino que, por el contrario, debe ser pensada como una creativa y permanente relación de contaminación, en tanto la identidad de ambos elementos cambia como producto de dicha articulación. Una perfecta igualdad o una per-

fecta libertad sabemos que son imposibles, pero la articulación de ambos principios se vuelve condición de posibilidad de coexistencia de pluralidad de formas en las que libertad e igualdad pueden de alguna manera lograr convivir. En tanto la tensión es inerradicable, una política democrática pluralista consistirá, necesariamente, en formas precarias e inestables de articular esa paradoja constitutiva.

Dentro de este contexto de ideas ¿cómo pensar el poder y la representación? Un poder que es total en manos de un soberano o un poder que está igualmente repartido entre todos los miembros de la comunidad, por ejemplo en el “estado de naturaleza”, no es de ningún modo un poder. Debe haber desigualdad en las relaciones sociales para que emerja el poder; en tal caso, la sociedad estará parcialmente estructurada y parcialmente desestructurada y la identificación del soberano con el poder será siempre precaria, parcial y reversible. No hay una identificación automática entre poder y soberano. Diferentes voluntades o proyectos competirán por hegemonizar los significantes vacíos de la sociedad y encarnar la plenitud ausente. El reconocimiento de esa falta (el lugar vacío del poder) es, entonces, el punto de partida de las democracias modernas.

Una de las diferencias centrales entre las democracias modernas y las antiguas reside en el hecho de que en las complejas sociedades contemporáneas las formas directas han sido abandonadas, por lo cual las democracias modernas son representativas. En consecuencia, la resignificación del concepto de democracia, hoy, requiere reflexionar también acerca de la idea de representación.

En esta dirección, los planteos de Ernesto Laclau (1996) permiten abrir nuevas perspectivas de análisis en relación a dicha categoría⁸. Sostiene este pensador que la representación es el proceso por el cual el representante “sustituye” y al mismo tiempo “encarna” al representado. Para que se den las condiciones de una perfecta representación, la voluntad del representado debe estar plenamente constituida, y el papel del representante debe agotarse en esa función de intermediación. Pero ni del lado del representante ni del lado del representado se dan las condiciones de una perfecta representación, como consecuencia de la lógica misma inherente a dicho proceso, ya que pertene-

ce a la esencia de la representación el hecho de que el representante tenga que contribuir a la identidad del representado y no es posible, por otro lado, una transmisión completa y transparente de la voluntad del representado. Hay una opacidad en el proceso de representación que es, al mismo tiempo, su condición de posibilidad y de imposibilidad. Para Laclau, el hecho de que no pueda darse una relación de representación pura o perfecta no implica que el concepto de representación deba ser abandonado. El problema consiste, entonces, en que “representación” es el nombre con que se designa un juego indecible a partir del desplazamiento entre relaciones de equivalencia y diferencia, cuyas operaciones no constituyen un mecanismo racionalmente unívoco, ya que existe una imposibilidad estructural de representar la totalidad del espacio social como sistema sin exclusiones; es por esto que toda relación social se constituye como relación hegemónica. En tanto la representación es constitutiva de lo social, la democracia radical se constituye en esa tensión, ya que en sociedades complejas nadie puede instituirse como representante del interés general. Esa invocación es, entonces, el resultado de una construcción hegemónica a partir de la cual un particular encarna un universal, pero siempre habrá un desfase, una distorsión, entre el particular y la articulación hegemónica. En consecuencia, si no podemos escapar al proceso de representación, debe tenderse a la construcción de alternativas democráticas que multipliquen los puntos a partir y alrededor de los cuales la representación opera. Por esta razón, el argumento de Claude Lefort que, como ya dijimos, expresa que con el advenimiento de la democracia, el lugar del poder se vuelve vacío, debería ser suplementado –afirma Laclau– con la afirmación de que la democracia requiere la constante y activa producción de ese vacío. Si la representación es constitutiva de toda relación hegemónica, la eliminación de la representación es la ilusión que acompaña a la noción de emancipación total.

Para Laclau, lejos de estar experimentando hoy un proceso de despolitización y uniformización, asistimos a una politización de las relaciones sociales mucho más profunda que en ningún momento anterior:

“Repensar una alternativa radical democrática para el siglo XXI requiere de innumerables intervenciones discursivas, que van desde la política (en el sentido corriente del término) a la economía, y desde la estética a la filoso-

fía (...) Y este principio de democratización es, desde luego, compatible con una amplia variedad de arreglos sociales concretos que dependen de circunstancias, problemas y tradiciones. Es en la multiplicación de espacios públicos, y de sus grupos de referencia, más allá de aquellos aceptados por el liberalismo clásico, donde reside la base para la construcción de una alternativa democrática radicalizada. Y no hay nada utópico en la proposición de esta alternativa, dada la creciente fragmentación de los sectores sociales y la proliferación de nuevas identidades y antagonismos en las sociedades en las que vivimos" (Laclau, 1993:15).

La crisis de representación que experimentan las sociedades actuales da lugar a la formación de nuevas subjetividades y al surgimiento de nuevos movimientos sociales por parte de aquéllos que no se sienten representados por las instituciones existentes, lo cual permite expandir las luchas democráticas en múltiples direcciones que abren un terreno de indecidibilidad, y establecer una pluralidad de lógicas equivalenciales que hacen posible la construcción de nuevas esferas, a partir de una política democrática hegemónica.

Como efecto de la unión entre dos lógicas que, en última instancia, son incompatibles, la democracia es lugar permanente de conflictos, disensos y consensos siempre precarios y parciales. En tanto su emergencia está unida también al desarrollo del moderno Estado-nación y a la idea de ciudadanía, fue adquiriendo a lo largo de la historia distintas formas, siempre caracterizadas por una trama de fuerzas en lucha. Debemos, por lo tanto, abandonar la ilusión de una democracia instituida como sociedad transparente de consenso perfecto o como comunidad política plenamente inclusiva.

En los siglos XIX y XX –sostiene Laclau (2005)– la idea de democracia radical fue definiéndose, de modo dominante, como régimen político, es decir, como sistema liberal de reglas institucionales (sufragio universal, pluripartidismo, elecciones periódicas, imperio del Estado de derecho, libertades individuales). Ésta es una concepción formal-procedimental de democracia que parte de la universalización de la aplicación de las reglas, y la idea de libertad e igualdad jurídica para todos. Pero los regímenes liberales-democráticos constituyen un espacio de tensión en el cual la ausencia de igualdad, generada por la des-

igual distribución de la riqueza en las sociedades capitalistas como producto de la propiedad privada, y el carácter fallido propio de la relación de representación, transforman al sistema en una ficción que pretende suturar los conflictos mediante el formalismo jurídico derivado del Estado de derecho que invisibiliza las divisiones sociales, sustituyendo así una sociedad de fronteras visibles (la feudal) por una sociedad basada en relaciones contractuales entre individuos jurídicamente libres e iguales. La separación entre economía y política constituye así una operación básica del orden liberal, que deja librado al azar y al mérito individual el acceso a la riqueza. Sin embargo, para este autor sería un error creer que todo radicalismo está ausente de esta concepción institucionalista, en tanto los regímenes liberal-democráticos no constituyen un todo homogéneo e indiferenciado, un todo coherente: "... la democratización interna de las instituciones liberales sobre la base de la aplicación ilimitada de reglas universales es un primer significado posible de 'democracia radical'" (Laclau, 2005:6). Este tipo de radicalismo aparece, por ejemplo, en las campañas por las reformas electorales para la extensión del sufragio en el siglo XIX en Inglaterra. Vemos, entonces, que una democracia liberal donde el radicalismo se reduce a la igualdad ante la ley (Estado de derecho) es compatible, al mismo tiempo, con todo tipo de prácticas antidemocráticas a nivel de la sociedad civil. Desde esta perspectiva, en el capitalismo la democracia se reduce a un vínculo formal entre ciudadanos considerados como individuos abstractos

Pero éste no es el único significado posible de democracia. Otro sentido es el que se fue construyendo en torno a las demandas democráticas de los excluidos que tienden, a pesar de su pluralidad, a cohesionarse en torno a un polo popular, el cual le dará a la democracia su carácter distintivo, y cuyo radicalismo presupone la constitución de un actor previamente excluido (una parte dentro del orden comunitario) como actor político, es decir, como subjetividad democrática. En esta forma de democracia, los excluidos reclaman derechos que la comunidad acepta como legítimos en el plano de la teoría pero niega en la práctica. "Universalidad en este caso deja de ser algo abstracto y pasa a ser encarnada en un sector cuya falta de representación en el orden

de la comunidad lo hace ser la pura expresión de una universalidad trunca. Democracia, en este nuevo sentido de radicalismo, es sinónimo de la constitución de un ‘pueblo’ –las masas– como actor histórico nuevo” (Laclau, 205:7). Estaríamos, en este caso, en presencia de una democracia “populista”⁹. Sin embargo, estos dos significados de radical (liberal y populista) no se requieren lógicamente el uno al otro, por lo cual nada garantiza que las formas liberales hagan posible, a través de su universalización/radicalización, la constitución de un excluido como actor político. Por otra parte, las demandas democráticas tienen variedad de direcciones y no hay garantía de que se unifiquen. La democracia populista no garantiza por sí misma el reconocimiento de todas las demandas democráticas, sino que muchas veces la cristalización de un grupo de demandas es compatible con la exclusión de otras. Por ejemplo, como señala Laclau, el movimiento populista democrático de los granjeros norteamericanos a fines del siglo XIX, si bien radical por su oposición al poder económico dominante, no incorporaba las demandas de los negros y las mujeres. La identificación de la comunidad con un sector particular impide, entonces, todo tipo de interacción democrática.

Todo lo anterior lleva a Laclau a considerar una tercera vía de construcción de la democracia radical en la cual la radicalización está unida al pluralismo, es decir, al derecho al particularismo y el reconocimiento de las diferencias. Pero una sociedad basada sólo en el reconocimiento del pluralismo carecería de un marco simbólico común y dejaría de ser una sociedad.

Reconocer los límites de la democracia, sus imperfecciones, no invalida las bases de su legitimidad, que reside en la idea del poder como lugar vacío y en la articulación de libertad e igualdad, sabiendo que éstas no pueden o no deben reducirse a meros derechos formales. El ritual numérico y el voto universal no alcanzan para legitimar una democracia con “justicia y dignidad”. La democracia, en tanto búsqueda de justicia, libertad e igualdad postulada pero nunca plena y definitivamente lograda, constituye nuestra utopía presente, por la que debemos luchar si queremos que algún futuro sea aún posible. Una democracia pluralista debe aceptar la multiplicidad de ideas de bien y enfrentar el desafío de

asumir los antagonismos. Éstas constituyen cuestiones con las que una política democrática se verá confrontada permanentemente y para las cuales nunca habrá una única respuesta.

Notas

1. Esta cuestión se ha desarrollado analizando diversas líneas en los siguientes trabajos específicos vinculados a esta investigación: BRITOS, P. (2008:119-138), CANDIOTI; M. E. (2008:185- 212), DE ZAN, J. (2008:17-54), GIACCAGLIA, M. (2008: 57-168), MÉNDEZ, M. L. (2008:141-156.)

2. La noción de *dispositivo* resulta especialmente fecunda para pensar este conjunto relacional porque permite rastrear las marcas de una 'estrategia global' que ya no cabe remitir a un 'estratega' originario. (FOUCAULT, 1991: 128ss. y también DELEUZE, 1990).

3. Es Richard Rorty quien (dentro de los límites ya señalados) rescata la ironía como posibilidad de una problematización ética que esté a la altura de la experiencia de la contingencia que atraviesa la relación entre subjetividad, lenguaje y mundo social. Según este autor, un ironista es alguien capaz de percibir la contingencia de sus compromisos y de interrogar la vinculación de sus prácticas con el lenguaje de sus propias deliberaciones, planteándose dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que sustenta su experiencia. (RORTY, 1991).

4. A diferencia de un litigio, un diferendo sería un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar el diferendo como si éste fuera un litigio, se comete una injusticia con una de ellas por lo menos y con las dos si ninguna de ellas admite una regla. (LYOTARD, 1983:9.)

5. Se retoman en este punto los análisis realizados por J. De Zan en el marco de este Proyecto (DE ZAN, 2008 a , 2008b y 2008c).

6. Desde los campos de lo impolítico se lucha por cierto también, por ejemplo contra la colonización estatizante de estos campos. Pero estas luchas pueden ser interpretadas como antipolíticas solamente cuando se ha identificado falsamente lo político con lo estatal. La antipolítica, como el apoliticismo, han ganado terreno en medio de la crisis de las formas tradicionales de la política, que ha conducido al desencanto posmoderno de los intelectuales, y al odio de clase de los emprendedores frente a la clase política de los partidos, los políticos profesionales, los gremialistas o la burocracia sindical, y los funcionarios o burocratas de los aparatos estatales.

7. La voz *people* aparece numerosas veces en el *Leviatán*, con diversos matices de significado: la gente común, menos cultivada, más influenciable o manipulable, una masa amorfa, indiferenciada y pasiva, de individuos no estructurados en sí mismos, disgregados en la vida privada, porque no tienen parte en las funciones del Estado (salvo cuando son reclutadas en la guerra para poner el cuerpo en los frentes de batalla), pero siempre contenidos dentro del orden legal del Estado, aunque más bien como objeto de las decisiones del soberano que como el sujeto de la soberanía. Cfr: HOBBS, 2002: 55-56 y 105.

8) Laclau trabaja este tema desde una perspectiva ontológica (es decir, reflexionando acerca del principio mismo de la representación), distinguiéndola del nivel o contenido óntico (o sea las formas concretas y hasta espurias que aquella puede asumir).

9) Cabe aclarar que para Laclau el término "populista" no tiene las connotaciones peyorativas con las que usualmente se lo presenta. Para este autor, populismo es simplemente un modo de construcción de lo político (LACLAU, 2005).

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pretextos.
- ABENSUR, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.
- ARENDT, H. (1988). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BRITOS, P. (2008). Kant-Lyotard. Pensar lo político entre unidades y diferendos. En: DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones, pp: 119-138
- CANDIOTI, María Elena (2006). Prácticas lingüísticas, configuración de sentidos y subjetividad; en: *La cuestión del sujeto, Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 14: 151 a 171).
- CANDIOTI, María Elena (2007). El giro lingüístico. Los aportes de Wittgenstein para una nueva comprensión del lenguaje, en: *El cardo*, 10: 88- 103.
- CANDIOTI, M. E. (2008a). Los sujetos de lo político y la cuestión de la verdad. En: DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones, pp: 185-211
- CANDIOTI, M.E. (2008b). Las raíces pragmáticas de la racionalidad en las concepciones de Wittgenstein, Winch y Putnam. En: BERRÓN, M.; GONZALO, A.; PRONO, M. I. (comp.). *Acción, pasión y racionalidad. Investigaciones filosóficas*. Santa Fe, UNL. Pp.: 176-183.
- DE ZAN, J. (2006). Ciudadanía y Sociedad Civil. La cuestión del sujeto en la política, en: *Erasmus*, Vol. VII, n°2.:119-164.
- DE ZAN, J. (2007). ¿Está agotado el programa de investigación de la ética discursiva? En: MICHELINI, D.; MALIANDI, R.; DE ZAN, J. (Eds.). *Ética del Discurso. Recepción y crítica desde América Latina*. Río Cuarto: Ediciones del Icala; pp. 13-46
- DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones.
- DE ZAN, J. (2008a). Introducción. En: DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones; pp. 17-54.
- DE ZAN, J. (2008b). La comunidad ética kantiana como sujeto impolítico. En: DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones; pp. 81-100.
- DE ZAN, J. (2008c). La ética como categoría de lo impolítico y el pensamiento cosmopolita En: AA.VV. *Ética discursiva II*. Río Cuarto: ICALE; pp. 31-48.
- ESPOSITO, R. (2006) *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz.
- FERRY, L. (1990): "La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea", en *El sujeto europeo*. Madrid: Ed. Pablo Iglesias.
- FOUCAULT, M. (1991). El juego de Michel Foucault. En: FOUCAULT, M. *Saber y verdad*. Madrid : La Piqueta; pp:127-162.
- FOUCAULT, M. (1994). Le sujet et le pouvoir. En : FOUCAULT, M. *Dits et Écrits, IV*. Paris: Gallimard ; pp. 222-243.
- FOUCAULT, M. (2002.). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- DELEUZE, G. (1990). Qué es un dispositivo. En: DELEUZE, G. et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa; pp: 155-163
- GIACCAGLIA, M. (2008). Subjetividades en Tiempos inciertos. En: DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones, pp: 157-168
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- HOBBS, T. (2002). *Sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- HOPENHAYN, M. (2001). *Crítica de la razón irónica*. Buenos Aires: Sudamericana.

- LACLAU, E.; MOUFFE, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. España: Siglo XXI.
- LACLAU, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACLAU, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel.
- LACLAU, E. (2005). El futuro de la democracia Radical. (traducción de Alejandro Groppo; mimeo). Original en: Lars Tonder y Lasse Thomassen (eds). *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester, Manchester University Press.
- LEFORT, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- LYOTARD, J-F. (1983). *Le différend*. Paris : Ed. De Minuit.
- LYOTARD, J-F. (1985). Judicieux dans le différend. En : DERRIDA, J. et al. *La faculté de juger*. Paris: Ed. de Minuit; pp: 195-236
- LYOTARD, J-F. (1991). *Leçons sur l'Analytique du Sublime*. Paris: Galilée.
- MÉNDEZ, M. L. (2008). Política y producción de subjetividad. En: DE ZAN, J.; BAHR, F. (edit.). (2008). *Los sujetos de lo político en la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM-Baudino Ediciones; pp.141- 155.
- MOUFFE, C. (2000). *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- RANCIERE, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (2000). *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós.
- SCHMITT, C. (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios.
- VIRNO, P. (2003). *Gramática de la Multitud*. Buenos Aires: Colihue.
- WITTGENSTEIN, L. (1991). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- ZIZEK, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.