

Subjetividad política y emancipación en las filosofías políticas "de la diferencia": debates político-teóricos contemporáneos.

Autor:
Rapisardi, Flavio

Tutor:
Maffia, Diana

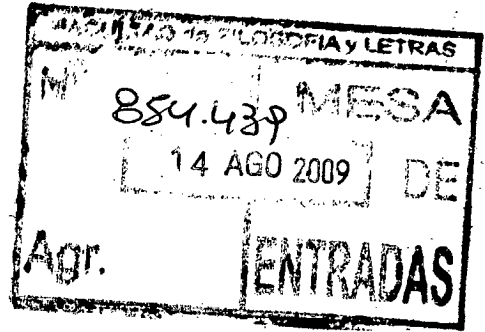
2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

5/11/ 9hs

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Tesis

14-2-16

TESIS DE LICENCIATURA

**Subjetividad política y emancipación en las filosofías políticas
"de la diferencia": debates político-teóricos contemporáneos**

Flavio Rapisardi. L.U. 18.167.667

Directora: Dra. Diana Maffía

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires, Julio 2009

Índice

1.- Introducción.....	3
2.- Subjetividad política como ciudadanía y sus revisiones: costumbre y clase social.....	11
3.- Filosofías políticas del reconocimiento de la diferencia como particularismo.....	29
<i>3.1.- Comunitarismos como filosofías políticas y particularismos históricos-socioculturales.....</i>	<i>29</i>
<i>3.2.- Neopragmatismo: diferencia, cultura y convencionalidad.....</i>	<i>47</i>
<i>3.3.- Multiculturalismos: políticas de la diferencia y políticas de la identidad.....</i>	<i>52</i>
4.- Subjetividad política y diferencia: particularismo, cultura y reconocimiento.....	57
5.- Filosofía, política y diferencia como "relacionalidad".....	72
<i>5.1.- Subjetividad, historia, estructura y diferencia.....</i>	<i>74</i>
<i>5.2.- Ernesto Laclau: subjetividad política y diferencia como dislocación y antagonismo.....</i>	<i>85</i>
6.- Subjetividad política, diferencias y emancipación: las críticas al particularismo y la identidad en la polémica Laclau- Butler	106
7.- Subjetividad política en el debate contemporáneo: de la sustancia al antagonismo	120
Bibliografía	131

"... una reflexión sobre la formación del sujeto resulta crucial para entender las bases de una respuesta no violenta a una agresión tanto como para una teoría sobre la responsabilidad colectiva..."

Judith Butler, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*

1.- Introducción:

Los aportes de las denominadas "filosofías de la diferencia", producidas particularmente en Francia desde la década del 60 por las filosofías de G. Deleuze, M. Foucault y J. Derrida, y retomadas en la reflexión política contemporánea, constituyeron el presupuesto que permitió a algunos autores/as (como ser Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, E. Ranciere, entre otros/as) repensar los vocabularios, presupuestos y efectos de la filosofía y la teoría política "tradicional". Estos "debates contemporáneos" son posteriores al período abierto luego de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, Bikhu Parekh historiza la reflexión política de posguerra a partir de tres proposiciones:

"1.- Que las décadas de los cincuenta y los sesenta han marcado la decadencia -e incluso la muerte- de la filosofía política, mientras que las décadas de los setenta y los ochenta han asistido a su resurrección.

2.- Que esta resurrección se debió a, o al menos estuvo estimulada por, el aumento abrupto del nivel de enfrentamiento político e ideológico que trajeron aparejados la guerra de Vietnam y la Nueva Izquierda.

3.- *Que la Teoría de la justicia de Rawls marcó un punto de inflexión importante, que simboliza el resurgimiento de filosofía política*".¹

En relación con las consideraciones 1.- y 2.- de Parekh podemos ubicar los intentos de reconstrucción de una filosofía política marxista o de "corte" marxista (Althusser, Poulantzas, Habermas, entre otros/as)², la complejización del debate liberal (Rawls, Dworkin, Walzer, Taylor y Nozick, entre otros/as) y las implicancias filosófico-políticas de la discusión francesa (Kojév, Sartre, Merleau Ponty, Deleuze, Foucault y Derrida) en los discursos políticos contemporáneos.

Llegados a los años 70 nos encontramos no solo con el punto de inflexión producido por la *Teoría de la justicia* de Rawls de 1971 (en relación con la Propuesta 3) debido a los efectos intelectuales que produjo en la filosofía política al sistematizar un nuevo intento de repensar la filosofía política como disciplina normativa y práctica, sino también con la constitución de un importante campo institucional y de producción de literatura política que criticaba los sesgos excluyentes (sexistas, etnocéntricas, racistas y clasistas) de la filosofía política desarrollada hasta esa época, inclusive la que refiere a la literatura política liberal contemporánea. Este campo lo podemos enmarcar tanto por las revisiones comunitaristas del liberalismo como por los debates abiertos por la nueva izquierda y sus influencias en distintos campos disciplinares, entre ellos la filosofía política (Propuesta 2.-)³.

¹ Ver Parkeh, B. 'Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea' en *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, Nro. 1, Paidós, Barcelona, Primer Semestre de 1996.

² Al respecto, cfr. Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el capital*, Siglo XXI, Buenos Aires: 1969.

³ Con esto no se pretende sostener que no existieran hasta esa época textos filosófico-políticos anteriores a los años 70, basta recordar el alcance crítico de la *Declaración de los derechos de las mujeres y las ciudadanas de Olympia de Gouge*

En el "caso" de la filosofía de la diferencia francesa que aquí abordaremos, Michel Foucault señala que a finales de los años 60 y principios de los 70 se produce en Francia una serie de ofensivas dispersas y discontinuas bajo la forma de insurrección de saberes sometidos. Y caracteriza ese cambio de década como el de la proliferación de la *"criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas y los planteamientos"*.

En el marco de un clima político caracterizado por la *"friabilidad general de los suelos"*⁴, bajo el signo del debate entre lo "mismo y lo otro" como el *"color de los tiempos"*⁵ que reconceptualizó a la diferencia como categoría crítica, se configuraron una serie de efectos filosóficos que alcanzaron al pensamiento político y dieron lugar a la conformación de una serie de discusiones que aquí englobamos bajo el concepto de filosofías políticas "de la diferencia"⁶. En este sentido, podemos ubicar estas polémicas a través de la posibilidad de establecer condiciones de acuerdo mutuo en las sociedades

(siglo XVIII) o el sesudo tratado de Mary Wollstonecraft (siglo XVIII) para hacer caer esta pretensión, sino que en los años 70 se encuentran consolidados una serie de espacios institucionales de debate, reflexión y producción teórica sobre temas de la diferencia como categoría política de análisis y crítica. En este sentido basta recordar la formación en EE.UU del Programa de Estudios Negros en la Universidad Estatal de San Francisco a fines de los 60, la Gay Academic Union en 1974 y la gran cantidad de centros de estudios sobre feminismo en las universidades americanas a comienzos de la década del 70. En nuestro país habrá que esperar hasta fines de los años 70, cuando en el Instituto Goethe algunas feministas, sobre todo el área de la psicología, comenzaron a reunirse y reflexionar sobre la materia. Para historizar los "estudios negros" ver Barbour, F., *La revuelta del poder negro*, Editorial Anagrama, Barcelona: 1968, y para los "estudios de género", Barrancos, D., *Los estudios de las mujeres y de género en la educación superior*, mimeo. Para estudios de diversidad sexual ver Seidman, S., *Queer Theory*, Blackwell, Cambridge: 1996.

⁴ Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Caronte, La Plata: 1996, p. 16, 17.

⁵ Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid: 1998.

⁶ Hablamos de "filosofías" en plural, ya que hasta el presente nos encontramos con una serie de debates y enfoques que podemos incluir dentro de este campo, del mismo modo que podemos hablar de "liberalismos" al referirnos a las diferencias entre igualitaristas y libertarios. En esta tesis nos centraremos en las propuestas debatidas por Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek entre otros/as.

contemporáneas, que según J. Rawls caracteriza las tareas de la filosofía política en una sociedad democrática.⁷

Estas reflexiones sobre la "diferencia" propusieron un recorrido teórico que cruzó diversos planos: ontológico, gnoseológico, ético y político⁸. En este recorrido, la revisión de la noción de "subjetividad" fue central, sobre todo desde la propuesta estructuralista sobre la disolución del sujeto y sus efectos -ampliando así la franja de problematización que ya incluía a estudios hegelianos y heideggerianos-, lo que en el plano político llevó a profundizar las revisiones de la noción clásica de ciudadano bajo la cual se presentó en la historia de la filosofía las conceptualizaciones sobre el sujeto político, tarea también realizada por los comunitarismos⁹. En la "tradición occidental", la subjetividad política emancipadora fue presentada a través de la figura del "ciudadano" (la ciudadanía fue pensada como la identidad política de los sujetos en el espacio público) en el marco de la disolución del mundo medieval hasta que la propia ciudadanía fue denunciada, ya en el siglo XIX, como enmascaramiento formal de distintas exclusiones; crítica retomada y resignificada tanto por las revisiones de corte comunitarista como "postestructuralistas".

En este trabajo utilizaremos el concepto de "subjetividad" como la concurrencia entre individualidad (particular o colectiva) con la conciencia (posibilidad de agencia o intervención sociocultural). Toda

⁷ Rawls, J., 'La justicia como equidad: política, no metafísica' en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, nro. 1, Barcelona, primer semestre de 1996, pp. 25, 26.

⁸ Si bien como dice V. Descombes los libros de filosofía política francesa son escasos, las propuestas filosóficas sobre la diferencia y crítica a la subjetividad de este enfoque tienen efectos políticos y serán utilizados por pensadores posteriores que abordaron el tema de manera sistemática y que aquí recortaremos en la propuesta de Ernesto Laclau y sus debates con Judith Butler y Slavoj Žižek y los debates que producen sus teorizaciones. Descombes, V., *Op.cit.*, p. 20.-

⁹ En este trabajo consideramos los debates sobre la ciudadanía como uno de los campos en lo que la noción de "subjetividad política" se ve implicada.

subjetividad se articula a través de procesos de "sujeción" a redes culturales en términos de historia y lenguaje, y este proceso mismo recibe el nombre de "subjetivación". Esta noción de "subjetividad" presupone una historización y un recorte del debate en torno al "sujeto" dentro de la filosofía occidental en el marco del umbral abierto por el proyecto estructuralista respecto del que ubicamos la reflexión objetivo de este trabajo.

Estos debates sobre la subjetividad política en las propuestas universalistas, comunitaristas, neopragmatistas y multiculturalistas, que también revisan las filosofías del sujeto en el plano gnoseológico además del práctico, retomaron la noción de subjetividad, pero no sin acreditar las críticas realizadas y complejizando así sus concepciones, lo que implicó situar una distancia entre ciudadanía y emancipación, así como volver a repensar la subjetividad política de la emancipación en tensión con las exclusiones de planteos considerados enmascaradores de la desigualdad y la diferencia, tal como fueron formulados en la noción de ciudadanía formal y abstracta del liberalismo del XVIII o por la denuncia del "dilema" constitutivo de la subjetividad por parte de pensadores como Adorno y Horkheimer. Sin embargo estas revisiones no fueron las únicas, ya que debemos considerar al movimiento francés de crítica al sujeto en esta "franja de problematización", a los fines de distinguir y analizar sus alcances emancipatorios.

En este sentido, el objetivo de este trabajo es demostrar que las propuestas de las filosofías políticas "de la diferencia" que han sido articuladas como efectos del debate estructuralista y que han dado un nuevo sentido crítico a la noción de subjetividad, no se contraponen simplemente con las filosofías comunitaristas, neopragmatistas y algunas versiones del multiculturalismo que sustentan de maneras distintas una noción de subjetividad política y

↓
Teño

de diferencia "cultural". Más bien, la tarea que nos proponemos desarrollar supone no aceptar el terreno de las interpretaciones que sostienen su inconsistencia política, su carácter poco operativo en t, → ? conservador o considerarlas como meras productoras de "atolladeros" teóricos debido a su crítica a la noción de subjetividad¹⁰. Trataremos de interrogarnos acerca de los modos en que las filosofías políticas "de la diferencia" problematizan y marcan los límites del carácter emancipatorio de aquellas propuestas políticas.

Para esto partiremos de la reflexión de lo que se denomina "políticas de la diferencia" en el debate contemporáneo, es decir, de las propuestas neopragmatistas, comunitaristas y multiculturalistas en su revisión del universalismo liberal dando cuenta de cómo se conforma un espacio en la franja de problematización de la subjetividad, y pasaremos luego a analizar como el "efecto del estructuralismo" produce una revisión de la fuerza emancipatoria de dichos enfoques a partir de la crítica de la propia subjetividad y de la diferencia como dato empírico. Esta última teorización se presenta en autores/as como Ernesto Laclau, Judith Butler y Slavoj Žižek. En este sentido, esta tesis historiza dos debates de lo que podemos caracterizar como dos tendencias de la denominada "filosofía de la diferencia": comunitarista/ neopragmatista/ multiculturalista, por un lado, y teorizaciones fundadas en los efectos del estructuralismo, por el otro que se distinguen precisamente por los modos de conceptualizar la noción de "diferencia", "subjetividad" y su relación con la emancipación política.

En este trabajo presentificamos la noción de "emancipación" como un concepto implicado en este debate contemporáneo y en las

¹⁰ Por ejemplo Slavoj Žižek y Nancy Fraser en sus críticas a la filosofía política de Ernesto Laclau, Judith Butler y Chantal Mouffe. Ver Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires: 2001 y Fraser, N., *Iustitia Interrupta*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 1997.

posiciones en pugna: las reflexiones sobre las subjetividades políticas y éticas, desde aquellas que se realizaron alrededor de la ciudadanía hasta la comunidades, la clase, el género y la etnia, presuponen la emancipación (aunque con sentidos distintos) como su preocupación constitutiva en sus reflexiones y/o prácticas¹¹. Es decir, a partir de la reflexión sobre los usos del concepto de diferencia en la filosofía política contemporánea se pretende reflexionar sobre el carácter emancipatorio de la subjetividad política.

Nuestra reflexión no pretende resolver los debates producidos por las propuestas filosófico-políticas aquí desarrolladas, en tanto estas discusiones se encuentran abiertas y fueron y son revisadas por los propios autores (por ejemplo las distintas posiciones de Michael Walzer, Charles Taylor, los/as multiculturalistas, Judith Butler y Ernesto Laclau). Nos proponemos más bien la tematización, reflexión y crítica de los supuestos conceptuales y filosóficos de un debate todavía activo, abordando dos enfoques al interior de las "filosofías políticas de la diferencia", explicitando el problema de la "emancipación" en estas concepciones, atendiendo y recuperando especialmente las posiciones que proponen una revisión del requerimiento de una subjetividad política como condición de una política emancipatoria.

Para desarrollar nuestro tema proponemos demarcarlo y abordarlo en cuatro instancias articuladas¹²:

¹¹ En este sentido, hasta las críticas nietzscheanas a la subjetividad están informadas por esta preocupación emancipatoria. Las críticas a la metafísica y al lenguaje son correlativas a la del sujeto como un intento de demoler las ficciones que permitirán la transformación del "camello" al "león" y de "niño", de una ética del imperativo y la culpa a la inocencia y la creatividad del "niño". Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, SARPE, Madrid: 1983.

¹² Este problema en la Carrera de Filosofía es formulado en la orientación filosofía práctica. En este sentido, en el ámbito de la filosofía política, la antropología filosófica, la filosofía de la historia, y la ética se vincula con la noción de subjetividad política como un análisis respecto del vínculo entre normatividad,

- (i) Reflexión sobre la relación entre política, subjetividad y emancipación en la filosofía política (Liberalismo clásico, Hegel, Marx)
- (ii) Revisión en el debate de la filosofía política de la diferencia (comunitarismo, neopragmatismo y multiculturalismo) de la conceptualización de la subjetividad política y su carácter emancipatorio (Michael Walzer, Charles Taylor, Richard Rorty)
- (iii) Presentificación y análisis de los efectos políticos de la noción de diferencia articulada como efecto del estructuralismo en la conceptualización de la subjetividad política y su carácter emancipatorio (Ernesto Laclau y sus debates con Judith Butler y Slavoj Zizek).
- (iv) En relación con las tres instancias anteriores se tratará de reflexionar, cuando resulte pertinente, sobre los límites y resignificación de la emancipación como categoría en el campo de reflexión política abierto por el estructuralismo.

institucionalidad, derechos y democracia. Por otra parte, en la medida en que estos problemas son asimismo focalizados como parte del debate entre el proyecto filosófico de la modernidad y sus alcances en la posmodernidad, aquí trataremos de focalizar en los argumentos conceptuales teóricos y de la filosofía práctica, sobre todo a partir de aquellos abiertos por las intervenciones de movimientos sociales articulados en torno al género, la sexualidad, la clase, la nacionalidad y la etnia.

2.- Subjetividad política como ciudadanía y sus revisiones: costumbre y clase social

¿Qué se debate cuándo discutimos sobre las subjetividades políticas? ¿Sobre que presupuestos teóricos se inscriben estos intercambios?

En el contexto de esta interrogación es necesario retomar una aclaración conceptual puesta como centro de interés a partir de los años 70, como sostuvo B. Parekh, por el pensamiento feminista y los movimientos étnicos. En estas preguntas hay algo presupuesto: la relación entre política y subjetividad, de modo tal que abre a una serie de cuestiones de interés filosófico ¿Es esta relación necesaria? ¿Cómo se inscribe la misma en la historia de las teorías y prácticas políticas? ¿Qué es una "subjetividad política"? ¿Quiénes califican como tales?

Sabemos que la política como teoría en tanto análisis del funcionamiento de las instituciones, de los mecanismos de decisión pública, de las razones de los actores y de los sistemas de sus interacciones se define en relación con "lo político" en tanto que modalidad de coexistencia comunitaria y forma de acción colectiva. En este último sentido Pierre Rosanvallon sostiene:

"Lo político... corresponde a la vez a un "campo" y a un "trabajo". Como campo designa un lugar donde se entrelazan los múltiples hilos de la vida de los hombres y las mujeres, aquello que brinda un marco tanto a sus discursos como a sus acciones. Remite al hecho de la existencia de una "sociedad" que aparece ante los ojos de sus miembros como una totalidad provista de sentido. En tanto trabajo, lo político califica el proceso por el cual

un agrupamiento humano, que no es en sí mismo más que una simple "población", toma progresivamente los rasgos de una verdadera comunidad. Una comunidad de una especie constituida por el proceso siempre conflictivo de elaboración de las reglas explícitas o implícitas de los participable y lo compartible y que dan forma a la vida de la polis."¹³

"Lo político" puede entenderse entonces como una modalidad de existencia y forma de acción colectiva, es decir, como todo aquello que atañe al poder y a la ley, al estado y a la nación, a la igualdad y a la justicia, a la diferencia y a la identidad, a la ciudadanía y a la civilidad.

"Lo político" refiere así, a través de estos pares conceptuales, a la necesidad de la fundación o construcción (sinónimo de constitución) de lo que los griegos denominaban como el "vivir juntos" (*tou suzen*)¹⁴. Es alrededor de este problema donde se producen los debates de la filosofía política "clásica" y contemporánea: el problema de constituir una instancia política para la articulación social legitimada. El problema del "vivir juntos", problema de "lo político", se articuló en "la política", y por lo tanto en la historia en la filosofía política de la antigüedad como debates sobre el vínculo entre ética y política. Sin embargo, como sostiene Jürgen Habermas la continuidad entre ética y política propuesta por la

¹³ Rosanvallon, P., *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2003, pp 15, 16.

¹⁴ Aristóteles sostuvo que la "comunidad política" consiste en el establecimiento de "lo común" para una ciudad que jamás podrá ser unitaria. La dimensión política queda así diagramada como instancia que persigue la instauración de formas de conciliación en la que los ciudadanos de la "politeia" se reúnen con miras a un bien. El mayor de estos bienes es definido por Aristóteles como la "amistad", "ya que con ella se reducirán a mínimo los enfrentamientos civiles". La "unidad" es considerada como un efecto de la amistad, y esta como producto de la existencia de un principio común y justo de propiedad. Ver *Política*. Madrid: Alianza Editorial: 1986, (1262b).

"doctrina clásica de la política" es abandonada en la ruptura de la tradición por parte del pensamiento moderno. Nicolás Maquiavelo y Tomas Moro operarán este cambio al abandonar las pretensiones de una ontología humana sobre la que configurar el orden político y proponer investigar las condiciones fácticas de la supervivencia¹⁵. Desde esta perspectiva Maquiavelo y Moro reubican el problema del dominio fuera del de la virtud: Maquiavelo arma el orden político sobre artilugios y Moro sobre la crítica a la propiedad privada que produce el orden injusto: las preocupaciones de la filosofía política ya no son prácticas, sino técnicas¹⁶. Maquiavelo y Moro refundaron la política en el ámbito de una filosofía social, perspectiva que será profundizada por Hobbes quien completa el cambio de orientación metodológica al fundar la organización política en el arte pragmático sobre el poder en el pasaje de la praxis a la *poiesis* científica.

La propuesta hobbesiana del contrato social se funda en el conocimiento de la "ley natural causal": impulso natural de salir, por miedo, del estado de naturaleza para entrar en un orden civil absolutista que garantice la seguridad a pesar del autoinmolamiento de la libertad individual. Así, la política pretende divorciarse de la ética al formalizarse por medio de un también pretendido abandono de la necesidad de una "moralidad material" que la sustente, lo que reubica el dominio como procedente de las comprensiones

¹⁵ Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Altaya, Barcelona: 1998.

¹⁶ Es así como Maquiavelo, según Pierre Manent, enseñaba a proceder mal: la manera de adueñarse del poder y conservarlo mediante la astucia y la fuerza o de llevar a un buen resultado una conspiración. De este modo la política ya no refiere a fines como en Aristóteles, sino a los males de su instauración: la violencia, por ejemplo. Así el "bien" político se alcanza a partir de una serie de técnicas que mejoren en el mal que resulta de la instauración de lo político. Política y mal forman según Manent un "círculo perfecto" que da soluciones al problema de los *umori diversi*: el pueblo no quiere ser sojuzgado y los "grandes" lo quieren hacer. No existe así un "bien común" del cuerpo político, sino "bienes mutilados". La política se convierte en una "*alquimia del mal*". El bien es exterior a la ciudad, y el filósofo se separa del gobierno, lo que desmoraliza la política y abre el camino para la "neutralidad" del punto de vista científico que sostendrá, de manera aparente, el liberalismo político. Manent, P., *Historia del pensamiento liberal*, Emece, Buenos Aires: 1987.

individuales, lo que Pierre Manent ha llamado la asocialidad liberal¹⁷, y ya no de nociones de bien sustantivas que serán "recuperadas" en el siglo XIX.

Sin embargo, las perspectivas sustantivas fueron erradicadas en función de las críticas como la romántica o la de Hegel. A partir de las tensiones producidas por estas revisiones al liberalismo del siglo XVIII se estabiliza un horizonte del debate que se recupera una y otra vez en las discusiones contemporáneas como en el neohegelianismo de los comunitaristas o las relecturas de Hegel, Husserl y Heidegger por parte de Jaques Derrida en sus críticas al humanismo, entre otras.¹⁸ ¿Cuáles deben ser las relaciones entre la "vida en común" y las distintas nociones sobre la misma encarnadas en concepciones ético-morales e impulsadas por diferentes subjetividades sociales? ¿Se comprenderían en la relación Comunidad versus individuos? ¿Individuos versus grupos? ¿Grupos versus comunidad? ¿O requerirían del abandono de la subjetividad? La opción moderna iusnaturalista fue clara: la noción de la subjetividad política "ciudadana" como último, aunque no exceptuado de críticas, "juzgado político".

En este sentido las filosofías prácticas (hasta las revisiones contemporáneas) no renunciaron a la noción de subjetividad en

¹⁷ Con "asocialidad liberal", Pierre Manent se refiere a la condición moderna de la legitimidad política. En este sentido sostiene: *"¿qué es, en efecto, una elección de sufragio universal si no ese momento en que cada ciudadano se despoja de sus características sociales y naturales -ingreso, profesión y hasta sexo- para no ser más que un simple individuo...?"* En este trabajo se problematizará esta posibilidad de renuncia a la diferencia y a la desigualdad en el momento de constitución y por las posibilidades de una política emancipatoria, problema que fue reincorporado a la reflexión política como "diferencia". Manent, P., *op.cit.*

¹⁸ Hablamos de "estabilización" del umbral y no de "inicio", ya que algunos/as interpretaciones ubican el mismo en las concepciones relativistas de la sofística o en la homonimia de la noción de bien y la existencia de diversas virtudes en Aristóteles frente a concepciones "absolutistas" como las de Sócrates y Platón. En este sentido se pueden entender los debates sobre si en Aristóteles se pueden agrupar las nociones de virtud en torno a un *focal meaning*, a una prioridad lógica o a la analogía. Ver Guariglia, O., *Ética y Política según Aristóteles*, Centro Editor de

tanto. Como sostiene Osvaldo Guariglia:

"... soporte y unificador de los distintos datos que tienen que ver con la acción y con la interacción. Esta noción teórica constituye, en realidad, uno de los supuestos metaéticos de la disciplina que está ligado a nociones emparentadas como las de "identidad personal", "plan de vida... [correspondiéndole] en el plano normativo una noción específica, que es propio de la ética... me refiero a la noción de persona... la consideración de la persona munida de derechos inalienables asegurados por principios básicos..."¹⁹

Si consideramos las preocupaciones de la filosofía política contemporánea, las preguntas sobre la subjetividad política, así como sus respuestas, poseen importantes consecuencias prácticas y normativas. Este debate se traduce en el plano estrictamente político en problemas y desafíos como la relación entre "pueblo" y "representantes", la crítica a la idea misma de representación en las posturas autonomistas²⁰, los cuestionamientos anarquistas del

América Latina, Buenos Aires: 1992.- y Derrida, J., *Margenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid: 2003, pp. 151 a 174.

¹⁹ Guariglia, O., *Democracia y estado de bienestar*, CEAL, Buenos Aires: 1993, pp. 82, 83.

²⁰ En este sentido, dentro del denominado "pensamiento autonomista" existen distintas tendencias que van desde la promoción del "imperativo categórico antiestatal" que promueve el fortalecimiento "interno" de espacios y subjetividades políticas autónomas frente al estado considerado como una especie de fortaleza enemiga inexpugnable en la que no se ejerce ningún tipo de "representación" sino mera coerción, hasta ciertas revisiones, como la Sexta Declaración de la Selva de Lacadona del EZLN, que proponen cierta relativización, aunque no abandono, de esta crítica. Ver Thwaites Rey, M. y Mazzeo, M., *La autonomía como búsqueda, el estado como contradicción*, Editorial Prometeo, Buenos Aires: 2004.

estado²¹, las propuestas neoconservadoras de estado mínimo²², los programas de estado participativo²³ y hasta los discursos nacionalistas que desplazan la soberanía del pueblo a la nación²⁴.

Las preguntas por la subjetividad política sobre las que debe asentarse lo político (campo/trabajo) se respondió con la noción de pueblo desde la consagración de las teorías de soberanía popular²⁵, pero como una vía hacia los elementos que lo conforman bajo la forma del ciudadano: sujeto individual muñido de derechos. La pregunta por "el pueblo" se articula en la historia de la filosofía política con otros cuestionamientos tales como: ¿Qué tipo de participación se presupone?, ¿Qué condiciones se suponen?, ¿Cómo debe ser de amplio el ámbito? Y en este sentido agrega que la historia del intento de restringir el significado de "el pueblo" a ciertos grupos es larga y significativa. Entre otros grupos producto de estos

²¹ Para el pensamiento anarquista el estado constituye una subjetividad política "artificial" y opresiva, origen de todas las guerras: interna y externa. En este sentido sostuvo Bakunin: "*Los estados, que en el fondo se odian unos a otros y que son eternamente irreconciliables, no han podido ni pueden encontrar otra base de entente que el sometimiento concertado de las masas trabajadoras, que forman la base común, el fin de su existencia.*" Ver Bakunin, *Estatismo y anarquía*, Hyspamerica, Buenos Aires: 1984.

²² Me refiero a las funciones del estado que Milton Friedman propone en su libro *Capitalismo y libertad*. En dicho texto este pensador neoliberal sostiene que el estado solo puede intervenir en tres situaciones hipotéticas: monopolio público (cuando un servicio público es imprescindible y no existe iniciativa privada), efecto de vecindad (cuando la actividad de un privado daña a un tercero) y la acción paternalista (el control del estado sobre privados/as de libertad, niños/as y personas con discapacidad mental). Ver Friedman, M., *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid: 1967.

²³ Me refiero a las propuestas socialdemócratas de "presupuesto participativo" y de creación de instancias estatales de control y promoción de derechos como "defensorías del pueblo", "auditorías populares", etc. Ver, por ejemplo, Genro T. y de Souza U., *Presupuesto participativo*, EUDEBA, Buenos Aires: 1998.

²⁴ En este sentido E. Gellner sostiene: "*El nacionalismo es una teoría de la legitimidad política que exige que los límites étnicos coincidan con los límites políticos y en particular que los límites étnicos en el seno de un estado dado no separen a quienes ejercen el poder del resto del pueblo.*" Ver Gellner, E., *Nación y nacionalismos*, Alianza, Madrid: 1997.

²⁵ Sostenemos que esta respuesta se produce "de manera uniforme", ya que no podemos desconocer a teóricos premodernos como el español Suárez y su construcción jurídica en la que el poder no deviene de manera directa de la divinidad, sino que la sociedad política se articula entre voluntad humana y orden natural de origen divino. Ver Halperin Donghi, T., *Tradición política española e*

intentos de restricción destacan: los propietarios, los hombres blancos, los hombres educados, los varones, aquellos con determinadas capacidades u ocupaciones, o los adultos.

Diana Maffía observa al respecto que:

*"[Los] Derechos humanos universales, para ser ejercidos por personas singulares, requieren respuestas muy diversas. Una sociedad disciplinadora que sólo acepta como ciudadan@s a quienes cumplen con el estereotipo prefijado por el grupo hegemónico dominante, deja fuera de la ciudadanía de modo arbitrario e injusto a enormes porciones de la población. Históricamente, ese estereotipo de ciudadano ha sido el varón blanco-propietario. Las instituciones patriarcales están diseñadas en torno a este ideal, y así la ciencia, el derecho, la política y la religión dogmática lo realimentan."*²⁶

Entonces, la solución al primer interrogante (¿Qué y quiénes?, es decir, la pregunta por la "subjetividad política") resultó relevante para la filosofía política por el carácter prescriptivo que se le otorga cuando se propone especificar problemas como: (i) qué se entiende por soberanía popular. (ii) cual es el estatuto de la deliberación, (iv) a que se considera espacio público y (v) como logran legitimidad las normas, en relación con grupos y/o individuos que sustentarán con sus prácticas tanto el campo como la acción de lo político. En este sentido, en el análisis de lo político se incluye la delimitación de los actores del procedimiento (su naturaleza y sus alcances) y los criterios de institucionalidad requerida por las regulaciones políticas. Estos problemas recorren los debates de la filosofía política tanto en

ideología revolucionaria de mayo, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985.

²⁶ Maffía, D., *Sexualidades migrantes. Género y Transgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires: 2003, p 8.

sus alcances teóricos como en sus propuestas alternativas de intervención pública. Siguiendo los debates sobre subjetividad y regulación política, focalizaremos algunos de los planteos de los efectos de la filosofía de la diferencia.

En este marco, la pretendida inclusión "universal", pero en términos individuales, en la política moderna fue una respuesta a la nueva situación social y cultural de la modernidad. Las experiencias de (i) la constitución "individual" de la sociedad urbana, (ii) el desarrollo de formas cooperativas basadas en pactos en función del aprovechamiento de ventajas ecológicas comunes o el aglutinamiento en base a intereses comunes y (iii) la constitución de poderes y delegación también pactada de derechos y mando surgen como procesos históricos en función de los cuales se elaboran las perspectivas filosófico-políticas que se inaugurarán con la recepción del derecho romano que permitirá incluir la tesis del individuo en el debate político²⁷.

Sabemos, sin embargo, que los problemas del igualitarismo y el régimen democrático y representativo quedarán como problemas para el siglo XIX²⁸. Y es esta postergación la que marca el límite de la inclusión de las subjetividades políticas bajo la forma de la ciudadanía.

Tres preguntas, entonces, pueden demarcar el problema de la inclusión/exclusión como límite de la emancipación: (i) ¿Quiénes califican como "subjetividad política"?, es decir, ¿Quiénes califican como ciudadanos/as?, (ii) ¿Quiénes entran al pacto social? y (iii) ¿De qué modo la delegación será legítima en términos de representatividad de todos/as?, es decir, ¿De qué modo la delegación de poder es legitimada por las subjetividades políticas que la

²⁷ Romero, José Luis, *Historia de la mentalidad burguesa*, Alianza, Buenos Aires: 1987.

²⁸ Romero, José Luis, *Op.cit.*.

articulan?

Las preguntas que ponen en escena la postergación pueden reordenarse subsumiendo la ii y iii en la i, en tanto las dos últimas cobran sentido en función de la respuesta a la primera cuestión ya que la calificación como subjetividad política será preceptiva de los/as autorizados/as a pactar y determinarán el "contenido" de la representación, determinando así su carácter legítimo o no²⁹.

Como respuesta a i.- sugerimos antes que en la modernidad los que calificaron como "subjetividades políticas" fueron los "ciudadanos". Tal como formula el pensamiento liberal el concepto de ciudadano devendría en la historia de la política en occidente una forma de articulación entre ámbitos o esferas en las que se producen las decisiones políticas.

A grandes rasgos, la "tradición moderna" de la ciudadanía se distingue de la antigua en la que la cualidad de "ciudadanía" se define como la condición política de tener parte en el gobierno de la ciudad. En la tradición griega, por ejemplo, la ciudadanía se definía por oposición a los metecos y esclavos, y la ciudadanía radicaba en la capacidad de autogobierno y participación en los asuntos públicos. En este modelo de ciudadanía existía un marcado vínculo con lo público. Es en este sentido que Isaiah Berlin habla de la "*libertad de los antiguos*"³⁰ como participación, como acceso a las magistraturas y voz en la deliberación.

→ *conocimiento*

²⁹ El entrecomillado de la palabra "contenido" se realiza para no desconocer las propuestas procedimentales de la representación política.

³⁰ Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid: 2001.

En la modernidad, en cambio, la ciudadanía se define como un estatus individual asociado a la dimensión legal de los derechos individuales. Es decir, para la modernidad el ciudadano es un sujeto de derechos aún opuestos a la propia comunidad de pertenencia. En este sentido Isaiah Berlín definirá la "*libertad de los modernos*" como negativa³¹.

Esta distinción entre ciudadanía antigua y moderna es esquemática en tanto en la antigua habría que distinguir la ciudadanía ateniense de la romana, ya que en esta última ya se distinguía la existencia de un "vínculo jurídico" entre los sujetos, es decir, la ciudadanía no se definía simplemente por la participación. En este sentido la ciudadanía romana prefigura la moderna en tanto reconoce la existencia de derechos en lo familiar, judicial, económico y religioso. Este carácter anticipatorio explica lo que antes definimos como la recepción del derecho romano.

Pero la "subjetividad política" en tanto ciudadanía comenzó a ser revisada por la propia filosofía moderna que puso en evidencia su carácter meramente formal y, por lo tanto, no emancipatorio, cuando justifica y/o vela las reales posibilidades de acceso o igualdad material de los sujetos en función de desigualdad material o diferencias culturales. Y en esta revisión, no solo la noción de desigualdad del marxismo fue clave, sino que la "diferencia" también fue propuesta como una clave heurística de las críticas apuntadas contra la concepción de las subjetividades políticas como ciudadanía debido al carácter homogeneizante propio de su formalidad y complejidad cuantitativa.

En el marco del neokantismo de principios del siglo XX, G. Simmel, en el año 1908, señaló que la concepción de la subjetividad

³¹ Berlin, Isaiah, *Op. Cit.*, *passim*.

política en perspectiva individualista es el resultado de lo que caracterizó como "individualismo cuantitativo" de la filosofía moderna³². El aporte de Simmel a la filosofía práctica consistiría en distinguir entre "individualismo cuantitativo", "individualismo de la diferencia" e "individualismo de la diversidad total". En esta perspectiva, la filosofía política moderna reprodujo un "individualismo cuantitativo" para el cual los sujetos poseen una individualidad que se manifiesta en las formas de la libertad y la igualdad y se consideró que la libertad como ruptura con el orden estamental medieval borraría de manera inmediata las desigualdades sociales estamentales y liberaría la particularidad de cada uno: en esta ruptura descansó la intención emancipatoria del liberalismo dieciochesco.

Ahora bien, la individualidad particular de cada sujeto fue conceptualizada por el racionalismo del siglo XVIII no en función de las peculiaridades, sino de un universal: el hombre en cuanto tal.

Sostuvo Simmel:

*"La cuestión fundamental estribaba en que cada individuo contenía un núcleo que era lo esencial en él y, al mismo tiempo, idéntico en todos los hombres, tal como Kant vino a expresarlo: es cierto que el hombre es sobremanera profano, pero la humanidad a él inherente es santa. Y a partir de ahí se entiende que libertad e igualdad fuesen sentidas, tan despreocupadamente, como un ideal unitario"*³³.

Y, en esta perspectiva, la universalidad pasó a significar igualdad de derecho y valor de individuos aislados:

³² Simmel, G., *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona: 2003.

³³ Simmel, G., *Op.cit.*, p. 116.

"... el hecho de que Kant llamase 'yo' al portador de toda la objetividad y la validez universal en nuestro pensar y en nuestro obrar y, máxima nitidez, separase de ese 'yo' racional y moral todo lo personal subjetivo, que siempre es distinto en cada cual, no son sino dos irradiaciones de este único e idéntico principio: el individualismo que sitúa enteramente al hombre su propio 'yo', libre de cualquier atadura, e interpreta ese yo como lo humano universal, igual e igualmente valioso en todos."³⁴

De este modo, la tipificación de la subjetividad política (ciudadano) bajo la presunción de la subjetividad monológica o unilateral implicó una operación de abstracción bajo la forma de la "liberación de ataduras", que en el contexto de la crítica a la tradición medieval puede leerse en perspectiva emancipatoria, pero que en términos de funcionamiento de las sociedades capitalistas constituyó un modo de dilema y encubrimiento de desigualdades reales en función no solo de la clase, sino de "diferencias" articuladas, tensión sobre la que Hegel y Marx producirán sus críticas.

Como sostiene Jorge Dotti, las nociones hegelianas de "pertenencia" y "costumbres"³⁵ implicaron una crítica a la filosofía política del siglo XVIII, lo que va en el sentido de la crítica de Simmel a la teoría del derecho natural como mera abstracción formal. De este modo se problematizó la constitución de la propia subjetividad desde el exterior, lo que en términos filosóficos Hegel conceptualizó en su noción de despliegue dialéctico. En este sentido G. Simmel sostiene que en el siglo XIX surgen dos tendencias críticas a los supuestos del XVIII de la individualidad e igualdad (formales): igualdad sin

³⁴ Simmel, G., *Ibidem.*, p. 117.

³⁵ En este sentido podemos citar también a Rousseau que avanzó en dicho sentido en su requerimiento de inscripción de los sujetos en una "voluntad general", pero esta se considera como una "forma de transcendentalización" y no como una articulación de costumbres como sí hace Hegel. Dotti, Jorge, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires: 1983.

individualidad (socialismo) e individualidad sin igualdad (románticos y Nietzsche).³⁶ En este sentido, se concibió a los sujetos o bien diferenciados por la división del trabajo o bien por vinculaciones de pertenencia cultural o "gremial" (esta última no determinada de manera absoluta por la clase).

Ambas tendencias concibieron a la "diferencia" como una exigencia práctica, desdibujando de este modo la noción de yo "libre" en términos de absoluta independencia, así como la universalidad propia de una concepción "igualitaria" en función de la expulsión de las distinciones culturales y de clase. En esta perspectiva, la diferencia constituye la "plenitud del sentido de la humanidad" para la que la igualdad formal se presenta como una abstracción que no acata lo dictado por la "naturaleza" en tanto condiciones reales de existencia. De este modo Hegel y Marx producen, a pesar de sus distintos enfoques, una nueva expresión filosófico-práctica en la que las nociones formales de libertad, igualdad y autonomía del liberalismo del XVIII no significaron verdadera autodeterminación, sino una nueva forma de sometimiento a una "legalidad esclavizadora" que en los hechos solo liberó a burgués como el verdadero hombre político o ciudadano.³⁷

En este sentido Hegel criticó los principios de libertad e igualdad abstractos y, por lo tanto, formales que caracterizan al individuo y pretenden ser base del acuerdo político en función de una productividad asentada sobre la noción de "sujeto" (la "persona" en los códigos jurídicos) y su autonomía respecto de cualquier distinción. De este modo, para Hegel se alcanza la ciudadanía a partir de la integración de una instancia supraindividual, al modo de la voluntad

³⁶ Simmel, G., *Op.cit.*, p. 118.

³⁷ Simmel, G., *Ibidem.*, p. 122.

general rousseauniana, en la que el momento de la individualidad es "integrado" dialécticamente, pero renunciando al "orgullo de la razón" que en el modelo iusnaturalista funda, por una sumatoria simple de decisiones voluntarias, el orden político³⁸. En Hegel, la noción de Estado como "subjetividad de orden superior" se funda así, sobre la libertad subjetiva de los individuos³⁹. Y así, la noción de "voluntad individual" convierte a la libertad, la igualdad y la autonomía en quimeras del entendimiento que pretenden construir el contenido de nuevas leyes, en vez de conocer el contenido legal existente en la universalidad real y racional⁴⁰: libertad como *Dabei sein*, por ejemplo.

Es en esta referencia a lo real donde se constituye la paradoja: la razón comienza a ser utilizada para revisar lo que ella misma propone, lo que Ernst Bloch denomina como la "extraña amalgama" del pensamiento hegeliano⁴¹, que apelará a la costumbre como el "cemento" de la "muchedumbre en pueblo". En este sentido hay un Hegel liberal que "... no llegó del todo a talar el árbol de la libertad plantado en su juventud ni a olvidar por completo a Rousseau"⁴², pero que estaría mediado en su propuesta estatal que supera e integra las coacciones individualistas de la perspectiva ciudadana liberal iusnaturalista (tanto en su versión naturalista como deóntica), hispostaziada en la sociedad civil, a favor de una articulación moral armónica perfectible, en tanto configura la identificación entre lo real y lo racional en base a la cual Hegel apela a las costumbres. En este sentido la realidad no debe confundirse con lo empírico o lo inmediato. Si bien para Hegel lo real es racional y lo racional real, esto no implica ni conciliación histórica ni apología del *status quo* al modo de las escuelas historicistas del derecho (el pensamiento

³⁸ Dotti, Jorge, *Op. cit.*, *passim*.

³⁹ Habermas, J., *Op.cit.*, p. 57.

⁴⁰ Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México: 1983, p. 234.

⁴¹ Bloch, E., *Op.cit.*, p. 235.

⁴² Bloch, E., *Ibidem.*, p. 231.

conservador de Burke, por ejemplo). Corresponde a un llamado de atención sobre las gradaciones dialécticas del ser, de sus etapas, que evite el peligro de un "... *más allá que sólo tiene su sede y su existencia en el entendimiento subjetivo*"⁴³, respecto del que la realidad aparece como muy otra cosa de lo que entienden los empiristas y como noción más cercana a una calificación *post festum* preñada de valor crítico que no coincide necesariamente con lo existente (lo racional como "deber ser"⁴⁴). Se trataría así de una recuperación que resquebraja la cuantificación formalizadora y abstracta de la presunción de una subjetividad monológica y unilateral como instancia de validación práctica, ahora suplantada por el en sí y para sí del Estado como superación de las "desgarraduras", en tanto Hegel no habla de "exclusiones", del modelo unilateral y monológico⁴⁵.

Y es justamente de este llamado de atención respecto del valor crítico de la filosofía del que se apropió Marx y toda la izquierda hegeliana, reconduciendo en un sentido particular la paradoja o amalgama conservadora de la orientación hegeliana. Como sostuvo E. Bloch, *"Esta contraposición al atomismo individualista tiene un carácter conservador y apunta, sin embargo, hacia el futuro"*, futuro que siguió dos derroteros: el de la derecha conservadora y el inaugurado por Marx, que reproblematicó el carácter emancipador del hegelianismo a través de una "filosofía de la praxis" en la que el desgarramiento hegeliano se transforma en denuncia del dilema que configura a la propia filosofía del sujeto. En este sentido, la filosofía

⁴³ Bloch, E., *Ibidem.*, p. 237.

⁴⁴ El "deber ser" hegeliano no debe entenderse como una abstracción o formalización frente a lo real, sino como una concreción ya advenida en el absoluto dialéctico en devenir. En este sentido el "deber ser" adquiere para Hegel el matiz en la clausura de la etapas ya advenidas de lo absoluto, pagando así el costo de una clausura abrupta que oblitera la posibilidad del aspecto progresivo de su propio planteo y superando la noción de "deber ser" como "infinito malo", es decir, como lo inconcretable meramente regulativo en Kant. Bloch, E., *Ibidem.*, pp. 414-416.

⁴⁵ Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 361.

de la praxis pretendió "rehabilitar en sus derechos a lo otro" de la razón, lo Absoluto en Hegel, a través de "*una praxis de proyección y desarrollo de las fuerzas del propio ser que se cumple bajo condiciones finitas, bajo condiciones que los sujetos no han elegido*".⁴⁶

En este sentido Marx critica la ficción del ciudadano y la distinción categorial entre sociedad civil y Estado (y a este último como una mediación esclavizadora) que ya había marcado y tensionado Locke, distancia que Hegel propuso "superar" en la unidad ética del Estado. El desgarramiento de la ciudadanía moderna implicó en los hechos una partición entre el ejercicio privado de los derechos civiles y el ejercicio cuasi-profesional de la decisión política que algunos autores han denominado la "ciudadanía capacitaria"⁴⁷, y que constituye un modo de perpetuación de las desigualdades sociales.

En este sentido Marx inscribió su reflexión en la oposición a la pretensión hegeliana de acuerdo con la cual nada hay para decir después de él y su propuesta del fin de la filosofía. Así Marx quebró la "nueva" quimera solipsista decretada unilateralmente por Hegel y se conectó con el "lado activo" de la dialéctica⁴⁸. Este retomar el "lado activo" de Hegel por parte de Marx consiste en superar al idealismo "*... precisamente allí donde menos superable era...*", es decir, rechazar el final hegeliano de la historia y volver a exigir la materialización de lo real que Hegel concebía como lo racional en la

⁴⁶ Habermas, J., *Ibidem.*, p. 362.

⁴⁷ La teoría política posterior a las revoluciones burguesas delinea esta problemática - paradigmáticamente presente en Weber, Sieyès, Madison, Hegel- en torno a lo que algunos denominan *ciudadanía capacitaria*, esto es, la profesionalización o reclutamiento de las élites -republicanas o no- encargadas de la gestión del sistema. Ver Yarza, Claudia, *¿Ciudadanía pospolítica? El legado liberal y la despolitización*, OP. [online]. ago. 2005, vol.21, no.47 [citado 18 Mayo 2008], p.136-157. Disponible en la World Wide Web:

<http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-5872005008000008&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1012-1587.

⁴⁸ Bloch, E., *Op.cit.*, p. 409.

Idea: terrenalizar el "deber ser" no como algo ya advenido en la Idea, aunque a veces no concretado según Hegel, sino como mediación entre los fenómenos y la esencia que impiden al hombre gozarse a sí mismo.

Esta distancia entre fenómeno y esencia es la que Marx retomará como la distancia a desanudar por su crítica materialista, en tanto la dialéctica como mediación deja de ser una "*diálogo cósmico*" y pasa a considerarse como "*proceso material real*" en el que se entrecruzan de manera antagónica fuerzas materiales reales como formas de existencia actuales. En este sentido el sujeto deja de ser para Marx un "hombre genérico", un universal individualizado, formalizado y abstraído como el ciudadano, y se convierte en el punto concreto de articulaciones sociales de fuerzas en pugna: las clases como una configuración del antagonismo, en función del cual, el desgarramiento no es más que conflicto material.⁴⁹

De este modo Marx se habría desplazado desde el espíritu hacia el hombre concreto y sus condiciones materiales como articulaciones en función de las que la referencia a la historia no deben considerarse como contemplativas de una determinación espiritual ya trazada, sino como sujeto de la historia real como "productor" de la vida social y de la historia: existen burgueses y proletarios, no "hombres" genéricos. A partir de estas consideraciones, Marx retoma el sentido de Hegel, pero lo materializa, inscribiendo en sus consideraciones sobre la política, y más precisamente de la subjetividad política, la noción de desigualdad como diferencia forcluida en la formalización y abstracción liberal sobre la ciudadanía.

⁴⁹ En este sentido para Marx no existe una clase sin su contradicción con otra en función de una estructura.

Ahora bien, según Bloch, el problema revisado por Hegel y Marx, aunque en modos y alcances distintos, pero en un mismo "sentido" según vimos, consistió en pensar que la tensión entre el ciudadano formal y abstracto y los sujetos "reales" configuró la legitimidad política sobre una base precaria e inestable debido a la distancia establecida entre las reglas configuradas en ese plano formal y abstracto, la falsa neutralidad y su aplicación decontextualizada, los intereses, la "situación" y las concepciones de bien de los destinatarios concreto. Tensión y distancia que será retomada y repensada por la filosofía política del siglo XX en sus intentos por superar e integrar lo excluido (la desigualdad y la diferencia) por la monología subjetiva del ciudadano formal y abstracto en los marcos de la regulación política "clásica", como paso necesario en una ampliación y/o replanteo de los horizontes y capacidad de emancipación política.

3.- Filosofías políticas del reconocimiento de la diferencia como particularismo

3.1.- Comunitarismo y diferencia: filosofías políticas y particularismos histórico-socioculturales

El comunitarismo o particularismo es uno de las propuestas políticas contemporáneas más visibles en el intento de otorgar a la "diferencia" un lugar central en la constitución de lo político. Como sostiene Osvaldo Guariglia, el comunitarismo no es una corriente de pensamiento homogénea, sino que se la reconoce en sus críticas al universalismo liberal⁵⁰. Las críticas comunitaristas al universalismo son varias, ya que como sostuvo Michael Walzer, el comunitarismo puede considerarse como un correctivo de las posiciones universalistas. En este sentido, para Walzer:

"... la crítica comunitarista del liberalismo es como el plisado de los pantalones: transitoria, pero reiterada. Es un aspecto consistentemente intermitente de la política y la organización social liberales. Ningún triunfo liberal cancelará su atractivo definitivamente.... Es útil comparar el comunitarismo con la socialdemocracia, un movimiento que supo ganar un espacio permanente dentro de la política liberal y, en ocasiones, articularse con ella".⁵¹

Sin embargo, en estas críticas a la política liberal universalista, el comunitarismo coincide en señalar la existencia de un vínculo entre las subjetividades y sus comunidades particulares, relacionando la subjetividad con la experiencia y con el mundo y los/as otros/as,

⁵⁰ Guariglia O., *Op.cit.*, p. 67.

⁵¹ Walzer, M, *La crítica comunitarista del liberalismo en La Política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, nro. 1, Paidós, Barcelona: primer semestre de 1996, p. 47.

relación que consideran obliterada por el individualismo propio de los planteos liberales:

"Es la comunidad la que, con sus particularidades históricas y culturales, la que predetermina los fines del individuo, sostienen los pensadores comunitarios."⁵²

Esta perspectiva implica una crítica a los intentos de priorizar lo justo sobre lo bueno, a una concepción de subjetividad separada de los deseos y vivencias (el "yo formal" según los comunitaristas) y a la posibilidad de una justificación universal de normas. En este último sentido, para el comunitarismo, la pertenencia a una comunidad particular posee un carácter normativo, por lo que el orden cultural (virtudes tradicionales, horizontes de significación, etc.) posee una primacía a la hora de entender el orden político.⁵³ De este modo el comunitarismo es parte de la crítica al proyecto normativo de la modernidad al incluir la diferencia, en tanto particularidades históricas y socioculturales, como categoría crítica.

Centrarnos en la crítica comunitarista de Michael Walzer y Charles Taylor responde a que en la continuidad del debate, ambos han reconocido y teorizado sobre los matices operados en ambos discursos (universalistas y comunitaristas), frente a las posiciones de otros autores como Mc Intire, Sandel y Bellah, que son presentadas como posiciones paradigmáticas del primer momento del debate y revisadas por la críticas cruzadas.⁵⁴

⁵² Guariglia, O., *Op.cit.*, p.68

⁵³ Thiebaut, C., *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona: 1998, p. 42.

⁵⁴ Estas revisiones son abordadas en *La crítica comunitarista del liberalismo en La Política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, nro. 1, Paidós, Barcelona: primer semestre de 1996.

Michael Walzer sostiene que la crítica comunitarista apunta contra la concepción liberal atomista de los sujetos como seres radicalmente aislados, egoístas racionales y agentes existenciales protegidos por derechos inalienables. Y esta crítica, que no es novedosa según vimos, consiste en revisar el carácter monológico, abstracto, formal y, por lo tanto, no emancipador de las concepciones liberales. Las conceptualizaciones comunitaristas recuperarán las "tradiciones" culturales particulares y diferenciales como las religiosas y las políticas -las experiencias contextuales y su carácter constituyente-, en tanto instancias insalvables por su carácter normativo en las construcciones políticas, conformando así una especie de "ontología cultural y particularista". De este modo, la diferencia sociocultural pasa a ser constituyente de la subjetividad política y, por lo tanto, necesaria de valoración y de reconocimiento a la hora de pensar la articulación de normativas y delimitar sus alcances.

Es en gran medida por la orientación del debate sobre valoración y reconocimiento sobre lo normativo, que el comunitarismo se opone a la concepción liberal universalista que se funda en una noción de la subjetividad política a la que caracteriza como producto de una creación *ex nihilo* que comienza con el supuesto estado de naturaleza (o la posición original rawlsiana en una reelaboración contemporánea): cada uno se considera absolutamente libre, sin ningún tipo de ligaduras sociales, culturales o políticas y acepta ingresar a la sociedad para lograr seguridad y minimizar los riesgos. De este modo la única relación que articula a los individuos son la necesidad natural y el interés particular bajo la forma de la "razón instrumental". En este sentido, Walzer retoma la crítica de Marx a la "garantía de egoísmo" realizada en *Sobre la*

cuestión judía y considera a los escritos del joven Marx como "*tempranas apariciones de la crítica comunitarista*"⁵⁵.

Para Walzer, la sociedad política liberal queda reducida a una coexistencia de "yoes" aislados, disfrutando derechos bajo la forma de ciudadanía. En este sentido señala la correspondencia entre el "*lenguaje de la utilidad*" y el "*lenguaje de los derechos*": entender la dimensión política bajo la retórica de los derechos formales del liberalismo (igualdad, libertad, seguridad, propiedad) implica ubicar la ciudadanía en un marco de conceptualización utilitarista que excluye los marcos de referencialidad particular y contextualizada que otorgan los criterios de elección que aseguren convergencia pública. En relación con esta crítica, Walzer advierte que esta oposición a la comunidad "perdida" en la posición liberal y su propuesta de fragmentación individualista forma parte de distintas narrativas comunitaristas: la neoconservadora, la republicana y el neomarxismo.

No
3

Para la crítica comunitarista de Walzer, la teoría liberal sobre la sociedad distorsiona la realidad, en tanto los individuos existen en el contexto de "*arraigos comunales particularizados*", lo que implica actualizar la apelación hegeliana a la costumbre y su carácter constituyente. En este sentido, sostiene Walzer, la perspectiva liberal nos priva de los sentidos de nuestros lazos, pero no de la materialidad de dichos lazos. De este modo los lazos reales son transfigurados en "amistades mercantiles" en la perspectiva liberal.

M. Walzer se considera a si mismo como un "liberal" y reconoce que la sociedad contemporánea posee una alta movilidad en la que distingue cuatro dimensiones: movilidad geográfica, movilidad marital, movilidad política y movilidad social⁵⁶. Las sociedad

⁵⁵ Walzer, M., *Op.cit.*, p.48.

contemporánea estadounidense en la que se ubica Walzer es incierta, pero esto no se resuelve en atomismo: en toda sociedad existen controversias que no niegan la posibilidad misma de los discursos y disensos en los que se pueden intercambiar perspectivas sobre valores enraizados en distintas tradiciones, pero estas no son "*tradiciones tradicionalistas*", sino "*tradiciones liberales modificadas*": memorias étnicas y religiosas marcadas por el lenguaje liberal de derechos como la particularidad sociohistórica y cultural de los EE.UU.

Para Walzer el "yo" está siempre en contextos en los que los vocabularios no son inconmensurables con otros. De hecho Walzer critica a las propuestas comunitaristas que leen en los liberales un "yo" presocial. Para Walzer no hay "yo" presocial ni en el liberalismo y mucho menos en el comunitarismo. Para el comunitarismo de este filósofo, el "yo" siempre es post-social en tanto, en función de las cuatro movilidades antes citadas se producen constantes transformaciones. Pero esto no implica la ruptura con los valores comunitarios ni la reinención permanente. El liberalismo suele presentar a los individuos como portadores de una potencia capaz de liberarlos de la historia y de sus contextos sociales y culturales, lo que en Rawls se expresó como la tensión entre la distinción entre "identidad pública" e "identidad no pública", de acuerdo con la cual se establece una instancia invariable (la pública), frente a la posibilidad de revisión y transfiguración de la otra (la no pública). Por esto Walzer sostiene que

error

"...[el] liberalismo es una doctrina extraña, que parece autolimitarse continuamente, desdeñar sus propias tradiciones y producir en cada generación renovadas esperanzas de una más absoluta liberación, tanto de la historia como de la sociedad. Gran parte de la teoría política liberal, de Locke a

⁵⁶ Walzer, M., *Ibidem*, pp. 52-54.

Rawls, es un esfuerzo por fijar y estabilizar la doctrina, con el fin de acabar con la inacababilidad de la liberación liberal."⁵⁷

En este sentido Walzer sostiene que la idea de un "yo transgresor" que rompe todo lazo es tan ajena al comunitarismo como a la tradición liberal que es su creadora y subsidiaria, en tanto el liberalismo es una doctrina que se autosubvierte y requiere de correcciones periódicas, siendo el comunitarismo una de sus formas, para no caer en la contradicción de una sociedad antiliberal o preliberal. Por esto el comunitarismo propone poner luz sobre las "intimidaciones de la comunidad" y los valores comunes, en tanto, para Walzer los "sujetos primarios" de los valores son las comunidades políticas históricas particulares que fundaran su capacidad evaluativa sobre esos mismos valores.

El "error liberal" para Walzer, en sintonía con la orientación hegeliana que vimos, consiste en pensar que los patrones de asociación sean voluntarios y contractuales. Es decir, los patrones no pueden ser producidos por "una sola voluntad", en tanto los individuos nacen con identidades no elegidas que determinan modos de asociación y nociones de "buena vida" en función de las cuales el Estado como articulación política deberá ser neutral. Para Walzer, aquí está el problema de la propuesta liberal: si el estado debe ser neutral y no promover nociones de buena vida, entonces la pertenencia al Estado será el único bien compartido, lo que fortalece al Estado frente a la individualización social.

Frente a esta crítica Walzer sostiene que el comunitarismo promoverá la constitución de una "cooperación asociativa", lo que implica una crítica a la teoría de la relacionalidad voluntaria (voluntad

⁵⁷ Walzer, M., *Ibidem.*, p.56.

tanto de ingreso como de ruptura) implícita en las teorías contractualistas y neocontractualistas. Esta cooperación asociativa, se deberá configurar en función de una noción de "igualdad compleja" que distinga distintas "esferas de justicia" en las que las distribuciones de bienes se fundamente en criterios plurales y propios "suscitados" por los distintos tipos bienes: una sociedad justa es aquella en la que se respetan de manera debida y mutua las distintas esferas de justicia⁵⁸. Estas esferas deben mantenerse separadas de acuerdo con el criterio de "*intercambios obstruidos*", ya que existe el riesgo de invasión de una esfera por otra, por lo que eso haría correr el riesgo, por ejemplo, de distribuir salud con un criterio de mercado como el de compra-venta. Y la convivencia de las esferas solo será posible a través de un fuerte programa de justicia social que tendrá como resultado lógico la aplicación de la igualdad compleja.⁵⁹

De este modo Walzer se opone a los teóricos liberales que consideran las subjetividades políticas desde un enfoque atomista en tanto sostiene que la distribución de bienes debe realizarse en base a referencias de diferentes comunidades de valor particulares. Walzer se diferencia del universalismo de Rawls y Habermas al sostener que la distribución es "comunitaria" y no como sostienen los liberales que los títulos y sanciones existen antes de una sanción por parte de una comunidad política⁶⁰. Según Walzer, para los liberales, la comunidad siempre es *post facto*, en tanto forma de agrupamiento para proteger los derechos individuales⁶¹.

⁵⁸ Walzer, M, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México: 1993.

⁵⁹ Michael Rustin critica fuertemente esta implicación y sostiene que este argumento constituye una de las debilidades de la propuesta walzeriana. Rustin, M., *La igualdad en los tiempos posmodernos en Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 1995, p. 46.

⁶⁰ En este sentido Walzer está criticando la versión más radical del liberalismo como la lockeana.

⁶¹ Rustin, M., *Op.cit.*, p. 62.

En este sentido Walzer sostiene que el universalismo es un intento de reparar el daño individualista moderno a través de la imaginación de sociedades construidas como respuesta a la complejización que exige la diversidad de las culturas, incluyendo de este modo, como ya señalamos, el principio de diferencia. Para el comunitarismo, en cambio, la comunidad propia y particular es siempre previa y constituyente de la subjetividad política. Y, en este marco, la sociedad política como el Estado no puede pensarse como un "consenso superpuesto" o "unidad de asociaciones", sino como una "esfera autónoma" que aplica el principio de "reciprocidad". Por esto Walzer sostiene que a una república islámica como la de Irán no debería pedírsele que reconozcan el "ideal normativo democrático", sino exigir que cumplan con el principio de reciprocidad que implicaría no aplicar su criterio religioso particular de manera transesférica. En este contexto la subjetividad política ciudadana es un recurso de última instancia frente a desacuerdos, pero no como pivote de la pregunta sobre cómo distribuir, sino sobre como influirá sobre la igualdad entre los sujetos un tipo especial de distribución⁶². De este modo Walzer articula al sujeto ciudadano en su propuesta, priorizando a la comunidad y a los sentidos que atribuye a los bienes y sus correspondientes principios distributivos, en tanto ser un sujeto ciudadano no es un "estado formal", sino que se define por la participación para la que es necesario sentirse capacitado para ello, concepción que se logra a través de un respaldo colectivo y por el goce de beneficios por participación en una esfera: los sujetos ciudadanos son tales en tanto "miembros en alguna parte".

Problema
de los
individuos

General del
Cercado

En consonancia con Michael Walzer, Charles Taylor propone la primacía de la comunidad particular sobre la subjetividad política "aislada". En este sentido, y como ya adelantamos, Taylor

reconstruye el modo en que la subjetividad se constituyó en fuente de criterios y principios, velando así el carácter configurador de la experiencia con el mundo y con los/as otros/as (contexto)⁶³. En este sentido Charles Taylor historiza en su obra *Fuentes del yo/La construcción de la identidad moderna* un camino de construcción de la "interioridad" como contenido de la identidad del yo moderno como centro de imputación⁶⁴. Esta construcción implicó la elaboración de un lenguaje que distinguió las dimensiones de "fuera-dentro", lo que abrió el debate sobre las relaciones gnoseológicas, éticas y políticas entre sujeto y mundo y entre los sujetos mismos (enfoque contextualista). La "innovación" moderna fue el debate sobre la existencia de un yo sustantivo. En este sentido sostiene que

⁶² Walzer, M., *Op. Cit.*, 1993, p. 373.

⁶³ La idea de "sujeto" a partir del "renacimiento" recuperó consideraciones de la antigüedad griega, pero la nueva concepción constituyó una profundización en sus fundamentos y alcances, en tanto en Grecia no se avanzó más allá de señalar lo propio sin proponer una teoría de "el" yo en términos indefinidos. En la dimensión ética y política, si bien distintos autores sostienen que la imputación moral al sujeto individual es obra de la modernidad, Rodolfo Mondolfo señaló en su trabajo *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro* que ya en Grecia las concepciones de libertad y responsabilidad humana se pre-configuraron como un "llamado a responder a los actos" por parte de los hombres como una prefiguración de la perspectiva moderna, pero sin llegar a constituir un yo "sustancial". En este sentido Mondolfo sostiene que ya en Homero se establece una relación causal entre actos propios y consecuencias (sanción o recompensas): actuar "conforme con el hado" o "en oposición al hado" es un modo de reconocer una ley universal y, por lo tanto, la responsabilidad individual de adecuación o no. Este camino de individualización tiene en Hesíodo un claro ejemplo en su ficción del anillo de Giges según el cual por su poder para invisibilizar permite a su portador eludir sus responsabilidades y evitar a los treinta mil custodios inmortales que Zeus enviaba a la tierra para vigilar la conducta de los mortales. Para Mondolfo en estos planteos antiguos la ley sigue siendo heterónoma, pero comienza a delinarse las condiciones para la imputación no heterónoma bajo la forma de la culpa o la vergüenza interior. En este sentido Mondolfo cita el fragmento 41 de Demócrito, al que considera como un adelanto del imperativo categórico kantiano: "Abstente de las culpas no por miedo, sino porque se debe." De este modo Mondolfo considera que en la antigüedad se produjo una transformación del principio de imputación moral desde la heteronomía hacia el establecimiento de una relación entre actos y futuro, para culminar en la noción "interna" de una conciencia moral interna como necesidad de formación de la voluntad individual. Mondolfo, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, EUDEBA, Buenos Aires: 1962.

⁶⁴ Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona: 2006.

*"Los griegos fueron célebremente capaces de formular el mandato gnothi seauton -conócete a ti mismo-, pero normalmente no hablaban del agente humano como ho autos, ni utilizaban el término en un contexto que pudiéramos traducir con el artículo indefinido."*⁶⁵

La historización del "yo" como configuración de la subjetividad autónoma propuesta por Taylor parte de: a.- la noción de autodomínio en Platón, que prefiguró la unificación del yo como precondition para la interiorización (aunque el orden externo sigue siendo en él lo determinante tanto en el plano de conocimiento como en el ético-político)⁶⁶; b.- continua con la propuesta agustiniana del *"interiore homine"* (aunque propuesto como puerta de entrada al orden trascendental que provee los criterios de verdad, bien y justicia: camino del yo a Dios)⁶⁷; c.- avanza con la ruptura moderna de la desvinculación de la razón en Descartes que produce no solo un giro gnoseológico al proponer al sujeto como criterio de verdad, sino también un giro moral al interiorizar las fuentes morales, en tanto la subjetividad ya no descubre ordenes (de verdad, de bien) en el exterior o en la trascendencia, sino que se los debe construir con parámetros que aseguren certeza⁶⁸, operando así *"un cambio de sustancia a procedimiento, de ordenes encontrados a ordenes producidos"*⁶⁹, un camino de interiorización que encuentra a Dios en su camino; d.- se profundiza con la *"puntualización del yo"* en Locke en tanto objetiva y desvincula a la subjetividad de toda fuente externa al concebirlo como un conjunto de operaciones.

De este modo, en la modernidad las valoraciones son inequívocas, en tanto se ubican en la mente de los sujetos,

⁶⁵ Taylor, Ch., *Op.cit.*, p. 164.

⁶⁶ Taylor, Ch., *Ibidem*, p. 164.

⁶⁷ Taylor, Ch., *Ibidem*, p. 192.

⁶⁸ Taylor, Ch., *Ibidem*, p. 208.

rechazando la posibilidad de un "logos óntico". Es esta perspectiva la que explica el carácter unilateral y monológico de la subjetividad moderna, como ser la razón práctica y teórica kantiana: *"El sujeto desvinculado es un ser independiente en el sentido de que sus metas paradigmáticas han de encontrarse en él y no dictadas por el orden mayor del que forma parte"*⁷⁰, lo que explica al contrato como único modo de asociación política posible, siendo el protestantismo y su idea de pacto con Dios una manifestación paradigmática.

Pero este camino fue revisado por "otro desarrollo": el de la "afirmación de la vida corriente":

*"Vida corriente es un termino que introduje para designar estos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, al trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo el matrimonio y la familia. Cuando Aristóteles dijo que los fines de la asociación política eran la vida y la buena vida, ése era le ámbito de cosas que quiso abarcar en el primero de dichos términos; básicamente engloban lo que necesitamos hacer para continuar y renovar la vida."*⁷¹

De este modo, según Taylor, ya desde la antigüedad existen dos tendencias sobre la buena vida: la que pone el acento en la contemplación (Platón como ejemplo) y la que pone el acento en las prácticas (como las de una comunidad particular), a las que define como configuraciones estables de actividad compartida. De este modo, el centro de la vida buena cobró su sentido en algo en lo que se puede tomar parte o participar. En este marco se incluyó el deísmo que santificó la "vida común" en la que Dios se manifiesta en las

⁶⁹ Taylor, Ch., *Ibidem.*, p. 220.

⁷⁰ Taylor, Ch., *Ibidem.*, p. 267.

inclinaciones naturales de los sujetos, por ejemplo en los sentimientos. De acuerdo con esta postura, la ley de Dios es interna a la propia naturaleza humana como providencia, reactualizando una perspectiva de logos óntico, lo que hace innecesarias las "teorías morales extrínsecas". La naturaleza humana es deificada.

Así se configura una tensión entre dos "fuentes" de los criterios prácticos: el agente y la naturaleza, dando lugar al debate sobre la fuente adecuada. Sin embargo, sostiene Taylor, la pretendida imparcialidad liberal no es tal, en tanto fundan su perspectiva en tres bienes vitales: 1.- Ideal de razón autoresponsable como dignidad, 2.- Satisfacciones corrientes como felicidad típicamente humana y 3.- Ideal de benevolencia. Estos bienes vitales ocuparon el lugar de los bienes constitutivos del deísmo y consideraron que estos son impensables sin los primeros⁷².

Para Taylor, Kant, al igual que Rousseau, se inscribe en esta perspectiva de fuente interna. La innovación kantiana será "desnaturalizar" los principios que otorgan sentido a favor de un procedimiento como nueva base de la subjetivación: respeto a la ley moral como respeto a la dignidad humana. En este sentido se transfiguró la noción rousseauiana de libertad como autodeterminación en función de una voluntad general en la autonomía kantiana y en la "vuelta vengativa" de la autodeterminación en la política de Hegel y Marx.

Antes las críticas a las dos nociones, Taylor propone superar este debate a partir de considerar como fuente adecuada de los principios prácticos (morales y políticos) lo que él denomina como la "mejor autointerpretación". En este sentido, el comunitarismo de

⁷¹ Taylor, Ch., *Ibidem.*, p. 289.

⁷² Taylor, Ch., *Ibidem.*, p.442.

Taylor adquiere un carácter hermenéutico de acuerdo con el cual, recuperando la tradición de la izquierda hegeliana, considera que todas nuestras prácticas adquieren sentido en horizontes de significación particulares y no en la autorreferencia subjetiva monológica y unilateral: la constitución de la subjetividad se lleva a cabo en dicho marco contextual⁷³. Pero a diferencia de la filosofía de la praxis de corte marxista, Taylor critica su versión vulgar al criticar la noción de "determinación estructural" que no deja espacio para las "motivaciones humanas" bajo una perspectiva "increíblemente unidimensional" como las de Louis Althusser y Etienne Balibar⁷⁴ que luego abordaremos como base de los debates de la problematización postestructuralista de la subjetividad política emancipatoria.

Taylor también critica los intentos reconstructivos del liberalismo universalista. En este sentido sostiene que la noción habermasiana según la cual el yo está constituido lingüísticamente (con lo que él acuerda) sigue reproduciendo una perspectiva subjetivista en tanto reproduce un hiato en función del cual los sujetos están "desafiliados" de sus pertenencias particulares y en tanto este divorcio remite las fuentes morales a los propios sujetos en una dimensión pública: los principios siguen siendo fundados por individuos en su traslación a una dimensión pública de la reflexión. Esta perspectiva es corregida por Taylor en función del "problema vivencial" como dimensión recuperada a partir de la exploración de ordenes de valores existentes a partir de la "resonancia personal", lo que otorga la inclusión en horizontes de significación. En este sentido Taylor critica la concepción de una subjetividad desvinculada, pero no abandona la dimensión de la autorresponsabilidad. En este sentido se

Problema

⁷³ Así se diferencia del programa tradicionalista de MacIntyre.

⁷⁴ Taylor, Ch, *Op.cit.*, p. 281.

opone al instrumentalismo de la razón en la perspectiva de la recuperación de un nosotros inscripto en particularidades culturales.⁷⁵

De este modo Taylor critica tanto el formalismo como el utilitarismo por su reducción cuantitativa de acuerdo con la cual se disminuyen los contrastes cualitativos a la irrelevancia a través de la absolutización de la dimensión egoísta a la manera utilitarista o bien la transformación de esos contrastes en "meras" preferencias subjetivas evitables en las instancias procedimentales, como el recurso del "velo de la ignorancia" de Rawls. Para Taylor, esta reducción es epistemológica en tanto atribución *a priori* de una personalidad práctica que niega la diversidad de bienes, principios y elecciones, fundando así un "monismo utópico" que excluye las diferencias como el procedimiento contractual que funciona en los hechos como una función unifactorial que rechaza los "lenguajes de contraste" propios de la diversidad cultural⁷⁶.

Para Taylor no existe una "decisión racional" más allá de los horizontes construidos lingüísticamente, donde también se constituyen las subjetividades. En este sentido para el comunitarismo taylorista, la razón no está descomprometida ni es atomística, sino que de acuerdo con una lógica de la autenticidad, esta se encuentra enraizada en horizontes particulares de diálogo en función de los cuales se toman las decisiones en un horizonte como fondo de inteligibilidad: la cultura. Por esto Taylor propone que el valor de una elección no se debe establecer por la misma elección, sino en función del sentido de las experiencias de lo elegido, criticando así las

⁷⁵ Taylor, Ch., *Ibidem.*, pp. 669-703.

⁷⁶ Taylor, Ch., *La diversidad de bienes* en *La Política* nro. 1, Barcelona: primer semestre de 1996, pp. 65-80.

propuestas formalistas y procedimentales: la elección no es razón justificatoria⁷⁷.

En este sentido la caída de las "jerarquías de honor" en la sociedad contemporánea fue suplantada por el "reconocimiento de la dignidad de los ciudadanos" en las democracias, lo que constituye un horizonte de sentido ineludible en las sociedades contemporáneas, por ejemplo en los debates multiculturalistas. Para Taylor la autenticidad:

"... (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad... Pero también es cierto... que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significación (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo... lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra..."⁷⁸.

Ahora bien, este planteo de autenticidad se opone tanto a las perspectivas individualistas y "egocéntricas" del liberalismo clásico, como así también a un movimiento de la "alta cultura" que tomó forma en el nihilismo de corte nietzscheano de acuerdo con el cual se niegan todos los horizontes de significación, otorgando a los sujetos una abismal libertad sin normas. Así Taylor critica lo que considera como el antihumanismo de la filosofía francesa de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida y sus nociones de libre juego y

⁷⁷ En este sentido sostiene que el valor de la orientación sexual no se determina por el carácter de elegido, sino por el sentido de las experiencias de la vida homo y hetero. Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona: 1994, p. 73.

⁷⁸ Taylor, Ch., *Op.cit.*, 1994, p. 99.

autoproducción estética⁷⁹ que luego abordaremos, especificando estas críticas.

El mantenimiento de esta tensión requiere una crítica de la "jaula de hierro" de la política moderna instrumentalizadora y atomística que hacen del "imperio de la ley", o del "derecho" como sostuvo John Rawls, la única lealtad común que, para Charles Taylor, solo puede resolverse en una brutal fragmentación social como peligro para una iniciativa democrática "real". Esto lo lleva a criticar la judicialización de la política y la "política de intereses" bajo el modelo americano como su expresión. En este sentido Taylor recupera la "identificación" comunitaria como un remedio (en el mismo sentido que Walzer habla de "correctivo") de la fragmentación liberal atomística en la que las subjetividades políticas aisladas atrofian el sentido de la democracia, la que solo se puede recuperar desde una perspectiva comunitaria y participativa. El modelo canadiense de distritos como "sociedades regionales de identificación" son presentadas por Taylor como un modelo político a seguir, en tanto aseguran una identificación de las subjetividades que las componen, aunque reconoce como desafío la posibilidad de establecer una "comprensión común" que mantenga unidas a las regionalidades particulares. Sin embargo, la respuesta exige una solución particular que respete la diferencia⁸⁰. La emancipación se configura en este contexto en base a la afirmación de la propia cultura.

A modo de una conclusión parcial, el pensamiento comunitarista se asienta sobre una "lógica de la autenticidad" en la que la "diferencia" particular en función de contextos históricos y culturales cumple un papel epistémico que el pensamiento universalista (liberal o socialdemócrata) propone articular a través del "equilibrio reflexivo"

⁷⁹ Taylor, C., *Ibidem.*, p. 94.

⁸⁰ Taylor, C., *Ibidem.*, pp. 135-146.

(Rawls) o la razón comunicativa (Habermas) que abandonan la razón sustantiva por un modelo procedimental. Sin embargo, para el comunitarismo, la articulación de la diferencia propia de las particularidades socioculturales que opera el universalismo es opresora en tanto homogeneiza las diferencias en función de un borramiento de las mismas por exclusión. Las subjetividades políticas y su particularismo no pueden borrarse bajo ningún velo de la ignorancia ni en una situación de neutralidad en situaciones ideales. De allí que en el comunitarismo las subjetividades políticas adquieren identidad de manera contextualizada en sus comunidades y trayectorias históricas, mientras para el universalismo la propia identidad política se define por la participación en un sistema de libertades de acuerdo con una concepción de la autonomía, la reflexividad y la diferencia: ser ciudadano es ser una "subjetividad reflexiva autónoma".

esto es
un
peligro

El planteo universalista se funda así en la idea de los derechos individuales, lo que para los comunitaristas constituye un sueño metafísico en tanto existe una primacía de la comunidad que produce un sistema de derechos como "sistemas de interpretación moral", criticando la idea de un "yo sin atributos" que exigen las propuestas contractualistas⁸¹. En este sentido Taylor aclara que la subjetividad política liberal que pretende trasladar su visión moral a la esfera privada, en realidad no está vacía, sino que las nociones de autonomía y bienaventuranza son centrales en su conformación, y como tales son valores propios de las sociedades capitalistas contemporáneas.⁸²

De este modo, el comunitarismo contrapone una "lógica de la autenticidad" basada en la vida concreta de las subjetividades en

⁸¹ Thiebaut, C., *Op.cit.*, p. 63.

⁸² Taylor, Ch., *Op.cit.*, 1993, p. 159.

comunidades particulares a una "lógica de la autonomía" basada en los derechos individuales. Esta lógica se muestra fallida para el comunitarismo en tanto no reconoce la conformación particular y contextualizada de las subjetividades y el giro lingüístico que señala el carácter cultural e histórico de las mismas al proponer la noción de "identidad" como una revisión de otras categorías como "conciencia moral", revisando así la *"austera arquitectónica conceptual del yo ilustrado dotándole de corporeidad institucional y cultural."*⁸³ La identidad remite a los contextos históricos, sociales y culturales que permiten la autonominación de los individuos en tanto subjetividades, políticas en este caso. Así, las categorías normativas con las que una subjetividad se piensa están relacionadas con valores sustantivos de la propia comunidad de pertenencia: las virtudes u horizontes de valor son previos a las subjetividades. De este modo, el comunitarismo contraria el presupuesto liberal de acuerdo con el cual la propia identidad es resultado de un acto en primera persona. En este punto el liberalismo sostiene, de manera problemática, que la autonomía no es un predicado material o moral como señala Taylor, sino formal, es decir, una suposición para los otros/as y una postulación para nosotros/as mismos/as.⁸⁴ Así la autonomía es hipotética y presuntiva, frente a las autoafirmación de las subjetividad comunitarista que es considerada por el liberalismo como asertiva de los predicados morales, no dejando lugar para la reflexividad y el carácter hipotético de los mismos, distinción criticada por los comunitaristas en tanto la autonomía es un predicado moral como cualquier otro, constituyendo tal señalamiento un crítica en términos emancipatorios.

pick
de los
individuos

⁸³ Thiebaut, C., *Op.cit.*, p. 86.

3.2.- Neopragmatismo: diferencia, cultura y convencionalidad

El neopragmatismo propone repensar a las subjetividades políticas ciudadanas en el marco de un optimismo sobre las posibilidades de inclusión en las sociedades democráticas liberales, lo que ya implica una apelación a un contexto particular. En este sentido, la normatividad propuesta no se puede diferenciar de su adhesión práctica, por lo que para Richard Rorty las nociones de solidaridad, lealtad y simpatía mutuas constituyen la amalgama de toda sociabilidad y organización política, en tanto creencias que aseguran la identidad política y la asociación. La simpatía como un sentimiento para justificar la convivencia es un recurso de David Hume. Su noción de bien público es resultado de la utilidad de ejercer ciertas virtudes sociales.⁸⁵ R. Rorty, retoma la noción de simpatía, pero con un sentido distinto: la simpatía humeana es redescrita en términos del principio liberal de no-crueldad⁸⁶. Este principio no requiere ser fundamentado, es más bien el marco interpretativo con el que podemos considerar la pertinencia de nuestras prácticas ético-políticas, ya que es parte de nuestro juego del lenguaje como individuos pertenecientes a una democracia liberal, como el particularismo que caracteriza nuestras vidas políticas. En este marco, para R. Rorty el problema no es encontrar un fundamento moral, sino lograr una mejor descripción de sí de las democracias liberales en la que las diferencias culturales, sociales y políticas "propias" son constitutivas.

Y la fuerza de estos principios es producto de las esperanzas de inclusión que incluyen y no del carácter adecuado de un

⁸⁴ Thiebaut, C., *Ibidem.*, 93.

⁸⁵ Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral.*, Madrid, Alianza, 2006.

⁸⁶ Rorty propone una definición de qué es ser liberal tomada de Judith Shklar. Esta definición de liberal se convierte en una suerte de idea regulativa en el pensamiento rortiano, como se sigue de la sugerencia de las sociedades inclusivas y de la pretensión de ampliar el marco de las libertades, tanto como de la defensa de la creación de sí.

procedimiento de sanción y mucho menos de una noción metafísica de la naturaleza humana. El neopragmatismo, entonces, concibe a las subjetividades políticas como individuos gobernados por una racionalidad no fundamentalista de acuerdo con los postulados de la contextualidad y la contingencia, tal como lo propone Donald Davidson, y en el marco de una cultura postfilosófica como resultado de la secularización de la filosofía de acuerdo con una perspectiva de "democratización".

En este sentido, R. Rorty propone leer a J. Rawls como un pragmatista en tanto renuncia a las intenciones de fundamentar filosóficamente la democracia y apela a un "*permanecer en la superficie*".⁸⁷ Aquí sostiene que las críticas de Sandel a la búsqueda de un punto de Arquímedes para la democracia por parte de Rawls puede evitarse con una "lectura política" y no "metafísica" de *Una teoría de la justicia*, de acuerdo con la cual el filósofo universalista renuncia a una subjetividad fundamentadora (yo) más allá de una trama de creencias y deseos, por lo que no existe un yo anterior a los fines: según R. Rorty en J. Rawls no se funda el "debemos" en un yo por lo que de este modo su preocupación es contextualizada en tanto búsqueda de las condiciones para formar parte de una sociedad liberal, es decir, no hay una deducción trascendental del liberalismo estadounidense ni bases filosóficas para el mismo. Rawls es para la "lectura política de Rorty" una sistematización de principios de las instituciones liberales de los EE.UU. Rorty considera que la "posición originaria" de Rawls no es una base axiomática y que podría obviarse de su teoría de la justicia del mismo modo que la "cosa en sí" en la filosofía kantiana, aunque reconoce que la reescritura es una empresa azarosa. Lo que si se puede eliminar es la noción de "interés personal" en la posición originaria y de ese modo se evita caer en la

⁸⁷ Rorty, R., "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en Vattimo, G., *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona: 1992, p. 40.

caracterización de los sujetos en función de una concepción instrumental.⁸⁸

interpretado
con duda

En el contexto de esta discusión, R. Rorty apela a la tradición filosófico-política de Estados Unidos y sostiene que la cultura norteamericana reconoce la perspectiva tanto de Immanuel Kant como de Thomas Jefferson en la que la naturaleza humana y la razón aparecen como un reemplazo de la religión en tanto instancia de fundamentación. Pero que las mismas no deben ser consideradas de manera metafísica ni trascendental, sino como principios pragmáticos

y sujetos a una definición contextual de la situación particular. En este sentido los "intelectuales norteamericanos" son críticos del universalismo iluminista y retoman las críticas de Hegel a la abstracción, a la vaciedad de las teorías anglosajonas y a la concepción de una "razón práctica" kantiana por ser perspectivas ahistóricas.⁸⁹

Por esto para R. Rorty las subjetividades políticas en tanto ciudadanos deben carecer de centro moral y reconocer su contingencia. En este sentido no deben fundar sus decisiones en principios morales o comunicativos, sino en "razones pragmáticas"⁹⁰. Sin embargo, esta carencia de centro moral en la subjetividad política no puede llevar a descartar a los fanáticos como no humanos, ya que esto implicaría sostener una definición de la naturaleza humana. Una sociedad basada en el pragmatismo requiere la consideración "*... de que los seres humanos son nexos de creencias y deseos carentes de centro, y de que su vocabulario y sus opiniones son determinados por*

⁸⁸ Rorty, R., *Op.cit.*, p. 56.

⁸⁹ Rorty, R., *Ibidem.*, p. 33.

⁹⁰ Rorty, R., *Ibidem.*, p. 48.

las circunstancias históricas..." Pero esto no implica proponer una concepción de una subjetividad descentrada para no repetir las perspectivas criticadas, sino apelar al sentido común y la ciencia social *"áreas en las que el yo aparece raras veces."*⁹¹ Las diferencias morales, políticas y culturales no constituyen un estorbo para la articulación, en tanto el reconocimiento de características despreciables en los otros es siempre un mal menor en relación con la pérdida de la libertad política. En este sentido R. Rorty sostiene que

*"Rawls y Dewey han mostrado de qué forma el Estado liberal puede ignorar la diferencia entre la identidad moral de Glaucón y la de Trasímaco, del mismo modo que ignora la diferencia entre las identidades religiosas de un arzobispo católico y un profeta mormón."*⁹²

Así, R. Rorty considera que un "equilibrio reflexivo" es todo lo que se puede lograr y critica tanto la posibilidad de subjetividades políticas motivadas por razones morales como por "fines comunes" como los del comunitarismo propio de las sociedades predemocráticas en las que el encantamiento del mundo era el fundamento de la convivencia.

Para dar cuenta de esta operación, R. Rorty recupera la noción de "desencantamiento" de J. Dewey: subjetividades políticas desencantadas en tanto ciudadanos pragmáticos en el ámbito comunitario y público como sujetos emancipados en un diálogo reflexivo y sentido común. La "frivolidad" es propuesta como una herramienta para el desencantamiento, lo que lleva a R. Rorty a proponer una concepción estética de las subjetividades políticas como

⁹¹ Rorty, R., *Ibidem.*, p. 46.

⁹² Rorty, R., *Ibidem.*, p. 48.

ciudadanos que siempre acuerdan de manera pragmática en marcos conversacionales: la conversación pública determina lo que es relevante políticamente en tanto no debe confundirse con una propuesta de comunicación habermasiana.

Estas subjetividades reconocen la ironía como una marca de identificación. El ironista liberal rortyano duda siempre de los vocabularios últimos en el ámbito práctico, pero por el otro es solidario y debe evitar la crueldad. Y recordar la importancia no está en cuáles fundamentos nos permiten lograr vivir en comunidad a los distintos grupos y formas de vida, sino que simplemente hace falta recordar la pretensión de una democracia como forma de vida plural, cuya esperanza consiste en la ampliación de sus límites para hacerse cada vez más inclusiva. En la posibilidad que el individuo incluya en sus deseos particulares, la esperanza de disminuir el sufrimiento y la humillación política, la subjetividad política rortyana se ubica en el punto de encuentro entre el espacio de lo público y lo privado como dimensiones inconmensurables.

Así, para conformar una comunidad liberal se debe, en primer lugar, tomarse en serio la propuesta de L. Wittgenstein por la cual todo vocabulario es un artificio humano con el que se configura la cultura y la sociedad. En segundo lugar, considerar que la libertad del liberalismo no es constitutiva de la racionalidad humana y, por lo tanto, no es una temática por encima de otras que daría orden a cualquier argumentación y priorizaría unos valores por encima de otros. Por el contrario, la libertad tiene que ser concebida como el reconocimiento de las contingencias, el contexto y la necesidad de construir una sociedad y una cultura que ayuden a superar la prioridad de la filosofía sobre la democracia como una forma de metafísica y encantamiento bajo la cual la emancipación de las subjetividades políticas es imposible.

3.3.- Multiculturalismos: políticas de la diferencia y políticas de la identidad

El término "multiculturalismo" suele ser relacionado con conceptos como "raza" o "religión", en tanto su articulación se produjo en debates en torno a cambios culturales, económicos, políticos y demográficos en distintas sociedades occidentales como EE.UU., Reino Unido y Canadá, donde los distintos movimientos étnicos, migratorios y religiosos encontraron eco en las denominadas "políticas de la identidad" como gramática política de conflicto y negociación desde finales de la década del 80, sumándose a las críticas comunitaristas al liberalismo universalista. En este sentido Carlos Thiebaut sostiene que

"... la última década ha sido fértil en conjunto de planteamientos -muchas veces resumidos en la apresurada rúbrica del multiculturalismo- que presentan el rostro problemático de un supuesto central en las teorías y de las prácticas de la democracia en su momento teórico o justificativo y en su momento práctico o de ejercicio."⁹³

El multiculturalismo reintroduce la consideración de la "diferencia" como crítica a la segregación de los modelos liberales clásicos. Sin embargo, como sostienen Joe L. Kincheloe y Shirley R. Steinberg, en primer lugar el multiculturalismo no puede considerarse un fenómeno reciente en tanto la diversidad cultural es un hecho "barrido bajo la alfombra" por lo que denominan como "*multiculturalismo conservador o monoculturalismo*" que produjeron y

⁹³ Thiebaut, C., *Op.cit.*, p. 182.

producen los distintos modelos de regulación política bajo las ideologías del racismo y la xenofobia en la historia de la humanidad. Y, en segundo lugar, el multiculturalismo se ha ampliado, desde los años 80, de la "raza" o etnia y la religión, hacia la sexualidad, el género y otras formas de diferencia cultural en torno a las cuales también se constituyen formas de política de la identidad, lo que implica posicionar también sus elaboraciones retomando los aportes del giro lingüístico⁹⁴.

Como vemos, el multiculturalismo promueve una "política de la identidad" en la que la cultura y la diferencia tienen un valor históricamente contextual, situado y, paradójicamente, *a priori*, en tanto superficie en la que emergen las subjetividades políticas. Así, las identidades étnicas, sexogenéricas y culturales son diferencias esenciales o construidas que encuentran en la identidad subjetividad políticas identitarias su contracara.⁹⁵

Esta apelación a la "identidad" como forma de "subjetividad política" presupone la determinación cultural como constitutiva en función de una atribución externa y contextual. En este sentido se afirma que no es posible pensar las identidades sin formas de "mutualidad" con otros/as. El interrogante que se produce en este punto es el alcance de estas "evaluaciones externas" ¿Constituyen la propia subjetividad o son operaciones de reconocimiento de su preexistencia tal como se desprende de los debates de la historia de la filosofía? En este sentido el pragmatismo de William James pretende superar el enfoque "sustancialista" del empirismo que reproduce al proponer las nociones de "conciencia" y "memoria": identidad en

⁹⁴ Kincheloe, J.L. y Steinberg, Sh.R., *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona: 1999, 25-51.

⁹⁵ de Levita, D., *El concepto de identidad*, Marymar, Buenos Aires, 1965, p. 14.

tanto imagen recordada como raíz de la identidad. Frente a este enfoque, W. James propuso entender la identidad como una relación práctica entre lo material, lo social y lo "espiritual" y su continuidad no como resultado de la memoria, sino como "funcional a estados de conciencia" y de naturaleza comparativa. Para James existe un "sentimiento" de interioridad que resulta de repetir sentimientos y no como resultado de un fundamento continuo.⁹⁶

Las respuestas del multiculturalismo, al igual que las del comunitarismo y del neopragmatismo están informadas por el mismo enfoque: la noción de reconocimiento. Esta perspectiva se enmarca históricamente. Se presupone que en toda sociedad encontramos siempre distintas formas identitarias y entre estas la identidad nacional fue, en la Modernidad, la que se convirtió, sin lugar a dudas, en la construcción más importante y eficaz para lograr la cohesión y la movilización sociales, permitiendo así incluso legitimar el régimen. Sin embargo, la conformación de la identidad nacional ligada al estado, nunca dejó de ser conflictiva, en tanto como vimos lo político se concibe como instancia configurada en base a una homogeneidad articulada en un "nosotros" que incluye, generalmente, aquellas diferencias consideradas 'tolerables' o razonables según J. Rawls, al mismo tiempo que rechaza lo radicalmente heterogéneo, identificándolo con lo con lo definitivamente 'intolerable'. Es a partir de estos conceptos, cuyos contenidos concretos deberán ser precisados en cada caso particular, que, en un sentido general, se realizan los reagrupamientos y se resuelven los posicionamientos políticos en relación con el estado y el poder, y diseñando así los horizontes de la gobernabilidad y la emancipación.

⁹⁶ de Levita, D., *op.cit.*, pp. 17-60.

Para el multiculturalismo fundado en una perspectiva identitaria liberal, pluralista o esencialista de izquierda, es la diferencia dada o construida cultural y contextualmente la que establece una frontera imaginaria y simbólica que marca el universo del "nosotros" de las subjetividades políticas. Tematizar de esta manera la identidad habilita develar la existencia de espacios concretos de relaciones de poder desde los cuales se articula y se delimita el contenido de un "nosotros" particular, marcando, por lo tanto, los alcances de las inclusiones y exclusiones que a partir de ello se determinan: fijando los límites de la "emancipación" en términos de derechos de autodeterminación y/o identidad cultural y/o derechos especiales de representación para colectivos particulares⁹⁷.

De este modo es posible un análisis más específicamente político de la identidad, ya que ella aseguraría la conformación de un 'común' como base de las subjetividades políticas particulares. En función de ello, debemos tener en cuenta que el estado, estructurado como estado-nación, se instituye en la Modernidad con la finalidad primordial de asegurar la convivencia pacífica hacia el interior de su propia particularidad, para lo que establece los criterios a partir de los cuales resolver la conflictividad. La política aparece así como un plano en el cual las diferentes identidades/subjetividades políticas, si no desaparecen, deben poder licuarse, al menos en un cierto sentido, "borramientos" que los multiculturalismos intentarán recuperar en una gramática política que, o bien apunte a la constitución de consensos en base a similitudes de acuerdo con el multiculturalismo liberal, o bien una valoración acrítica y folclorizante de la diferencia particularista de acuerdo con el multiculturalismo pluralista, posturas

⁹⁷ Rojas Corral, H., *El principio de multiculturalidad. Una propuesta jurídica para promover y proteger nuestra diversidad cultural*, Arzobispado de Santiago, Santiago de Chile: 2002, p. 91.

ambas que se resuelven en una reificación unilateral de la etnia o el género y otras "marcas" politizadas⁹⁸.

⁹⁸ Kincheloe, J.L. y Steinberg, Sh.R., *Op.cit.*, pp. 25-51.

4.- Subjetividad política y diferencia: particularismo, cultura y reconocimiento

Como intentamos mostrar a través de los argumentos mencionados, en las revisiones de la noción de ciudadanía como subjetividad política, la noción de "diferencia" (de costumbres, de clase) y la perspectiva de "conformación exterior de la subjetividad" (contextualismo) fueron presupuestas en las críticas a su formalización. Aunque la operatividad emancipatoria de dichas concepciones fueron canceladas por un nuevo "cierre superador" como el propuesto por el pensamiento dialéctico de Hegel y Marx, que recupera la dimensión emancipatoria en una síntesis que la estabiliza y en cierto sentido la "cancela" a través de la reconciliación en figuras como el Estado o en la noción de "emancipación humana" en una sociedad sin clases.

La operatividad de la noción de "diferencia" -y su consecuente apelación al contexto- se transforma con el tiempo. Carlos Thiebaut sostiene que este concepto obtiene rango epistémico en las filosofías políticas contemporáneas:

"Quizá la gran diferencia de las filosofías políticas contemporáneas con las clásicas y con la primera y segunda ilustraciones sea la manera en las que integran en su propio seno la diversidad de concepciones... En la formulación de estas teorías interviene, en primer lugar el reconocimiento de las diversidades sociales y culturales de los individuos y las colectividades; pero también esa diversidad adquiere, en segundo lugar, un cierto rango epistémico mayor..."⁹⁹

⁹⁹ Thiebaut, C., *Op.cit.*, p. 46.

La noción de "diferencia" fue incluida por la filosofía política contemporánea, junto con el reconocimiento de las aportaciones sociológicas e históricas, en los modelos políticos y en su carácter normativo, problematizando así los distintos modos en que se articulan los órdenes jurídicos, políticos y culturales y el alcance de los órdenes normativos respecto de las diferencias en cuestión.¹⁰⁰

Sin embargo, en esta triple consideración está ausente otra posibilidad: la inclusión de la "diferencia" no como una instancia de reconocimiento de la valoración de la particularidad en la articulación normativa y en su alcance (a ser superada en marcos superpuestos de integración y acuerdo universalistas o de valoración cooperativa en el caso de los argumentos comunitaristas, neopragmatistas y multiculturalistas). Se trataría de concebirla también como principio inerradicable de lo político como tal y, por lo tanto, como condición del mismo de acuerdo con la perspectiva abierta por los efectos del estructuralismo, lo que requiere repensar la posibilidad misma de la constitución de lo político como campo, así como sus efectos en una teoría de la subjetividad política, y trabajo tal como los definimos¹⁰¹. De este modo, dentro de la franja de problematización de la subjetividad, pueden agruparse distintas teorizaciones en dos campos que aquí distinguiremos y abordaremos como (i) aquellas que parten del reconocimiento de la diferencia como un particular configurado en base de la subjetividad política, y (ii) otras que se articulan sobre la diferencia como juego o principio heurístico no reducible a una particularidad, sino caracterizada por su carácter relacional en el marco de totalidades sobredeterminadas en las que la subjetividad es "vaciada" de todo contenido particular auténtico, revisándose así el primer planteo (de corte comunitarista) en su modo de considerar su

¹⁰⁰ Thiebaut, C., *Op.cit.*, p. 184.

¹⁰¹ Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona: 2000, p. 147.

relación con el contexto y el carácter no emancipatorio del particularismo.

En este último sentido, se hace necesario reflexionar sobre los usos de la noción de "diferencia", y su relación con la subjetividad y sus condiciones contextuales de configuración, en la teoría política que la reclama por su carácter emancipatorio: el comunitarismo, el neopragmatismo, el multiculturalismo y las filosofías políticas que incluyen los efectos del estructuralismo. Con esto no pretendemos sostener que la noción de diferencia sea negada por pensadores universalistas como Jürgen Habermas o John Rawls, ya que la reconocen y la incluyen como problema, sino que las corrientes teóricas que la reclaman como propia forman parte de la indagación del presente trabajo.

El liberalismo universalista "integra" la diferencia, aunque con ciertas limitaciones, ya que piensa lo político como acotado en sus alternativas y reducido al sacar de este plano todas aquellas diferencias sobre las cuales era difícil o incluso imposible lograr niveles generales de acuerdo (lo intolerable). Esto llevó a distinguir necesariamente el plano social del político, siendo el primero el lugar en el cual en principio se manifiestan las diferencias. Tal el caso, por ejemplo, de la diferencia entre propietarios y no-propietarios, diferencia que marcó claramente la política liberal. Siendo la propiedad, como señalara Locke, la condición objetiva necesaria para hacer del ciudadano una voluntad autónoma frente al estado, la condición de propietario se asimilaba a la de ciudadano, por oposición al no-propietario, que no era un ciudadano.

Si en Rawls / no en Habermas

Esta distinción, se encuentra en el núcleo mismo de la escisión entre lo social y lo político criticada, como vimos, por Karl Marx y generó incluso distintos tipos de derechos, ya que hasta la ampliación

del sufragio, los derechos políticos eran propios de los primeros, mientras que los derechos sociales correspondían a los segundos. Se trataba así de espacios claramente diferenciados, que se desarrollan incluso a partir de lógicas diferentes. Al excluir del plano social todas las diferencias sobre las que no se pueden lograr acuerdos racionales compartidos, el conflicto queda despolitizado, por lo que la diferencia no pone en riesgo la politicidad. Dicho en otros términos, lo que no podía ser articulado racionalmente o razonablemente, al resultar perturbador del espacio común, es neutralizado al confinarlo al plano social. Pero por ello mismo esta solución planteada por el liberalismo puede ser considerada como una forma de restringir la política: lo político se identifica de este modo con lo estatal, al mismo tiempo que se neutraliza el carácter problematizador de la diferencia, que es lo que se pretende recuperar, con sus fortalezas y debilidades, el comunitarismo, el neopragmatismo, el multiculturalismo y las filosofías políticas que retematizan la noción de diferencia como efecto del estructuralismo.

En este marco, el universalismo también implica la tarea de asumir la empresa de "incluir" la diferencia. En este sentido, J. Rawls elaborará una sofisticada propuesta teórica en la pretende lograr igualdad y libertad sin sacrificar la diferencias que engloba en la doctrinas comprensivas irreconciliables entre los propios ciudadanos, entendiendo por "doctrina comprensiva" las distintas nociones de "buena vida", es decir, las diferentes concepciones habían sido expulsadas de la dimensión política en los modelos liberales clásicos bajo la forma del "individualismo cuantitativo" que proponía la idea de un sujeto universal como aquel que entraba en el pacto. Para cumplir con esta última exigencia, Rawls propondrá una idea de justicia "política" no fundamentada en concepciones metafísicas como las doctrinas morales comprensivas (incluso la kantiana) de las relaciones sociales para que los ciudadanos puedan producir un

→ ¿a qué
llamamos
esto?

consenso entrecruzado sobre los principios básicos de la organización social. De este modo la propuesta rawlsiana será un "neocontractualismo" que intentará tematizar las diferencias entre los sujetos (ciudadanos) de tal modo que no impidan los consensos necesarios para legitimar un orden social y político. En este sentido Rawls propone un "constructivismo kantiano" como reformulación de la tradición contractualista en el que se aplica el principio de tolerancia como "método de elusión" de las diferencias existentes. Este "neocontractualismo" retoma la idea de contrato o pacto como idea regulativa al igual que Kant, pero se diferencia del contractualismo kantiano básicamente en sus intentos

"... de dejar de lado las controversias filosóficas cuando ello es posible, y de buscar maneras de solucionar los problemas de larga data de la filosofía. De esta manera, en lo que he denominado "constructivismo Kantiano", tratamos de evitar el problema de la verdad y la controversia entre realismo y subjetivismo en cuanto a la condición de los valores morales y políticos. Esta forma de constructivismo no afirma ni niega estas doctrinas. Mas bien reformula ideas de la tradición del contrato social para alcanzar una concepción practicable de objetividad y justificación fundada por pública concordancia en el juicio de la reflexión adecuada. El propósito es un acuerdo libre, reconciliación a través de la razón pública."¹⁰²

Así, Rawls propone la construcción de un ámbito de neutralidad valorativa que permita configurar un "consenso superpuesto"¹⁰³ sobre

¹⁰² Rawls, J., *La justicia como equidad: política, no metafísica* en *La Política*, Paidós, Barcelona: primer semestre de 1996, p.29.

¹⁰³ Rawls, J., *Op. cit.*, p. 31.

las diferencias sin afirmarlas ni negarlas. La subjetividad política ciudadana debe poder lograr estos consensos, si bien debe excluir sus diferencias; paralelamente, debe estar caracterizado por la racionalidad y la capacidad del sentimiento de justicia y bien. En este sentido para Rawls las subjetividades políticas en tanto personas y ciudadanos, *"una persona es alguien que puede ser un ciudadano"*, deben poseer *"... todas las capacidades que les permiten ser miembros normales y plenamente cooperativos de una sociedad."*¹⁰⁴.

Esta propuesta ambigua es criticada por la filosofía de la diferencia como poco exitosa en su consideración de la diferencia.

o no fue
seria
cibitelo?

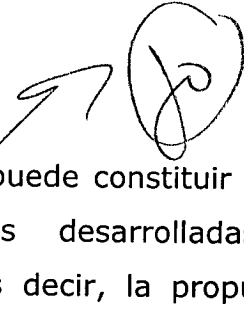
Por su parte, J. Habermas criticó la concepción rawlsiana de una revisión también ubicable en una perspectiva kantiana, aunque crítica de sus limitaciones. Para este pensador, Rawls propone un modelo basado en ciudadanos como subjetividades abstractas. En este sentido Habermas sostiene que

*"... cuanto más se descorre el velo de la ignorancia y más adoptan una forma real de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas"*¹⁰⁵.

Es decir, la propuesta rawlsiana implica para Habermas una "represión" de la evidencia de las condiciones sociales e históricas reales de subjetividades políticas bajo la forma de la ciudadanía y una puesta en duda sobre las posibilidades de operativizar un proyecto democrático en esas condiciones que vuelven a la propuesta como una receta trunca desde el inicio. En esta misma perspectiva Osvaldo Guariglia sostiene que la propuesta de Rawls de revisar las propias

¹⁰⁴ Rawls, J., *Ibidem.*, p. 32.

¹⁰⁵ Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona: 1999, p. 15.



concepciones de bien puede constituir una evidencia tanto cultural y social en sociedades desarrolladas, pero no así en las subdesarrolladas¹⁰⁶. Es decir, la propuesta habermasiana toma en cuenta las determinaciones producidas por las estratificaciones clasistas señaladas por Marx, aunque se diferencia de la filosofía de la praxis y su modo de teorizar sobre las subjetividades políticas

En el nuevo marco postnacional globalizado ha desaparecido según Habermas "el pueblo en persona", por lo que se configura una nueva soberanía:

"Una soberanía popular exenta de sujeto (esto es no asociada a sujeto alguno), que se ha vuelto anónima, que queda así disuelta en términos intersubjetivistas, se retrae por así decir, a los procedimientos democráticos y a los exigentes presupuesto comunicativos de la implementación de esos procedimientos democráticos. Es una soberanía que se sublima y reduce a esas interacciones difícilmente aprehensibles que se producen entre la formación institucional de la voluntad organizada en términos de Estado de Derecho y los espacios públicos políticos culturalmente movilizados".¹⁰⁷

Habermas propone institucionalizar jurídicamente un tipo de formación discursiva de la voluntad común, lo que asegura así la autonomía y hace brotar la legitimidad de la legalidad. Por esto el sistema de los derechos no se deduce de la moralidad de los derechos humanos ni de la eticidad de la soberanía popular porque la autonomía privada no puede subsumirse ni sobreordenarse a la

¹⁰⁶ Guariglia, O., *Democracia y estado de bienestar*, CEAL, Buenos Aires: 1993. p.31.

¹⁰⁷ Habermas, J., *Op. cit.*, 1999, p. 35.

autonomía política. De este modo Habermas propone una reelaboración del concepto de razón en términos de una "teoría de la comunicación" de lo que en las filosofías del sujeto se había elaborado en términos de reflexión y autoconciencia¹⁰⁸, superando así también el planteo hegeliano de "totalidad ética" de Estado como un universal que constituía una "subjetividad de orden superior" forzada. Habermas propondrá en su lugar:

"Un modelo distinto para la mediación entre lo universal y lo particular lo ofrece la intersubjetividad de orden superior que es el desarrollo y formación no forzados de una voluntad colectiva en el seno de una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones ajenas a la cooperación: en la universalidad de una universalidad de un consenso no forzado, alcanzado entre iguales y libres, queda abierta a los individuos una instancia de apelación..."¹⁰⁹.

También el marxismo será revisado, como hará el postestructuralismo, en tanto Habermas critica a la filosofía de la praxis por su pretensión de considerar a la sociedad como "... un

¹⁰⁸ En este sentido Habermas elabora su concepción de "intersubjetividad" como opuesta a la racionalidad objetivante de la filosofía de la conciencia en la que existía un privilegio de la actitud objetivante del sujeto cognoscente consigo mismo y lo demás. Para Habermas, el paradigma del entendimiento intersubjetivo propone una interacción en la que siempre se coordinan planes de acción para consigo mismos y lo demás. Saber no es saber algo en el mundo objetivo como sostiene la filosofía del sujeto, sino que el saber es siempre algo comunicativamente mediado. Cuando un ego ejecuta un acto de habla, *alter* toma posición y de este modo entran en una relación, constituyendo así las perspectivas entrelazadas de hablantes, oyentes y no implicados, en donde uno puede ocupar el lugar del otro: el ego siempre está ya en una relación interpersonal. Estos intercambios se producen en el "mundo de la vida" (totalidades prerreflexivas) provee las evidencias culturales, de donde los hablantes se proveen de patrones de interpretación y competencias. De este modo la acción comunicativa es una mediación que concretiza la razón en la historia, la sociedad y el lenguaje: la razón está encarnada en los plexos de la acción comunicativa y en el mundo de la vida, ya que todo acto de habla (proceso fáctico) implica una búsqueda de validez (momento incondicional). Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Barcelona: 1989, p. 381.

¹⁰⁹ Habermas, J., *Op cit.*, 1989, p. 57.

*macrosujeto autorreferencial que engloba a sujetos particulares*¹¹⁰. Modelo que postula una autorreflexión global como modo de fundar la normatividad, situación evitada por el enfoque comunicativo como construcción intersubjetiva.

Sin embargo, tanto la postura "*constructivista*" de Rawls como la "*reconstructivista*" de Habermas son puestas en discusión, debido que plantean la neutralidad o imparcialidad como "*coincidencia por solapamiento*" en base a un procedimiento como el de la razón comunicativa (postura habermasiana criticada por sustancialista por J. Rawls) o el proceso normativo de cuatro pasos: posición originaria, constituyente, legislativo, judicial-adjudicativo (posición rawlsiana), que de acuerdo con las "filosofías de la diferencia" se hace incompatible con la diferencia como principio crítico.

En esta franja de problematización las subjetividades políticas se articulan en base a rasgos propios de las redes culturales en las que los individuos se encuentran inmersos en la forma de experiencia con el mundo y con los/as otros/as, siendo la diferencia sociocultural el pivote de esa identificación. Así, la diferencia como material y efecto histórico de la sociedad y la cultura articula las subjetividades políticas. La experiencia con "los otros/as" y con el mundo "particular" se transforma en estos enfoques políticos en una instancia normativa insalvable y deseable. En este sentido, M. Walzer determina a la "*comunidad con sus particularidades históricas y culturales*" en tanto forma de "arraigo" comunitario como la "subjetividad primaria" de lo político. Del mismo modo que Ch. Taylor para quien la "*afirmación de la vida corriente*" (camino paralelo, aunque velado, al de la "interiorización") configura la "*dimensión cualitativa*" y a los "*lenguajes de contraste*" como horizontes conformadores de toda subjetividad política. Por su parte

¹¹⁰ Habermas, J., *Ibidem.*, p. 410.

le multiculturalismo considera a la cultura como un *a priori* histórico de las "políticas de la identidad" que determinan una nueva gramática política contemporánea. Por ello, el multiculturalismo constituye una "radicalización" del comunitarismo, en tanto reconoce una proliferación de las identidades (en tanto subjetividades políticas) como condición de una política emancipatoria, lo que en el comunitarismo es limitado a los "fines comunes". En esta misma orientación, el neopragmatismo de Richard Rorty apela a la noción de "razones pragmáticas", es decir, "contextuales" para diferenciarse de los "fines comunes" que promueven los comunitaristas, pero que, sin embargo, también se resuelve en el reconocimiento de una lógica de la autenticidad que implica considerar la relación con el exterior (contexto) y resaltar la importancia del lenguaje en la constitución de la subjetividades políticas como proponen el comunitarismo y el multiculturalismo más allá de sus diferencias. Puede decirse, por tanto, que estas perspectivas están informadas por un enfoque que propone la "relación exterior" como necesaria para la conformación de la subjetividad a partir de la experiencia en y con el "mundo de la vida".

Al igual que las políticas comunitaristas y neopragmatistas, el multiculturalismo construye una "red conceptual" que recupera la cultura como instancia determinante de las subjetividades políticas en tanto de la "identidad política". En este sentido, María Luisa Femenías sostiene que las definiciones de multiculturalismo "... van desde las socioantropológicas -basadas en una consideración amplia de la noción de cultura- hasta las filosóficas, muchas veces mencionadas en referencia al orden político del comunitarismo."¹¹¹

¹¹¹ Femenías, M.L., *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires: 2007, p. 28.

Para comunitaristas y multiculturalistas, la autoafirmación asertiva cultural de individuos y colectivos es la piedra de toque o instancia de constitución de las subjetividades políticas y de la posibilidad de una política emancipatoria. Para el neopragmatismo, si bien la ubicuidad cultural y la contextualización de los sujetos es recuperada frente a los intentos de fundamentación trascendental o metafísica del orden político que caracteriza a las propuestas de corte kantiano, la propia cultura debe también caer bajo la guadaña de la ironía, permitiéndose la desafiliación en caso de ser requerido y resguardando así la dimensión reflexiva de las posiciones universalistas. En este sentido el neopragmatismo se "separa" de lo que considera como los efectos conservadores del comunitarismo que puede convertir a la historia y/o a la cultura en juzgados inapelables tanto o más opresores que una legalidad supuestamente universal. De este modo, el neopragmatismo se distingue del comunitarismo y también de algunas formas de multiculturalismo que consideran la "identidad" como una esencia o una construcción que permiten articular "justificaciones" de normas y principios que para un ironista nunca lograrán el status de "justificadas" de acuerdo con su programa crítico o la posibilidad de toda validación práctica y epistemológica. Multiculturalismo y comunitarismo se diferencian, al menos en sus versiones más esquemáticas, en el rechazo al "individualismo metodológico" propio del liberalismo, al suponer una referencia a "grupos sociales" como teniendo una existencia diversa a la de sus miembros¹¹², posición no compartida por el ironismo neopragmatista que postula la posibilidad de desafiliación al grupo, complejizando el enfoque individualista, pero manteniéndolo siempre como instancia decisiva en su teoría política.

¹¹² Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 148.

El marco de complejidad filosófica, tanto el comunitarismo como el neopragmatismo y el multiculturalismo (y hasta el universalismo), parten de considerar la "diferencia" cultural como un hecho o *factum* particular y contextual que, o bien resulta un obstáculo empírico a ser superado en la configuración del consenso (universalismo) o bien como piedra de toque en un modelo cooperativo (comunitarismo) o multiculturalista, en términos de articulación de la normas y de sus alcances. En estas conceptualizaciones, la subjetividad en tanto identidades y las diferencias socioculturales aparecen como dos caras de la misma moneda. Es en este sentido que las políticas de la diferencia del comunitarismo, del neopragmatismo y de versiones del multiculturalismo aparecen como nociones intercambiables. Al pensar estos problemas, María Luisa Femenías afirma que:

*"En cierta medida podrían entenderse las políticas de la diferencia como contracara de las políticas de la identidad: se debe responder a los reclamos de derechos de reconocimiento identitario con políticas que contemplen las diferencias. 'Diferencia' supone no solo dejar subsistir las modelizaciones culturales, sino reconocer la paridad de su valor."*¹¹³

Comunitarismo, neopragmatismo y multiculturalismo (este último en sus versiones liberales, pluralistas y esencialistas de izquierda) acuerdan en considerar la "diferencia" como un hecho (esencial o construido), parte de la vida cotidiana de todas las sociedades en función de los que se deben establecer patrones de reconocimiento de su validez y legitimidad. Esta perspectiva está plasmada en la Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural que refleja lo que Stephen Marglin caracteriza como

¹¹³ Femenías, M. L., *op.cit.*, p. 106.

diferencia en tanto "activo global"¹¹⁴. De este modo, las diferencias son presentadas como reservas o recursos a salvaguardar. En este sentido, la noción de "reserva cultural" se estructura sobre un ansia taxonómica que omite

"... el sentido de producción de las mismas, cuestión que implica naturalizar un orden dado, disimular su carácter relacional, así como construir un sistema de ordenamiento desde el cual quienes detentan el poder controlan las condiciones de producción del otro como diverso"¹¹⁵,

Esta naturalización de la diferencia practicada en Occidente ha dado lugar a una visión de la otredad en base a prácticas de "respeto" y "tolerancia" que reproducen esquemas jerarquizadores de la diferencia al no poner en crisis los modelos integradores y asimilacionistas estructurados en base a la ecuación taxonomización-fragmentación-ghetización propia del modelo estadounidense que obnubiló otras experiencias de diversidad cultural.

En este marco, la noción de "diferencia" remite a "lo propio" entendido como la etnia, el género, la orientación sexual e identidad de género, la religión o la edad, entre otras "determinaciones", funcionando así como asiento de las reivindicaciones de grupos e individuos que se constituyen en subjetividades políticas en función de identificaciones. La diferencia opera, entonces, como base para la autoafirmación de la subjetividad política, configurando los ejes de reclamo y reconocimiento en marcos de luchas identitarias.

¹¹⁴ Marglin, S.A., *Dominating Knowledge*, Clarendon Press, Oxford: 1990, p. 107.

¹¹⁵ Lacarrieu, M., *Procesos y actores del interculturalismo contemporáneo. Retos y desafíos de la "nueva alquimia cultural"*, en *Cuadernos del IPL*, Año I, N° 1, Buenos Aires: Diciembre 2006, p. 76.

"Lo propio" (determinado por la "pertenencia" en términos de Hegel) especificado en las diferencias politizadas en función de las que se autoafirman las subjetividades políticas como identidades fue objeto de un debate entre dos enfoques: esencialista y constructivista. La pregunta sobre el "carácter" de la diferencia (adquirida o adscripta, psíquica/biológica o cultural) se produjo tanto en el campo de los estudios de género, como en los de diversidad sexual y estudios étnicos. Básicamente este debate consistió en la pregunta por la existencia de *locus* o miradas diferenciales en función de ejes como el género, la orientación sexual, la identidad de género y la etnia. Mientras el modelo esencialista postula la existencia de identidades transhistóricas para las subjetividades articuladas en torno a estos ejes, el modelo constructivista sostiene el carácter contextualizado de las mismas. Sin embargo, más allá de este debate, ambas posturas comparten una premisa común: la diferencia que configura a las subjetividades políticas como identidades son "presencias" que se dan "de hecho" como un dato a articular en una política emancipatoria. En este sentido, una política de la diferencia podrá variar desde una concepción que va desde una "*... unidad monolítica de una identidad fuerte esencializada a la posibilidad de dividir las identidades hasta una verdadera atomización del colectivo...*"¹¹⁶

Esta relación entre subjetividad, identidad, contexto y diferencia se articula en las "filosofías de la diferencia" multiculturalistas, comunitaristas y neopragmatistas como *factum* empírico. La distinción entre los enfoques consistirá en los modos de abordaje de la diferencia al momento de "constitución" de la normatividad y la institucionalidad política, y ha llevado a Chantal Mouffe a sostener que:

¹¹⁶ Femenías, Luisa, *op.cit.*, p. 107.

"... las principales formas del pluralismo liberal, que generalmente empiezan destacando lo que llaman 'el hecho del pluralismo' y después pasan a buscar procedimientos para abordar esas diferencias sin reparar en que el objetivo de dichos procedimientos es en realidad volver irrelevantes las diferencias en cuestión y relegar las diferencias a la esfera de lo privado." se contraponen a las teorizaciones para las que "... el pluralismo no es meramente un hecho, sino un principio axiológico... Se juzga constitutivo, en el plano conceptual, de la naturaleza misma de la democracia moderna..."¹¹⁷

Si bien las filosofías de la diferencia comunitaristas, neopragmatistas y multiculturalistas no condenarán a las diferencias a la irrelevancia ("barridos bajo la alfombra" según el multiculturalismo), el punto de partida del "hecho del pluralismo" es compartido con el universalismo, del mismo modo que su orientación a una solución "agregativa" que reduce el espacio de la confrontación política al juego de las subjetividades políticas "presentes" en un orden "dado". Se cierra así la noción de "diferencia" en una categoría descriptiva. Esto será revisado por las filosofías de la diferencia articuladas como efectos del estructuralismo cuando abren una línea de reflexión en la franja de problematización sobre el alcance emancipatorio de la noción misma de subjetividad política.

¹¹⁷ Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona: 2003, p. 37.

5.- Filosofía, política y diferencia como relacionalidad

La relación entre subjetividad y diferencia reaparece en los debates denominados a veces como "post" y que aquí caracterizamos como "efectos de estructuralismo", en tanto aquí también podríamos considerar que estos debates no implican una concepción uniforme, sino más bien como un conjunto de análisis que se reconocen en su crítica a la pretensión de fundar una noción de subjetividad, política en este caso. Al estudiar el estos problemas en relación al debate feminista, M.L. Femenías sostiene que:

*"El feminismo no ilustrado, el multiculturalismo y el pensamiento poscolonial comparten un conjunto de conceptos claves centrados en la noción de diferencia, que pone en crisis el concepto de igualdad y con él el de universalidad y el de representación política."*¹¹⁸

Sin embargo, como ya sugerimos antes, las teorizaciones que podemos agrupar como resultado de los efectos del estructuralismo revisarán tanto la noción de diferencia, como la de subjetividad y la de sus relaciones, abriendo un debate productivo sobre los límites de la capacidad emancipatoria tanto del liberalismo universalista como de las perspectivas de la diferencia que abordamos en este trabajo como son el comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo, reconsiderando los aportes de la críticas realizadas por el pensamiento hegeliano y marxista.

¹¹⁸ Femenías, Luisa, *op.cit.*, p. 106.

En este marco, el debate entre autores/as como Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek y otros/as opera una tematización de la relación entre subjetividad y diferencia bajo un nuevo sesgo. En estos debates, las políticas de la identidad en tanto subjetividad política no aparecen como la contracara de la política de la diferencia tal como afirmamos con relación al comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo. En las propuestas de estos pensadores/as la "diferencia" lo mismo que la subjetividad política no son datos empírico o *factum* de la realidad, sino efectos de lo político.

Como vimos, mientras el comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo (al igual que el universalismo) parten del "hecho" o *factum* de la diferencia, en los debates en cuestión la consideración de la diferencia como principio estructurante de lo político se deconstruye todo intento tanto de regular la diferencia por vía procedimental como proponer soluciones asociativas, en la medida en que ambas posibilidades son consideradas contra emancipatorias al producir borramientos de la diferencia bajo protocolos o al proponer una simple proliferación particularista que consagra el *status quo*.

Como veremos, el contexto juega aquí también una función de interpelación, pero no autenticando subjetividades. En este sentido las condiciones socioculturales no determinan las subjetividades políticas en función de sus caracteres diferenciales anclados en lo social ("natural" o culturalmente construidos), sino que la propia diferencia es un "juego" inerradicable de lo político, y como tal deja abierta la proliferación de puntos de conflicto en función de los cuales se constituyen las propias subjetividades políticas en tanto identidades. En este marco, el debate será entonces reflexionar sobre las condiciones que permiten articular las subjetividades, en tanto la diferencia cultural solo será expresión de las mismas una vez constituidas, siendo estas siempre inestables y "abiertas" y

convirtiéndolo en contraemancipatorio cualquier intento de desarrollar un modelo de consagración de diferencias como si pre existieran a las articulaciones políticas posibles.

5.1.- *Subjetividad, historia, estructura y diferencia*

Para Vicent Descombes el estructuralismo de Louis Althusser significó una puesta al día y revisión de la noción de subjetividad que ya había sido revisada en el debate en Jean Paul Sartre y Claude Levi-Strauss.

En este sentido, el existencialismo había intentado replantear las relaciones entre subjetividad y estructura a partir de una síntesis con el marxismo y la idea de una "*antropología históricamente estructural*" en la que el individuo era considerado como un "*universal singular*". En esta antropología, proyecto inconcluso de Sartre, se establecerían las "*estructuras formales elementales de la historia*", promesa no materializada de la síntesis en cuestión.¹¹⁹ La reacción estructuralista contra el historicismo comenzó con Lévi-Strauss quien afirmó que "*El fin último de la ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo.*"¹²⁰, consigna de la que se apropió el estructuralismo y sus efectos.

Aquí debemos hacer una aclaración. Como sostiene Vicent Descombes, no existe en sentido estricto una "filosofía estructuralista", sino efectos filosóficos del estructuralismo en el campo de la filosofía. Afirma Descombes que

¹¹⁹ Descombes, V., *Op.cit., passim*.

¹²⁰ Levi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, Fondo Cultura Económica, México, 1972, pp. 370-373.

*"Hablando con propiedad no hay filosofía estructuralista que podamos definir y oponer, por ejemplo, a la escuela fenomenológica. 'Estructuralismo' es, después de todo, sólo el nombre de un método científico. Pero indudablemente existe un efecto del estructuralismo en el discurso filosófico... El efecto es el siguiente: las deconstrucciones han ocupado el lugar de las descripciones."*¹²¹

En este marco, cuando Louis Althusser escribió *Para leer El Capital* refrendó esta postura antihumanista al caracterizar las subjetividades como efectos ilusorios de las estructuras ideológicas. De este modo el marxismo fue releído por este pensador, privilegiando la "sincronía" sobre la "diacronía", y de este modo, la articulación sincrónica de estructuras como el esqueleto de toda sociedad, planteo en el que la subjetividad es reducida a una determinación epifenomenal de articulaciones sobredeterminadas, pero proponiendo no sin contradicción que la economía opera una determinación en última instancia.

El planteo althusseriano fue revisado por una revuelta a fines de los 60 y principios de los 70 como establecimos al comienzo de este trabajo al hablar de la proliferación y la "friabilidad de los suelos": el "Mayo Francés". ¿Cómo explicar la irrupción de múltiples subjetividades y reclamos en función de un esquema estructural que borraba la posibilidad de dicha irrupción? En este marco, Althusser intentó salvar su esquema reivindicando el papel de las "masas" como subjetividad productora de historia, aunque negando la posibilidad que varones y mujeres fueran quienes la hicieran. Como sostiene Perry Anderson, esta inclusión de la "subjetividad histórica" en una teoría de la causalidad estructural condujo a la incoherencia

¹²¹ Descombes, V., *Op.cit.*, p. 108.

del propio planteo estructuralista y a la revisión denominada "posestructuralista".

En este contexto, según Descombes, las reflexiones de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jaques Derrida operarían lo que podemos denominar como la autocancelación del estructuralismo al criticar lo que este último pensador denominó como una falla de toda la tradición filosófica: la suposición de una estructura estable que implicaba afirmar la existencia de un centro que reduce la "estructuralidad de la estructura", lo que implicó, entre otras cuestiones, "vaciar" la subjetividad y reconceptualizar la noción de diferencia. Esta crítica implicó liberar la estructura de toda subjetividad (entendido como centro) distinto de ella. Al liberar la estructura del sujeto, el juego de la estructura ya no tiene límite y deviene "juego": "absoluto casualidad" y "aventura de la huella": juego de la diferencia.

En estos debates, sostiene Descombes, Jacques Lacan fue el estructuralista más reticente a operar la autocancelación (posición de la que S. Žižek será su seguidor), en tanto su lectura del psicoanálisis mantenía un fuerte compromiso con la noción de sujeto que provenía de su formación hegeliana. Sin embargo, su concepción sobre la subjetividad será crítica al papel del "yo", otorgando mayores potestades a un ello desmaterializado. De allí que la "descripción fenomenológica" fue suplantada por la "deconstrucción" en tanto superación de la simple recepción de datos, develando la ingenuidad que borra la decisión previa que determina el "ser para mí" como lo dado por la experiencia.

En estos debates, la *destruktion* heideggeriana fue "recuperada" del texto *Ser y tiempo* por las teorizaciones de la filosofía francesa como una operación no de derribamiento, sino

delimitación que disuelve la ilusión de la referencia directa del enunciado filosófico a la cosa misma, en tanto las limitaciones propias del discurso filosófico son las que al aportan recursos que originan al propio enunciado y no la invocación directa del referente.

El discurso filosófico comenzó a ser revisado y limitado como "*la ideología de la etnia occidental*" que consagraba la prioridad de la subjetividad, la razón y la verdad: así, la filosofía fue conceptualizada como una empresa de reducción de lo otro a lo mismo, operación en la que la diferencia era borrada bajo la exigencia de la universalidad de los conceptos, lo que exigía una revisión en el campo teórico y práctico.

De este modo la noción de "diferencia" fue repensada y reactivada en el horizonte de los efectos del estructuralismo. La noción de "diferencia" no es nueva para la filosofía contemporánea, pero fue "reactivada" en la década del 60. Su génesis puede remontarse a la tradición filosófica griega, pero la reflexión sistemática comienza, de *iure* y cronológicamente, con Heidegger y su reflexión sobre la "diferencia ontológica" que pone en crisis la noción de identidad y escapa también a la tarea del pensamiento negativo de corte hegeliano. Retomando al pensamiento heideggeriano se articularon las estrategias de inspiración nietzscheana tanto en la obra de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, que propone una "*inversión del platonismo*" al glorificar el simulacro destruyendo el principio de identidad, como en la filosofía de Jacques Derrida y su estrategia de deconstrucción del logocentrismo y la indecibilidad. Ambas estrategias aportaron categorías que desembarcaron en la discusión política con alcances que aquí abordaremos.

La diferencia sería retomada a partir de una premisa común: la diferencia es irrepresentable, pues si esto fuera posible, sería reducida a la unidad del concepto. En este sentido, la diferencia debe ser "liberada" del pensamiento representativo o bien a partir de una reflexión liberadora de acuerdo con el camino deleuziano o del pensamiento de la indecisión derrideano. De acuerdo con el primer camino, la diferencia debe ser liberada del principio de identidad a partir de una crítica a su sometimiento al principio de identidad, por lo que "lo mismo" deberá comenzar a ser pensado desde la diferencia y no al revés. De este modo G. Deleuze propone un nuevo *pathos* filosófico que no se sustraiga a la paradoja y abandone el camino del "alma bella" que huye con temor del conflicto, la selección y la decisión que implica la condición de diferencia. En este sentido, G. Deleuze sostiene que:

"El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos... Y la noción de problema, que -según veremos- se encuentra ligada a la diferencia, parece nutrir también los estados de un alma bella: sólo interesan los problemas ya las preguntas... Sin embargo, creemos que los problemas, cuando alcanzan el grado de positividad que les es propio, y cuando la diferencia se convierte en el objeto de una afirmación correspondiente, liberan una potencia de agresión y de selección que destruye el alma bella, destituyéndola de su identidad misma y quebrantando su buena voluntad. Lo problemático y lo diferencial determinan luchas o destrucciones con respecto a las cuales las de lo negativo no son más que apariencias, y los

deseos del alma bella, más que otras tantas mistificaciones tomadas de la apariencia. No es tarea del simulacro ser una copia, sino dar por tierra con todas las copias, haciendo lo mismo también con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión."¹²²

Así, la diferencia no aparece como algo dado ni como "lo propio", sino como la condición por lo cual lo dado es dado, y en este sentido es inexplicable en tanto explicar es identificar lo que de este modo se anularía en su movimiento dinámico. La diferencia se anula en el mundo de la representación como una especie de fulgor. Por ejemplo, lo sensible es una intensidad diferencial que rápidamente se anula en la representación de la extensión.¹²³ Del mismo modo la temperatura es una intensidad diferencial que no se divide en alta o baja, sino que se anula como tal en esas distinciones conceptuales. Es decir, toda intensidad se anula en cantidades extensivas o en cualidades que implican representación y reducción de la diferencia.¹²⁴ Así la diferencia solo se puede pensar contra las propias leyes del pensamiento y cumplir, como sostiene G. Deleuze, con la profecía de Pascal: "*hacer del caos un objeto de afirmación*" solo captable en un sistema de simulacros y no de representaciones. La diferencia puede pensarse a partir de un "rondamiento" de la repetición y del simulacro en la que los modelos ya no existen y la diferencia no se define por la oposición entre lo mismo y lo otro, sino en la propia noción de lo idéntico, en tanto la propia identidad y la semejanza no preexisten a las condiciones de su retorno: la diferencia.

¹²² Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires: 2006, pp. 16 y 17.

¹²³ Deleuze, G., *Op.cit.*, p. 354.

¹²⁴ Deleuze, G., *Ibidem*, pp. 354-358.

Afirma G. Deleuze:

*"No es lo mismo lo que retorna, nos es lo semejante lo que retorna, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Diferente, lo semejante es el retornar de lo que retorna, es decir, lo Disímil. La repetición en el eterno retorno es lo mismo, pero en tanto se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente."*¹²⁵

G. Deleuze nos habla de una diferencia no conceptual, una diferencia en sí que es irreductible a la identidad y al concepto y que nos permite pensar lo individual como la intensidad de un acontecimiento que puede "verse" en la repetición no mediatizada por el concepto: repetición es diferencia sin concepto, no es lo general que se encarna en particulares, sino lo singular irremplazable. En este sentido este pensador afirma:

*"... la repetición no es añadir una segunda y tercera vez a la primera, sino llevar la primera a la enésima potencia, lo que vale es este n veces como potencia de una sola vez..."*¹²⁶

De este modo la diferencia es un ausente, un "dispar" o "precursor sombrío"¹²⁷ que se desplaza y se disfraza de diferencias de segundo grado, las que se relacionan entre sí en el mundo de la representación. Este "precursor" es la "Diferencia que diferencia" y que produce un efecto de "epifanía" al modo de la literatura de James Joyce en la que se desborda todo intento de formar una serie.

¹²⁵ Deleuze, G., *Ibidem.*, p. 441.

¹²⁶ Deleuze, G., *Ibidem.*, p. 50.

¹²⁷ Deleuze, G., *Ibidem.*, p. 187.

En este sentido, G. Deleuze coincide con J. Derrida cuando en un pie de página realiza su caracterización de la "diferencia" como la condición de la semejanza de lo diferente. En este sentido recupera en su argumentación la reflexión derrideana sobre el "retraso originario" de acuerdo con el cual, lo originario es tachado para que la *diferancia* no sea pensada como producto de un origen pleno.¹²⁸ En este sentido, J. Derrida apela a un neografismo, *diferencia* (*differance*), que se escribe pero no se lee, para hablar de la diferencia como modo de sobrepasar el entendimiento y el sistema fonético, ya que la misma está más allá de la sensibilidad y el propio entendimiento: no está presente.¹²⁹ Del mismo modo que en el pensamiento de G. Deleuze, la *diferancia* no es algo objetivo ni algo subjetivo, no es acción ni pasión, sino temporalización y espaciamiento. Es una "voz media" que produce la "diferencia" como efecto.¹³⁰ En este sentido J. Derrida se refiere a la *diferencia* como la condición de posibilidad de la conceptualidad del lenguaje en tanto para Ferdinand de Saussure la "diferencia" no es un concepto.

La *diferancia* tampoco se puede confundir con una actividad, sino como un "movimiento de juego" productor de "efectos de *diferencia*"¹³¹ dándose siempre dentro de una lengua como juego y "marca": toda significación como "presencia" siempre guarda una marca o rastro o diferencia de un elemento pasado y del futuro: rastros de retenciones y protensiones. En este sentido la *diferencia* no tiene centro, sino que es la lengua como sistema, como "práctica de la lengua" o "archiescritura". En este marco el sujeto está inscripto en la lengua, en función de la misma, por lo que se conforma como sujeto hablante (aún en la creación y transgresión) a partir de conformar su habla con la de la lengua. No hay conciencia de si es

¹²⁸ Deleuze, G., *Ibidem.*, p. 194.

¹²⁹ Derrida, J., *Margenes de la Filosofía*, Catedra, Madrid: 2003, p.41.

¹³⁰ Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 44.

¹³¹ Derrida, J., *Ibidem.*, p. 47.

previa al signo, ya que "conciencia" implica presencia para sí mismo. Sin embargo este "privilegio" ya fue puesto en duda, según J. Derrida, por F. Nietzsche y S. Freud a partir del motivo de la diferencia al poner en tela de juicio la certeza segura de sí de este "privilegio".

La *diferancia* no es tampoco un transcendental ni un existencial, sino como juego de la marca que no tiene nombre para evitar las garras de la metafísica del mismo modo que la huida del pensamiento conceptual en la diferencia deleuziana. El juego de la *diferancia* se inscribe pero no aparece como tal: es un juego innombrable y efectivo.¹³²

La *diferancia* refiere a un proceso que no es ilimitado, sino que es un juego en el que se gana y se pierde a la vez, es decir, posee un movimiento económico, no apropiable como en la dialéctica hegeliana, pero que no se resuelve ni la presencia ni en la pérdida absoluta: la *diferancia* mantiene siempre una relación con aquello que excede la alternativa de la presencia y la ausencia. Por ejemplo, el inconsciente freudiano no es algo escondido para sí, sino que difiere porque envía delegados y esos delegados no existen: su presencia es siempre retardada o retrasada.

De este modo, para J. Derrida:

"... la diferancia no existe. No es un existente presente, tan excelente único, de principio o transcendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad plena. No se anuncia por ninguna mayúscula.

¹³² Derrida, J., *Ibidem.*, p. 61.

No sólo no hay reino de la diferencia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino.”¹³³

Como vemos tanto G. Deleuze como J. Derrida “superan” el *dictum* hegeliano de acuerdo con el cual la diferencia es contradictoria en sí. El nuevo pensamiento de la diferencia ya no será lo contrario o la contracara de la identidad, ya que al superar la dialéctica, quedó abierto el camino para pensar la diferencia como un más allá de la identidad, es decir, como negación y afirmación a la vez, de manera de no caer en el estado del “*alma bella*” que federa y concilia las diferencias o en una mera negación que la ata a una identidad, encabalgando identidad y diferencia. El decir, el “no”, no se opone a un sí, sino que señala una diferencia irreductible: la oposición es rechazada como encabalgamiento. De ese modo, la diferencia en el postestructuralismo implicó rechazar el sometimiento a un orden y a encontrar un invariante en las variaciones: el orden solo pasó a ser una figura de la misma variedad abierta por la diferencia y lo invariante pasó a ser una simple “perspectiva”. En este sentido se propuso “suprimir” el objeto y de esta manera superar el sujeto. Como sostiene V. Descombes:

“El texto, dice, no tiene referente exterior a sí mismo, el relato histórico no refiere a ningún acontecimiento exterior al relato, la interpretación no trata sobre ningún hecho que se pueda distinguir de la interpretación, las perspectivas. De este modo serían vencidos el centro único, el primer principio y la identidad soberana. Cada punto de vista es una ciudad... cada punto de vista es una ciudad, siempre otra ciudad dentro de la ciudad.”¹³⁴

¹³³ Derrida, J., *Ibidem.*, p. 56.

¹³⁴ Descombes, V, *op. cit.*, pp. 245 y 246.

De este modo, la diferencia ya no será una presencia, sino un juego o condición no trascendental alrededor de la cual se configuran las perspectivas postfundacionales de los "efectos del estructuralismo", tanto en el campo de la gnoseología como de la filosofía política. La diferencia cumple en esta visión una función heurística en tanto no es una presencia determinable por el concepto y el entendimiento. En este sentido, la diferencia no puede confundirse con una "diferencia específica" en tanto toda especie constituye una domesticación de la diferencia bajo la identidad del concepto, y por lo tanto su anulación. La diferencia no es ni "diversidad" ni "alteridad" ya que estas nociones implican un acuerdo a nivel del "género" y, por lo tanto, una operación analógica que clausura la propia diferencia en momento conciliables.¹³⁵

En este sentido G. Deleuze y J. Derrida rechazan el concepto de diferenciación, en tanto este implica una unidad orgánica que se divide o "*recibe la diferencia como acontecimiento*".¹³⁶ La diferencia no es presente, se desplaza dejando abierto los campos de acontecimientos imprevisibles, subvirtiendo todo reino en nombre de los "*no presentes*", lo que en el plano político requiere una especificación política reflexiva.¹³⁷

De esta manera se abriría un espacio de problematización en el que se abandonaría el campo de las políticas de la identidad. La diferencia no sería concebida como contracara de lo identitario, sino que se configura un pensamiento que requiere revisar la noción de identidad cultural particular en tanto subjetividades políticas en el

¹³⁵ Deleuze, Gilles, *op. cit.* 2006, ,p. 67.

¹³⁶ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 49.

¹³⁷ Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid: 1997.

comunitarismo, neopragmatismo y multiculturalismo. En este punto, los aportes teóricos de E. Laclau y Ch. Mouffe son reconocidos como articuladores de la historia de las ideas políticas y de la filosofía política cuando toman tanto concepciones semióticas del discurso como nociones de la interpelación ideológica, el psicoanálisis y la deconstrucción.

5.2.- *Ernesto Laclau: subjetividad política y diferencia como dislocación y antagonismo*

"No hay posibilidad de victoria en términos de una autenticidad cultural ya adquirida. La comprensión creciente de este hecho explica la centralidad del concepto de 'hibridación' en los debates contemporáneos"

Laclau, Ernesto, *Emancipación y Diferencia*

Ernesto Laclau afirma que desarrolló su teoría de la hegemonía conjuntamente con Chantal Mouffe como condición para pensar la democracia radical y como una respuesta a la "proliferación" de los antagonismos desde fines de los años 60, en la que se produce una dispersión de posiciones de sujeto a la que L. Althusser no pudo "responder".

Esta proliferación de antagonismos es leída por Laclau a partir de la revisión de la concepción estructuralista de sociedad de Louis Althusser, que se produce por la configuración de la noción de hegemonía de la tradición gramsciana que Althusser, por otra parte, criticaría. Si bien Laclau acepta nociones como "*conjunto estructurado complejo*" y "*sobredeterminación*" propuesta por el marxismo estructuralista, esto no implicó evitar las críticas a "metáforas" como

las de "determinación en última instancia" y "autonomía relativa". En este sentido este autor arremete contra las metáforas de lo que denomina la "metafísica de las instancias" y la "santísima trinidad de lo económico, lo político y lo ideológico"¹³⁸. Esta metafísica no permite producir conceptos teóricos apropiados para reflexionar, por su carácter saturadamente simbólico y de escaso carácter analítico-teórico, la relación entre "producción" y vida social. En este sentido Laclau piensa la producción como una dimensión más amplia que lo "económico" cuando aborda el materialismo para explicar la vida social a partir de un análisis de las condiciones de producción del trabajo, incluyendo una dimensión no económica como la coacción política.

Una consecuencia central del aporte de Laclau al conjunto de debates que nos ocupan consiste en que lo político pasa a ser constitutivo y no epifenomenal en las articulaciones sociales. Por esto, las identidades políticas articuladas en torno al fascismo, el totalitario o el populismo no se podrían dar cuenta sobre la base de un análisis que las explicaría a través de los rasgos ideológicos o de intereses de clase, sino a partir de interpelaciones políticas. De este modo los discursos ideológicos concretos se producen por "condensación", sin alcanzar una coherencia lógica en la que distintas interpelaciones logran una unidad relativa. Por esto afirma:

"Si... la función básica de toda ideología consiste en constituir a los individuos como sujetos, si a través de la interpelación los individuos viven sus condiciones de existencia como si ellos constituyeran el principio autónomo de las mismas... resulta claro que la unidad de los distintos aspectos de una sistema ideológico está dada por la interpelación específica que

¹³⁸ Laclau, E., *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1978, p 84.

constituye el eje y principio organizador de toda ideología ¿Quién es el sujeto interpelado?... lo que constituye el principio unificador de un discurso ideológico es el sujeto interpelado y así constituido a través de ese discurso”¹³⁹

Diferenciándose en este aspecto de algunas de los desarrollos de la tradición althusseriana, para Laclau lo “político” es constitutivo de lo social, de lo que resulta que la dimensión política no puede derivarse de otra instancia ya sea lo económico, como en ciertas versiones del marxismo, ya sea en la etnia, el género o la sexualidad, como proponen el comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo. En este sentido Laclau propone una “*ontología política*” en la que los hechos sociales son “reducidos” a sentidos. La política no es una “institución” o una “esfera”, sino una “*dimensión humana inherente*”. De este modo la política no puede considerarse como un complemento o suplemento de los desequilibrios económicos o la anomia social, como sostienen los liberales y los funcionalistas, sino que la política articula la sociedad en tanto “*ordenadora de la coexistencia*”. De este modo la propuesta de Laclau comparte aspectos con la orientación rawlsiana de la filosofía política que definimos al comienzo de este trabajo.

Para Laclau, las relaciones sociales son estructuradas discursivamente: el orden social no puede pensarse ni “pre” ni extradiscursivamente porque el sentido y la discursividad de las prácticas es condición de su inteligibilidad, aunque esta no caracteriza a las prácticas en tanto tales. El espacio social es significativo en tanto que discursivo, y sólo en este sentido puede constituirse en objeto de problematización. Del mismo modo los hechos “naturales” son el resultado de una construcción sociohistórica, puesto que la

¹³⁹ Laclau, Ernesto, *op. cit.*, pp. 113 y 114.

idea de "naturaleza" no es algo "dado". En este sentido Laclau aborda el problema de la distinción entre significado y su uso relación a la pragmática y la semántica. Para esto apela a los debates producidos a partir de Ludwig Wittgenstein sobre la separación entre pragmática y semántica, separación que se torna borrosa en la medida en que se acepta que el significado de un término depende exclusivamente del contexto de uso: el uso de un término es un acto y, en este sentido, forma parte de la pragmática. Toda acción "no lingüística" tiene un significado y, en consecuencia, semántica y pragmática están imbricadas, por lo que la distinción entre lo lingüístico y lo no lingüístico es secundaria e interior a las totalidades discursivas. Que una piedra sea un proyectil depende de una "articulación discursiva", pero la existencia de la piedra en tanto entidad no está incluida en esta dependencia. Por esto no se debe confundir "ser" del objeto que es histórico y cambiante con la "entidad" del mismo, que no es histórica: fuera de un contexto discursivo un objeto no tiene "ser", pero sí "existencia". Desde los problemas que estamos tratando de presentar, la relación entre "esencia" y "existencia" es revisada desde la tradición marxista para prevenir la introducción de concepciones metafísicas en el análisis de temas como la clase, la realidad, etc.

Este carácter discursivo del acto de configurar la sociedad como sistema es para Laclau una sobredeterminación de efectos de articulación entre elementos o posiciones diferenciales que no son expresión de un principio subyacente (la clase, la etnia o la sexualidad), sino una "regularidad en la dispersión".¹⁴⁰ Es decir, la sociedad es una totalidad discursiva en la que la identidad de sus

¹⁴⁰ Según Foucault, esta regularidad se configura por procedimientos de control e, inversamente, las figuras de control pueden tomar cuerpo en el interior de una formación discursiva. En este sentido, en las sociedades la producción de discursos es controlada y seleccionada por un número de procedimientos que pretenden controlar la materialidad temida del discurso. Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona: 1987.

elementos es relacional de manera necesaria. En este marco, nos interesa destacar que Laclau considera la sociedad como un sistema de diferencias en la que la identidad de sus elementos es relacional. Esto involucra una concepción del lenguaje que es habitualmente descripta como postestructuralista. Mientras indica que su propuesta está orientada a rejuvenecer el materialismo marxista, Laclau propone un "*relacionismo radical*" de acuerdo con el cual el "ser" es construido de manera histórica en un conjunto de condiciones relacionales que constituyen a la sociedad como totalidad. Esta totalidad siempre es contingente ya que su estructuración es temporal y espacial.¹⁴¹

Esta sistematización de las diferencias para Laclau presupone un proceso político articulado por la noción de antagonismo. La diferencia no da cuenta de un particular a priori ni de la función de un conjunto de aparatos e instituciones, sino que se constituye como un efecto del campo articulado por las relaciones antagónicas. De acuerdo con esta perspectiva, en las sociedades industriales avanzadas existe una proliferación de puntos de antagonismo a través de una multiplicación de luchas democráticas. Cuando se le critica esta concepción de la democracia a través de esta concepción de antagonismo, Laclau aclara, por un lado, que en las sociedades periféricas estas luchas se ven complejizadas por la opresión imperialista y el predominio de formas de explotación que al poner la "lucha popular" como centro, dividen el espacio político en dos. Sin embargo, y por otro lado, indica que esta división no impide la existencia de otros puntos de antagonismo.

¹⁴¹ Esto lo conceptualiza Laclau en 1987, en su libro conjunto con Chantal Mouffe sobre hegemonía, como una relación entre terreno discursivo, elemento, momento, práctica articuladora, antagonismo y hegemonía. Nos ocuparemos de este argumento más adelante en este mismo capítulo.

Ahora bien, si como hemos indicado las entidades sociales no preexisten a su articulación discursiva -por lo que la distinción entre discursivo y extra-discursivo es un residuo metafísico- pero también responden a un límite ontológico que no puede ser superado por el análisis de sus transiciones lógicas, para Laclau el antagonismo daría cuenta tanto de las relaciones que participan en su formulación como de los lugares de su inscripción, en un juego de diferencias que constituyen el sistema y permiten la significación. El antagonismo da cuenta de los procesos por los que lo social, que es el reino de las diferencias, se constituye a partir de una cadena de equivalencias *vis a vis* un exterior puramente negativo que ha sido excluido. Ese exterior no puede ser un elemento más, sino que para ser constitutivo debe amenazar la cadena de equivalencias que estructura la identidad en cuestión. En consecuencia, el momento de constitución de la cadena de equivalencias da cuenta del momento de articulación política. Pero su subversión por parte de la diferencia implica que la política se vuelve una práctica abierta, no sólo en términos de competición, sino constitutivamente contingente.

Laclau reconoce que no todos los conflictos se constituyen alrededor de un antagonismo, e introduce así el concepto de 'dislocación' para dar cuenta del carácter primario de la dislocación respecto del antagonismo que organiza las fronteras políticas. La dislocación supone que toda entidad social depende de un exterior constitutivo y no articulado *vis a vis* el cual es posible establecer una equivalencia entre elementos diversos. Por eso el proceso de positivización de una diferencia depende crecientemente de dar cuenta de una falta que estructura el campo simbólico. En tanto da cuenta de una dislocación, entre lo actual y lo potencial, el conflicto puede o no devenir en una forma de antagonismo. La construcción de un enemigo en función de un "exterior constitutivo" supone una operación autorreferencial y diferencial en el sistema a través del cual

el antagonismo es un mecanismo para dar cuenta de formación de las subjetividades políticas y del campo de lo político en sí.

A diferencia del comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo que postula identidades culturales ya adquiridas y por lo tanto objetivas, y en la medida en que los conflictos no implican la existencia de particularidades a priori, para Laclau el antagonismo funciona como el límite de toda objetividad y, por lo tanto, de toda sociedad, en tanto la subvierte cuando pretende constituirse en una presencia plena. En este sentido Laclau distingue entre "contradicción", "oposición" y "antagonismo":

"En el caso de la contradicción, es por el hecho de que A es plenamente A por lo que el ser a la vez no-A es una contradicción -y por consiguiente una imposibilidad.- En el caso de la oposición real, es porque A es también plenamente A por lo que su relación con B produce un efecto objetivamente determinable. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. La presencia del Otro no es una imposibilidad lógica, ya que existe -es decir no es una contradicción; pero tampoco es subsumible como momento diferencial positivo en una cadena causal... En la medida que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza... La oposición real es una relación objetiva... la contradicción es un relación igualmente definible entre conceptos; el antagonismo constituye los límites

de toda objetividad –que se revela como objetivación parcial y precaria.”¹⁴²

Dicho en otros términos, el antagonismo es lo que impide constituir la objetividad en términos de totalidad, por lo tanto la negación no es interior a la identidad, sino que procede de un “*exterior constitutivo*” a través del cual se expresa tanto la imposibilidad de la identidad como una contingencia de las relaciones. La negatividad implicada en esta concepción no es dialéctica, sino contingente, es decir, no reabsorbible por una *Aufhebung*, de allí que se constituye como una subversión y no una negación frontal respecto de las relaciones en las que está inscripta:

“Afirmar el carácter constitutivo del antagonismo, como lo venimos haciendo, no implica por lo tanto remitir toda objetividad a una negatividad que reemplazaría a la metafísica de la presencia en su papel de fundación absoluta, ya que esa negatividad solo es concebible, precisamente, en el marco de la metafísica de la presencia. Lo que implica es afirmar que el momento de la indecibilidad entre lo contingente y lo necesario es constitutivo y que el antagonismo por lo tanto, también lo es.”¹⁴³

De este modo la sociedad no consigue nunca ser idéntica a sí misma en tanto el límite de lo social se da en el interior de la misma sociedad bajo la forma del antagonismo: ella es “imposible”. La “imposibilidad” de la sociedad debe entenderse de este modo como “imposibilidad de la totalidad”. Aquí Laclau critica tanto la conceptualización historicista como estructuralista de la “totalidad”.

¹⁴² Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2004, p. 168.

¹⁴³ Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

Si bien acepta del estructuralismo su crítica a la noción de "totalidad expresiva" y el carácter relacional con el que Louis Althusser habla de un "todo" estructurado, Laclau se diferencia al rechazar la necesidad de establecer totalidades como condiciones del "sistema". Lo social siempre excede esos intentos de limitación: la sociedad siempre es desbordada, pero no como un mero "*juego infinito de las diferencias*", sino también como el "*intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud*" lo que se opera a través de la configuración de relaciones hegemónicas, que según Deleuze y Derrida produce interminable juego de las diferencias.

La concepción de Laclau tiene una de sus estrategias intelectuales decisivas en producir una genealogía de la noción de "hegemonía", que por otra parte acompaña su trabajo posterior, contextualizando la "crisis del marxismo", y al propio Antonio Gramsci. Esta "crisis" tiene su origen en el agotamiento de la noción política de la unidad de la "clase" obrera, respecto de la que en la historia del marxismo se elaboraron una serie de respuestas: (i) la revisionista que reenvió dicha recomposición a la política (Bernstein), (ii) a la ética (Sorel) de acuerdo con la cual se debería elaborar un mito como la "huelga general" como condensación de un *bloc* oposicional más allá de la pertenencia de clase o (iii) reafirmando la ortodoxia economicista (Plejanov). Apelando a otros debates -como los propuestos por Vladimir Lenin, Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky o el planismo socialdemócrata- que se inscriben en las tendencias abiertas por las tres respuestas a la crisis, Laclau sostiene que la orientación general de las mismas fue reconocer la necesidad de un "*cambio de vocabulario*" en el marxismo que resultó en la problematización de las posibilidades de emancipación y la subjetividad política.

Este cambio de vocabulario que reconoce la centralidad de la operación gramsciana sobre hegemonía en las luchas democráticas, requirió, como indicamos, dar cuenta de la dispersión de identidades políticas. La ideología ya no es considerada como un modo de falsa conciencia sino como un campo material de conflictos y regulaciones. Laclau reconoce en el pensamiento gramsciano la complejidad de lo social como "... *condición de la lucha política*" lo que "... *sienta las bases para una práctica democrática de la política, compatible como una pluralidad de sujetos históricos.*"¹⁴⁴

En este marco, Laclau propone una "lógica de la hegemonía" como "*lógica de la institución política de lo social.*" De acuerdo con esta lógica, la hegemonía misma es un tipo de relación de articulación: la relación hegemónica supone la articulación como práctica y no como "*complejo relacional*" totalizable. Teniendo en cuenta el carácter contingente de la sociedad que siempre es desbordada por "lo social", este pensador define la hegemonía a partir de una "radicalización" del enfoque gramsciano en la que la noción de "articulación" que es pensada como un modo de "organización" externa y contingente a lo que es configurado por ella, y no como "mediación" en la que distintos momentos son "superados" por una totalidad trascendente. De este modo Laclau se diferencia de los enfoques hegelianos y de lo que denomina "*usos ambiguos de la dialéctica*"¹⁴⁵ en los que se afirman nociones de sociedad como totalidades fundantes y plenas. Laclau propone así una "*noción no esencialista de hegemonía*"¹⁴⁶ como práctica creativa de articulación o construcción política en el marco de una renuncia a:

¹⁴⁴ Laclau, E. y Mouffe, Ch., Op. Cit, 2004, p. 106.

¹⁴⁵ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Ibidem.*, 131.

¹⁴⁶ Dallmayr, F., "Laclau and hegemony. Some (post) hegelian caveats" en Critchley, Simon and Marchart, Oliver, *Laclau, a Critical Reader*, Routledge, New York: 2004, p. 38.

"... la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como 'esencia negativa' de todo lo existente, y a los diversos 'ordenes sociales' como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias."¹⁴⁷

De este modo, la noción radicalizada de hegemonía, fundada en una noción no domesticable de diferencia como sostuvieron Deleuze y Derrida, en el marco de la dislocación constituye una operación metonímica que supone dos condiciones: (i) relaciones sociales indecibles/estructurales y (ii) constitución de las subjetividades contingentes. En este sentido E. Laclau relaciona ambas condiciones cuando afirma que:

"Una concepción que niegue todo enfoque esencialista de las relaciones sociales debe también afirmar el carácter precario de las identidades y la imposibilidad de fijar el sentido de los 'elementos' en ninguna literalidad última. Finalmente esto nos indica el sentido en que podemos hablar de 'fragmentación'. Un conjunto de elementos aparecen fragmentados o dispersos sólo desde el punto de vista de un discurso que postule la unidad entre los mismos... podemos hablar de una complejización y fragmentación creciente de las sociedades industriales avanzadas, no en tanto que, consideradas sub especies aeternitas, sean más complejas que otras sociedades anteriores, sino en tanto que se constituyen en torno a una asimetría fundamental: la existente entre una creciente proliferación de diferencias... por un lado, y, por otro, las dificultades que encuentra toda práctica que intenta fijar esas

¹⁴⁷ Laclau, E., y Mouffe, Ch., *Op. cit.*, 2004, 132.

diferencias como momentos de una estructura articuladora estable."¹⁴⁸

Podríamos decir que Laclau no intenta reemplazar a Spinoza por Leibniz cuando afirma que un "esencialismo de los elementos" no constituye una opción al "esencialismo de la totalidad". El debate en torno a la necesidad o contingencia de las relaciones entre elementos de una "totalidad" pasa por alto, según Laclau, el "terreno" mismo en que se verifica la separación de los elementos y que lo explica: ese terreno es el de la discursividad. En este sentido Laclau cita dos respuestas posibles, entre ellas la "separación" en tanto objetos empíricamente dados o en tanto elementos conceptualmente no implicados, es decir, la oposición empirismo/racionalismo. Para superar este bloqueo, Laclau propone la lógica de la sobredeterminación según la cual no hay ni una totalización esencialista, ni una separación no menos esencialista entre objetos, sino una presencia de unos objetos en otros, lo que imposibilita fijar su identidad. Afirma Laclau:

*"Los objetos aparecen articulados, no en tanto que se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos... Es decir, que estamos en el campo de la sobredeterminación de unas identidades por otras y de la relegación de toda forma de fijación paradigmática al horizonte último de la teoría."*¹⁴⁹

¹⁴⁸ Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Ibidem.*, 133.

¹⁴⁹ Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Ibidem.*, 142.

La teoría de la hegemonía no pretende tener efectos totalizantes pero tampoco partir de los particularismos. Así entiende por articulación toda práctica que estable relaciones entre elementos cuya identidad es modificada a través de esa práctica. La totalidad estructurada recibe el nombre de "discurso" y cada posición diferencial el de "momento". Todo lo que no es articulado discursivamente se considera como "elemento". Los "elementos" son siempre significantes flotantes que no logran ser articulados en cadenas discursivas. El principio que unifica esta formación hegemónica discursiva no es un principio subyacente, sino una "regularidad en la dispersión" en términos foucaultianos. Así, el "discurso" es un modo de "totalidad relacional" incompleta en la que la transición entre "elemento" y "momento" nunca está concluida, ya que esto implicaría una "caída" en el reino de la necesidad. Toda identidad social no puede suturarse y toda fijación es una metáfora. Ahora bien, esta fijación en una totalidad relacional discursiva se efectúa en "puntos discursivos privilegiados" a los que Laclau da el nombre de "puntos nodales", que son los significantes privilegiados que "estructuran" una totalidad sin caer en una proliferación como la del discurso "psicótico".

¿Cómo entender entonces el privilegio que Laclau le otorga a la idea de que la política, y el antagonismo mismo en tanto que modo de la articulación hegemónica, dependen de un vacío en el que radica tanto la posibilidad como los mismos límites de la tarea emancipatoria? El carácter contingente de la propia articulación hegemónica no es el resultado de una imposibilidad empírica, sino que como planteamos antes respecto de la dislocación, da cuenta de

*"algo que trabaja desde el comienzo en el interior de la estructura"*¹⁵⁰, y por lo tanto también da cuenta de la imposibilidad de que un sujeto hegemónico se imponga plenamente. Sin embargo, esto confronta a Laclau con el problema de la contingencia y la estructura, que él conceptualiza en términos de "indecidibilidad" respecto de las dislocaciones que contaminan esa plenitud que el comunitarismo, el neopragmatismo y multiculturalismo consideran "presentes" y preexistentes¹⁵¹. Si la constitución del sujeto no puede realizarse fuera de la estructura, pero tampoco puede explicarse solamente por sus transiciones lógicas, se sigue para Laclau que la posición del sujeto en una articulación hegemónica dependerá de las *"posibilidades estructurales"* para transformar su propia identidad. Toda *"nueva configuración hegemónica cambia la identidad de todas las fuerzas sociales en presencia"*¹⁵². De este modo la subjetividad se constituye como *"distancia entre la estructura indecible y la decisión"*. En esto consiste la paradoja, mientras no se puede explicar por una teoría de la acción racional o de las motivaciones, sin embargo esto no implica que no sea razonable en tanto *"conjunto acumulado de motivos, ninguno de lo cuales tiene valor de un fundamento apodíctico..."*¹⁵³

Por eso la identidad, constituida a través de esta decisión en condiciones de "indecidibilidad" es siempre un acto de poder:

*"Nuestra tesis es que la constitución de una identidad social es un acto de poder y que la identidad como tal es poder."*¹⁵⁴

¹⁵⁰ Laclau, E., *op. cit.* 2000., p. 46.

¹⁵¹ Laclau, E., *Ibidem.*, p. 53.

¹⁵² Laclau, E., *Ibidem.*, p. 47.

¹⁵³ Laclau, E., *Ibidem.*, p. 57.

¹⁵⁴ Laclau, E., *Ibidem.*, p. 48.

Al comienzo propusimos atravesar el análisis de estas concepciones desde el registro del problema de los límites y posibilidades de lo emancipatorio. La tesis de Laclau sería orgánica al diagnóstico que usó para caracterizar la etapa que se abre en la década del 60 del desarrollo capitalista. Según Laclau, la dislocación de las relaciones e identificaciones sociales se habrían generalizado, y estarían definidas por (i) la temporalidad, (ii) la posibilidad y (iii) la libertad. En relación con (i) E. Laclau afirma que como toda homogenización de la totalidad social fracasa, lo real es temporal. Por otra parte, si en las dislocaciones no hay *telos*, la posibilidad siempre (ii) es una auténtica posibilidad entre otras. La dislocación es siempre la forma misma de la (iii) libertad como ausencia de determinación: existe una condena a ser libre, pero no en términos existencialistas (por no tener identidad estructural) sino por poseer una identidad estructural fallida.¹⁵⁵

Esta generalización de las relaciones de dislocación implica una aceleración de los *tempos* de transformación y de intervenciones rearticulatorias, es decir de expansión de las distancias entre estructura indecible y decisión como multiplicación de articulaciones de subjetividades políticas. Estas dislocaciones multiplican también los "centros de poder" en lo que se configuran resistencias. Y en este marco, las subjetividades no son internas o necesarias a estos puntos disruptivos, sino que son el mismo lugar de la dislocación. Es decir, la subjetividad política no es para Laclau interna a la estructura como "momento", sino que es la resultante de la imposibilidad de constituir la estructura u objetividad como tal. En la perspectiva de Laclau, la emancipación no es el resultado de simplificar la estructura social en función de un sujeto unificado. La articulación opera en la proliferación de lugares de sujeto de forma dinámica, y su concepción de lo político como conflicto y juego de las diferencias.

¹⁵⁵ Laclau, E, *Ibidem.*, pp. 56-58.

De este modo, las subjetividades se autodeterminan de manera parcial, pero no en función de la afirmación de una autenticidad que las fundaría, sino de su falta de ser, de su vacío, por lo que esta autodeterminación consiste en actos de identificación. La subjetividad es siempre un "*lugar de ausencia*", nunca la afirmación de una presencia, es decir la "*inerradicable distancia respecto de sí misma*".¹⁵⁶

En este marco toda subjetividad es: (i) "mítica" por no guardar una relación necesaria con la estructura o espacialidad objetiva: el mito sutura el espacio dislocado con un principio de inteligibilidad que configura a la subjetividad como "posición de sujeto". El mito es una superficie de inscripción de dislocaciones y reivindicaciones sociales, y como tal tiene un carácter incompleto. Este carácter incompleto permite la constitución de imaginarios en tanto la representación se construye a partir de inscripciones de múltiples reivindicaciones y dislocaciones que, entonces sí, tienen una función interpelatoria. La subjetividad es (ii) metafórica, por correlación de dos espacios, el de la representación y el de lo representado, al respecto de los cuales esta relación solo es posible si en ambos hay algo "idéntico": la subjetividad es la metáfora de una plenitud ausente.¹⁵⁷

Laclau reconoce conjuntamente con los comunitaristas y multiculturalistas que el carácter discursivo es central a la construcción del conflicto pero, para él, las subjetividades pueden encarnar o inscribir en sí mismas por vía metafórica algo presente en otras identidades, configurando así la "*plenitud ausente de la comunidad*". No se trataría de un rechazo en bloque a la teoría liberal, sino que responde a la preocupación respecto del carácter

¹⁵⁶ Laclau, E., *Ibidem.*, p. 76.

¹⁵⁷ Laclau, E., *Ibidem.*, pp. 77-84.

utópico que puede adquirir la misma cuando articula control racional y libertad en la idea de consenso por persuasión.

En función de esta caracterización de la sociedad y la subjetividad, Laclau interviene en el debate entre particularismo y universalismo. En principio plantea la disyunción como una falsa alternativa entre historicismo y trascendentalismo, y entre objetivismo y relativismo. Esto supone dejar de lado tanto una concepción relativista y fragmentaria del particularismo, como una concepción meramente agregativa del universalismo. De allí que para Laclau, la universalidad es el símbolo de una plenitud perdida respecto de la que adquiere centralidad el carácter topológico inseparable de la particularidad. Esto lo lleva a preguntarse qué tipo de universalismo sería compatible con una política que diese cuenta de esa multiplicación de antagonismos que caracterizarían al capitalismo global.

En este sentido este autor distingue lo que denomina "lógicas equivalenciales" y "lógicas de la diferencia". De acuerdo con la primera "*diferentes luchas son otros tanto cuerpos, cualquiera de los cuales puede encarnar la oposición colectiva de todos ellos al poder represivo.*"¹⁵⁸ Para que esta concepción de universalidad sea hegemónica es necesario que algunas luchas se transformen en los "puntos nodales" de una articulación, lo que es posible si se tornan en "significantes vacíos" a partir de lo que se configura una articulación específica. En este sentido Laclau sostiene que el sentido de una lucha siempre está internamente dividido: por su objetivo específico y por su carácter oposicional al sistema.

¹⁵⁸ Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires: 1996, p. 79.

La primera consideración responde al carácter diferencial y el segundo es el que permite establecer equivalencias de oposición común. Esto implica afirmar y abolir, en un mismo movimiento, la propia singularidad: una lucha diferencial expresa, más allá de sus objetivos concretos, una función equivalencial, una universalidad contingente en la que una particularidad es la encarnación del significativo vacío que hace referencia al orden comunitario como ausencia.

Lo universal sólo puede emerger de un particularismo y, en tal sentido, correspondería con un particularismo que se ha universalizado a través de una articulación de equivalencias, y por lo tanto se construiría como la negación de un contenido particular. De este modo la separación entre universal y particular es tanto infranqueable como inestable. El universal es en este sentido una construcción histórica y contingente, en tanto es una "universalidad hegemónica" configurada como un horizonte sin contenido ni cuerpo propio.

En este marco, universalismo y particularismo son dimensiones inerradicables en la construcción de las subjetividades políticas, pero su articulación misma nunca es evidente, en tanto depende de mediaciones hegemónicas siempre inestables e indecibles. Por esto Laclau critica, no solo al universalismo, sino también al particularismo cuando afirma que:

"... si la particularidad se afirma a sí misma como mera particularidad, en una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el statu quo en la relación de poder entre grupos. Esta es exactamente la noción de 'desarrollos separados' tal como la formulara el apartheid: sólo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las

*relaciones de poder en que este último se basa son sistemáticamente ignoradas.*¹⁵⁹

Esta crítica al particularismo de comunitaristas y algunos multiculturalistas se basa en que para esta perspectiva teórico-política no es posible afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto al que se afirma en la misma distinción, así como no es posible desarticular el contexto sin, al mismo tiempo, destruir al sujeto que lleva a cabo la misma desarticulación. El sistema siempre es condición de existencia y, a su vez, de la imposibilidad de constitución de la identidad una subjetividad particular. Por ejemplo:

*"Supongamos... que nos estamos refiriendo a la constitución de la identidad de una minoría étnica. Como dijéramos antes, si esta identidad diferencial ha de constituirse plenamente, solo puede hacerlo dentro de un contexto –el Estado nación por ejemplo, y el precio a pagar por la victoria total dentro de este contexto, es la total integración al mismo. Si, por el contrario, la victoria total no tiene lugar, esto es porque la identidad no ha sido plenamente constituida... Pero estas reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad: el derecho a tener acceso a buenas escuelas, a vivir una vida decente..."*¹⁶⁰

De este modo, Laclau propone una crítica del comunitarismo y al multiculturalismo, en tanto lo particular solo es posible en un movimiento contradictorio de autoafirmación y, paralelamente, de anulación en un medio no diferencial. Una política de la diferencia se

¹⁵⁹ Laclau, E., *Op. Cit.*, pp. 54- 55.

¹⁶⁰ Laclau, E., *Ibidem.*, p. 56.

anula a sí misma, ya que afirmar la propia identidad diferencial significa incluir en esa identidad al otro con el cual se delimita la misma identidad. En este marco un discurso de derechos implica una autoafirmación como miembro de una comunidad con la que se comparte algo: el respeto a la particularidad propia implica respeto por otras¹⁶¹. Por esto una concepción que siente su abordaje exclusivamente en el particularismo es considerada por Laclau un universalismo encubierto. En la medida en que esas concepciones particularistas proponen una "totalidad social" posible como la suma de particularidades, darían como resultado una concepción de universalidad en tanto conjunto unificado y homogéneo a partir de un sistemas de diferencias.

En este sentido Laclau también critica lo que denomina como la "*utopía liberal de Richard Rorty*", que propondría una especie de fe en el avance hacia una sociedad persuasiva que anularía los conflictos. En este mismo sentido, los neopragmatistas, al orientar los procesos de conflicto a través de la persuasión sostienen la posibilidad de administrar racionalmente los conflictos.

Esto nos confronta con el problema de la relación entre la constitución de la identidad social como acto de poder, y la formulación de políticas emancipatorias. Debemos considerar que para Laclau toda resolución, desde el punto de vista filosófico, estará implicada en la producción de los límites mismos de la significación, y sólo podrá entenderse dentro de esos límites. Pero, esos límites están siempre subvertidos por el juego del antagonismo, que supone que el universal posible en términos políticos, es el resultado de la operación hegemónica que consiste en presentar la particularidad de una demanda, como la encarnación de un significante vacío en referencia al orden comunitario, siempre ausencia en tanto objetivo no

¹⁶¹ Laclau, E., *Ibidem.*, p. 90.

realizado. Este aspecto del debate será revisado en el próximo capítulo, a través del diálogo entre Laclau y J. Butler.

6.- Subjetividad política, diferencias y emancipación: las críticas al particularismo y la identidad en la polémica Laclau y Butler

En el año 2000, algunos de los debates que hemos intentado recorrer, se condensan en un diálogo entre Ernesto Laclau, Judith Butler y Slavoj Žižek: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Procuraremos, en este capítulo, situar las discusiones para especificar los alcances, tanto de la relación entre normatividad y emancipación, como entre sujeto y organización colectiva que ocuparon parte importante del libro. Sabemos que este diálogo se organizó a través de la referencia al vocabulario de la crítica a las políticas de la diferencia implícitas en el mismo título. Sabemos también que este intercambio otorgó un valor crítico y axial al libro sobre hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. No pretendemos desarrollar exhaustivamente sus posiciones, sino, en primer lugar, observar cómo este debate impactó en la teoría de la democracia. Esto requerirá relevar las críticas a los desarrollos de Laclau sobre la subjetividad política, presentes en las propuestas de Judith Butler a los fines de establecer el terreno común. Realizaremos algunas referencias a la posición de Žižek, pero nos centraremos en el argumento de Butler ya que permite interrogarnos sobre los efectos y alcances de su productividad para la concepción de subjetividad política. Para ello, conviene indicar que no nos circunscribiremos exclusivamente a los argumentos planteados en el libro mencionado, sino que cuando sea oportuno recurriremos a las conceptualizaciones que permiten dar cuenta con mayor profundidad de la propuesta de Butler.

Al respecto, Judith Butler sostiene que tanto ella como Slavoj Žižek y Ernesto Laclau coinciden en estar:

"... ocupados en el estatus y la formación del sujeto, (y) las implicancias de una teoría del sujeto para pensar la democracia, la articulación de la universalidad dentro de una teoría de la hegemonía. En lo que diferimos, en mi opinión, es tal vez, primero y principalmente, en nuestros enfoques de la teoría del sujeto dentro de un análisis de la hegemonía y en el estatus de un análisis lógico o "estructural" de las formaciones políticas en relación con sus articulaciones culturales y sociales específicas."

162

Judith Butler acuerda con el planteo laclausiano según el cual toda subjetividad es incompleta en función del fracaso de cualquier articulación para describir la población que representa y porque toda subjetividad está constituida sobre diferencias que nunca absorben el "exterior constitutivo". No obstante, Butler sostiene que, a diferencia de Laclau, su propuesta es que esas diferencias externas pueden volverse "internas". En este sentido critica lo que denomina el formalismo estructuralista de Laclau, y repone una perspectiva hegeliana que le permite evitar concebir la subjetividad desde rasgos estructurales previos a su ritualización cultural. El marco del debate serán, entonces, concepciones del carácter normativo y descriptivo de las categorías en tanto lugar de producción de la objetividad social.

Butler propone leer Hegel para mostrar que las condiciones externas pueden devenir internas, inmanentes en tanto supondrían un "regreso tautológico de la cosa a sí misma". Butler propone explícitamente una lectura no teleológica de Hegel en la que el sujeto de la *Fenomenología del Espíritu* aparece bajo de una reiteración

¹⁶² Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2004, p. 17.

cultural que sólo funda la ilusión de una subjetividad preexistente. En este sentido afirma:

"No hay dudas de que no es lo mismo si uno entiende la incompletitud invariable en términos de los límites establecidos por lo Real, considerado como el punto donde la autorrepresentación fracasa y falla, o como la incapacidad de la categoría social para capturar la movilidad y la complejidad de las personas..."¹⁶³

Esta reiteración cultural (iterabilidad según Jacques Derrida) comienza a operar en el momento mismo de la constitución de la subjetividad. Ahora bien ¿cómo se constituye la subjetividad? Butler propone pensar la subjetividad y retoma a Laclau para pensar la noción althusseriana de interpelación. La pregunta que se hace allí Butler es ¿cómo y por qué se responde al llamado de la interpelación ideológica? Para contestar esta pregunta Butler revisa la teoría psicoanalítica y utiliza la noción de "apego apasionado", que sitúa las relaciones de dependencia o subordinación como emergencia del propio sujeto. Este apego es el acto primordial en la constitución subjetiva en tanto relación de poder. Las posibilidades de desarrollar una política emancipatoria deberán enfrentar este "apego apasionado" inicial. Según Butler es necesario la negación de la pérdida amorosa del objeto y la consecuente configuración de una subjetividad melancólica. Aunque comparte con Žižek la referencia a la noción de lo Real, en la operación de Butler no hay lugar para un resto lacaniano, porque implicaría reponer la dualidad interior/exterior que Butler pretende superar con una retórica hegeliana.

¹⁶³ Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S., *Op.cit.*, p. 36.

Para Butler no hay subjetividad por fuera de un sistema de signos, por lo que no existe ninguna posible remisión a una instancia "exterior". Esta concepción de la diferencia como condición de significación de las propias identidades en el juego emancipatorio remite a las perspectivas abiertas por Gilles Deleuze y Jacques Derrida. De este modo, la subjetividad posee una "ontología" relacional producida sobre la base de una serie de exclusiones constitutivas, en el sentido de las propuestas por Laclau. La distancia entre Laclau y Butler, en el contexto de esta discusión, consiste en que mientras para el primero estas exclusiones presentan un carácter estructural, para la segunda se reconocen en la contingencia de la historia y de la cultura. Este reconocimiento de la constitutividad de lo cultural como proceso de identificación, llevó a Butler a reformular la subjetividad como un proceso de "deshacer" lo identitario.

La relacionalidad articulada por la tensión entre la dimensión normativa y las regulaciones culturales. Desde esta perspectiva no habría subjetividad viable fuera de la articulación entre lo normativo y las regulaciones culturales, ya que da cuenta de la necesidad de *"incorporar la norma mediante la cual este yo se convierte en reconocible."*¹⁶⁴ En este punto Butler sostiene que no alcanza con decir que nuestras subjetividades son relacionales por oposición a la autonomía, ya que la propia noción de relacionalidad sutura la ruptura constitutiva de la subjetividad misma, y complejiza el propio terreno de descripción como "autocomprensión".

¹⁶⁴ Butler, J., *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona: 2006, p. 16.

Para Butler, el deseo de "persistir en el propio ser" depende de normas de reconocimiento, por lo cual la propia autonomía depende de normas sociales que siempre exceden a la subjetividad en cuestión: la subjetividad es extática (fuera de sí) y depende de posibilidades de negociación para derivar formas de agencia o agenciamiento. Propone, entonces, que entender la subjetividad como experiencia de lo "extático significa estar fuera de uno/a mismo/a por una pasión, pero también estar al lado de un/a mismo/a con rabia o en duelo."¹⁶⁵ Así, a partir de esta noción de "éxtasis" todo "nosotros/as" implica un estar al lado de nosotros/as mismos/as en situaciones como el duelo o el furor político. En este marco las normas son consideradas no como reglas o leyes, sino que al actuar dentro de las prácticas sociales las normas son "el estándar implícito de la normalización"¹⁶⁶, y sólo serían separables analíticamente de las prácticas sociales. Toda norma configura la inteligibilidad de las prácticas y de las acciones, es decir, de una red de legibilidad de lo social. Las normas no son estáticas y solo persisten como tales en tanto son reproducidas a través de su incorporación: su estatus ontológico no es independiente. Es en este sentido que Butler recurre a las prácticas culturales. Para Laclau esta operación resulta criticable porque implica la introducción de una "maquina de guerra". Si la norma es una manera de producir reglas y su principio de valoración, "... convertirse en un ejemplo de la norma no es agotarla, sino más bien estar sujeto a la abstracción de la comunalidad."¹⁶⁷

lo
ojo
↓
al volver
del
c
a h'co

Judith Butler pretende avanzar sobre lo que considera los límites de Louis Althusser y del propio Michel Foucault, en tanto que, según dice, estos autores no pretenden explicar los modos en que la configuración de la subjetividad requiere de una operación psíquica

¹⁶⁵ Butler, J., *Op.cit*, 2006., p. 38.

¹⁶⁶ Butler, J., *Ibidem.*, p. 69.

¹⁶⁷ Butler, J., *Ibidem.*, p.80 .

del poder que explique por qué existe una respuesta al llamado de la interpelación. En este sentido esta autora señala:

*"No podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto. La figura a la que nos estamos refiriendo aún no ha cobrado existencia ni forma parte de una explicación verificable, y sin embargo sigue teniendo cierto sentido."*¹⁶⁸

Por otro lado, propone leer la subjetividad en relación a un proceso de subordinación fundacional, Butler retorna a Hegel, Nietzsche, a los mismos Althusser y Foucault, y a Freud y Lacan, para elaborar una noción de subjetividad en la que el poder no actúa de manera unilateral sobre un sujeto preexistente, sino que responder al llamado de la interpelación es un acto del poder mismo, por el que el poder actúa y representa la subjetividad. En este sentido Butler señala el carácter ontológicamente dudoso de las subjetividades:

*"El poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la 'propia' actuación del sujeto. Como súbdito del poder que es también sujeto de poder."*¹⁶⁹

Pero esto no implica que el poder deba identificarse con la subjetividad ni que éste sea una mera condición de posibilidad exterior, sino más bien que el sujeto es el lugar de una reiteración, de la iterabilidad de las normas. Butler afirma que la subjetividad es una excrecencia de la lógica en términos lacanianos, ya que no está

¹⁶⁸ Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid: 2001, p. 14.

determinada totalmente por el poder ni lo determina a éste totalmente: en la subjetividad se supera la lógica de la no contradicción.

Butler propone superar el conductismo de Althusser y de algunas concepciones foucaultianas a través de una investigación de los movimientos de la vida psíquica que expliquen la configuración de la topografía de la subjetividad. En este sentido, la subjetividad será considerada como el resultado de una alienación primaria e inaugural en la socialidad: a partir de la mencionada noción de "apego apasionado", los sujetos se encuentran obligados a repetir las normas que los han producido como condición de existencia. Aquí entra a jugar la noción de culpa que es la que asegura la readhesión al sometimiento, lo que también implica una vinculación narcisista con la ley que configura/somete y se reencarna.¹⁷⁰

La repetición no instala aquí ninguna forma de determinismo, ya que toda repetición es una zona de riesgo en la que se puede restituir de manera no "correcta" las normas. En este sentido Butler propone suspender la primera persona en el análisis de la subjetividad y su formación para permitir una evaluación crítica del carácter libidinal al sometimiento. Se produce así una vinculación formativa apasionada con la regulación social en vez de una internalización normativa completamente determinada por las posiciones objetivas de sujeto. En este contexto, la subjetividad carece de un fundamento ontológico y es siempre un efecto de las regulaciones respecto de las normas. La subjetividad se convierte entonces en una "acumulación iterativa"¹⁷¹. En este sentido Butler

¹⁶⁹ Butler, J., *Op.cit.*, pp. 24 y 25.

¹⁷⁰ Butler, J., *Ibidem.*, pp. 126 y 127.

¹⁷¹ Butler, J., *Ibidem.*, p. 80 .

retoma la inversión foucaultiana del *dictum* platónico según el cual el cuerpo era la prisión del alma: el alma encarcela al cuerpo ya que es el lugar no de la construcción, sino de la destrucción que permite la emergencia de la subjetividad. Por esto, la resistencia no proviene del cuerpo, sino del desborde de los procesos de subjetivación/normativización.

La iterabilidad normativa es el modo que se produce la reencarnación subjetivadora. En este sentido la subjetividad no puede divorciarse de las prácticas. Butler se diferencia de los análisis lacanianos retomados por Žižek, como el de Mladen Dólar, porque en vez de considerar a lo psíquico una "interioridad" construida a través de lo Real. Contrario a este enfoque, para Butler:

"La constitución del sujeto es material en la medida en que tiene lugar mediante rituales y estos materializan las ideas del sujeto. Lo que llamamos subjetividad entendida como la experiencia vivida e imaginaria del sujeto, se deriva ella misma de los rituales materiales que constituyen a los sujetos."¹⁷²

En el marco de sus reflexiones sobre el género y la sexualidad, esta autora sostendrá, acorde con lo que antes expusimos, que las categorías "varón" y "mujer" son formas de sexuación resultado de prácticas políticas y no de una diferencia sexual constitutiva de la sexualidad que encorseta los roles a dos alternativas excluyentes. La "diferencia", sexual en este caso, es una condición articulada

¹⁷² Butler, J., *Ibidem.*, p. 136.

políticamente como jerarquía: el género es el signo de una negación, en tanto todas las identificaciones son constituidas a partir de renunciaciones y duelos inconclusos.

De hecho, según Butler, en nuestra cultura el género se adquiere a partir del repudio de los vínculos homosexuales, y configura una melancolía del género. Esto nos alerta sobre una melancolía gay que puede configurarse a partir de la negación radical de la heterosexualidad. Butler propone desarticular las lógicas de repudio que, desde posiciones cerradas de sujeto, fundarían ámbitos "espectrales". La diferencia, sexual en este caso, no es del orden de la naturaleza (un particular) ni puede explicarse a partir de una ley universal de la cultura. Por lo contrario, es efecto de un proceso particular de significación cultural en un orden simbólico dado y producto de relaciones contingentes.

En este planteo Butler se opone no solo al universalismo, sino también al particularismo, ya sea historicista o cultural, con su noción de *performance*. La noción de *performance* pretende superar tanto el esencialismo como la contingencia radical: la performatividad de las prácticas discursivas no es ni lo uno ni lo otro, ya que la iterabilidad funda la aparente estabilidad del sexo y del género. El género no se hace en soledad, sino que está en proceso como práctica de improvisación para otros/as aunque sea imaginario en escenarios donde opera el carácter restrictivo de las normas. Los términos se hallan siempre, desde el inicio, fuera de sí, en una socialidad que "*no tiene un solo autor (y que impugna radicalmente la propia noción de autoría)*". En este sentido, Butler critica toda apelación al contexto (cultural y comunitario) concebido como instancia de autenticidad, ya que la relación con el contexto puede ser claramente opresiva. Sostiene:

"La tradición hegeliana enlaza el deseo con el reconocimiento: afirma que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento y que cualquiera de nosotros se constituye a través de la experiencia del reconocimiento. Dicha visión tiene su atractivo y su verdad, pero también descuida un par de puntos importantes. Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y son variables. Y, en ocasiones, los mismos términos que confieren la cualidad de 'humano' a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano."¹⁷³

Si lo performativo, tal como ha sido propuesto por Butler, impide estabilizar la noción de subjetividad, e incluso de género, ni en los efectos del contexto cultural ni en la universalidad de un contenido trascendental normativo, ¿qué opciones disponibles se producen en el plano del conocimiento? Y ¿En qué medida la dimensión del reconocimiento sería todavía una alternativa emancipatoria? En el argumento de Butler, la configuración de las subjetividades podría pensarse en articulaciones que superen la relación simple (y autenticadora) entre un sujeto y su contexto, y por tanto en función de configuraciones de poder de carácter constituyente y fundadoras de visiones del mundo distintas y en conflicto. Por lo tanto, el "reconocimiento" debe reconceptualizarse de manera específica en cada relación entre universalidad y particularidad.

A diferencia del comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo que adjudican una dimensión de valor en sí misma al reconocimiento, para Butler el reconocimiento debe ser repensado en términos culturales, ya que "las normas sociales que constituyen

¹⁷³ Butler, J., *Ibidem.*, p. 14.


nuestra existencia conllevan deseos que no se originan en nuestra individualidad”.

Frente a esta propuesta, Laclau sostiene que Butler no propone una teorización sobre la relación entre lo universal y lo particular, y que en su lugar introduce “...sus habituales máquinas de guerra -lo cultural y lo social- sin mínimamente definir sus significados, de modo que solo es posible entender de qué se está hablando mediante alguna conjetura.”¹⁷⁴, lo que se resuelve en un modo de nihilismo. Y en este sentido Laclau coincide con la respuesta de Žižek quien se defiende de las acusaciones de formalista que le dirige Butler, al argumentar que no existe ahistoricidad en su planteo de “lo Real” como núcleo de la subjetividad, en tanto todo sujeto es siempre es un sujeto barrado. Como dijimos, Butler critica el pensamiento de Žižek de inspiración psicoanalítica, debido a su pretensión de entender la “incompletitud” de toda subjetividad sobre la base de la noción de “lo Real” lacaniano implica, según dice, un planteo formal y ahistórico de dudosa compatibilidad con una teoría de la hegemonía.

Para Butler, la incompletitud de la subjetividad debe ser relacionada con una disputa democrática por los significantes y no con una formalidad estructural como sostendría Laclau o con la existencia de un “Real” que implicaría que la subjetividad encuentra siempre su límite en el mismo lugar en tanto recurso ahistórico según Žižek. De acuerdo con Butler, cuando se produce una autoafirmación, siempre se produce un reclamo de otro/a. Por ejemplo, el sexo y el género como significantes implican una desposesión del “yo”, ya que cuando se repiten en la iterabilidad de la *performance* sexual o genérica que los “materializa”, su alcance está desplazado respecto de la subjetividad que las afirma: la diferencia es aquí no una autoafirmación (auténtica) social o biológica, sino el efecto de

relaciones antagónicas en el seno de un entramado de poder y conflicto. De este modo los planteos criticados por Butler adolecen, según su concepción, de mantener una distinción entre el dominio histórico y el estructural que ella pretende revisar a través de su apelación al carácter cultural y social cómo marco de toda constitución subjetiva.

Žižek sostiene contra Butler que, tanto el sujeto barrado como "lo Real" son signos de la imposibilidad que constituye la subjetividad. La subjetividad, por tanto, no debe entenderse a la manera de un formalismo kantiano, sino como inherentes al orden simbólico, como sus condiciones de posibilidad, es decir, de imposibilidad de plenitud. Según Žižek, estos procesos no son ni internos ni externos, por lo que de este modo se puede superar la distinción entre el dominio de lo formal y el de lo histórico. La subjetividad se constituye en el fracaso mismo de alcanzar la plenitud: la carencia como condición de articulación de la subjetividad. Para este planteo no existe una diferencia particular y auténtica, sino una especie de circulación de diferencias en función de una imposibilidad constitutiva que nunca será colmada. De este modo la subjetividad no se estructura como una autopresencia idealista cartesiana, sino como la brecha o vacío que la interpelación intentará cerrar. Para Žižek el capital funciona como la exclusión/forclusión fundamental que sostiene el horizonte simbólico, por lo cual la condición de una política emancipatoria sería revisar el status del universal "por sí mismo". De este modo, las condiciones en que el universal deviene abstracto, están inscriptas en su formación como "fetichismo de la mercancía".



Esta postura será criticada tanto por Butler como por Laclau en tanto, para la primera, la postura de Žižek no supera la distinción entre la formalidad y la historicidad ya que la idea de una "falta

¹⁷⁴ Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S., *Op.cit.*, p. 190.

constitutiva" sigue funcionando como una instancia formal. Para Butler las forclusiones serían "constitutivas" en la medida en que son históricas y sociales, y por lo tanto no podrían ser explicadas por una narrativa estructuralista como la del parentesco en la que se funda el psicoanálisis. El "trauma" constitutivo de la subjetividad nunca es pre social, sino inscripto en las narrativas culturales e históricas. En este marco y coincidiendo con Laclau, esta autora sostiene que no se puede distinguir entre un nivel de la sustitución (que afectaría a las identidades) y otro de forclusión primordial (que afectaría su carácter de elemento estructural), ya que esto formaliza la operación en dos niveles, y en consecuencia lee de manera divorciada lo que se presenta articulado en las luchas sociales y culturales. De este modo no existe una "forclusión originaria", sino "forclusiones variables"¹⁷⁵ en función de las que se producen interpelaciones sociales, no en un nivel diferente al de los conflictos culturales que producen principios de autodelimitación más que simple internalizaciones de normas reguladoras. En este sentido, Butler sostiene que la forclusión no puede ser un punto de fuga de la sociabilidad. Cuando el psicoanálisis hace esto, se naturalizan formas de poder social ajenas a las fuerzas materiales. Butler considera que la dimensión del análisis de la "desidentificación" que propone Žižek es productiva para analizar el fracaso de la interpelación, pero no comparte su apelación a un recurso que puede ubicarse en un nivel resto presocial y extradiscursivo, que se asimilaría al cuerpo.

Respecto de Laclau, Butler sostiene que sufre un formalismo visible en su concepción de las cadenas equivalenciales como vía para la constitución de modos de universalidad. Para Butler la articulación no es producida en base a identidades, sino como efecto de una traducción cultural. A esta crítica, Laclau contesta que su postura se funda en una distinción "abstracto"/"concreto" en la que el

¹⁷⁵ Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S., *Ibidem*, p. 155.

movimiento de lo concreto produce lo abstracto, como ser el carácter formal de la mercancía fundado no por un *a priori*, sino como resultado de una interacción concreta. Laclau afirma la existencia de una dimensión de poder velada en la persuasión rortiana, y funda sobre esta una noción de lucha democrática a través de la que un particular deviene universal. Este es el punto de disputa entre Butler y Laclau, en la medida en que para Laclau ciertas luchas implican promover nuevas nociones de libertad que son de carácter "universal", como ser la crítica a la legitimidad en el orden de las uniones familiares implicada en los pedidos de legalización de las parejas del mismo sexo. Para Butler, por el contrario:

"... la cuestión para esos movimientos (feministas, de diversidad) no será como relacionar un reclamo particular con uno que sea universal, donde lo universal aparece como anterior a lo particular, y donde la suposición es que una inconmensurabilidad lógica rige la relación entre los dos términos. Puede ser, más bien, la de establecer prácticas de traducción entre nociones de universalidad en competencia que, pese a cualquier incompatibilidad lógica aparente, puedan no obstante pertenecer a un conjunto de objetivos sociales y políticos coincidentes."¹⁷⁶

Esta traducción implica la complicación de vocabularios, en la que el lenguaje extranjero es "admitido" en el léxico dominante. De este modo, Butler sostiene contra Žižek y en consonancia con Laclau que debe existir un compromiso con el discurso del multiculturalismo, pero critica su reducción a una política de la particularidad y sostiene *"... una política de traducción al servicio de decidir y componer un movimiento de universalismos coincidentes y en competencia."¹⁷⁷*

¹⁷⁶ Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S., *Ibidem.*, p. 172.

¹⁷⁷ Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S., *Ibidem.*, p. 174.

7.- CONCLUSIONES. Subjetividad política en el debate contemporáneo: de la sustancia al antagonismo

Habíamos anticipado en la Introducción que nos interesaba relevar tres conjuntos de debates: en primer lugar la reflexión sobre la relación entre política, subjetividad y emancipación en la filosofía política moderna; en segundo lugar, los debates de la filosofía política de la diferencia respecto de la conceptualización de la subjetividad política y su carácter emancipatorio; y en tercer lugar, analizar los efectos políticos de la diferencia como "efecto del estructuralismo" en las propuestas de Ernesto Laclau y Judith Butler. Propusimos que estos tres conjuntos de debates estaban atravesados por las problemáticas de los límites y resignificación de la emancipación como categoría de reflexión política abierto por el estructuralismo. En consecuencia, la cuarta instancia propuso atravesar los debates desde su perspectiva teórica pero también desde sus efectos en concepciones de la acción y de la subjetividad. Desde esta perspectiva resultaría relevante seguir interrogándonos sobre la dimensión normativa considerándola una dimensión de interpelación respecto de las condiciones de producción del discurso y los lenguajes filosóficos. A continuación procuraremos indicar estos problemas respecto de debates y objetos de conocimiento para incluir, en el horizonte de reflexión, algunas de las condiciones de uso de la teoría como debate político.

En el primer capítulo procuramos explorar la relación entre subjetividad y política desde las perspectivas problematizadoras en la historia de la filosofía política y de sus conceptualizaciones. En el segundo capítulo, retomamos las críticas comunitaristas, neopragmatistas y multiculturalistas que permitirían revisar la restricción de los alcances emancipatorios de las propuestas universalistas. Dijimos que esta tarea del pensamiento ya había sido

inaugurada por Hegel y Marx en una empresa que poseía, al menos en Hegel, un carácter conservador, pero apuntaba al futuro. Mostrar estas concepciones de universalismo tuvo por objeto revisar el monologuismo unilateral moderno propuesto por el pensamiento kantiano, que, sin embargo, aportó una primera concepción de lo emancipatorio en su sentido moderno respecto de las tradiciones de corte religioso.

Ahora bien, como sugerimos, el pensamiento universalista liberal tomó nota de estas críticas, al incluir el carácter reflexivo de la teoría entre las condiciones de posibilidad tanto de ese orden social como de los objetos de conocimiento. Los dos autores paradigmáticos de esta corriente, J. Rawls y J. Habermas, han teorizado sobre la "diferencia cultural" en el momento de proponer un modelo teórico de legitimación del orden social. En este sentido situamos la postura de sostiene Carlos Thiebaut para argumentar, siguiéndolo, que:

*"En la formulación de las teorías (universalistas) interviene, en primer lugar, el reconocimiento de las diversidades sociales y culturales de los individuos y las colectividades, pero también esa diversidad adquiere, en segundo lugar, un cierto rango epistémico mayor. Rawls y Habermas, en concreto, y de maneras distintas, formulan sus propuestas intentando integrar en ellas el cuestionamiento de su propia validez; el primero por medio del ya mencionado concepto de 'equilibrio reflexivo' y el segundo con su procedimentalización de la razón práctica"*¹⁷⁸

¹⁷⁸ Thiebaut, C., *op.cit.*, p. 23.

Fue necesario reconocer que estos debates persisten en el presente ya que los alcances de esta reflexividad no resulta clara frente a los requerimientos de, por ejemplo, el "patriotismo constitucional" (como cultura política compartida) de J. Habermas o la exclusión de las posiciones no razonables en J. Rawls. Esta tensión en el pensamiento universalista revisada por autores como R. Dworkin o W. Kymlicka, dentro de la misma corriente, sigue siendo debatida desde las perspectivas comunitaristas, neopragmatistas y multiculturalistas forjan sus críticas a los procesos democráticos.

6. ¿An que marxista?

En este marco de crítica al universalismo, por un lado recuperamos los argumentos del comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo, situando la apelación a la noción de "diferencia" (cultural, comunitaria y particularista) como principio político de carácter emancipatorio. Pero otro, mientras reconocimos su centralidad intentamos poner en evidencia las operaciones de abstracción operadas por el universalismo liberal. De este modo la "ontología cultural y particularista" de M. Walzer fue analizada desde su propuesta de recuperar la dimensión del reconocimiento en un orden político que se considere emancipatorio. Es en este mismo sentido que estudiamos el modo en que Ch. Taylor indica el "problema vivencial" como una dimensión recuperada en su esquema hermenéutico como condición de la inclusión en horizontes interpretativos como son las "sociedades regionales de identificación".

A continuación, revisamos la apelación rortiana a las tradiciones liberales, en función de una perspectiva pragmática, cuando recupera también la apelación a la diferencia cultural como el "centro contingente" al que las subjetividades políticas recurren a la hora de articular un orden social político. También en esta perspectiva, situamos al multiculturalismo y su política de la identidad como contracara de las políticas de la diferencia, concebida como un

particularismo, que preexiste, bajo la forma de "lo propio" y cojo "hecho del pluralismo" (étnico, de clase, sexogenérico, entre otros), a la conformación de ordenes políticos y sociales. Esta preexistencia del particularismo constituye una piedra del toque para estas perspectivas y un escollo a integrar en las perspectivas universalistas, empresa que reconoce propuestas y alcances diferentes.

Intentamos mostrar cómo en las propuestas comunitaristas, neopragmatistas y multiculturalistas persiste un punto de tensión entre sus formulas políticas y sus intenciones emancipatorias. Dijimos asimismo que la apelación a la autenticidad definitoria de estas propuestas ~~niega las posibilidades reflexivas del momento emancipatorio presente en los procesos de desafiación respecto de determinados predicados morales. Al mismo tiempo, como señalan las críticas postestructuralistas, el mero particularismo promueve una sanción conservadora del orden establecido.~~

La instancia de límite y resignificación de la emancipación, que desarrollamos a través de los capítulos dedicados al análisis de Laclau y de las críticas de Butler, nos permitió incluir al postestructuralismo y los alcances de la deconstrucción tanto de la diferencia como positividad, como de los modos de conocimiento afirmativos como parte de esos procesos de emancipación. Retomando las perspectivas políticas articuladas como efectos del estructuralismo (o postestructuralismo), la diferencia sería concebida, ya no como dato empírico sino como juego o indecibilidad, como figura a ser revisada en el juego emancipatorio.

En este sentido, indicamos cómo el propio Laclau establece su distancia con las políticas de la diferencia de corte comunitarista, neopragmatista y/o multiculturalistas al sostener que:

"Tanto Butler como Žižek y yo estamos todos preocupados por lograr un discurso emancipatorio que no se disuelva en meros particularismos, sino que mantenga viva la dimensión universal. No obstante, cada uno de nosotros lo intenta de forma algo diferente: mientras Žižek intenta determinar un nivel sistémico que totalice las relaciones sociales y que sea universal en y para sí mismo, Butler y yo intentamos producir una noción de universalidad que sea el resultado de alguna forma de interacción entre particularidades, de aquí la noción de Butler de "traducciones culturales" y mi noción de "equivalencia"¹⁷⁹

Este enfoque señala el límite de las políticas que exigen figuras de subjetividad o identidad como presupuesto de una política que se considere emancipatoria. Por un lado se aceptarían las críticas al universalismo y sus procedimientos que vuelven irrelevantes las diferencias, pero por el otro se critica el puro particularismo.

Sugerimos, por otra parte, que según estos autores la subjetividad como identidad constituye siempre un "acto de poder" y "decisión" frente a las "dislocaciones" producidas por el capitalismo global en las sociedades contemporáneas. Todo particularismo es un movimiento contradictorio de autoafirmación y, paralelamente, de anulación, ya que todo particularismo se presentaría como un universalismo encubierto que propone una totalidad social como suma de particularidades no antagónicas, requerimiento del "alma bella" según G. Deleuze.

Sostiene Laclau:

"'Particularismo' es un concepto esencialmente relacional: algo es particular en relación a otras particularidades y el conjunto

¹⁷⁹ Butler, J.; Laclau, E. y Žižek, S, *Op. cit.*, p. 208.

*de ellas presupone una totalidad social dentro de la cual todas ellas se constituyen. De modo que si lo que está en cuestión es la noción misma de totalidad social, la noción de identidades 'particulares' está igualmente amenazada. La categoría de totalidad nos persigue a través de los efectos que se siguen de su propia ausencia.*¹⁸⁰

En consonancia con esta posición, Butler observa que las posibilidades de alianza implícitas en una formulación que articula lo universal y lo particular implica que:

*"... Dicha coalición (internacional) debería modelarse sobre nuevos modos de traducción cultural que no se reduzcan a apreciar esta o aquella diferencia o a reclamar un reconocimiento que presuponga lugares y 'posiciones de sujeto' fijas e inamovibles. Podemos participar al mismo tiempo de varios debates intelectuales en curso y unirnos en la lucha contra la violencia, sin tener que estar de acuerdo en muchas cuestiones epistemológicas.*¹⁸¹

En este marco, tanto para Laclau como para Butler toda posibilidad de emancipación, o libertad, estaría ligada a la dimensión de universalidad: los agentes particulares no pueden "fundar" un orden de libertad sin alguna referencia a una operación hegemónica. La categoría de totalidad (universalidad) sería siempre presupuesta por estos agentes particulares: la totalidad persiste como los efectos

¹⁸⁰ Laclau, E., *Op.cit*, 1996, p. 31.

¹⁸¹ Butler, J., *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires: 2006, p. 76.

de su propia ausencia. Sin renunciar a la noción de diferencia, la perspectiva de Laclau y Butler propone recuperar el carácter incompleto de todas las fronteras sociales en la base de las posibilidades de autonomización de las luchas políticas, y de este modo evitar la subordinación a una frontera única como fuente de la división social. Sostiene Laclau:

"La precariedad y el fracaso en la última instancia (si persistimos en medir el éxito de acuerdo a un viejo patrón racionalista) son ciertamente el destino de estos intentos, pero a través de este fracaso ganamos algo quizás más precioso que la certidumbre que perdemos: una cierta libertad frente a las diversas formas de identificación, que son impotentes para aprisionarnos en el tejido de una lógica inapelable."¹⁸²

En este sentido se ubica el llamado de atención que Butler realiza en relación con las políticas de la identidad de la diversidad sexual que se consideran emancipatorias, cuando sostiene que las subjetividades gays, lésbicas y trans no deben negar sus relaciones con la heterosexualidad en su propia constitución. Esta negación puede ser necesaria en la propia especificación, porque esta estrategia

"no solo atribuye un estatuto monolítico a la heterosexualidad, sino que desaprovecha la oportunidad política para atacar la debilidad de la subjetivación heterosexual y refutar la lógica de exclusión mutua que sigue al heterosexismo."¹⁸³

La demanda de lo universal obliga a lo particular a superarse por su imposibilidad de suturar el universal, lo que constituye la

¹⁸² Laclau, Ernesto, *Op.cit.*, 1996, p. 36.

¹⁸³ Butler, J., *Op.cit.*, 2006, p. 164.

condición de posibilidad de una política democrática, de una apertura en la que la propia posición debe ser revisada como una operación de poder en relación con otras.}

En este punto tratamos de indicar que la articulación de subjetividades identitarias sin fisuras se produce siempre sobre una negación también sin fisuras de otros/as, lo que implica una sobredeterminación de la propia subjetividad en función de producir un ámbito de espectros abyectos que siempre amenazarán a toda posición cerrada de sujeto.

En este marco, tanto Laclau como Butler proponen repensar la emancipación como una empresa compleja lejos de las lógicas de la transparencia, la dicotomía, la pre existencia de subjetividades fundantes y totalizadoras. La empresa de la emancipación se produce en la relación inestable e indecible entre lo particular y lo universal. En este sentido Laclau sostiene que esta interacción es sede de cierta productividad política: la totalidad (universal) es imposible y al mismo tiempo requerida por lo particular (diferencia). La presencia como ausencia de lo universal en lo particular, requiere de este "ser más que él mismo"¹⁸⁴ y aceptar sus alcances precarios y limitados. Esta imposibilidad e indecibilidad del cierre, transparencia y totalidad es condición de una política democrática que el comunitarismo, el neopragmatismo y el multiculturalismo habrían sacrificado en función de la autenticidad como fundante de los acuerdos políticos.

→ más
de uno?

}

La construcción relacional de las subjetividades políticas como decisión y distancia en Laclau y en Butler implica que el ser oprimido es parte de la propia identidad subjetiva, lo que vuelve indecible la internalidad y externalidad del opresor respecto del oprimido. A esto

¹⁸⁴ Laclau, E., *Op. cit.*, 1996, p. 35.

se debe que la identidad de la subjetividad política oprimida no pre existe al acto emancipatorio. Esta concepción contradice las lógicas que consideran la autenticidad como fuente moral y política.

Esta precariedad (Laclau) o vulnerabilidad (Butler) de las subjetividades políticas, en la constitución de un "nosotros", no implica el desaliento ni la desaparición de políticas emancipatorias, sino que, por el contrario, abrirían la posibilidad de imaginar la normatividad política desde una reorientación democrática en función de la consideración de la "correlatividad" de toda subjetividad política, lo que nos obliga a pensar en términos de responsabilidad política como empresa colectiva y no clausurable. Y es en función de esta tensión/relación/correlatividad (particular-universal y yo-otro) la que puede funcionar como base de articulaciones políticas "pacíficas", es decir, carente de fantasías de dominación y clausura de la "diferencia" como agente crítico que no se clausuraría por su agregación en una alianza transparente y totalizante.

→ 6 donde donde?

Debemos indicar que, muchos de los debates que se produjeron en el campo de la filosofía, han sido usados en distintos momentos históricos para discutir la relación entre formaciones identitarias y luchas políticas por parte de los movimientos sociales que conocían e incluso tradujeron estas categorías. Desde esta experiencia, las configuraciones que articulan conjuntos de reclamos no remiten a comunidades homogéneas, previas y sustantivas, sino a los antagonismos que las articulan como configuraciones materiales en la cultura. Así ha sido considerada, en estos debates, la cuestión de una "identidad femenina genérica", a partir de las regulaciones de la sexualidad vinculadas no sólo modos de producción, sino con la exigencia de una heterosexualidad obligatoria que articula las formas sociales aptas para la reproducción de las relaciones sociales hegemónicas.

En la perspectiva postestructuralista la diferencia cultural sería postulada a través de las nociones de jerarquía y hegemonía. En este sentido el poder siempre contamina y tergiversa la propia relación con la cultura, por lo que el lugar de la relación entre reclamo, reconocimiento y "autenticidad" debe ser revisada. Esta postura implica, a su vez, que la subjetividad no sólo nunca es "auténtica", sino tampoco "absoluta": su carácter relacional siempre requiere considerarla en formación y sin fundamentos trascendentes a los propios límites culturales en que se realiza.

Por su parte, Butler sostiene que una comprensión política de la identidad y de la identificación (y no una política de la identidad cosificada) nos otorga otras posibilidades más radicales gracias a las cuales podemos empezar a imaginar vías para reconciliar lo particular con lo universal. Propone deshacernos de la idea de la identidad entendida como un absoluto, y encontrar el valor necesario que nos permita argumentar que la formación de la identidad (incluso la identidad de género y étnica del código del cuerpo) es un proceso caótico que puede que no tenga fin. De tal forma, podríamos ser capaces de convertir la identidad cultural en una premisa de la acción política, en lugar de un sucedáneo de la misma.

Ahora bien sabemos que el recorrido que hemos intentado en este trabajo contesta los interrogantes propuestos, contextualizando en la medida de lo posible los momentos de producción de los debates. Se abre una instancia de revisión de uno de los puntos centrales de la teoría de la filosofía política contemporánea: el vínculo entre conceptualización, acción y crisis de legitimación. Entre el momento en que se propuso este trabajo y el presente, muchos de los problemas planteados han sido revisados tanto por los propios autores como por otros campos que han tomado de la filosofía

política los umbrales de discusión así como de interpelaciones éticas. En el futuro nos proponemos retomar estos problemas y sus alcances de la filosofía política contemporánea respecto de la crisis, no sólo como condición estructural, sino también ético-política.

BIBLIOGRAFÍA

- La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, Nro. 1, Paidós, Barcelona, Primer Semestre de 1996.-
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el capital*, Siglo XXI, Buenos Aires: 1969.-
- Amor, Claudio ^{Comp.} *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2006.-
- Aristóteles, *Política*. Madrid: Alianza Editorial: 1986.-
- Bakunin, *Estatismo y anarquía*, Hyspamerica, Buenos Aires: 1984.-
- Barrancos, Dora, *Los estudios de las mujeres y de género en la educación superior, mimeo*.
- Bartolomeu, María Julia, Gaeta, Rodolfo, Vidiella, Graciela (Compiladores) *Universalismo y Multiculturalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.-
- Baurbor, Floyd, *La revuelta del poder negro*, Editorial Anagrama, Barcelona: 1968.-
- Bloch, Ernest, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México: 1983.-
- Butler, Judith, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires: 2006.-
- Butler, Judith, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona: 2006.-
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2004.-
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid: 2001.-
- Cragolini, Mónica *Modos de lo extraño. Alteridad y Subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2005.
- Critchley, Simon and Marchart, Oliver, *Laclau, a critical reader*, Routledge, New York: 2004.-
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires: 2006.-
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid: 1998.-
- Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid: 1997.-

- Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, Catedra, Madrid: 2003.-
- Derrida, Jacques, "Hay que comer o el cálculo del sujeto", entrevista de Jean Luc Nancy, *Confines*, Nº 17, Buenos Aires, diciembre de 2005.-
- Descombes, Vicent, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid: 1998.
- Dotti, Jorge, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires: 1983.-
- Femenías, María Luisa, *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires: 2007.-
- Foucault, Michael, *Genealogía del racismo*, Caronte, La Plata: 1996.-
- Foucault, Michael, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona: 1987.
- Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid: 1967.-
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.-
- Gellner, Ernest, *Nación y nacionalismos*, Alianza, Madrid: 1997.-
- Genro, Tarso y de Souza, Urbiratán, *Presupuesto participativo*, EUDEBA, Buenos Aires: 1998.-
- Guariglia, Osvaldo, *Ética y Política según Aristóteles*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires: 1992.-
- Guariglia, Osvaldo, *Democracia y estado de bienestar*, CEAL, Buenos Aires: 1993.-
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Altaya, Barcelona: 1998.-
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona: 1999.-
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Barcelona: 1989.-
- Halperin Donghi, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985.-
- Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral.*, Madrid, Alianza, 2006.-
- Kincheloe, Joe y Steinberg, Shirley, *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona: 1999.-

- Lacarrieu, Mónica, *Procesos y actores del interculturalismo contemporáneo. Retos y desafíos de la "nueva alquimia cultural"*, en *Cuadernos del IPL*, Año I, Nº 1, Buenos Aires: Diciembre 2006.-
- Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1978.-
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2004.-
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.-
- Laclau, Ernesto, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires: 1996.-
- Lévi Strauss, Claude *El pensamiento salvaje*, Fondo Cultura Económica, México, 1972.-
- Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emece, Buenos Aires: 1987.-
- Maffía, Diana (comp.), *Sexualidad migrantes. Género y transgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires: 2003.-
- Marglin, Stephen A., *Dominant Knowledge*, Clarendon Press, Oxford: 1990.-
- Mondolfo, Rodolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, EUDEBA, Buenos Aires: 1962.-
- Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona: 2000.-
- Mouffe, Chantal comp., *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires: 1998.-
- Nietzsche, Federico, *Así habló Zaratustra*, SARPE, Madrid: 1983.-
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires: 1993.-
- Rojas Corral, Hugo, *El principio de multiculturalidad. Una propuesta jurídica para promover y proteger nuestra diversidad cultural*, Arzobispado de Santiago, Santiago de Chile: 2002.-
- Romero, José Luis, *Historia de la mentalidad burguesa*, Alianza, Buenos Aires: 1987.-
- Rorty, Richard, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* en Vattimo, Gianni, *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona: 1992.-

Rosanvallon, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2003.-

Rossi, Luis Alejandro 'La nación entre la secularización, la historia y la teoría del mito', *Revista de Filosofía*, 31, 131-145, 2005.-

Rustin, Michael, *La igualdad en los tiempos posmodernos en Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 1995.-

Sandoval, Chela, *Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos en Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid: 2004.-

Seidman, Steven, *Queer Theory*, Blackwell, Cambridge: 1996.-

Simmel, Georg, *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona: 2003.-

Taylor, Charles., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona: 2006.-

Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona: 1994.-

Thwaites Rey, Mabel y Mazzeo, Miguel, *La autonomía como búsqueda, el estado como contradicción*, Editorial Prometeo, Buenos Aires: 2004.-

Thiebaut, Carlos, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona: 1998.-

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Mexico: 1993.-

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires: 2001.-

Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 1997.-

Yarza, Claudia, *¿Ciudadanía pospolítica? El legado liberal y la despolitización*, *OP*. [online]. ago. 2005, vol.21, no.47 [citado 18 Mayo 2008], p.136-157. Disponible en la World Wide Web: <http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-5872005008000008&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1012-1587.