

# Lenguaje y política

## la inmanencia de la vida en la filosofía contemporánea

Autor:

Boverio, Alejandro H.

Tutor:

Cabanchik, Samuel M.

2010

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 Filosofía

Grado

Tesis 15.4-29

Tesis

15.4.29

Tesis de Licenciatura en Filosofía

## *Lenguaje y política*

*La inmanencia de la vida en la filosofía contemporánea*

**Alejandro H. Boverio**

LU: 29.392.493

**Director: Samuel M. Cabanchik**

**Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires**

**2010**

---

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

## Introducción

---

Es tarea de toda filosofía cuestionarse por su desarrollo y la relación con su afuera, su exterioridad, dado que no es seguro que podamos seguir pensando que la filosofía tiene un "objeto", sino que, tal vez, al contrario, ella no sea más que un efecto del mismo desarrollo de la vida. Efecto que, en su devenir, produce también diversos impulsos vitales, pero sin someter a la vida como si ella fuera su objeto. La filosofía no puede tomar a la vida como objeto más que limitándola o sometiéndola a sus propios fines, dejando en ese mismo momento de ser filosofía, para convertirse en programa y asumir entonces el mismo modo de constricción con la que operaría lo que se ha dado en llamar biopolítica negativa, esto es, una política sobre la vida: una política que la somete, que la regimenta, que la niega. La filosofía, por el contrario, si se mantiene fiel a sí misma, debe afirmar la vida. Acaso ésa sea su tarea máxima. Deleuze supo insinuarlo de un modo admirable en su estudio sobre la filosofía nietzscheana, en donde, indicando el horizonte de su proyecto filosófico, señalaba: «En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*»<sup>1</sup>. La filosofía, entonces, debería traspasar los límites que cierto tipo de pensamiento enmascarado le impone a la

---

<sup>1</sup> Deleuze, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 143.

vida, limitándola en sus potencialidades más propias. El problema aquí es, sin dudas, un problema de pensamiento. De cómo debe uno orientarse en el pensamiento.

En nuestra investigación pretendemos orientarnos, entonces, en el pensamiento contemporáneo sobre la vida. Creemos que es en el concepto de vida en donde se produce el anudamiento entre el lenguaje y la política, y a partir del cual ambos fenómenos deben ser pensados de un modo inmanente. Tomaremos el concepto foucaultiano de *episteme* para desarrollar metodológicamente nuestra investigación, entonces, en dos campos del pensamiento contemporáneo: por un lado, el de ciertas concepciones contemporáneas acerca del lenguaje y, por otro, el de las filosofías políticas de nuestro tiempo. Intentaremos mostrar cómo, desde comienzos del siglo pasado, se han dado en ambos campos ciertas condiciones comunes de pensamiento sobre la cuestión de la vida, en tanto *apriori histórico,* que hacen que tanto el lenguaje como la política sean pensados desde su inmanencia en la vida. Inmanencia del lenguaje e inmanencia de la política. Su anudamiento común se encuentra, entonces, en la vida, como aquello que rompe con la trascendencia del pensamiento moderno.

De este modo, en la primera parte de la investigación nos centraremos en el lenguaje abordado desde la filosofía y la lingüística contemporánea, para elucidar cómo su problematización, en manifiesta conexión con la política, encuentra en la representación de la lengua y del significante, en tanto instancias trascendentes con respecto a la vida, el motivo de su distanciamiento. Mostraremos que un pensamiento dualista del lenguaje y la vida, tal como se da en el marco de la modernidad lingüística y filosófica, será rechazado por un espectro de autores del siglo XX, en apariencia muy disímiles entre sí, que va del

Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* al Deleuze de *Mil Mesetas*, pasando por Volóshinov, Benveniste, Foucault, Ricoeur, Baudrillard y Agamben, entre otros. Más allá de los matices o diferencias que será oportuno señalar entre ellos, lo que pretendemos abordar problemáticamente es cómo, para el pensamiento contemporáneo, una separación entre lenguaje y vida será pensada como *artificial* y, en este sentido, mostraremos cómo el pensamiento de Saussure es sintomáticamente el que concentra gran parte de los ataques, incluso en el marco del pensamiento estrictamente filosófico.

En un segundo momento, nos centraremos en el pensamiento filosófico-político contemporáneo para mostrar cómo las filosofías actuales ~~también rompen con la dicotomía representativa de la política que ejerce el llamado "modelo de soberanía" específicamente moderno que, desde Hobbes, establecía una primacía del Estado en una función representativa en relación con la vida de la sociedad, operando una disyunción también artificial entre la política y la vida.~~ En este sentido, pretendemos investigar las condiciones de pensamiento que han producido lo que contemporáneamente se ha dado en llamar las filosofías biopolíticas, para mostrar cómo, en la filosofía actual, la política ha devenido impensable desde un afuera de la vida. Nuevamente, tampoco será preciso abordar un autor privilegiado en el marco de estos pensamientos, sino más bien elucidar cómo las filosofías políticas actuales adquieren espesor desde el momento en que de lo que se trata es de pensar la política en el marco de la immanencia de la vida, y ~~acaso las diferencias que~~ marcaremos entre los diferentes pensadores sólo adquieran su sentido partiendo desde ese suelo común: la vida. Así, desde Foucault a Agamben, atravesando ciertos conceptos de Benjamin, Schmitt, Deleuze y Esposito, entre otros, pretendemos mostrar cómo aquello que investigamos en el marco de las concepciones contemporáneas del lenguaje, se reitera en el

marco del pensamiento político en un gesto que es mucho más que una analogía y que se funda en una renovada concepción de la vida.

No pretendemos exponer cómo se ha dado el cambio de pensamiento de una época a otra, de la modernidad a la contemporaneidad filosófica, que es algo que creemos que no puede finalmente explicarse sin exponerse al riesgo de trascender la propia inmanencia del pensamiento con la vida. Creemos que es preciso abordar el método wittgensteniano de mostrar cómo funcionan los discursos, en este caso filosóficos, en sus alejamientos y distanciamientos, comparándolos (método que, como también veremos, no se aleja demasiado de la arqueología foucaultiana)<sup>2</sup>. Nos interesa tener, entonces, una visión sinóptica de cómo se produce masivamente, en el pensar actual, el relevo de aquello que pensaba críticamente Deleuze con la sentencia *El Estado es el Significante en política*, relevo que se produce a partir del pensamiento de la vida, concepto que anuda a los dos campos que aquí nos ocupan, el del lenguaje y el de la política.

---

<sup>2</sup> Para un desarrollo pormenorizado de esta cuestión metodológica, se remite al tercer apartado de la Primera Parte de esta investigación.



I

No es casual que busquemos en el lenguaje o, mejor dicho, en cierta concepción del lenguaje de algunas filosofías contemporáneas decisivas —en su vinculación ineludible con la vida humana—, lo que elucidará la constitución de ciertos modos de pensar la política. Desde Aristóteles sabemos que lo específicamente político del hombre, lo que lo diferencia del animal, es la palabra. Es allí donde se encuentra la clave de su politicidad: «La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. (...) Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra». *Más que cualquier otro animal*, señala Aristóteles, aunque este *surplus* no debe ser entendido como un simple agregado, sino como lo que fundamenta su politicidad. El hombre es político, porque el lenguaje está en su naturaleza. Es así que, a diferencia del animal que tiene voz, pero no específicamente lenguaje, puede *decir* lo que es bueno o lo que es malo. La dimensión de la justicia, de lo justo y de lo injusto, se abre a partir de la disposición a la palabra. En efecto, es la participación comunitaria en tales apreciaciones *dichas* lo que funda, para Aristóteles, la casa familiar y la *polis*<sup>3</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo, la *polis* es, para el estagirita, *anterior* por naturaleza al individuo, como el todo lo es a sus partes: no habría individuos sin comunidad. Pues bien, podemos pensar que el lenguaje es el espacio eminentemente político en donde adviene la participación comunitaria, lugar en

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, 1253<sup>a</sup>.

donde se *encarna* dicha participación que sería necesariamente anterior a todo individuo:  
donde se actualiza una potencia humana común.

El lenguaje sería, entonces, una función que permitiría poner en juego la potencialidad comunitaria del hombre. Aun cuando la época moderna descrea de tal naturaleza política humana (recordemos que Hobbes discute explícitamente contra la tesis aristotélica de la comunidad natural), el lenguaje tendrá una función específica en relación con el establecimiento de la sociedad civil. Así, en *Leviatán* leemos que sin lenguaje «no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos»<sup>4</sup>. Sin embargo, el lenguaje por sí mismo no garantiza ni puede garantizar, para Hobbes, la comunidad, ya que en el estado de naturaleza la palabra es uno de los modos de actualización de la guerra de todos contra todos<sup>5</sup>. «Y dado que todo placer del ánimo y todo entusiasmo consiste en tener alguien con quien, al relacionarse, pueda uno sentirse satisfecho de sí mismo, es imposible que no se muestre alguna vez odio o desprecio por medio de la risa, *de la palabra, del gesto o de otro signo*, que son la cosa más molesta para el ánimo y de la que suele surgir el mayor deseo de ofender»<sup>5</sup>. (Pues bien, la palabra, entonces, es necesaria para que pueda expresarse la voluntad de pactar, estableciendo así el Estado, pero no explicaría por sí misma el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, ya que en el estado de naturaleza también hay palabra.)

Lo que, sin embargo, podemos deducir de aquí, es que la palabra es el espacio necesario para que se produzca aquello que llamamos política. Diríamos que es una

<sup>4</sup> Hobbes, T.; *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 54.

<sup>5</sup> Hobbes, T.; *Del ciudadano*, Tecnos, Madris, 1999, cap. I. Las itálicas son nuestras.

condición necesaria pero no suficiente, tanto en Aristóteles como en Hobbes, para que se establezca el Estado. Aunque esto sucede por motivos claramente diversos: en el caso de Aristóteles, porque el lenguaje es el momento de actualización de una capacidad que viene con la naturaleza del hombre (*zoón politikón*); en cambio, en el caso de Hobbes, porque el lenguaje es medio para establecer el pacto pero no genera por sí mismo las condiciones para que el pacto pueda darse.

Ahora bien, si para Hobbes el hecho de la existencia del lenguaje por sí mismo no garantiza el Estado, sí garantiza lo que podríamos llamar un *espacio político de negociación*. Existe politicidad, aun cuando no haya Estado, porque justamente hay un juego conflictivo de voluntades que no confluyen armónica y naturalmente en ninguna dirección. La contraposición de intereses es lo que garantiza la política, aun allí en lo que Hobbes denomina estado de naturaleza. Justamente porque hay una multiplicidad de *interpretaciones diferentes*, en la misma cantidad que individuos, de lo que *debe ser en cada caso mío*. Y no hablamos solamente de propiedades, sino también de la prerrogativa de *saber lo que es mejor para mí y para todos*. Es esta diferencia, aguzada por el uso del lenguaje, lo que habilita el conflicto que es eminentemente político. Esto quiere decir que no puede existir pacto político alguno sin la espada que lo garantice, porque «los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno»<sup>6</sup>. Pero esa fuerza que *decide*, encarnada en la espada, no sólo brindará la posibilidad de proteger al hombre. Lo que es más importante: brindará, en última instancia, la posibilidad de una interpretación final de la *palabra*. Porque, recordemos, eso y no otra cosa es la justicia para Hobbes, el cumplimiento de los pactos. Y una instancia fundamental

<sup>6</sup> Hobbes, T.; *Leviatán*, op. cit., p. 161.

para que pueda determinarse si se han cumplido o no, un criterio último, ese criterio, para Hobbes, está encarnado en la decisión del Leviatán. ¿*Quién interpreta?* es, entonces, el gran problema político para Hobbes, en una época en donde ya no hay criterios últimos determinados o implícitos en la naturaleza humana. Sabemos que la respuesta que brinda Hobbes no es otra que *autoritas, non veritas facit legem*.

La autoridad que invoca Hobbes parece encontrarse en un estado de exterioridad al lenguaje mismo, en la vitalidad y potencia de un sujeto decisionista que enfatiza entonces una concepción disociada entre lenguaje y política, dado que la autoridad persiste en un plano externo no sólo al contrato del cuál es simplemente testigo y no parte, sino a los usos mismos de las reglas, ya que es él quien las puede determinar desde un afuera. Del mismo modo sucede con su establecimiento de la verdad o la falsedad y, por ello mismo, podemos aventurar, con *las reglas mismas del lenguaje*. Esta exterioridad es estrictamente análoga a la que existe en su pensamiento entre las palabras y la realidad, que pretende ser “representativa”, como lo es para el pensamiento moderno en su conjunto, como supo señalarlo Foucault refiriéndose a su *episteme* como *clásica*.

Planteada la discusión en estos términos, lo que no puede estabilizarse definitivamente en el pensamiento hobbesiano es *qué es primero*, si el lenguaje o la comunidad política, dado que si efectivamente los integrantes de la comunidad poseen un lenguaje común adquirido por pacto, esto es, por convención, se produce la siguiente paradoja, común a todo convencionalismo: para que pudiera tener lugar tal convención debería existir ya una comunidad con los instrumentos necesarios para instituir esa convención y, entre ellos y de un modo esencial, el lenguaje mismo. De este modo, sólo se

puede atribuir un origen al lenguaje en términos convencionalistas aceptando que la convención sea a un tiempo anterior al lenguaje que funda y posterior a él. Aun cuando dicha comunidad no fuera la comunidad estrictamente “política” para Hobbes<sup>7</sup>, vemos el problema duplicarse según el mismo esquema en el momento del pacto político que, tal como bien lo ha señalado Hegel, se reproduce en todo el contractualismo moderno: ¿cuál es la necesidad de pactar si ya están dadas las condiciones para hacerlo?<sup>8</sup>

Tales paradojas a las que nos lleva dicho modo de argumentación convencionalista no implica, por supuesto, la aceptación de un naturalismo, pero sí debería indicarnos la relación intrínseca que existe entre las reglas –lingüísticas, jurídicas- y la politicidad, negando un origen centrado en uno de los dos polos o estableciendo alguno de los polos como determinante, dado que tal modo de concebir la relación implicaría una exterioridad entre los términos en cuestión que es, como veremos, lo que el pensamiento contemporáneo pretende cuestionar.

---

<sup>7</sup> Para un análisis exhaustivo de la diferencia entre el pacto lingüístico y el pacto político en Hobbes recomiendo el magnífico trabajo de V. Palacios; *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, Trama Editorial, Bs. As., 2001.

<sup>8</sup> Cfr. Hegel; *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975.

## II

En la primera parte de nuestra investigación pretendemos mostrar cómo el pensamiento contemporáneo aborda, de un modo antagónico al moderno, el problema del lenguaje y su relación con la vida comunitaria o eminentemente política. Durante el siglo XX se ha pensado persistentemente este problema, negando la posibilidad de una simple yuxtaposición o añadidura de un término al otro. El lenguaje no puede ser algo que se suma a la comunidad política, y la comunidad tampoco puede ser un mero efecto del lenguaje. No hay *una* causa y *un* efecto, ni siquiera en su expresión metafórica: veremos que tal modo de pensamiento no se ajusta a la operatoria de la vida humana. Es preciso pensar qué se ajusta a su modo de operar, y acaso aquí no se trate más que de ajustes.

Ajustes de tradiciones y de pensamientos que, a veces, por circunstancias estrictamente coyunturales, se han dissociado de una manera sorprendente. Centraremos aquí nuestra clave de ajuste en ciertos trazos del pensamiento filosófico del siglo XX, pretendiendo ver cómo algunas tesis se repiten, en su diferencia, principalmente en L. Wittgenstein, M. Foucault y G. Deleuze. Si lo hacemos es porque creemos que *Investigaciones Filosóficas* es la obra que, sin dudas, prepara el terreno filosófico para una crítica radical de la exterioridad entre lenguaje y comunidad que luego el autor de *La*

*arqueología del saber* retomará de un modo específico y que, con aportaciones de la lingüística, también serán desarrolladas y extendidas en *Mil Mesetas*.

Wittgenstein nos ha enseñado que el lenguaje es, sobre todas las cosas, una *práctica*. Se produce y reproduce en tanto práctica, y no es posible disociarlo de la acción humana. Pero, justamente, como lo que existe no es una práctica única, un sentido definitivo de esa acción, es imposible hablar de *un lenguaje* como un todo cerrado y cosificado. En el mundo hay *diferentes lenguajes*, o bien *juegos de lenguaje*, como sabemos que prefiere llamarlos Wittgenstein, porque –como los juegos– no tienen una esencia común y única que los aglutine, sino simplemente *parecidos de familia*: «En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que *no hay nada en absoluto común* a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos»<sup>9</sup>. *Nada en común* es, justamente, el título del prefacio que R. Esposito eligió para su ya célebre *Communitas*, en donde critica, desde un trabajo etimológico, la noción de una comunidad esencial basada en una propiedad única que aúna a todos sus miembros<sup>10</sup>. La genealogía de esa noción espositiana, que vemos que Wittgenstein señalaba en relación al lenguaje, tiene como referente anterior la *comunidad desobrada* de J.-L. Nancy que es, a su vez, un relanzamiento de “la comunidad de los que no tienen comunidad” de G. Bataille<sup>11</sup>. Acaso sería preciso complementar el abordaje de dicha línea de pensamiento, en la que abreva *Communitas*, con las reflexiones wittgenstenianas en torno al lenguaje que, a nuestro juicio, son las que, en efecto, podrían contribuir al desarrollo de tal concepción de comunidad.

---

<sup>9</sup> Wittgenstein, L.; *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México, 1988, p. 87.

<sup>10</sup> Cfr. Esposito, R.; “Nada en común” en *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

<sup>11</sup> Para una lúcida actualización de los debates filosóficos de esta línea de pensamiento, véanse los trabajos compilados en Cragolini, M. (comp.); *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Ed. La Cebra, Buenos Aires, 2008.

La idea de cierre, de un lenguaje absolutamente cerrado sobre sí mismo es aquello contra lo que Wittgenstein dirige el núcleo de sus *Investigaciones*, inclusive contra lo que él mismo sostuviera en el *Tractatus*. Nos enfrentamos, entonces, al final del límite, de un último límite que Nietzsche derribó con su célebre sentencia “Dios ha muerto”<sup>12</sup>. Pero, ¿qué es lo que habilita tal discurso de una última ausencia de límite? ¿Qué es lo que le da un sentido que desborde los límites, justamente, de sentencias filosóficas que muchas veces parecen simplemente poéticas pero que, al mismo tiempo, son mucho más que eso? Pues bien, las *Investigaciones* de Wittgenstein, en el marco de una crítica radical a las teorías referencialistas del lenguaje, brindan una plataforma crítica que, si bien no pretende explicar, al menos sí *mostrar* cómo el lenguaje no puede ser cerrado: «¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar un límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra “juego”)»<sup>13</sup>.

No es posible trazar una última interpretación, siempre sería posible una nueva, que es como si quisieras decir: «No hay una última casa en esta calle; siempre se puede edificar una más»<sup>14</sup>. La sugestiva analogía entre el lenguaje y la *polis* no hace más que ilustrar aquello que Wittgenstein señala cuando afirma que imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida, que, indudablemente, es una forma de vida *común*. Pero, como veremos, ello es mucho más que una analogía.

---

<sup>12</sup> Para un análisis detallado del problema del límite y la comunidad, nos permitimos remitir a nuestro artículo “Rostros, mitos y límites de la comunidad” compilado en Cragnolini, M. (comp.); *Extrañas comunidades*, *op.cit.*, pp. 65-79.

<sup>13</sup> Wittgenstein, L.; *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>14</sup> *Ibid.*; p. 47.

Siempre es posible una nueva interpretación. Sin embargo, hay interpretaciones adecuadas e inadecuadas en relación al uso de un término en el lenguaje, y, en última instancia, con el uso de las propias reglas del lenguaje. Pero esa adecuación o inadecuación no debería confundirse con una teoría de la verdad por *adequatio* que se reitera, de un modo u otro, a lo largo de todo el pensamiento moderno, en un movimiento que escinde y exterioriza al conocimiento –y, por lo tanto, al lenguaje- de lo real. Con interpretaciones inadecuadas queremos decir que existen interpretaciones que *no sirven*, del mismo modo en que decimos que ciertas herramientas *no funcionan*.

Ahora bien, la comparación del lenguaje con un instrumento no debería confundirnos con que el lenguaje sería una creación humana absolutamente artificial, como puede serlo por ejemplo un martillo. En este sentido, como señala Benveniste, es una comparación que podría llevar a pensar en una separación, e incluso una exteriorización entre hombre y naturaleza: «Hablar de instrumento implica contraponer al hombre con la naturaleza. La azada, la flecha, la rueda no se encuentran en la naturaleza, son artefactos. El lenguaje está en la naturaleza del hombre, que no lo ha fabricado. Estamos siempre inclinados a imaginar un período originario en el cual un hombre completo descubriría a un similar, también completo, y entre ambos, en seguida, elaborarían al lenguaje. Esto es pura fantasía. Nunca podremos aprehender al hombre separado del lenguaje, ni lo veremos jamás en el acto de inventarlo»<sup>15</sup>.

En efecto, vemos aquí la necesidad de evitar cualquier cesura entre lenguaje y naturaleza humana. Sin dudas que, con ello, Benveniste no intenta asegurar la

---

<sup>15</sup> Benveniste, E.; “De la subjetividad en el lenguaje”, en *Problemas de lingüística general*, I, Siglo XXI, México, 2001, pp. 179–187.

inmutabilidad del lenguaje y, por supuesto, tampoco negar el carácter arbitrario de sus articulaciones. Sino simplemente afirmar que el hombre trae consigo, desde siempre, el lenguaje, y así asegurar una inmanencia entre la vida humana y el lenguaje, en tanto éste no es una *poiesis*, que crearía un objeto autónomo, sino una *praxis* en el sentido al que se refiere P. Virno<sup>16</sup>.

El hecho de que Wittgenstein establezca una analogía del lenguaje con una *caja de herramientas*, no niega que él también quiera evitar la posibilidad de una exterioridad entre el lenguaje y la vida humana: «Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar»<sup>17</sup>. Deberíamos meditar sobre las implicancias de este movimiento para poder, entonces, elucidar las consecuencias teóricas que dicha afirmación supone. ¿Qué es lo que quiere asegurarse con tal afirmación? Pues bien, que no es posible pensar, por un lado, al lenguaje fundando la comunidad, ni, por el otro, a la comunidad fundando el lenguaje. No hay una fundación primera por uno de los dos términos –algo que sería posible sólo desde una exterioridad mutua-, sino que ambos son, por así decirlo, *co-originarios* en su inmanencia con el existente. Sólo de este modo puede afirmarse que un *juego de lenguaje* es «el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado»<sup>18</sup>, o bien que «*hablar el lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida*»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Es sumamente interesante la distinción que P. Virno establece, en torno al lenguaje, entre *episteme*, *poiesis* y *praxis*. El lenguaje no puede ser considerada simplemente una *episteme*, esto es, evaluarse simplemente en términos cognitivos-mentales, pero tampoco una *poiesis*, esto es, creadora de un objeto autónomo. El lenguaje sería una *praxis*, o en sus términos, el “órgano biológico de una praxis pública”. Cfr. Virno, P.; *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2003.

<sup>17</sup> Wittgenstein, L.; *Investigaciones Filosóficas*, *op.cit.*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibíd.*; p. 25.

<sup>19</sup> *Ibíd.*; p. 39.

En efecto, existe un vínculo inextricable entre el lenguaje y la vida común, a partir del cual no es posible distinguir el hecho de seguir una regla del de obedecer una orden: «Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden»<sup>20</sup>. Tratemos de precisar los alcances de dicha noción que, a primera vista, puede parecer sorprendente. El reconocimiento de este componente eminentemente político en el ser del lenguaje es lo que lo distancia de una posición que el propio Wittgenstein sostenía en su filosofía temprana, esto es, que el lenguaje tenía reglas formales independientes de nuestro uso del mismo (y que suponía, entonces, la mentada exterioridad entre lenguaje y vida). En efecto, lo que quiere señalarse es que la interpretación de la regla no puede limitarse a un proceso puramente racional, ajeno a un orden específicamente político: «Las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones»<sup>21</sup>. Con ello se intenta marcar que la política está en la entraña del lenguaje, en la interpretación de sus reglas, y es por eso mismo que Wittgenstein no puede dejar de apelar a aquello que Hobbes había pensado como la pasión política *par excellence*, el miedo: «Cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, actúo presto, con perfecta seguridad, y la falta de razones no me perturba»<sup>22</sup>.

Volvamos, entonces, nuevamente, a la cuestión de la adecuación o no de una interpretación. ¿Qué es lo que hace compatible una regla lingüística con una interpretación? O bien, ¿qué es lo que conecta una regla con una acción determinada? La respuesta de Wittgenstein es: «he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así»<sup>23</sup>. La noción de *adiestramiento*, marca, en el límite, un proceso vital que es

---

<sup>20</sup> *Ibid.*; p. 205.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 201.

netamente político, regulado a través de instituciones: «Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)»<sup>24</sup>.

No sólo el lenguaje es equivalente a dar órdenes, sino que también da órdenes en orden. Es decir, existen procesos de ordenamiento del lenguaje y del discurso, no sólo internos sino también externos, de los que es necesario dar cuenta. No es sobre ello en lo que profundiza Wittgenstein, tampoco es ése el objeto de sus *Investigaciones*, pero sí es uno de los primeros en donde se indica esta inmanencia entre lenguaje y vida común, a partir de la cual se determina este ordenamiento, que es lo que aquí queremos mostrar como determinante del pensamiento de nuestra época. No debería sorprendernos, entonces, que una concepción del lenguaje semejante aparezca, a la vez, en Foucault y en Deleuze<sup>25</sup>. Creemos que el modo en que se articulan tales concepciones de pensamiento, lejos de ser creaciones individuales de los diferentes autores, responden, a lo que llamaremos las condiciones epocales del pensamiento de nuestro tiempo. Veremos luego cómo dichas concepciones tienen una relevancia fundamental en el desarrollo de la filosofía política contemporánea.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> La disociación de sus pensamientos ha sido propiciada, en gran medida, por los dichos del propio Deleuze que, en *L'Abécédaire*, se refiere a Wittgenstein como la catástrofe y el asesinato de la filosofía. Sin embargo, veremos más adelante que en la filosofía del lenguaje deleuziana emergen concepciones del todo compatibles con las de las *Investigaciones Filosóficas*.

### III

Orden del lenguaje, pues, orden del discurso. La lección inaugural pronunciada por Foucault en el *Collège de France* el 2 de diciembre de 1970 lleva por título, justamente, «El orden del discurso»<sup>26</sup>. Ese texto es imprescindible no sólo en tanto ilumina el modo en que Foucault concibe el *funcionamiento* discursivo, sino también porque circunscribe el marco en el que se desarrollarán sus investigaciones subsiguientes. Casi al comienzo del discurso, de *su* discurso, Foucault señala que «en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad»<sup>27</sup>. En una afirmación tan general como ésta, pero, por ello mismo, tan sugestiva, existen una serie de supuestos en torno al lenguaje que es necesario precisar y que se encuentran en su obra del año anterior a la lección inaugural, *La arqueología del saber*<sup>28</sup>.

No es posible, entonces, pensar al lenguaje en términos de interioridad en relación con un afuera pragmático, como si la pragmática fuera un accidente o un sucedáneo, sino

<sup>26</sup> Cfr. Foucault, M.; *El orden del discurso*, Tusquets, Bs. As., 2004.

<sup>27</sup> *Ibíd.*; p. 14.

<sup>28</sup> Foucault, M.; *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2002.

que el lenguaje está constituido desde su interioridad por ella misma. Ya no es posible, podríamos decir, delimitar claramente un afuera y un adentro absoluto. O, como veremos, el lenguaje es puro afuera. Ni siquiera es posible decir que hay *un* lenguaje, o *un* discurso, sino, en todo caso, *discursos*.

Contra la lingüística saussureana que circunscribía como característica central del lenguaje el hecho de ser un sistema de signos (*esquema* presupuesto por el *uso* y la *norma*<sup>29</sup>), en donde el signo era la unidad atómica del sistema, Foucault establece una unidad diferente: el enunciado. El enunciado no es simplemente una proposición, sino que es aquella unidad que se encuentra siempre ya en un marco más amplio, en relación con un conjunto de otros enunciados, pero que no está determinado simplemente por la sumatoria de ellos. De este modo, un enunciado es tal en tanto ocupa una posición precisa en un campo discursivo en el que está inserto. El concepto de *juego* vuelve a ser esencial aquí como lo era para Wittgenstein: «Si se puede hablar de un enunciado, es en la medida en que una frase (una proposición) figura en un punto definido, con una posición determinada, en un *juego* enunciativo que la rebasa»<sup>30</sup>.

Este *juego* enunciativo en el que el enunciado está envuelto, que determina al enunciado desde su nacimiento como *relación*, es denominado por Foucault el *campo de estabilización o de utilización*, que es el que establece el régimen de funcionalidad en tanto permite reinscribirlo y transcribirlo: «Los esquemas de utilización, las reglas de empleo, las constelaciones en que [los enunciados] pueden desempeñar un papel, sus virtualidades

<sup>29</sup> Cfr. Hjelmslev; "Langue et parole", en Cahiers de F. de Saussure, 2, pp. 29-44.

<sup>30</sup> Foucault, M.; *Arqueología del saber*, op. cit., 166.

estratégicas, constituyen para los enunciados un campo de estabilización que permite, a pesar de todas las diferencias de enunciación, repetirlos en su identidad»<sup>31</sup>.

Vemos incluso que, en este punto, Foucault se distancia de un pensamiento como el de Benveniste que, aun siendo crítico del legado saussureano, sigue inmerso en cierto idealismo cuando afirma: «El hecho de que, con todo, sea posible, a grandes rasgos, “decir la misma cosa” en una como en otra categoría de idiomas, es la prueba, a la vez, de la independencia relativa del pensamiento y, al mismo tiempo, de su modelado estricto en la estructura lingüística»<sup>32</sup>. Sin dudas, para Foucault es preciso apartarse del análisis de la estructura lingüística para entender el lenguaje, o mejor dicho, los hechos discursivos que lo constituyen. Lo único que, para Foucault, es repetible en el lenguaje es el enunciado a partir de una *materialidad* que lo convierte en repetible. Como señala Deleuze, en su lectura de Foucault, «lo propio del enunciado es poder ser *repetido*. Una frase puede ser recomenzada o re-evocada, una proposición puede ser reactualizada, sólo el enunciado tiene como característica el poder ser repetido. No obstante, parece que las condiciones reales de la repetición son muy estrictas. Es necesario que exista el mismo espacio de repetición, la misma distribución de singularidades, el mismo orden de localizaciones y emplazamientos, la misma relación con un medio instituido»<sup>33</sup>.

El autor de *Las palabras y las cosas* no niega la importancia que puede tener un análisis estrictamente lingüístico de las relaciones gramaticales entre las frases y las relaciones lógicas entre proposiciones, e incluso las relaciones metalingüísticas entre un lenguaje objeto y uno que define sus reglas; ciertamente este análisis sería lícito, pero le

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*; p. 174.

<sup>32</sup> Benveniste, E.; *Problemas de lingüística general*, II, *op. cit.*, p. 230.

<sup>33</sup> Deleuze, G.; *Foucault*, Paidós, Bs. As., 2005, pp. 36-7.

interesa marcar que las frases no pueden existir y ni siquiera serían susceptibles de análisis si ellas no hubieran sido *enunciadas*, esto es, en tanto se encuentran en un campo enunciativo más vasto que existe, de hecho, en el mundo de la vida<sup>34</sup>. En este sentido, como señala también más explícitamente, unos años más tarde, en la primera conferencia de *La verdad y sus formas jurídicas*: «Había llegado el momento pues, de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo –y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos–, como juegos (*games*), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro»<sup>35</sup>.

Vemos que el concepto de los *juegos*, central en Wittgenstein, es tomado aquí de un modo explícito en tanto Foucault reconoce haber sido inspirado por las investigaciones anglo-americanas. Más allá de las banales disputas relativas a si Foucault fue o no estructuralista, debería quedar claro, al menos, que es en virtud de esta noción de *juegos* que se aleja definitivamente de la posibilidad de pensar en una estructura última del lenguaje, única e íntima, que podría sacarse a la luz a través de la investigación filosófica: «Poniendo en juego el enunciado frente a la frase o la proposición, no se intenta recobrar una totalidad perdida, ni resucitar, como a ello invitan tantas nostalgias que no quieren callar, la plenitud de la palabra viva, la riqueza del verbo, la unidad profunda del logos. El análisis de los enunciados corresponde a un nivel especificado de descripción»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. Foucault, M.; *La arqueología del saber*, op. cit., 167.

<sup>35</sup> Foucault, M.; *Dits et écrits, II*, Gallimard, París, 2002, p. 538.

<sup>36</sup> Foucault, M.; *La arqueología del saber*, op. cit., p. 182.

Así, parece ser absolutamente wittgensteniano<sup>37</sup> en el método que debe seguir la filosofía, o, mejor dicho, una filosofía aplicada al discurso, que Foucault rebautiza como *arqueología*. Si Wittgenstein, en las *Investigaciones*, le reservaba a la filosofía una tarea descriptiva, opuesta a cualquier posibilidad de explicación y fundamentación última, era porque descreía de una *esencia* última del lenguaje, pura y cristalina: «La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada.- Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa»<sup>38</sup>. Sólo es posible para esta concepción de la filosofía comparar unos juegos con otros y, eventualmente, *mostrar* cómo funcionan en su heterogeneidad. Queda claro ello, en el §130, cuando Wittgenstein señala afirma que «Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje –como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza»<sup>39</sup>.

¿Qué otra cosa es la *arqueología* foucaultiana sino un régimen de comparación de formaciones discursivas que, al ponerlas unas al lado de otras, procura mostrar sus discontinuidades, sus puntos de conexión y de yuxtaposición inseparables de las prácticas no-discursivas con las que funcionan en conjunto? Ello es lo que en que en *Las palabras y*

---

<sup>37</sup> En este sentido, es notable la ausencia de una referencia a las investigaciones wittgensteinianas en el tratado que Agamben destina al estudio del método foucaultiano (en *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009). Si nos sorprende es, justamente, porque en ese texto se traban una serie de relaciones, acercamientos y distanciamientos de la metodología foucaultiana en relación con diversas epistemologías (y, en particular, con la del Kuhn de *Las revoluciones científicas*), pero sin embargo no encontramos ninguna referencia al método filosófico expuesto por Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*.

<sup>38</sup> Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, pp. 129-31.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 131.

*las cosas* aparecía como un método algo inconsciente, puesto en práctica en los análisis de discursividades tan disímiles como las de las ciencias naturales, el análisis de las riquezas y la lingüística, y que en *La arqueología del saber* se tematiza explícitamente como una teoría del método: «El horizonte al que se dirige la arqueología no es, pues, *una* ciencia, *una* racionalidad, *una* mentalidad, *una* cultura; es un entrecruzamiento de interpositividades cuyos límites y puntos de cruce no pueden fijarse de una vez. La arqueología: un análisis comparado que no está destinado a reducir la diversidad de los discursos y a dibujar la unidad que debe totalizarlos, sino que está destinado a repartir su diversidad en figuras diferentes. La comparación arqueológica no tiene un efecto unificador, sino multiplicador»<sup>40</sup>.

Ello es lo que el pensamiento contemporáneo parece señalar con toda su fuerza, la imposibilidad de *un* metalenguaje que tome al lenguaje como objeto. Es así que Agamben en su artículo “La idea de lenguaje” puede afirmar con razón que «el pensamiento contemporáneo ha tomado conciencia de manera resuelta del hecho de que un metalenguaje último y absoluto no existe, y de que toda construcción de un metalenguaje queda presa de un regreso al infinito. La paradoja de la pura intención filosófica es, sin embargo, justamente la de un discurso que debe hablar del lenguaje y exponer sus límites sin disponer de un metalenguaje»<sup>41</sup>.

La importancia del método arqueológico reside justamente en cómo dichas formaciones discursivas son iluminadas en las articulaciones que ellas establecen con las prácticas no-discursivas (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos

<sup>40</sup> Foucault, M; *La arqueología del saber*, op. cit., p. 268.

<sup>41</sup> Agamben, G.; *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 34

económicos), pero no en el modo de un análisis simbólico que vería en los discursos formas reflejas y espejadas de simbolización, que significaría una forma común “representada” en dos niveles diferentes, ni tampoco en el de una causalidad de tipo marxista. En efecto, no se trata para Foucault de cómo ciertas prácticas han determinado el sentido y la forma de ciertos discursos, sino «cómo y con qué título forma ella parte de sus condiciones de emergencia, de inserción y de funcionamiento»<sup>42</sup>. He aquí el modo de pensamiento que queríamos señalar desde un comienzo, dado que rompe con una pretendida exterioridad entre lenguaje y vida: no sólo intenta mostrarse que el lenguaje tiene una relación desde siempre con las prácticas, sino que esta relación no es exterior, de una determinación unilateral: por el contrario, es una relación intrínseca.

Fin, entonces, de una concepción del lenguaje centrada en el aspecto semiótico como determinante, dirección que asumía el *Curso de Lingüística General* de Saussure, de una pura relación de signos en sus diferencias (esa y no otra cosa era la *lengua* saussuriana), para dar paso a un análisis del *discurso* o, mejor dicho, de *los discursos* en su efectividad: «Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado (ya se ha adquirido la costumbre) sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que, aquí y allá —en relación con dominios de objetos y sujetos posibles-, *hay lenguaje*»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Foucault, M.; *La arqueología del saber*, op. cit., p. 274.

<sup>43</sup> *Ibid.*; p. 188.

#### IV

Es preciso meditar, entonces, en qué medida el pensamiento lingüístico (lo habíamos visto específicamente en Hobbes) operó una disyunción entre lenguaje y vida. ¿Qué es lo que señala Foucault cuando afirma que es preciso distanciarse del punto de vista del *significante*? Esta afirmación, que podría ser leída al pasar en *La arqueología del saber*, es sin embargo persistente en el pensamiento foucaultiano. Retorna nuevamente en «El orden del discurso», cuando señala, entre las tareas que regirán sus clases en el *Collège de France*: «replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrar finalmente la soberanía del significante»<sup>44</sup>.

En efecto, la extrapolación que se produjo, en el campo intelectual de la década del sesenta, de las categorías del estructuralismo lingüístico al estudio de las ciencias humanas en general, no es más que la reproducción, en el conjunto de las humanidades, de la primacía del significante. Es por ello que tiene una importancia capital el debate contra el estructuralismo lingüístico que, sin dudas, es la extensión en el siglo XX del pensamiento

---

<sup>44</sup> Foucault, M.; *El orden del discurso*, op. cit., p. 51.

representativo imperante en la lingüística de la *episteme* clásica, tal como Foucault lo había precisado en *Las palabras y las cosas*.

La importancia que Foucault le había otorgado a la lingüística en el ordenamiento de la *episteme* clásica, a partir fundamentalmente de la *Logique* y la *Grammaire du Port-Royal*<sup>45</sup>, se dirigía justamente en la dirección de la ruptura que ésta había producido con respecto al orden de semejanzas imperante en la *episteme* renacentista, ya que se caracterizaba por un repliegue de los signos a una función representativa en la dimensión del discurso (como veremos, doblemente representativa).

El sentido fundamental que establece la *Grammaire* es que la lengua es un *sistema* de signos. Si bien excede los límites de esta investigación un análisis detallado de la *Grammaire*, es preciso detenerse en su aportación más trascendente, ya que determinará el estudio de la lingüística posterior, incluso la estructuralista. En términos generales, para este tratado, las palabras y las expresiones lingüísticas refieren a ideas que, a su vez, remiten a objetos. La relación lógica-natural que revela la verdad de las cosas se efectúa en el nivel de las ideas, el nivel lógico. Y la *lengua*, objeto de la *Grammaire*, no es más que el *signo* de aquella dimensión lógico-natural. Es este planteo el que dará lugar a pensar en una *ratio* en tanto que *fondo* de la lengua, una *ratio* común y necesaria sobre la cual se va a establecer, en relación a ella pero también con relativa autonomía, el juego de los signos de las formas propiamente lingüísticas.

---

<sup>45</sup> Como señala con razón Julia Kristeva, el hecho de que la publicación de la *Grammaire* preceda unos pocos años la de la *Logique*, es un síntoma que demuestra cómo el estudio del lenguaje en sí supone para la epistemología del siglo XVII el punto inicial y determinante de la reflexión (Cfr. *El lenguaje, ese desconocido*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1988, p. 145).

Ahora bien, la disposición del signo en el sistema de *Port-Royal* es por primera vez binaria a diferencia de la disposición ternaria que organizaba la gramática renacentista, pero también la estoica y la griega. El binarismo allí es funcional, sin dudas, a la lógica representativa que posee el lenguaje, y, como señala fundadamente Foucault, «el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está completamente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo»<sup>46</sup>.

Esta lógica de la representación, clara en el marco de la modernidad, es sin dudas superada por el estudio del lenguaje en la *episteme* moderna, esto es, en el marco del pensamiento que se extiende hasta nuestros días<sup>47</sup>. Para caracterizarlo, Foucault traza un “cuadrilátero” filológico que deconstruye cuidadosamente el “cuadrilátero” clásico<sup>48</sup>. En efecto, es el surgimiento de la positividad filológica con las obras de Schlegel, Grimm y Bopp, a comienzos del siglo XIX, que el lenguaje, si bien no pierde absolutamente cierto carácter “representativo”, es trastocado en todo sentido en relación con cierta flexión interna constitutiva a su valor expresivo irreductible: «ninguna arbitrariedad, ninguna convención gramatical pueden borrarlo, pues, si el lenguaje expresa algo no es en la medida en que imite o duplique las cosas, sino en la medida en que manifiesta y traduce el querer fundamental de los que hablan»<sup>49</sup>. Lo que nos interesa remarcar aquí es que, con el

<sup>46</sup> Foucault, M.; *Las palabras y las cosas*, Editorial Plantea-Agostini, Madrid, 1985, p. 70.

<sup>47</sup> No está de más recordar que Foucault denomina *episteme* clásica a aquellos presupuestos de pensamiento que caracterizan a la época que nosotros llamamos “modernidad”, y con *episteme* moderna se refiere a la que comienza con el siglo XIX y que llega hasta el propio Foucault (en varias oportunidades señala que la *episteme* moderna es la “se extiende hasta nosotros”).

<sup>48</sup> Excede los objetivos de este trabajo especificar dicha deconstrucción, se remite a *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pp. 274-88.

<sup>49</sup> Foucault, M.; *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 284.

surgimiento de dicha positividad filológica, se establece con fuerza el carácter histórico de las lenguas que no será, sin dudas, contradictorio con el análisis de su organización interna (en torno a estructuras gramaticales autónomas que definirán su propia legalidad).

Si en la modernidad lo que primaba era una teoría de la derivación que reconducía, en el límite, a pensar las lenguas en relación con unas raíces primitivas comunes o bien a evaluarlas en relación de diferentes modos de descomposición y recomposición de las mismas representaciones, como bien señala Phillippe Sabot, «la diferencia real entre las lenguas estaba neutralizada en beneficio de un tercer elemento (raíces y representaciones), válido como la medida común de sus relaciones»<sup>50</sup>; con los análisis de Bopp y Grimm se procede a un análisis comparativo de sistemas de parentescos históricos entre las diversas lenguas, sin referirlo a ese tercer elemento extrínseco.

Ahora bien, esta implicación de historicidad que recorre la ciencia del lenguaje a partir del surgimiento de la positividad filológica, enfatizando el carácter diacrónico de las lenguas, es suspendida por la empresa lingüística saussureana que parece surgir como extemporáneamente, con una vocación eminentemente sincrónica. Como señala Foucault, la lingüística saussureana, en la búsqueda de una semiología general, «redescubrió la condición clásica para pensar la naturaleza binaria del signo»<sup>51</sup>.

Es interesante que para Foucault la empresa saussureana desempeñe un papel extrínseco a la *episteme* contemporánea a él mismo. Una empresa que sin dudas se opone al proyecto general de la arqueología del saber, tal como la hemos presentado en el apartado precedente. En efecto, una arqueología del saber en los términos en los que la ha delineado

---

<sup>50</sup> Sabot, P.; *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, p. 112.

<sup>51</sup> Foucault, M; *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 73.

Foucault, puede emerger sólo de las condiciones epistemológicas de la filología del siglo XIX: sólo a partir de ella es posible una gramática comparada, o bien una comparación de los saberes. La lingüística estructural del *Cours de Linguistique Generale* de Saussure se escinde completamente de esta *episteme*, dando sin embargo una base sólida para una extensión general del estructuralismo en las ciencias humanas. Como señaló Derrida, no importa a ciencia cierta para nuestros fines si lo que se expone en el *Curso*, elaborado póstumamente a partir de las notas tomadas en las clases por discípulos de Saussure, es en efecto expresión del pensamiento mismo de Saussure<sup>52</sup>, sino los efectos que este discurso lingüístico produjo en las ciencias humanas a lo largo del siglo XX, no sólo en su adscripción y transposición a otras disciplinas fuera de la lingüística, sino también su constitución como punto de referencia de las críticas que permiten iluminar la concepción del lenguaje no sólo de Foucault sino también, como veremos, de grandes trazos del pensamiento filosófico contemporáneo.

---

<sup>52</sup> Como afirma en una nota al pie en *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, p. 116: «no está excluido que la literalidad del *Curso*, a la que hemos debido referirnos, parezca un día muy sospechosa a la luz de los inéditos cuya edición se prepara actualmente. Pensemos, en particular, en los *Anagrammes*. ¿Hasta qué punto Saussure es responsable del *Curso* tal como ha sido compuesto y publicado después de su muerte? El problema no es nuevo. ¿Es necesario precisar que, aquí al menos, no podemos acordarle ninguna pertinencia? Salvo engañándose profundamente respecto a la naturaleza de nuestro proyecto, se habrá advertido que, inquietándonos poco por el pensamiento *mismo* de Ferdinand de Saussure *mismo*, nos hemos interesado por un *texto* cuya literalidad ha desempeñado el papel que se conoce desde 1915, funcionando en un sistema de lecturas, de influencias, de desconocimientos, de préstamos, de refutaciones, etc.».

El *Curso de Lingüística General* pretendía establecer una ciencia del lenguaje, una ciencia empírica en los términos modernos y, para ello, debía delimitar claramente el lenguaje como objeto. Es sabido que, para ello, Saussure propuso una subordinación del estudio diacrónico al estudio sincrónico del lenguaje<sup>53</sup>, en su búsqueda de delimitar un sistema propiamente dicho. Ese sistema (que constituye la *lengua*) se organizará para Saussure como uno puramente formal en donde, sin existir términos absolutos, los signos valdrán sólo por su diferencia en relación con otros signos. La lengua es, pues, un sistema cerrado de signos en donde sólo hay diferencias entre ellos, y cada uno está determinado por una dualidad básica de significante y significado.

Esta decisión epistemológica que toma la lingüística estructural y que sitúa al lenguaje como un sistema cerrado específicamente semiológico, reduce la experiencia lingüística que tiene el hablante en un mundo junto con otros hablantes en donde el lenguaje no puede ser meramente objeto, sino mediación, acaso un pliegue en la vida.

---

<sup>53</sup> Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Alianza, Madrid, 1991, p. 115.

Quien tempranamente esboza un rechazo enfático contra esta posición filosófica del lenguaje es V. Volóshinov en su injustamente olvidado *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, escrito en 1929<sup>54</sup>. Este texto, que nos interesa especialmente dado que anticipará en sus postulados muchas de las tesis sostenidas en el pensamiento contemporáneo acerca del lenguaje, adquiere su espesor en un debate explícito con lo que denomina las principales dos escuelas del pensamiento lingüístico: por un lado, el «subjetivismo individualista» encarnado por W. Humboldt y, por otro, el «objetivismo abstracto» cuyo representante es, precisamente, Saussure. Nos centraremos aquí en la crítica al pensamiento de Saussure, en tanto representa el más claro índice de la disociación entre lenguaje y vida, eco del pensamiento dualista de la modernidad en el siglo XX y que es el que, en efecto, le permite a Volóshinov establecer antagónicamente los postulados de su teoría que, como intentaremos mostrar, serán la base de las consideraciones contemporáneas sobre el lenguaje.

La lengua para Saussure, como indica Volóshinov, es un sistema inamovible que se yergue sobre el flujo de la vida: «Para la segunda corriente del pensamiento filosófico-lingüístico, resulta sumamente característica una peculiar ruptura entre la historia y el sistema de la lengua, tomada en su corte ahistórico, sincrónico de un momento dado. Desde el punto de vista de los postulados básicos de la segunda corriente, esta ruptura dualista es absolutamente insuperable»<sup>55</sup>. Así, entre el sistema de la lengua y su historia, no habría

---

<sup>54</sup> Si bien existen algunas conjeturas que afirman que el autor de este libro fue Bajtín, pero que fue firmado por su discípulo Volóshinov por cuestiones políticas, no resultan relevantes a los fines de esta investigación, en donde lo que nos interesa problematizar son los efectos discursivos de estos pensamientos.

<sup>55</sup> Volóshinov, V.; *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Ediciones Godot, Bs. As., 2009, pp. 89-90.

entonces relación ni motivación común: ambos resultarían para el objetivismo abstracto de Saussure extraños y ajenos entre sí.

En efecto, Saussure luego de establecer una separación entre lengua (como sistema de formas normativamente idéntico) y habla (en tanto actos de habla individuales, es decir, de enunciación), señala que el habla no puede ser objeto de estudio de la lingüística, dejándolo fuera del pensamiento lingüístico, aun cuando afirma que es el factor necesario de la historia de la lengua<sup>56</sup>.

Esta separación implica, según Volóshinov, una dislocación, por un lado, de lo que es social de lo que es individual y, por otro, de lo que es esencial de lo que es meramente accesorio. Sin embargo, no puede considerarse accesorio aquello que es el germen de todos los cambios en el lenguaje, el habla misma, dado que es a partir de ella que el significado lingüístico se modifica y ajusta a partir de los contextos determinados de su realización: «para una forma lingüística en cuanto signo, su momento constitutivo no es su autoidentidad de señal, sino su variabilidad específica, así como para la comprensión de una forma lingüística, el momento constitutivo no es el reconocimiento de “lo mismo”, sino la comprensión en el sentido propio de la palabra, es decir, la orientación en un contexto y en una situación dada»<sup>57</sup>.

Es el problema del uso en la práctica discursiva viva, cronológicamente antes que en Wittgenstein y en Foucault, aquello que Volóshinov va a destacar como el momento central de los problemas de la filosofía del lenguaje, ya que, desde la lógica del hablante, no se

<sup>56</sup> Como señalaba Saussure, “todo lo que es diacrónico en la lengua, solamente lo es por el habla; es en ella donde se halla el germen de todos los cambios lingüísticos” (*Curso de Lingüística General, op. cit.*, p. 55).

<sup>57</sup> Volóshinov, V.; *op. cit.*, p. 110.

trata de *reconocer* ciertas formas normativas idénticas a sí mismas en un hipotético sistema normativo, sino en *comprender* lo que se está diciendo, lo que implica pensar al lenguaje como el conjunto de los posibles contextos del uso de una forma lingüística dada. Y el pensamiento marxista de esta cuestión lo lleva a enlazar tales contextos con determinadas formaciones ideológicas que están funcionando en ellos. Así, Volóshinov puede afirmar que si «la forma lingüística le es dada al hablante tan sólo en el contexto de enunciaciones determinadas, se le da, por lo mismo, solamente dentro de un contexto ideológico dado»<sup>58</sup>.

Ahora bien, la propuesta positiva de Volóshinov de la *interacción discursiva*, enfatiza el componente eminentemente social de la significación, postulándolo como la “realidad principal del lenguaje”, en donde el *discurso* no es simplemente un sistema abstracto de formas lingüísticas, ni una enunciación individual y monológica, sino, por el contrario, es el efecto de un diálogo social interactivo que se desarrolla en la enunciación, a través de la ~~realización de la forma de enunciados~~. Es justamente el enunciado lo que encuentra la imposibilidad de una totalización y de un cierre definitivo, en tanto es efecto de la interacción discursiva en donde no hay un origen ni una finalidad determinada: «La primera y última palabra, el inicio y el fin de un enunciado real: he aquí el problema de la totalidad. El proceso discursivo entendido ampliamente, como proceso de la vida discursiva interna y externa, es en realidad, continuo, no conoce principio ni fin. (...) La situación y el auditorio obligan al discurso interior a que se actualice mediante una expresión externa determinada, la que inmediatamente se incluye en un contexto cotidiano extraverbal»<sup>59</sup>. De este modo, la posibilidad de pensar en un acto discursivo individual, tal como había

---

<sup>58</sup> *Ibid.*; p. 112.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 154.

señalado Saussure, es desacreditado de llano. Es así que se trata de pensar el discurso en su relación intrínseca y necesaria con el continuo de la vida.

La necesidad de refrendar la multiplicidad y heterogeneidad de los contextos discursivos a partir de los cuales los enunciados asumen su función lingüística, es señalado por Bajtín cuando tematiza explícitamente el problema de los géneros discursivos<sup>60</sup>, también explícitamente en contra de Saussure. En efecto, para Bajtín no es posible concebir un enunciado aislado como la combinación absolutamente libre de formas lingüísticas, tal como había señalado Saussure, ya que cada enunciado se encuentra enmarcado en un género discursivo específico, que posee su propia normatividad a la que tiene que ajustarse, aun cuando no sea tan estable y cristalizada como la norma de las formas lingüísticas, ya que se desarrolla en la elasticidad y dinamismo de la vida: «La gran mayoría de los lingüistas (...) consideran que el habla es tan sólo una combinación individual de formas lingüísticas (léxicas y gramaticales), y no encuentran ni estudian, de hecho, ninguna otra forma normativa. El menosprecio de los géneros discursivos como formas relativamente estables y normativas del enunciado hizo que los lingüistas confundiesen el enunciado con la oración, lo cual llevaba a la lógica conclusión (...) de que nuestro discurso se plasma mediante las formas estables y preestablecidas de oraciones»<sup>61</sup>.

Las formas de los enunciados varían, para el Círculo de Bajtín, en relación con los géneros discursivos en los que están enmarcadas y poseen, entonces, su normatividad propia, aunque no es, por supuesto, absolutamente fija y estable, sino que, por el contrario, posee la flexibilidad de la dinámica vital, lo que no impide el estudio en su relativa

<sup>60</sup> Cfr. Bajtín, M.; "El problema de los géneros discursivos" en *Estética de la creación verbal*, Editorial Siglo XXI, 2008.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 267.

estabilidad. Así, entonces, se abre el campo para una sociología lingüística que aborde y estudie la normatividad inmanente de cada género discursivo. Sin entrar en las precisiones de análisis que realiza Bajtín, que excede los límites de nuestra investigación, nos interesa señalar que la apuesta de este Círculo es la de pensar explícitamente y, por primera vez, la relación inmanente entre el lenguaje y la vida: «el formalismo y una abstracción excesiva, desvirtúan el carácter histórico de la investigación, debilitan el vínculo del lenguaje con la vida. Porque el lenguaje participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados»<sup>62</sup>. El enunciado se convierte, entonces, en la clave de bóveda de la relación entre lenguaje y vida, y de lo que se trata, así, es de mostrar cómo los enunciados y sus tipos, los géneros discursivos, «son correas de transmisión entre la historia de la sociedad y la historia de la lengua»<sup>63</sup>.

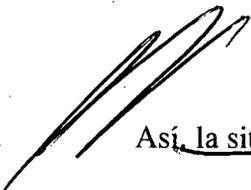
Ya en 1926, en el artículo “El discurso en la vida y el discurso en la poesía” de Volóshinov, se señalaba, de un modo amplio, el horizonte que queremos circunscribir en nuestra investigación como aquello que aparece de manera persistente en el pensamiento contemporáneo, que es la relación inmanente entre el lenguaje y la vida, y la imposibilidad de objetualizar al lenguaje de un modo autónomo sin perder su verdadera sustancia. Así, afirma con contundencia que «con toda evidencia el discurso en la vida no se basta a sí mismo. Surge de una situación vivida que es de naturaleza extra verbal y conserva lazos muy estrechos con ella. Y más aún, el discurso queda inmediatamente completado por el elemento mismo de lo vivido y no puede ser separado de él sin perder su sentido»<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*; p. 248.

<sup>63</sup> *Ibid.*; p. 251.

<sup>64</sup> Volóshinov, V.; “El discurso en la vida y el discurso en la poesía”, en *Revista Zvezdá*, 1926, p. 5.



~~Así, la situación extra-verbal no es bajo ningún punto de vista exterior al enunciado,~~  
sino que ella se integra al enunciado como un elemento necesario para su constitución semántica. Y la comprensión del hablante engloba al discurso como también a la situación que la enmarca. Es por ello que Volóshinov es uno de los primeros en afirmar aquello que vemos repetirse, de un modo u otro, en todo el pensamiento contemporáneo sobre el lenguaje, cuando señala que «la vida no actúa sobre el enunciado sobre el exterior, sino que penetra desde su interior, la vida es la unión y la existencia común que rodea a los hablantes, y también la unidad de evaluaciones esenciales que se enraízan en esa existencia, y fuera de las cuales no puede haber enunciado inteligible»<sup>65</sup>. El enunciado toma así el lugar central que luego Benveniste y Foucault retomarán de una manera decisiva para pensar el problema del lenguaje, en el sentido que venimos desarrollando.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*; p. 13.

## VI

Retomemos la discusión contra el objetivismo abstracto desde una posición decididamente filosófica, ya que hemos señalado antes la cuestión esgrimida desde la filosofía de la imposibilidad de un metalenguaje y que Ricoeur, también discutiendo contra la lingüística saussureana, no hace más que reafirmar cuando señala: «El lenguaje quiere desaparecer, quiere morir como objeto»<sup>66</sup>. Desde una perspectiva hermenéutica, Ricoeur indica el mismo problema que señalábamos a través del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y del Foucault de *La arqueología del saber*. Lo que la perspectiva hermenéutica ricoeureana intentará pensar para la comprensión del lenguaje será, justamente, el ámbito del discurso: «La tarea es, por otra parte, recuperar para la inteligencia del lenguaje aquello que el modelo estructural excluye y que quizás sea el lenguaje mismo como acto de habla, como *decir*»<sup>67</sup>.

Ricoeur pretende reconstituir aquello que la lingüística saussureana había violentado en virtud de su propia epistemología dividiendo el lenguaje en *lengua* y *habla*, reduciendo

---

<sup>66</sup> Ricoeur, P.; "La estructura, la palabra, el acontecimiento" en *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 80.

<sup>67</sup> *Ibíd.*

la comprensión del lenguaje al ámbito de la *lengua*. No es preciso para Ricoeur decidirse por la estructura o el acontecimiento, sino justamente por la incesante conversión de uno en otro a través del *discurso*<sup>68</sup>.

La importancia vital que adquiere para Ricoeur la semántica para la inteligibilidad del lenguaje en su artículo “La estructura, la palabra, el acontecimiento” escrito en 1967, debe ser leído a la luz de las investigaciones de É. Benveniste. En 1966, el lingüista francés pronunciaba una conferencia en Ginebra, como él mismo nos dice, frente a una “asamblea de filósofos”. Nos referimos, por supuesto, a su conferencia “La forma y el sentido en el lenguaje”. Nos sorprendemos cuando, entre las intervenciones recogidas al finalizar la exposición, encontremos una de Ricoeur, en donde señalará la importancia filosófica que tiene la distinción expuesta por Benveniste entre lo semiótico y lo semántico: «La distinción de lo semiótico y lo semántico es de considerable fecundidad filosófica; permite reanudar la discusión de lo *cerrado* del universo lingüístico. (...) Ahora bien, la doble lingüística del señor Benveniste permite volver al problema por otro lado: su concepto de semántica permite restablecer una serie de mediaciones entre el mundo cerrado de los signos, en una semiótica, y la captación de lo real por nuestra lengua, en tanto que semántica. Esta distinción de lo semiótico y lo semántico llega mucho más lejos que la dicotomía saussuriana de la lengua y el habla»<sup>69</sup>.

Deberemos establecer el alcance de esta distinción no sólo en relación al campo de pensamiento que abrió para Ricoeur, sino en virtud de la relevancia general que tiene para

---

<sup>68</sup> Para Ricoeur es la *palabra* la que estaría en el punto de intersección entre sistema y acontecimiento, y es por ello que su uso o empleo constituiría la encrucijada entre lengua y habla (Cfr. *op. cit.*, p. 87).

<sup>69</sup> Intervención de Ricoeur en Benveniste, E.; “La forma y el sentido en el lenguaje”, *Problemas de Lingüística General II*, *op. cit.*, pp. 236-7.

la reflexión filosófica sobre el lenguaje<sup>70</sup>. Es interesante aquello con lo que Benveniste introduce su conferencia, porque nos brinda un marco general para pensar, que es el que precisamos para nuestros fines: la función del lenguaje no es meramente comunicativa, sino que, ante todo “el lenguaje sirve para *vivir*”<sup>71</sup>. Es este marco general, en donde el lenguaje se confunde con la vida, el que permitirá establecer la diferencia esencial entre lo que Benveniste denomina semiótico de lo semántico. Por un lado, entonces, lo semiótico se referiría estrictamente al ámbito “intralingüístico” y al estudio de los signos en su diferencia (en este espacio cerrado ser distintivo y ser significativo es lo mismo): «en ningún momento, en semiótica, se ocupa uno de la relación del signo con las cosas denotadas, ni de las relaciones entre la lengua y el mundo»<sup>72</sup>. Por otro lado, la noción de semántica se refiere, en cambio, al ámbito de la lengua en uso y en acción, esto es, al *discurso*, cuya unidad básica es la frase: «vemos esta vez en la lengua su función mediadora entre el hombre y el hombre, entre el hombre y el mundo, entre la mente y las cosas»<sup>73</sup>.

Como Benveniste señalará en “Semiología de la lengua” (1969)<sup>74</sup>, artículo publicado tres años después de esa conferencia, en donde manifiesta nuevamente la doble significancia del lenguaje en la diferencia entre lo semiótico y lo semántico, es preciso tomar distancia de Saussure y mostrar los límites a los que la lingüística saussureana, con el principio único del signo había llegado: «Cuando Saussure definió la lengua como sistema

---

<sup>70</sup> Como veremos más adelante, G. Agamben se sirve de esta distinción en diversos trabajos fundamentales.

<sup>71</sup> Benveniste, E.; “La forma y el sentido en el lenguaje”, *op. cit.*, p. 219.

<sup>72</sup> *Ibid.*; p. 224.

<sup>73</sup> *Ibid.*; p. 226.

<sup>74</sup> Con razón, G. Agamben señala la cercanía que existe entre lo expuesto en dicho artículo con la teoría de la función enunciativa en Foucault: «En el mismo año en que Benveniste publica el ensayo *Sémiologie de la langue*, Foucault publica *L'Archéologie du savoir*. Aunque el nombre de Benveniste no figure en el libro, y más allá de que Foucault podía no conocer sus últimos artículos, un hilo secreto une el manifiesto de la epistemología foucaultiana con las tesis del lingüista» (*Signatura rerum. Sobre el método, op. cit.*, p. 86).

de signos, echó el fundamento de la semiología lingüística. Pero vemos ahora que si el signo corresponde en efecto a las unidades significantes de la lengua, no puede erigirse en principio único de la lengua en su funcionamiento discursivo. Saussure no ignoró la frase, pero es patente que le creaba una grave dificultad y la remitió al “habla”, lo cual no resuelve nada; es cosa precisamente de saber si es posible pasar del signo al “habla”, y cómo»<sup>75</sup>.

En efecto, el pasaje de la lengua al habla, o mejor dicho, en los términos de Benveniste, el pasaje de lo semiótico a lo semántico, de su articulación, es lo que deberá pensarse profundamente. Si bien Ricoeur le había dado a la *palabra* el estatuto de articuladora entre los dos ámbitos; Benveniste, en su artículo posterior, parece dejar en el modo de un problema la escisión de ambos dominios, sin posibilidad a primera vista de una articulación clara: «En realidad el mundo del signo es cerrado. Del signo a la frase no hay transición ni por sintagmación ni de otra manera. Los separa un hiato»<sup>76</sup>.

(¿Qué significa este hiato? ¿Es o puede considerarse como constitutivo del lenguaje?)

En principio, obedece a una escisión metodológica que permite pensar ambos dominios como destinados a su estudio con aparatos conceptuales diferentes. Sin embargo, la necesidad de este hiato responde principalmente a cierto idealismo que Benveniste sigue sosteniendo en virtud de su necesidad de explicar cómo en dos lenguajes diferentes (dos idiomas diferentes) puede decirse “la misma cosa” y, en este sentido, se ve destinado a

<sup>75</sup> Benveniste, E.; *Problemas de lingüística general, II, op. cit.*, p. 68.

<sup>76</sup> *Ibid.*; p. 69

afirmar, en términos estructuralistas, que hay categorías de pensamiento con una relativa independencia y con un modelado estricto en la estructura lingüística<sup>77</sup>.

Tal dualismo en el lenguaje que, en última instancia, es el que sigue afirmando y fundando un hiato entre lenguaje y *vida*, es aquel que es puesto en cuestión por una concepción del lenguaje, que es la que queremos rescatar aquí como fundamental del pensamiento filosófico contemporáneo, que reniega de tales dualismos y que se aboca a pensar la inmanencia del lenguaje y la vida.

Es curioso que G. Agamben se haya detenido de un modo persistente en esta división entre lo semiótico y lo semántico para pensar el problema del lenguaje desde un enfoque centrado en la *negatividad*. La experiencia del lenguaje se encontraría, así, en ese límite, en ese corte en el interior del lenguaje, ya que no existiría nada fuera de él, y es lo que Agamben llama la infancia: «Un *experimentum linguae* de este tipo es la infancia, donde los límites del lenguaje no se buscan fuera de lenguaje, en dirección a su referencia, sino en una experiencia del lenguaje como tal en su pura autorreferencialidad»<sup>78</sup>.

Pero, ¿qué es lo que quiere indicar el concepto de infancia? La infancia es justamente lo que viene a explicar este corte y la articulación de lo que Agamben interpreta no como dos instancias sustanciales, sino como dos límites trascendentales que definen la infancia y que son definidos por ella: «El hecho de que el hombre tenga una infancia (que para hablar necesite despojarse de la infancia para constituirse como sujeto en el lenguaje) rompe el “mundo cerrado” del signo y transforma la pura lengua en discurso humano, lo semiótico en semántico. En tanto que tiene una infancia, en tanto que no habla desde

---

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid.*; p. 230.

<sup>78</sup> Agamben, G.; “*Experimentum linguae*” en *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2002, p. 216.

siempre, el hombre no puede entrar en la lengua como sistema de signos sin transformarla radicalmente, sin constituir la en discurso»<sup>79</sup>. Esa transición y ese pasaje dejaría de ser entonces un problema meramente lingüístico, para ser tomado como un problema filosófico (la experiencia de la infancia, que es la experiencia del lenguaje, es justamente por ello una experiencia trascendental que indica aquello que está más acá de la subjetividad humana y que la constituye, es la experiencia “muda” que el límite del lenguaje señala,) pero no para presuponer un origen no lingüístico del hombre, sino para mostrar que el lenguaje y la infancia poseen una presuposición recíproca<sup>80</sup>.

Si con el concepto de infancia se quiere señalar este pasaje que explica, a su modo, la situación trascendental de cualquier subjetividad humana, cinco años después, (en *El lenguaje y la muerte*, Agamben volverá sobre el mismo problema con otra figura, la de la *Voz*.) Es interesante que Agamben allí reivindique un concepto que Derrida se había encargado de criticar en 1967 en su ya clásico *De la gramatología*, mostrando cómo en la historia de la metafísica, y el *Cours* de Saussure cumplía una función fundamental en la argumentación de la primera parte del libro, se había hecho primar injustificadamente la *phoné* a la *grámma*. Pues bien, Agamben critica aquella tesis señalando lo que él llama los límites del proyecto derridiano: «Si la metafísica es aquel pensamiento que pone en el origen la voz, es verdad también que esa voz es pensada, desde el principio como quitada, como *Voz*.) Identificar el horizonte de la metafísica simplemente con la supremacía de la

<sup>79</sup> Agamben, G.; *Infancia e historia*, op. cit., p. 79.

<sup>80</sup> Veremos luego que Deleuze tematiza en *Mil Mesetas* la presuposición recíproca que existiría entre el *agenciamiento colectivo de enunciados* y el *agenciamiento maquínico de cuerpos, pasiones y afectos*. A nuestro juicio esta presuposición recíproca es equivalente a la que aquí señala Agamben.

*phoné*, y creer, por eso, poder rebasar ese horizonte a través del *grámma* significa pensar la metafísica sin la negatividad que le es coesencial»<sup>81</sup>.

Aun cuando Derrida difícilmente haya dejado de pensar la negatividad que es esencial a la metafísica, concentrémonos, sin embargo, en el concepto que aquí estamos precisando, para mostrar que la Voz no es más que otra figura para lo que Agamben unos años antes había llamado *infancia*: «El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el acontecimiento de significado es la otra Voz... que, en la tradición metafísica, constituye la articulación originaria del lenguaje humano. Pero esta Voz (que escribiremos desde ahora en adelante con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido) tiene el estatuto de una *ya-no* (voz) y de un *todavía-no* (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa»<sup>82</sup>. Se encuentra así el lugar originario de negatividad que articula el mero sonido sin significado y el discurso significante como el concepto clave de Voz que señala la experiencia humana fundamental, esto es, la experiencia del lenguaje. Ahora bien, Agamben se asegura de plantear que tal fundamento no tiene que ser entendido como un origen o un *arché*, sino como lo que «va *al fondo* y desaparece para que el ser y el lenguaje tengan lugar»<sup>83</sup>. Lo que Agamben parece querer señalar con las figuras de *infancia* o de *Voz*, en tanto articuladoras o umbrales de lo semiótico y lo semántico, es justamente el espacio de un anudamiento, espacio que no es inmanente sino negativo, pero que asegura la relación entre lenguaje y vida en un mismo plano de desenvolvimiento.

---

<sup>81</sup> Agamben, G.; *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 71.

<sup>82</sup> *Ibíd.*; p. 66.

<sup>83</sup> *Ibíd.*

## VII

Benveniste, como hemos visto en los textos de finales de los años sesenta, se apartaba de la concepción lingüística saussureana, pero hasta un punto, aquel por el que no estaba dispuesto a negar la independencia relativa y propia de la estructura semiológica, desligada sin dudas de toda relación con el mundo y la vida, a lo que se abocaría lo semántico.

Sin embargo, es interesante volver sobre aquello que Benveniste había pensado contra la tesis saussureana del signo, corrigiéndola, en "La naturaleza del signo lingüístico", artículo de 1939, para mostrar justamente el aspecto *representativo* que tenía el signo para la lingüística estructuralista, y que, en última instancia Benveniste iba a corregir pero manteniéndose dentro de su marco general. En efecto, contra ello es contra lo que reaccionará, como hemos visto, el Foucault de *La arqueología del saber* y, como veremos, Baudrillard en *La economía política del signo*. Y no deja de sorprendernos cómo se concentra en Saussure el eco de la concepción moderna del lenguaje que todo el pensamiento contemporáneo combate de un modo manifiesto y que lo toma como referente explícito.

Recordamos que en el *Curso*, el signo era definido como el total resultante de la asociación de un significante (imagen acústica) y de un significado (concepto) y, como sabemos, hacía de este vínculo entre ambos una relación *arbitraria*, sin que tuviera «nexo alguno con la realidad». En efecto, para Saussure «el signo lingüístico no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica», y en ello consistiría la arbitrariedad de su relación. Pues bien, lo que Benveniste criticará de esta concepción es la relación subrepticia que Saussure establece, sin decirlo, del signo con la cosa: «Cuando habla de la diferencia entre *b-ö-f* y *o-k-s*, se refiere a pesar suyo al hecho de que estos dos términos se aplican a la misma *realidad*. He aquí pues la *cosa*, expresamente excluida por principio de cuentas de la definición del signo, entrando por un rodeo e instalando permanentemente la contradicción»<sup>84</sup>.

En efecto, el movimiento que realiza Benveniste es expulsar lo arbitrario por fuera del signo, esto es, a la relación del signo con su *referente* en la realidad. Pero, justamente, no hace más que desplazar lo *mismo* hacia una exterioridad: «Lo que es arbitrario es que tal signo, y no tal otro, sea aplicado a tal elemento de la realidad, y no a tal otro. En este sentido, y sólo en éste, es permisible hablar de contingencia, y será menos para dar una solución al problema que para dejarlo por el momento»<sup>85</sup>.

Todo el movimiento sigue operando, sin quererlo, un corte entre el signo y la vida. En tanto el signo no es más que una relación de equivalencia esto=esto, y aun cuando la referencia del signo sea una referencia real, el significante opera una ecuación relativa de igualdad con un conjunto ahora establecido entre «significado-referente» que también

---

<sup>84</sup> Benveniste, E.; *Problemas de lingüística general, II, op. cit.*, p. 50.

<sup>85</sup> *Ibid.*; p. 52.

podemos llamar significado. Esa ecuación de igualdad y de corte en relación a un exterior es lo que Baudrillard denuncia como ciencia ficción, homologando la relación con la de valor de cambio-valor de uso en la economía política clásica: «Lo esencial es ver que la separación del signo y del mundo es una ficción y conduce a la ciencia ficción»<sup>86</sup>.

Hay aquí también, entonces, una denuncia de la primacía del significante en su corte en relación al mundo y acaso en ello se reitere el gran cuestionamiento actual a las filosofías que, separando el lenguaje de la vida y abstrayéndose de ella, operan una preeminencia del significante en función del cual se racionaliza y homologa toda la realidad: «La lógica de la equivalencia, la abstracción, la discreción, el desglose del signo engloba tanto el Referente como el Significado –este “mundo” que el signo “evoca” para distanciarse mejor de él no es más que el efecto del signo, su abatimiento, su proyección “pantográfica”. O más bien, es el Significado/Referente una misma cosa, un mismo contenido, que actúa como la sombra proyectada del Significante, el efecto de realidad por el que el juego de los Significantes se realiza y engaña»<sup>87</sup>.

Del mismo modo como la economía política unía la separación del sujeto y el objeto con la categoría de *necesidad*, la lingüística opera el vínculo entre esa abstracción de corte entre significante y significado a partir del concepto vacío y a la vez mágico de “motivación”, con el que pretende regularse el circuito de pase entre lo lingüístico y lo real, en donde el significante codificaría en su primacía toda la realidad. Así, el significante y el valor de cambio serían «la “Razón” última, el principio estructural de todo el sistema, del cual los otros dos [significado y valor de uso] no son más que el rodeo. Es la abstracción

<sup>86</sup> Baudrillard, J.; *Crítica de la economía política del signo*, Editorial Siglo XXI, México, 1987, p. 179.

<sup>87</sup> *Ibid.*

racional del sistema del valor de cambio y del juego de los significantes lo que gobierna el conjunto»<sup>88</sup>.

No es casual, entonces, que la denuncia de la primacía del significante foucaultiana, coincida con la denuncia de la economía política del signo en Baudrillard, o con la crítica del “despotismo del significante”, como veremos, en Deleuze. Existe en todo el pensamiento contemporáneo una necesaria pregnancia de la crítica contra aquello que no es más que una separación abstracta entre lenguaje y vida. Si en el caso de Baudrillard ello es a expensas de una restitución de la ambivalencia de lo *simbólico*, preferimos centrarnos en la crítica deleuziana a los postulados de la lingüística que, con un lenguaje propio, desarrolla estas críticas para exponer una posición afirmativa que, como veremos, es compatible con la wittgensteniana.

El concepto de lenguaje como una pragmática generalizada que Deleuze desarrolla en *Mil Mesetas*, asume una crítica directa de lo que él denomina los *postulados de la lingüística*. Como ha señalado Philippe Mengue, en el capítulo IV de *Mil Mesetas* las tesis que enuncia Deleuze también se oponen punto por punto a la lingüística saussureana<sup>89</sup>. El aspecto que nos interesa especialmente aquí es aquel por el que se critica la concepción que hace del lenguaje algo esencialmente comunicativo o informativo. La pragmática no es para Deleuze una instancia accidental o un sucedáneo de la lengua, exterior a ella, sino, justamente aquello que la constituye intrínsecamente. Que la pragmática sea una *política de la lengua*<sup>90</sup>, que sea parte de su politicidad interna y que, efectivamente devenga entonces en política, no quiere decir más que las variables pragmáticas de uso son internas a la

<sup>88</sup> *Ibid.*; p. 184.

<sup>89</sup> Cfr. Mengue, P.; *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Editorial Las Cuarenta, Bs. As., 2008, pp. 314-6.

<sup>90</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.; *Mil Mesetas*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 87.

enunciación y que, de hecho (siguiendo en esto a Oswald Ducrot) tales variables son los presupuestos implícitos de la lengua<sup>91</sup>.

No es posible entonces establecer ya un corte o un hiato entre un código homogéneo y ciertas variaciones accidentales a partir del uso de la palabra individual, como suponía la lingüística saussureana. Retomando los trabajos de sociolingüística de W. Labov, Deleuze señala explícitamente que la distinción entre *langue* y *parole* llevaría a una contradicción, o al menos a una paradoja: «se define la lengua como la “parte social” del lenguaje, se remite la palabra a las variaciones individuales; pero, al estar la parte social cerrada sobre sí misma, resulta necesariamente que un único individuo testimoniará por derecho de la lengua, independientemente de toda circunstancia exterior, mientras que la palabra sólo se descubrirá en un contexto social»<sup>92</sup>. Justamente todo el movimiento deleuziano tiende aquí a romper con la posibilidad de mantener la distinción entre *langue* y *parole*, ya que no sería posible definir una sintaxis de la lengua homogénea independientemente de los actos de palabra que ella presupone<sup>93</sup>.

Allí interviene entonces el concepto de *mot d'ordre*<sup>94</sup> que Deleuze pretende hacer co-extensivo a todo el lenguaje, ya que no coincidiría simplemente con una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo, los imperativos), sino a la relación de cualquier palabra con sus presupuestos implícitos, «con actos de palabra que se realizan en el enunciado y sólo pueden realizarse en él»<sup>95</sup>. Así, todos los actos estarían ligados a

<sup>91</sup> Cfr. Ducrot, O.; *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*, Paidós, Barcelona, 1986.

<sup>92</sup> Deleuze, G.; *Mil mesetas, op. cit.*, p. 113.

<sup>93</sup> *Ibid.*; p. 83.

<sup>94</sup> La traducción de “mot d'ordre” en la edición española es “consigna”, sin embargo, en ella se diluye la idea de orden, o, mejor dicho, de instrucción.

<sup>95</sup> *Ibid.*; p. 84

enunciados, directa o indirectamente, por lo que Deleuze llama una “obligación social”, y la palabra de orden sería, entonces, la unidad elemental del enunciado.

¿Qué otra cosa podía querer significar Wittgenstein cuando señalaba que seguir una regla lingüística es análogo a obedecer una orden? Es notable que el lenguaje que nos pide que imaginemos en §2 de las *Investigaciones Filosóficas*, sólo basado en órdenes en donde un albañil se comunica con su ayudante con cuatro palabras, sea llamado por él como un “lenguaje primitivo completo”. Lo que Wittgenstein quiere mostrar en este párrafo será aquello que luego se reiterará en el conjunto de las *Investigaciones*: cuando se usa una palabra se está obedeciendo una normatividad de un juego de lenguaje que es necesariamente social, indisolublemente preñada con una forma de vida. Es el entrenamiento el que permite que uno pueda formar parte de la relación entre un juego de lenguaje y una forma de vida.

Deleuze comienza el capítulo destinado a criticar los postulados de la lingüística también con un ejemplo de aprendizaje, pero no de albañilería en este caso, sino uno más general, la escuela: «La máquina de enseñanza obligatoria no comunica informaciones, sino que impone al niño coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática»<sup>96</sup>. En efecto, la politicidad para Deleuze es inmanente al lenguaje y es por esto que puede señalar que una regla gramática es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico: «No hay significancia independiente de las significaciones dominantes, no hay

---

<sup>96</sup> *Ibid.*; p. 81.

subjetivación independiente de un orden establecido de sujeción. Ambas dependen de la naturaleza y de la transmisión de consignas en un campo social determinado»<sup>97</sup>.

Se rompe así con la distinción clásica entre lenguaje y vida, como tampoco es posible para Deleuze pensar que un significante viene a representar o referir. Para Deleuze no es siquiera posible hablar de referente. Existe, en todo caso, una interferencia entre lo que denomina agenciamientos maquínicos de cuerpos, acciones y pasiones y un agenciamiento colectivo de enunciación (de actos y de enunciados, «transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos»). La relación, entonces, entre expresiones y contenidos (aquí su referente teórico es sin dudas Hjemslev), lejos de reflejar una a otra, es una intervención de expresiones en contenidos y de contenidos en expresiones, en lo que Deleuze denomina una «presuposición recíproca». Es difícil pensar, entonces, en una exterioridad entre lenguaje y vida, del mismo modo en que para Wittgenstein era imposible pensar una exterioridad entre juego de lenguaje y forma de vida. Como señala Deleuze en *Mil Mesetas*: «la independencia de las dos líneas es distributiva, y hace que un segmento de una relve constantemente a un segmento de la otra, pase o se introduzca en la otra. Como dice Foucault, constantemente se pasa de las consignas al “orden mudo” de las cosas y viceversa»<sup>98</sup>.

Deleuze ha sido un gran lector de Foucault y desarrolla, de algún modo, desde una perspectiva lingüística, algunas de sus ideas en el apartado que hemos señalado de *Mil Mesetas*, pero es en su ~~*Foucault* donde esclarece considerablemente las tesis foucaultianas con respecto al lenguaje~~, que es también una fuente importante en la exposición del

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>98</sup> *Ibid.*; p. 91.

pensamiento de ambos filósofos que no dejaron de tener, por supuesto, diferencias entre sí<sup>99</sup>. El vínculo entre las relaciones discursivas y los medios no-discursivos es un problema determinante y que no puede ser pensado en el modo de una exterioridad. Es allí en donde Deleuze señala que, en este punto, Foucault esboza la concepción de una filosofía política. En efecto, entre las formaciones no discursivas vitales (instituciones, prácticas, procesos políticos) y las formaciones discursivas de enunciados, no es preciso establecer un paralelismo vertical en donde una expresión simbolizaría a la otra, ni tampoco una cierta causalidad en donde las formaciones no-discursivas serían determinantes de los procesos discursivos. Deleuze señala, en Foucault, una tercera vía para pensar el problema: «relaciones discursivas con los medios no discursivos, que no son ni interiores ni exteriores al grupo de los enunciados, sino que constituyen (...) el horizonte determinado sin el cual tales objetos de enunciados no podrían aparecer, ni tal emplazamiento ser asignado en el propio enunciado»<sup>100</sup>. Así, se pretende pensar el problema de su relación, aun cuando existan diferencias de naturaleza entre los dispositivos de poder y los de saber, desde el lugar de la inmanencia de la vida: «la diferencia de naturaleza entre poder y saber no impide que haya presuposición y capturas recíprocas, mutua inmanencia»<sup>101</sup>. Retomaremos esta cuestión en la segunda parte de nuestra investigación, tematizando allí las posibles diferencias entre Deleuze y Foucault.

<sup>99</sup> Ver apartado VII de la Segunda Parte de esta investigación.

<sup>100</sup> Deleuze, G.; *Foucault, op. cit.*, p. 36.

<sup>101</sup> *Ibid.*; p.103.

I

¿Y si pudiéramos comprobar un movimiento semejante al que se produce en el pensamiento contemporáneo del lenguaje, en el pensamiento filosófico actual de la política? Los modos del pasaje de la concepción de la modernidad en el campo del lenguaje, a su comprensión en la época actual, tal como lo hemos visto en grandes trazos del pensamiento filosófico contemporáneo, tiene una correspondencia punto por punto con el pasaje en la concepción de la política. Acaso, entonces, porque lenguaje y política han encontrado en el pensamiento filosófico actual un suelo común: la vida. ¿Cómo explicar ese pasaje? Probablemente no dispongamos de medios para hacerlo, porque, justamente, ello sería ponerse por fuera del devenir del pensamiento, como si existiera la posibilidad de un metapensamiento universal que diera una explicación a las discontinuidades del pensamiento, aunque recaer en ello es siempre una gran tentación<sup>102</sup>. En todo caso, lo que

---

<sup>102</sup> Foucault parece caer en esta tentación cuando señala esta cuestión como una tarea para un tiempo en que la arqueología del pensamiento haya encontrado firmeza: «Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo? Pero quizá no sea aún tiempo de plantear el problema; es probable que sea necesario esperar a que la arqueología del pensamiento se haya asegurado más, que conozca mejor la medida de lo que se puede describir directa y positivamente, que haya definido los sistemas singulares y los encadenamientos internos a

nos proponemos mostrar aquí es cómo el discurso filosófico contemporáneo, desde su positividad, ha dado un paso absolutamente análogo con respecto a la tematización del lenguaje y de la política, ligando ambos campos a la inmanencia de la vida, y el pasaje es tal que constituye mucho más que una analogía, y es lo que permite señalar a Deleuze que «el lenguaje es un problema político, antes de ser un problema lingüístico; incluso la apreciación de los grados de gramaticalidad es materia política»<sup>103</sup>.

Si el lenguaje no podía explicarse, para la filosofía contemporánea, a partir de un metalenguaje general<sup>104</sup>, lo mismo sucederá con la política. No es ya posible pensar la política como un objeto del que puede elaborarse una teoría general: como el pensamiento contemporáneo reniega de la posibilidad de una teoría general del Significante, del mismo modo reniega de una teoría general del Estado. *En política el Significante es el Estado*. La filosofía política moderna ha pensado el problema de la subjetividad a partir del Estado y de la objetividad de su unidad abstracta. El pensamiento del siglo XX ha dado un paso enorme con respecto a ese movimiento, y ha dejado de pensar en la política en tanto objeto: la política deja de ser un objeto para ser, en todo caso, una cierta inmanencia con la vida en donde ya es imposible recortar el campo de la política como un ámbito objetivable<sup>105</sup>.

Pero es preciso abocarnos a la filosofía política moderna, primero, si es que luego queremos ver cómo actúa el pasaje que hemos señalado, análogo al que se produce en el

---

los que se dirige, para emprender el estudio del pensamiento e investigar la dirección por la que se escapa a sí mismo» (*Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 57).

<sup>103</sup> Deleuze, G.; *Mil Mesetas*, op. cit., p. 142.

<sup>104</sup> Hemos visto la misma afirmación repetirse en Wittgenstein, Foucault y Agamben. Deleuze, en este sentido, señala: «El lenguaje nunca tiene universalidad en sí mismo, ni formalización suficiente, ni semiología o metalenguaje generales» (*Mil Mesetas*, op. cit., p. 117).

<sup>105</sup> En este sentido, es muy interesante la tesis que desarrolla Sylvain Lazarus en su libro *Anthropologie du nom*, quien señala que si la filosofía política clásica ha pensado la política en el espacio del Estado cayendo en un objetivismo, de lo que se trata es de pensar lo que ella llama la "politique en subjetivité", como un espacio del orden del pensamiento, y por eso mismo, no-objetivable.

campo del lenguaje. La teoría política clásica, como ha señalado acertadamente Schmitt, procede estableciendo una equivalencia entre política y Estado. Una teoría política en la época moderna es, fundamentalmente, una teoría sobre el Estado. Volvamos a Hobbes, entonces, para pensar el problema. Hay en su teoría un punto cero, no importa que ese punto no sea histórico, lo mismo da que sea un punto cero en el pensamiento<sup>106</sup>, un punto cero en que aparece la política, un punto cero en donde aparece el Estado. Del mismo modo en que el lenguaje encontraba su forma de ser en un *quasi pacto* representativo, el Estado surge como un todo de un momento a otro, como sucederá con todo el contractualismo moderno.

El Estado, así, será pensado como una *trascendencia*, y no es, entonces, una simple metáfora lo que enuncia Hobbes cuando considera al Leviatán como el «Dios mortal». En efecto, Carl Schmitt ha señalado de un modo admirable en su ya clásico *Teología Política*, que «todos los conceptos básicos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y esto es así no sólo en cuanto a su desarrollo histórico, porque fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado —por ejemplo, el Dios todopoderoso se ha convertido en el legislador omnipotente—, sino también por su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de esos conceptos»<sup>107</sup>.

Esa trascendencia, sin embargo, tiene una función *representativa*, como puede verse en Hobbes y, en general, en el contractualismo moderno. Ahora bien, el problema político es pensado desde el lugar de la unidad, y si esa unidad ya no será *armónica* como pretendía

---

<sup>106</sup> Él mismo se encarga de señalar que el pacto debe ser pensado en tanto *como si*, y esta categoría será cara a todo el pensamiento moderno.

<sup>107</sup> C. Schmitt, “Teología política” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos por H. O. Aguilar, FCE, México, 2001, p. 19.

ser en la *República* platónica, el problema de la unidad política será pensada a través de la paz. El Leviatán es justamente aquello que *conserva* el pacto y la unidad política, al ser el poder común que los mantiene en el temor y dirige las acciones de los súbditos hacia lo que Hobbes denomina el «beneficio común», en un marco de pacificación. Aquí, a diferencia del horizonte de una única finalidad sustantiva hacia la que se dirigía para los griegos el fin de la comunidad, la finalidad para Hobbes es la de la paz y la de un beneficio que parece ya no responder necesariamente a ningún valor determinado. Pero, para nuestros fines, es interesante reparar en este concepto de unidad que sostiene Hobbes, ya que para él es la única forma de entender la unidad en multitud: «Una multitud de hombres se hace una persona cuando son *representados* por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los de aquella multitud, pues es la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una, y es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona. La unidad en multitud no puede entenderse de otra forma»<sup>108</sup>.

Para Hobbes existe y debe existir una exterioridad del Leviatán en relación con la multitud, esa multitud que es esencialmente peligrosa y a la que el árbitro arbitrario (en tanto Uno) viene a poner un límite desde afuera. Tal como, con agudeza, ha señalado Paolo Virno, «Hobbes detesta la multitud; arremete contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él

<sup>108</sup> Hobbes, T.; *Leviatán, op. cit.*, cap. XVIII.

percibe el máximo peligro para el "supremo imperio", esto es, para aquel monopolio de la decisión política que es el Estado»<sup>109</sup>.

Si, en efecto, la filosofía política moderna se ha dedicado a pensar casi con exclusividad el problema de la institución Estado, lo ha hecho justamente estableciendo una dualidad de la institución política en relación con lo que podríamos llamar el campo de lo social, o mejor dicho, el campo de la *vida*. En el pensamiento hobbesiano, el Estado aparecía como un modelo artificial, y era tal en tanto había sido creado por los hombres, para salir del estado de naturaleza (la escisión entre lo natural y la cultura es aquí un índice más de todas las categorías duales con las que la modernidad filosófica avanza en su pensamiento). El hecho de que la política sea concebida como una *obra* humana, esto es, como un objeto creado por el hombre que es, en cierta medida, autónomo, será central en el modo en que la filosofía moderna pensará la política, ya que esta obra, con una vida artificial propia, se instituye por encima de los hombres que lo han creado y ejerce su voluntad y poder de decisión en una relación de exterioridad con respecto a los individuos que lo instituyeron. Vale pensar, entonces, cómo la filosofía contemporánea ha pensado en contra de este concepto de lo político como una *obra*, del mismo modo como también pensó en contra del lenguaje como *obra*, en palabras de Virno: «el lenguaje humano se cumple en sí mismo, no produce –no por regla, al menos– un “objeto” independiente de la misma enunciación. El lenguaje es “sin obra”»<sup>110</sup>. La política para la filosofía contemporánea, no debe ser pensada como una obra sino, en todo caso, como una *praxis*. Acaso se le deba al marxismo ser el iniciador de una *filosofía de la praxis*, pero, como

<sup>109</sup> Virno, P.; *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Colihue, Bs. As., 2002 p. 12.

<sup>110</sup> Virno, P.; *op. cit.*, p. 50.

veremos, *praxis* se dice de muchas maneras. En todo caso, su planteo es análogo al del problema de la política como una desobra en el interior del pensamiento de la comunidad, que J-L. Nancy articulará en un debate con M. Blanchot. Es claro, para Nancy, que tanto el lenguaje como la comunidad no pueden ser pensados como una obra, sino, justamente como aquello que se opone a la obra y a la operatividad que crearía un ente autónomo, esto es, exterior<sup>111</sup>: «Más acá o más allá de la obra, eso que se retira de la obra, eso que ya no tiene nada que ver ni con la producción, ni con la consumación, sino que tropieza con la interrupción, la fragmentación, el suspenso. La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que son los seres singulares. Ella no es su obra, y no los tiene como sus obras, así como tampoco la comunicación es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: porque ella es simplemente su ser -su ser suspendido sobre su límite. La comunicación es el desobramiento de la obra social, económica, técnica, institucional»<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Si Virno se oponía en concebir al lenguaje como un *ergon*, y como una *poiesis*, para pensarlo en tanto *praxis*, con la política sucede otro tanto. Si Nancy se refiere a la comunidad como una *desobra*, este concepto no puede sino tener una afinidad electiva con aquello que Virno llama *praxis*. El propio Nancy lo deja en claro cuando establece una disimetría entre los fascismos y los comunismos: «No hay que dejar de subrayar, sin embargo, la disimetría entre los fascismos, que proceden de una afirmación sobre la esencia de la comunidad, y los comunismos, que declaran que la comunidad es una *praxis* y no una sustancia: ello constituye una diferencia que ninguna mala fe puede suprimir, lo cual no es razón para olvidar las cifras de las víctimas» (Nancy, J.L.; «*Conloquium*», introducción a Esposito, R.; *Communitas*, *op. cit.*).

<sup>112</sup> Nancy, J.L.; *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 1999, p. 61-2.

## II

El modelo hobbesiano ha sido el modelo paradigmático contra el que, en gran medida, ha pensado la filosofía política contemporánea, denominándolo “modelo de la soberanía”. Es Foucault quien, en su curso *Defender la sociedad*, argumenta explícitamente contra dicho modelo y su modo de pensar la política, que, en términos foucaultianos deviene, como es sabido, en el problema del poder. Sin embargo, no sólo las filosofías biopolíticas han pensado explícitamente contra el modelo hobbesiano, sino también aquel pensamiento que hemos llamado de la comunidad.

La artificialidad de la unidad y exterioridad del aparato jurídico-político del modelo leviatánico es aquello contra lo que está dispuesto a pensar Foucault que, en ese sentido, señala: «hay que deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómatas, fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado»<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Foucault, M.; *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 43.

El modelo de soberanía, en tanto pensamiento de una unidad artificial y homogénea, reproduce en el campo de lo político el modelo de una *lengua* pura que Saussure sostenía en el campo del lenguaje y al que hemos visto oponerse a todo el pensamiento contemporáneo. Es a ese modelo de soberanía al que Foucault opondrá el modelo biopolítico, como luego precisaremos. Pero decíamos que la tradición dedicada a pensar el problema de la *comunidad* también ha pensado explícitamente contra el modelo hobbesiano. Es en *Communitas* de R. Esposito, a partir de su relectura del problema de la comunidad a través de gran parte de la tradición filosófico-política moderna, donde podemos ver cuál es la tensa relación del pensamiento de la comunidad con el modelo clásico de soberanía. Allí, como para Foucault en *Defender la sociedad*, el caso paradigmático del modelo de soberanía es Hobbes, acaso el vértice en que el pensamiento de la comunidad y el biopolítico coinciden en su disputa teórica frente al paradigma soberano. Varios motivos entrelazan este debate, pero lo que lo articula, en última instancia, es la puesta en cuestión de la concepción de unidad y de exterioridad que comporta la concepción filosófica que anima al modelo soberano. Justamente lo que hace a los individuos ser *absolutos* es la lógica del pacto hobbesiano: «Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales sólo habiéndose liberado preventivamente de la “deuda” que los vincula mutuamente»<sup>114</sup>. Y ello, generando, como nos dice Esposito, una artificial unidad sin vínculo, supresión absoluta del *cum*<sup>115</sup>. En efecto, la lógica de la *communitas* está allí negada en su totalidad. Pero lo que nos interesa es que Esposito remarque la idea de artificialidad y de unidad que reposa detrás de un paradigma que iguala, en el caso de Hobbes, con el de la *immunitas*. No es casual que Foucault enfatice los mismos elementos

<sup>114</sup> Esposito, R.; *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 40.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 66.

del modelo de soberanía cuando detalla las precauciones de método para analizar el funcionamiento del poder. Para oponerse, claro está, porque (como él mismo apunta) quiere hacer exactamente lo contrario de lo que Hobbes hizo en el *Leviatán*, cuya pregunta fundamental era cómo «a partir de la multiplicidad de los *individuos* y las voluntades, puede formarse una voluntad o un cuerpo *únicos*, pero animados por un alma que sería la soberanía»<sup>116</sup>. Que los conceptos de individuo y de unidad no puedan separarse de la noción de alma es, para el planteo foucaultiano, un índice de la mistificación que ellos comportan. Sabemos, pues, cómo será que Foucault se enfrentará a este modelo: para él, el poder no debe ser considerado como una dominación global de uno sobre los otros, o de una clase sobre otra, como lo pensará luego el marxismo, sino como una multiplicidad de formas en donde el poder no se posee, sino que circula. Con esto queremos decir que para este pensamiento, los sujetos no son previos a la constitución de un poder global, sino que son efectos de una multiplicidad de poderes, y la política se encuentra en el espacio de ese funcionamiento múltiple.

En ese mismo curso, Foucault brinda una serie de precisiones metodológicas para el estudio del poder, que él llama «precauciones de método», que son sumamente esclarecedoras de cómo será concebido el poder por la filosofía contemporánea. En efecto, el modelo jurídico-político de soberanía pretende ser desbordado por un análisis de las técnicas empíricas de dominación más allá de las reglas del derecho, «captar el poder por el lado extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio»<sup>117</sup>. En ese mismo sentido, dejar de lado el pensamiento de quién tiene el poder, como si fuera posible captar una decisión

---

<sup>116</sup> Foucault, M.; *Defender la sociedad, op. cit.*, p. 37. Las itálicas son nuestras.

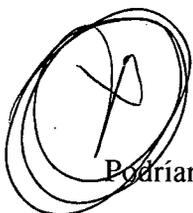
<sup>117</sup> *Ibíd.*

última y única en la cabeza de una construcción política que se orienta de arriba hacia abajo, para captar el poder en sus terminaciones capilares: «habría que hacer un análisis ascendente del poder, vale decir, partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global»<sup>118</sup>.

Ahora bien, lo interesante del planteo foucaultiano reside en la articulación inextricable que existe en esos finos mecanismos de circulación de poderes, con la puesta en circulación de saberes que funcionan en una relación recíproca, en un anudamiento inmanente entre poder-saber que deja de lado la posibilidad de pensar los saberes como aparatos ideológicos externos a una supuesta infraestructura, tal como lo había planteado cierto marxismo. Ya apartados de la posibilidad de pensar en una lengua única, los enunciados en los que se articula el saber son funciones de existencia que varían en relación con el campo en el que ellos se ponen a jugar. Deleuze señalará explícitamente su filiación con este planteo: «Como bien muestra Foucault, los regímenes de signos sólo son funciones de existencia del lenguaje, que unas veces pasan por lenguas diversas, otras se distribuyen en una misma lengua, ~~y que no se confunden ni con una estructura ni con unidades de tal o tal orden, sino que las atraviesan y las hacen aparecer en el espacio y el tiempo~~»<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> *Ibid.*; p. 39. Como señala aquí Foucault, si bien metodológicamente la tarea para él no consiste en atender en primer término el problema de la dominación global, ésa que le brinda unidad a la comunidad política, sin embargo no será posible desconocer que sin dudas existe y que no sólo hay multiplicidades, sino que esas multiplicidades son reconducidas, relevadas y utilizadas por mecanismos macro de dominación.

<sup>119</sup> Deleuze, G.; *Mil Mesetas*, *op. cit.*, p. 142-3.



Podríamos decir, entonces, que cada campo de poder en donde se efectúa la política, existe en una relación funcional con lenguajes propios: nos encontramos nuevamente frente al anudamiento juego de lenguaje-forma de vida wittgensteniano que coincide de manera sorprendente con el modo en que Foucault precisa su concepción del poder. Esto es reconocido explícitamente por Foucault en una conferencia pronunciada el 27 de abril 1978 en Japón, dos años después del curso *Defender la sociedad*, titulada de un modo sugestivo: «La filosofía analítica de la política»<sup>120</sup>. Explicando el modo de análisis de los juegos de los poderes, que no tienen que ser entendidos según un marco de generalidad y unidimensionalidad, sino en sus positividades empíricas, Foucault afirma que esta tarea tiene una referencia clara en el modo de pensar el lenguaje en la filosofía angloamericana: «Tenemos cerca nuestro un cierto modelo de un uso parecido de la filosofía en la filosofía analítica de los anglo-americanos. Ante todo, la filosofía analítica anglosajona no se ocupa de reflexionar sobre el ser del lenguaje o sobre las estructuras profundas de la lengua; ella reflexiona acerca del uso cotidiano que se hace de la lengua en los diferentes tipos de discurso».

Aquello que es, sin dudas, una clara referencia a Wittgenstein, aun cuando Foucault no lo nombre, es lo que le permite pensar en la posibilidad de una filosofía analítica de la política, esto es, una filosofía destinada a analizar los juegos de los poderes, sus tácticas en cada campo, y los anudamientos que existen con los diferentes saberes que atraviesan y le dan consistencia a las relaciones de poder que en ellos se juegan: «No es posible imaginarse que pueda escaparse de las relaciones de poder de un golpe, globalmente, masivamente, por

---

<sup>120</sup> Foucault, M.; *Dits et Écrits*, II, *op. cit.*, pp. 534-551

una suerte de ruptura radical o por una huida sin retorno. Las relaciones de poder, igualmente, están en juego».

Ya ha sido largamente estudiado el problema del poder en Foucault y no es la tarea que nos hemos propuesto aquí la de establecer un análisis exhaustivo de su concepto, sino más bien la de marcar los puntos en los que el poder se muestra como aquello que debe ser pensado en su inmanencia con los modos lingüísticos con los que subsisten y se ejercen en conjunto. Ahora bien, este nuevo modo de pensar el poder, establece una relación renovada respecto a uno de los problemas fundamentales de la política, la violencia, pensada en la modernidad como una fuerza especialmente externa al devenir de vida, problema al que nos abocaremos en lo sucesivo.

### III

El poder, según el paradigma moderno, se ejerce y se establece a partir de la violencia. La violación de las leyes jurídicas es lo que es penado a través del castigo (que reviste un carácter ejemplificador) por parte de un poder político que *posee* el Estado y que, entonces, se ejerce sobre la vida en un marco de exterioridad que es el constitutivo al ejercicio de la decisión político-jurídica. Esto no sólo sucede en el marco del pensamiento filosófico político de la modernidad, desde Hobbes a Rousseau, más allá de todas las posibles divergencias entre sus pensamientos, sino que con su fuerza se extiende hasta entrado el siglo XX, en donde se continuará tematizando el problema del poder político como algo que puede tenerse en el modo de un monopolio y, en cierto sentido, aplicarse sobre una exterioridad: *monopolio de la decisión* si es que se piensa en términos jurídicos con Carl Schmitt, que se modula en *monopolio de la violencia* si se piensa en los términos sociológicos de Max Weber.

Es Arendt quien, en el marco de un pensamiento liberal-republicano, dará un nuevo modo de pensar el poder en relación con la violencia, generando una oposición que, aun cuando parezca sorprendente, permite desarrollar, con algunos desplazamientos, la

tematización foucaultiana del poder. La violencia, para Arendt, es siempre un instrumento, medio para un fin que es externa a ella. Benjamin en su célebre *Para una crítica de la violencia* había señalado el carácter instrumental de la violencia en lo que llamó el hamacarse dialéctico de la violencia fundadora y conservadora del derecho, esto es, la violencia como *medio*. Pues bien, Arendt en la misma línea señalará que «la violencia es por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue»<sup>121</sup>.

La violencia que, en efecto, puede ser ejercida por uno, reside simplemente en poseer los medios técnicos para llevarla a cabo. Es posible tratarla entonces, como una *cosa*. El poder, por el contrario, para Arendt, no puede poseerse individualmente, ni tampoco en absoluto, sino que es una capacidad: «Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido»<sup>122</sup>. El poder es, entonces, en cierta manera un *fin en sí mismo*, y más allá que para Arendt ello sea tematizado en el modo de una acción concertada, esto es, en tanto una *praxis* continua de un grupo, es central la oposición que establece así entre violencia, en tanto exterioridad, y poder, en tanto inmanencia a una capacidad colectiva: «La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos»<sup>123</sup>.

Esta posición filosófica de la que son deudoras, en mayor o menor medida, las teorías del consenso comunicativo, genera un plexo semántico en el cual la diferencia entre

<sup>121</sup> Arendt, H.; "Sobre la violencia" en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1998, p. 153.

<sup>122</sup> *Ibid.*; p. 146.

<sup>123</sup> *Ibid.*; p. 144.

violencia y acción política se vuelve significativa. Podemos decir que Foucault se mueve en el mismo marco de esta diferencia que señala Arendt. Aun cuando se distancie de la concepción del poder como consentimiento o en tanto la manifestación de un consenso, necesariamente para Foucault tiene relación con la dimensión de la *praxis*: «El Poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si él está integrado a un campo disperso de posibilidades relacionadas a estructuras permanentes»<sup>124</sup>. El poder es una *praxis* que juega entre y con acciones, en el mismo campo en el que ellas se efectúan, a diferencia de la violencia que se ejerce desde una exterioridad doblegando y forzando el campo en el que intercede: «El poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o cosas, ella fuerza, doblega, destruye, o cierra la puerta a todas las posibilidades»<sup>125</sup>.

Ahora bien, si violencia y poder se oponen de un modo fundamental en relación a su funcionamiento, del mismo modo en que pueden oponerse guerra y política, ello no impide que deban ser pensados como funciones complementarias o, incluso, como relevos. Sólo así es posible que Foucault se interese por el célebre *dictum* de Clausewitz y lo invierta: «la política es la continuación de la guerra por otros medios». Esa continuación que indica Foucault no es más que la advertencia de que, a través de la política y el poder, se está persiguiendo y manteniendo la misma dominación que las relaciones de fuerza y violencia habían alcanzado, pero bajo un manto silencioso de paz civil. La inmanencia de la dominación política es lo que la diferencia de una dominación exterior y violenta que

---

<sup>124</sup> Foucault, M.; "El sujeto y el poder" en *Esto no es una pipa y otros textos*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 27.

<sup>125</sup> *Ibid.*; p. 28.

encuentra, entonces, su fundamento en la positividad de la *vida* y en su mantenimiento y reaseguramiento, y ya no en la muerte o en la capacidad de matar. La capacidad de dar muerte, capacidad guerrera por antonomasia, es aquella que pertenece a la concepción clásica exterior de la política que debe ser abandonada por una nueva capacidad centrada en la *praxis* y en la *vida* que es, justamente, la de «hacer vivir y dejar morir».

Se hace preciso, entonces, pensar nuevas formas para concebir la liberación de la opresión política que no sean simplemente respuestas también exteriores frente a un poder que se ejerce violentamente desde el afuera. Si bien el marxismo clásico creía en la filosofía y en la política como una *praxis*, también creía que el objetivo político continuaba en los límites del objeto Estado, aun cuando fuera para destruirlo, la «dictadura del proletariado» era necesaria antes de su destrucción definitiva.

Dos marxistas heterodoxos, al comienzo del siglo XX, pensarán la violencia o en un modo de violencia fundamentalmente diferente a la exterioridad con la que lo pensó el marxismo clásico: y si aquí queremos retomarlas brevemente no es más que para mostrar la resemantización profunda que tales concepciones imprimen al concepto de violencia y de guerra, en tanto abren el marco de un pensamiento efectivamente inmanente de la politicidad que responde al paradigma contemporáneo. Nos referimos, por supuesto, a G. Sorel y a W. Benjamin. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin se dirigirá a investigar la posibilidad de una violencia que pueda ser pensada por fuera de la dialéctica de la institución-conservación de derecho, que lo llevará a postular la necesidad de una violencia como *pura medialidad*, esto es, como *medialidad sin fines*. En esta concepción,

que luego será retomada por Agamben<sup>126</sup>, también podría confluír el pensamiento soreliano de la huelga general revolucionaria, ya que concibe la guerra y la violencia de un modo opuesto a como lo hace la huelga general política dado que «como no intenta conquistas, no necesita planes para utilizar sus victorias»<sup>127</sup>. La guerra revolucionaria para Sorel, efecto de un mito revolucionario, y en oposición a la que resulta de la huelga política, tiene, entonces, los fines en sí misma. De algún modo es, también, *pura medialidad*. Y, sin embargo, en *Reflexiones sobre la violencia*, pareciera existir un fin último de toda guerra: el *fin* del capitalismo, el *fin* de la lucha de clases. Pero la sociedad sin clases, que sin dudas también brota como un tópico soreliano (y, en rigor, éste sería el tópico que mantiene a Sorel dentro del territorio marxista, como resultado, claro está, de una previa lucha de clases), parece, de todos modos, diferirse de un modo infinito. No se sabe qué es, ni cómo puede definirse ese *fin*. Tampoco eso, según Sorel, es siquiera pensable. Esto ya era preanunciado en el modo en que era pensado el mito (medio y motor de la guerra), en oposición a la *utopía*. Si esta última es el «modelo al cual pueden compararse las sociedades existentes para medir el bien y el mal que contienen», los mitos, por el contrario, son construcciones que, como resultado de expresión de voluntades, no establecen ningún modelo al cual llegar que pueda medirse con una realidad histórica determinada. Y en este mismo sentido, afirma que «no existe procedimiento adecuado para prever lo futuro por modo científico o que siquiera permita discutir la superioridad de unas hipótesis sobre otras»<sup>128</sup>. El mito, entonces, no indicará un fin predeterminado, un *hacia-donde* de la guerra revolucionaria. Es la guerra misma quien se dará sus fines o es a partir de ella que serán definidos, y, en este sentido, no

<sup>126</sup> Cfr. Agamben, G.; *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

<sup>127</sup> Sorel, G.; *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1978, p. 178.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 128.

puede decirse que ella sea un mero medio respecto a un fin. Ella es el *fin* a partir del cual será posible y pensable cualquier otra cosa, y solo a partir de sí.

Los alcances de estas nociones benjamineanas y sorelianas de violencia, si bien no remiten a formas concretas de articulación, y aun cuando convocan de manera reiterada la idea de una destrucción ilimitada de la que sin dudas habría que estar alerta, plantean un nuevo modo de pensar la política más allá de la objetividad de ciertos fines que podrían alcanzarse a través de ciertos medios. Abren la posibilidad, entonces, de pensar la política de un modo no exterior, en tanto que no habría ningún objeto que podría alcanzarse a través de ella, y remiten, ya desde el comienzo del siglo XX, a una inmanencia de lo viviente como lo que funda la verdadera politicidad. Así, podemos leer en Benjamin, a partir de una diferenciación entre la violencia mítica, efectivamente exterior, y una violencia inmanente que llama *violencia divina*, la primacía de la vida en este segundo modo de concebir la violencia: «La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta».

#### IV

Ahora bien, si gran parte del pensamiento contemporáneo cree necesario abandonar el concepto de "violencia" en tanto una instancia externa para pensar el funcionamiento de la política, para pasar a buscarlo, según la indicación foucaultiana, en la interioridad de las relaciones de poder que bajo ningún modo son relaciones de violencia, o, en todo caso, para pensar en un nuevo modo de violencia pero que no puede ser asimilado en ningún sentido con el modo clásico de concebirla (esto es, como una fuerza externa que se aplica limitando la vida desde *afuera*). Esa denuncia, que es análoga a aquella frente a la violencia significante que eventualmente ejercería la *lengua* en el esquema estructuralista como un sistema homogéneo frente a la variabilidad intrínseca del *lenguaje*, es la que Foucault señala con su concepto de biopolítica.

Sabemos que Foucault fue quien por primera vez trazó la distinción entre el modelo de soberanía y el modelo biopolítico, no para señalar una dislocación, sino más bien para indicar una diferencia de intensidades en relación con determinada época histórica. Desde ahí todos los debates contemporáneos en torno al problema biopolítico han partido de esa célebre afirmación foucaultiana de que en la época contemporánea el hombre ha pasado a

ser aquél «en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente»<sup>129</sup>. Tal afirmación que, por sobre cualquier categoría jurídica, interpela a la vida en su positividad, intenta señalar la nueva dimensión política que caracteriza a nuestro tiempo. No porque la política en otras épocas no se haya referido a la vida, sino porque en esta época lo hace de un modo novedoso: no se relaciona con ella para limitarla, cortarla o destruirla –lo que, en el fondo implicaría una conexión de la política con la *muerte*- sino para jugar con ella en su propio campo inmanente de una manera positiva. Esta relación diferenciada con respecto a la vida entre soberanía y biopolítica, tiene un correlato justamente en el modo en que el poder se relaciona con ella, a través de la ley (dispositivo jurídico) y a través de la norma (dispositivo biopolítico). Así, la violencia de la ley sobre la vida que la excede es opuesta al funcionamiento de la norma que instituye nuevos modos de funcionamiento que difieren del de la violencia. No es casual, entonces, que en el apartado anterior, nos hayamos centrado en el pensamiento contemporáneo en contra de la clásica concepción sobre la violencia, ya que esa concepción es la que opera en la de la ley significativa.

Ahora bien, detengámonos en un debate para nada externo al que estamos desarrollando, para iluminar el problema, o al menos, uno de los antecedentes del problema de la relación entre la ley, la norma y la vida: el debate que Schmitt emprende contra el racionalismo jurídico kelseniano en *Teología Política*. La cifra de este debate puede ser entendida justamente como la contracara política de los debates que entablaran las filosofías que hemos estudiado hasta aquí contra la lingüística saussureana. Lo que Schmitt procura demostrar, contra el modelo kelseniano (que, a partir de una disyunción entre sociología y jurisprudencia, pensaba en la posibilidad de un orden jurídico puro como un

<sup>129</sup> Foucault, M.; *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 173.

sistema de atribuciones a una última norma básica), es que la fuerza jurídica de la decisión es absolutamente diferente del resultado de su fundamentación. Esa última norma pura kelseniana, de la que devendría toda la normativa y, eventualmente, su aplicación, es equivalente a una pura *langue* en el campo lingüístico. Y contra ello es contra lo que discute Schmitt a partir de lo que llama el caso límite de la soberanía: «el estado de excepción». La argumentación schmitteana pretende mostrar cómo una norma general (como es el caso de la norma jurídica con validez consuetudinaria) nunca podría abarcar la excepción absoluta y, por tanto, tampoco fundamentar totalmente la decisión acerca de la existencia de un verdadero caso excepción. El caso excepcional, imposible de describir acabadamente en un orden jurídico vigente, puede llegar a definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado, pero nunca delimitarse de forma concreta. Justamente estamos frente al problema del límite de la excepción y de qué hacer en ese caso: la constitución solo puede indicar *quién* tiene permitido actuar en tal caso, pero nada más. Así, para Schmitt, el contenido y las condiciones de la competencia son ilimitados por necesidad: «No es posible delimitar con claridad tipificable cuándo existe un caso excepcional ni es posible puntualizar lo que debe suceder cuando éste se da, si realmente se trata de un caso de excepción extrema y de su eliminación. Tanto las condiciones como el contenido de la competencia son necesariamente ilimitados»<sup>130</sup>. Quien tiene la prerrogativa de decidir en ese caso es quien ejerce la soberanía, que queda en una situación paradójica, ya que se ubica fuera del orden normal al tiempo que forma parte de él en tanto le corresponde la decisión de la suspensión *in toto* de la constitución. En términos de Schmitt: «La decisión se separa de la norma jurídica y la autoridad demuestra (para

<sup>130</sup> C. Schmitt, "Teología política" en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos por H. O. Aguilar, FCE, México, 2001, pp. 23-4.

formularlo en términos paradójicos) que no necesita tener derecho para crear derecho»<sup>131</sup>. Agamben, con su propensión por las paradojas, se basa en este mismo hecho para enunciar lo que él mismo denomina «la paradoja de la soberanía» que puede formularse del siguiente modo: «La ley está fuera de sí misma», o bien, «Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley»<sup>132</sup>. Toda teoría decisionista apunta justamente en esa dirección y no puede sino persistir en la afirmación de que la decisión surge de la nada. En términos del propio Schmitt: «La atribución no se establece con la ayuda de una norma sino al revés; el punto de atribución determina qué es la norma y cuál la verdad normativa»<sup>133</sup>.

Con ello se pone de manifiesto que el derecho no puede fundarse a sí mismo y que, en su fondo, persiste una decisión que no puede ser pensada más que como una violencia desnuda que lo funda y que persiste con él, a través de él. En efecto, para la aplicación de una norma debe haber un comportamiento homogéneo, y esto no es una condición meramente externa o extrínseca que puede relegarse al campo de la sociología, sino que forma parte de su validez inmanente. En este sentido preciso debemos entender el hecho de que «toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de *vida* a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que somete a su reglamentación normativa. La norma necesita un medio homogéneo»<sup>134</sup>. Esto quiere decir que ninguna norma puede aplicarse en un medio caótico: debe existir un orden establecido para que el orden jurídico pueda tener lugar. Y dicho orden, para Schmitt, se funda en una decisión. El que se oculta

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>132</sup> Agamben, G.; *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Editora Nacional, Madrid, p. 25.

<sup>133</sup> Schmitt, C.; «Teología política», *op. cit.*, p. 40.

<sup>134</sup> *Ibid.*; p. 28.

detrás de esa decisión es aquél que responde *Yo* cuando preguntamos por el *quién* de la soberanía. Pero hablar de *quién* y de *decisión* es hablar de *yo* y es permanecer en los límites del discurso de la modernidad. Que Schmitt no haya podido exceder los límites de un discurso que, habiendo determinado el criterio de lo político a partir de la distinción amigo-enemigo, se mueve en torno del horizonte del problema de la soberanía, no niega que haya sido, al mismo tiempo, uno de los precursores que abrió el campo de investigaciones de lo que hoy llamamos biopolítica, y no justamente por las razones que expone Agamben en relación a «la paradoja de la soberanía».

¿Schmitt no se refería al problema foucaultiano del biopoder (sin llamarlo de ese modo, claro está) con su concepto de Estado *total* basado en la identidad de Estado y sociedad que, para él, se producía con necesidad en las democracias del siglo XX? Si leemos con atención uno de los primeros párrafos de *El concepto de lo político*, veremos que no está muy lejos de aquello que Foucault desarrollará en sus cursos a partir del año '76: « (...) la ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran meramente sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente»<sup>135</sup>. Schmitt se refiere especialmente a todos aquellos ámbitos que antes podían pensarse como «neutrales» tales como religión, cultura, educación, economía y que dejan de ser tales en el sentido de no-estatales y no-políticos en virtud del surgimiento de lo que denomina un Estado *total* que «no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a

<sup>135</sup> Schmitt, C.; *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 53.

abarcarlos todos»<sup>136</sup>. El Estado, entonces, no puede dejar de ser pensado en relación intrínseca con la vida, y es bajo la luz de esta tesis con la que podríamos reinterpretar la afirmación schmitteana por la cual «toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de *vida* a las que debe aplicarse». Hay allí un reconocimiento del trabajo conjunto del dispositivo del derecho con aquellos otros que se ocupan de organizar la vida y, junto con aquél, el reconocimiento de la sutura efectiva entre el modelo soberano y el modelo biopolítico. Dicha *organización* de la vida, anterior a cualquier norma jurídica y condición necesaria para que ésta pueda funcionar, para que pueda ser comunicada, descansa en la actividad de otra norma que atraviesa la vida más acá del derecho. Esta norma, característica de una sociedad de normalización, es para Foucault el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que permite controlar a un tiempo el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de la multiplicidad biológica de la población<sup>137</sup>. Si bien en *Defender la sociedad* afirma, casi al pasar, que la norma se «aplica del mismo modo» al cuerpo y a la población, será en *Seguridad, territorio, población*, en un análisis detallado de dicho funcionamiento, en donde Foucault desmenuzará el modo de aplicación de la norma en cada caso, aunque en una relación inextricable. Ahora, si lo fundamental para Foucault, tanto como para Schmitt, y también explícitamente contra Kelsen, es mostrar que todo imperativo de la ley contiene intrínsecamente algo así como una normatividad que no puede identificarse bajo ningún punto con procedimientos y métodos jurídicos puros, la ocasión para hacerlo no es otra que abordando específicamente la diferencia en el funcionamiento de la norma disciplinaria y la norma regulativa, como dos modos silenciosos que actúan por debajo de la ley y que, en ese

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> Cfr. Foucault, M.; *Defender la sociedad*, op. cit., p. 228.

movimiento, garantizan su aplicación. Sabemos que para Foucault no será entonces un quién o un *qué*, sino un *cómo* del mismo modo en que para Wittgenstein de las *Investigaciones* no tenía sentido hablar del qué del lenguaje –ya que algo así no existía– sino que, de lo que se trataba era de mostrar sus diferentes modos de funcionamiento inmanentes en relación con los ensambles de los diversos *juegos de lenguaje-formas de vida*.

## V

Llegados a este punto, nos enfrentamos acaso al debate crucial del problema filosófico de la diferencia de la *trascendencia e inmanencia* de la normatividad lingüística, tal como lo hemos visto en la primera parte de la investigación, en su iteración en el campo de lo político que se ejerce como la diferencia entre la *ley* y la *norma*, respectivamente. Hemos señalado que la norma era el principal operador biopolítico frente a la ley. Pues bien, ¿qué debemos entender por norma? ¿En qué difiere el concepto foucaultiano de norma con respecto del de ley? En *Vigilar y castigar*, en tanto Foucault se propone distinguir positivamente la norma disciplinaria de la ley soberana, su exposición se desarrolla como una polaridad entre universal/individual-particular, en desmedro de la tensión universal/general en tanto genérico<sup>138</sup>. Será en *La voluntad de saber* en donde la norma resulta concebida explícitamente como un mecanismo político continuo, productivo y correctivo de rango bien particular, bien general o genérico que busca aproximar, ajustar conductas o procesos<sup>139</sup>. En este sentido, si bien no se define positivamente a la ley, puede inferirse, en su contraposición a la norma, qué es lo que la caracterizaría en un sentido eminente. Así, podemos entender a la ley como un mecanismo político discontinuo (se

<sup>138</sup> Foucault, M.; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, pp. 182-9.

<sup>139</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de saber*, op. cit., p. 174.

ejerce en ciertos momentos de la vida), destrutivo (elimina aquello que selecciona) y punitivo (castiga sin beneficiar) de rango universal (no atiende ni a lo particular ni a la generalización de particularidades) que demanda cumplimiento, realización.

R. Esposito ha señalado que, aun cuando existan diferencias entre la norma y la ley, la norma sigue, para Foucault, respondiendo de alguna manera al paradigma de la ley, aunque en su efecto no sea necesariamente represivo, sino productivo; ya que continúa funcionando como presuposición, en tanto toma a la *vida individual* como objeto: «la vida se presenta ya incluida en su determinación normativa, de la misma manera que en el modelo soberano estaba ya prejuzgada por la vigencia del orden jurídico. Esta homología estructural mantiene a la norma disciplinaria en el círculo inmunitario de la ley»<sup>140</sup>. De lo que se trata, para Esposito, es pensar en la posibilidad de una biopolítica positiva cuya norma sea inmanente y surja desde la vida misma y no esté aplicada *sobre* la vida (biopolítica negativa).

Ahora bien, la norma disciplinaria no es el único tipo de norma que Foucault piensa y tematiza explícitamente. Como señala por primera vez en el curso *Defender la sociedad*, «la sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación»<sup>141</sup>. Así, la norma se dislocaría, entonces, en dos modos: la que se orienta a la normalización de la vida individual de los individuos -la norma disciplinaria- y aquella que se dirige a la normalización de la vida de las poblaciones -la norma regulatoria-.

<sup>140</sup> Esposito, R.; *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 202.

<sup>141</sup> Foucault, M.; *Defender la sociedad*, op. cit., p. 229.

En tanto la normación disciplinaria aplicada a los cuerpos individuales consiste en plantear un modelo previo que se construye en función de un resultado, y producir, a partir de éste, una partición entre lo normal y lo anormal, la operación de la normalización regulativa o de seguridad es poner en juego diferentes distribuciones de normalidad tal como se dan originalmente en la inmanencia de la vida de la población<sup>142</sup>. En el caso regulativo, a diferencia de la formación disciplinaria, lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, por lo que sólo en este último caso se puede hablar con propiedad de normalización. La biopolítica, más allá de sus usos conceptuales posteriores, se fundaría, entonces, en la posibilidad de extraer la norma de la propia inmanencia de la vida, para jugar así con ella<sup>143</sup>. En este sentido, en su búsqueda de una biopolítica positiva, la apelación de Esposito al pensamiento de G. Canguilhem para pensar «una norma inmanente al ser viviente» que sería por sí misma liberadora de la vida, es problemática en tanto el propio Foucault mostró en *Seguridad, territorio, población* cómo el biopoder funciona a partir de la normatividad que las propias poblaciones producen por ellas mismas (a partir del uso extendido de estadísticas referida a la vida de la población).

Para referirnos a esta cuestión en términos deleuzianos<sup>144</sup>, la norma de la disciplina moldea, de manera constante y determinada, vidas de barro; la de regulación modula una vida de metal en forma continua y maleable. Es, entonces, con la conceptualización de la norma de regulación o de seguridad, con la que la filosofía política contemporánea alcanza

<sup>142</sup> Cfr. Foucault, M.; *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 74-84.

<sup>143</sup> ¿Quién o qué es lo que juega con ella? Ya el *Estado* no sería un espacio privilegiado y el concepto foucaultiano para abordar el problema es el de *gobierno* y el de *gubernamentalidad*.

<sup>144</sup> Cfr. Deleuze, G.; "Post-scriptum sobre las sociedades de control" en *Conversaciones*, Editorial PreTextos, Valencia, 1995.

de un modo definitivo la conceptualización de la política en el campo inmanente de la vida como aquel campo a partir del cual se constituye la politicidad como tal.

Ahora bien, de lo que se trata es de pensar si tal conceptualización del poder en la inmanencia es atribuible a todas las etapas históricas o bien, si es un proceso eminentemente contemporáneo. En otras palabras, si puede trazarse una línea histórica general de este funcionamiento inmanente y productivo del poder (esto es, un modo de su funcionamiento que atraviesa todas las etapas históricas de su desarrollo), o si puede hacérselo, pero a condición de trazar cambios sustanciales en su avance. Nos referimos, entonces, a lo que llamaremos sostener una hipótesis continuista o discontinuista en el modo de concebir el desarrollo histórico del poder.

Cuando Foucault se aboca a pensar el problema del biopoder, lo tematiza como un hecho específicamente histórico que tiene un origen definido a finis del siglo XVII, en donde comienzan a proliferar técnicas disciplinarias muy concretas (lo que denomina «anatomopolítica») y, a partir del siglo XIX se desarrolla el biopoder en sentido estricto (cuyo objeto no son los cuerpos individuales sino las poblaciones en su conjunto). Es crucial en este punto recordar que, para Foucault, los saberes no son concebibles por fuera de las prácticas con las que están engarzados y, en efecto, el pensamiento biopolítico no es imaginable sin la aparición y dispersión de los dispositivos biopolíticos, y con ellos la posibilidad de concebir una genealogía como la que Foucault establece en relación con el «poder pastoral» cristiano que, como sabemos, en su lectura, también se aplicaba a todos y

a cada uno a partir de una estrategia productiva y no meramente represiva<sup>145</sup>. Ahora bien, el biopoder es para Foucault un proceso eminentemente contemporáneo que es llevado al extremo con el régimen nazi, y la biopolítica es la disciplina teórica destinada a pensar sus técnicas y estrategias de producción y captura de vida, que surge como efecto de su desarrollo<sup>146</sup>.

Por su parte, Agamben, desplazando la cuestión biopolítica al de la excepción soberana con respecto a la vida desnuda, y a lo que denomina su *inclusión-exclusiva*, pretende situarla en los orígenes de la política occidental y convertirla así en un problema ontológico y no específicamente histórico<sup>147</sup>: «La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la vida desnuda en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la

---

<sup>145</sup> Foucault, M.; “*Omnès et singulatis*. Hacia una crítica de la ‘razón política’”, en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>146</sup> Creemos que Foucault admitiría que en la época moderna el poder funcionaba, si bien no totalmente, sí con una mayor intensidad represiva, y acaso las teorías de la soberanía estarían engarzadas también con esas prácticas y serían explicadas con ellas y a partir de ellas. Por ello no encontramos atinada la afirmación de Dreyfus y Rabinow, en la que señalan que “Foucault no dice claramente dónde se ubica él mismo en relación con sus descripciones de la hipótesis represiva (del poder). Esquiva tímidamente el problema de si está exento de las descripciones que ofrece”. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, p. 152.

<sup>147</sup> Como ha señalado Alfonso Galindo: «en Agamben, el estado de excepción posee un significado inmediatamente biopolítico y, a la inversa, la biopolítica no se comprende sino como excepción a la vida, esto es, como política que hace de la vida un lugar de excepción –fundando de esta manera el derecho, la política e, incluso, la propia vida» (*Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 44).

excepción soberana»<sup>148</sup>. Ahora bien, este vínculo ontológico originario tiene, también para Agamben, una modulación contemporánea a partir de aquello que señalaba agudamente W. Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*: el estado de excepción ha devenido regla. Esa tesis de la excepcionalidad soberana devenida regla es lo que caracterizaría, para Agamben, a la biopolítica contemporánea, junto con la indiferenciación progresiva entre la *bíos* (vida formada) y la *zoé* (vida desnuda), que sacaría a la luz aquello oculto desde siempre en la lógica política de occidente: la excepción<sup>149</sup>.

Al margen de este desplazamiento ontologizante que, para nosotros, si bien creemos sugerente, no consideramos concluyente, el pensamiento filosófico-político de Agamben se orienta también a destruir cualquier vínculo de exterioridad entre derecho y vida, para plantear su creciente indiferenciación, dando lugar entonces a una inmanencia entre política y vida que reproduce punto por punto, en el campo de lo político, las consideraciones lingüísticas contemporáneas en las que nos concentramos en la primera parte de nuestra investigación. Así, Agamben puede también afirmar que “el lenguaje es el soberano que, en un estado de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que está, pues, siempre más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Tal estructura expresa el

---

<sup>148</sup> Agamben, G.; *Homo sacer I, op. cit.*, pp. 14-15. En la tercera sesión del *Seminario La bestia y el soberano* (Manantial, Bs. As., 2010), J. Derrida reflexiona muy agudamente sobre la persistencia de Agamben en *Homo Sacer* en la búsqueda de “quién fue el primero” en pensar el problema de la excepción soberana. No podemos sino asentir a esas magníficas páginas que cuestionan ese gesto filosófico, como uno específicamente soberano. Cfr. pp. 121-5.

<sup>149</sup> En este punto es que Agamben señala que la hipótesis foucaultiana debería ser *corregida o, cuando menos, completada*: “Lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la vida desnuda que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación”. Cfr. Agamben, G.; *Homo Sacer I, op. cit.*, p. 17.

vínculo de exclusión inclusiva a que está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada. Decir es siempre, en este sentido, *ius dicere*"<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> *Ibid.*; p. 32.

## VI

Si habíamos señalado que el problema de la soberanía para el pensamiento moderno se concentraba, de algún modo, en el problema de su unidad, ello trae aparejado la cuestión de su indivisibilidad. Rousseau señalaba que la soberanía constituía el ejercicio de la voluntad general, que debía ser un todo, y que no podía entonces ser divisible<sup>151</sup>. De esa indivisibilidad surgía la ley que, en sus condiciones de aplicación, debía dirigirse a todos por igual, señalando que el concepto de republicanismo reside efectivamente en un gobierno a través de las leyes. Pero era, sin dudas, la indivisibilidad de la voluntad general lo que sustentaba su concepto político. Para Hobbes el problema de la indivisibilidad del poder soberano aparece de un modo explícito en su crítica a los modelos de gobiernos mixtos que, según él, no harían más que socavar el poder soberano. Una era la máxima hobbesiana que legitima la obediencia al soberano, y ésta es la protección que él ofrece. En ese sentido, Schmitt se incluía en la tradición abierta por Hobbes cuando señalaba que el *Protego ergo oblige* es el *cogito ergo sum* del Estado. Pero esta protección, que sin dudas es también protección de la vida, no puede pensarse como una protección biopolítica en la medida que está dirigida solamente a la vida individual que obedece y no al cuerpo social

---

<sup>151</sup> Cfr. Rousseau, J.; *Del Contrato social*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2009.

en su conjunto, como teoriza Foucault en una de sus primeras indagaciones sobre el biopoder, que se anuncia desde el título del curso que ya comentamos: *defender la sociedad*<sup>152</sup>.

Ahora bien, la defensa de la unidad que el propio Schmitt continúa sosteniendo para concebir el Estado, lo lleva a criticar al propio Hobbes en tanto, según él, dejó en la libertad de conciencia<sup>153</sup> la semilla destructora del Leviatán<sup>154</sup>. Un Estado, para llevar a cabo su función primordial –la protección–, según Schmitt, debería ser *totalitario* incluso rompiendo las barreras del *foro interno*.

Si antes señalábamos que tanto en Schmitt como en Foucault hay un pensamiento político en torno a las condiciones de normalización de la vida, y aun cuando Schmitt, todavía en el marco de un pensamiento político moderno, no pueda pensar esa normalización más allá de un sujeto decididor que normaliza desde un cierto afuera, ese desplazamiento para pensar la política desde las *condiciones de vida* será asumido por Foucault de una manera radical, pretendiendo entonces dejar de lado cualquier tipo de exterioridad a la vida para pensar la política. Cabe señalar aquí, de todos modos, que si Schmitt plantea estas consideraciones en términos normativos, esto es, en tanto lo que *debe* hacer el Estado, Foucault se sitúa en una posición descriptiva en tanto indica que la política contemporánea funciona de ese modo, más allá del Estado, para ejercer entonces su denuncia.

---

<sup>152</sup> No es preciso volver sobre las diferencias que ya han sido señaladas en torno a las concepciones modernas del poder, represivo, *versus* uno concebido de un modo radicalmente diferente, en tanto *produce* subjetividad.

<sup>153</sup> A partir de la distinción hobessiana entre *foro interno* y *foro externo*, desde de la cual señala que las obligaciones políticas refieren solamente al *foro externo*.

<sup>154</sup> Schmitt, C.; *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart & Cía, Bs. As, 1990.

La indivisibilidad y la unidad del poder de las concepciones modernas, lleva entonces al problema de su ejercicio ya que, en tanto eminentemente represivo, era concebido según una racionalidad única, la de

la ley y el castigo. Frente a las concepciones que señalan que el funcionamiento del poder tiene un único sentido, esto es, una modulación esencial que se repite, iterándose, en todos los espacios en los que se aplica, el pensamiento político contemporáneo indicará que la racionalidad del poder implica modulaciones diferenciadas en relación con los campos de su aplicación, y sus diferentes juegos.

Sabemos que quien se ha dedicado a pensar en primer lugar el problema de la dominación en términos de racionalidad ha sido uno de los padres de la sociología, inmerso todavía en el marco del pensamiento moderno. Max Weber señala que, entre los tipos ideales de dominación, la legal-burocrática es la expresión acabada del modo de racionalidad que domina en el capitalismo occidental. Esa racionalidad que acaba con los otros modos de dominación, esto es, con la dominación tradicional y la carismática, encuentra su anclaje específico, es decir, su razón de ser, no en un ámbito específicamente económico (por caso, en el desarrollo de los medios de producción, como lo creería Marx) sino en un imaginario cultural específico que se dio en Occidente y no en otras partes. El interés manifiesto de Weber por el desarrollo de una sociología de las religiones, apunta justamente en este sentido, y en el marco de un ensayo comparativo, la existencia de una religiosas *Weltbild* específica, la del protestantismo ascético, que junto con el desarrollo de la ciencia (también exclusiva de Occidente) es la que permite el desarrollo de una conducta metódico-racional que opera la relación entre medios y fines que se ha desarrollado hasta

un punto del que no parece haber retorno, «la jaula de hierro». Sin embargo, para Weber, esta racionalidad no atraviesa la historia de Occidente desde sus orígenes, tiene su inicio en un momento preciso, la modernidad. Para Weber, en efecto, la racionalidad propia de Occidente no es única y responde a condiciones culturales específicas que, en la modernidad, dan paso a un modo de dominación legal-burocrático autónomo e incontrolable y, en este sentido, maquínico, con consecuencias impensables, que Kafka, entre otros, ha sabido metaforizar de manera admirable<sup>155</sup>. El tópico aquí conocido es el del proceso de desencantamiento del mundo.

Es sabido que dicha racionalidad, tematizada en términos políticos, esto es, como funcionamiento específico de dominación, también fue pensada por la Escuela de Frankfurt, y especialmente por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo*. Sin embargo, a diferencia de Weber, este proceso de racionalización, si bien tiene un cambio en su funcionamiento en la modernidad -pero el punto de inflexión está puesto no ya en una ética religiosa sino en el comienzo del proceso cultural específicamente iluminista que Weber reconoce bajo el nombre de “ciencia” pero en el que no se detiene especialmente-, encontrará sin embargo su lógica en los orígenes de la cultura occidental. El iluminismo, proceso que emprende su marcha en contra del encantamiento que del mundo hace la magia, comienza un camino en donde la razón se convierte en un mero instrumento de dominio de la naturaleza y del hombre: «Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los

---

<sup>155</sup> Si bien *El Proceso* parece acentuar ese funcionamiento burocrático entre medios y fines sin un horizonte de sentido último y, en cierta forma, humano, el relato *En la colonia penitenciaria* parece mostrar cómo dicho aparato burocrático se ha transformado literalmente en una máquina de tortura y exterminio.

hombres»<sup>156</sup>. Este proceso que tiene un funcionamiento global en todos los aspectos de la sociedad, consiste en reducir todo a la unidad, siendo el número el criterio último del iluminismo. Esta racionalidad, que se extiende al funcionamiento de dominio económico y político de la sociedad contemporánea, consiste en tornar equivalente lo heterogéneo, a través del principio de sustituibilidad, para reconducir todo al Sí. Y, sin dudas, este funcionamiento del poder, en términos de sustituibilidad, está para Adorno presente en cada una de las esferas de la realidad, ése es el modo en que, iterándose, se replica un modo de dominio generalizado.

Será Foucault el primero quien marque entonces una distancia, una diferencia, señalando las insuficiencias de lo que significa pensar en términos de «racionalización» como un proceso homogéneo y general del dominio. Se tratará, para él, de analizar racionalidades específicas, y esto directamente contra el proyecto de Adorno y Horkheimer, como la necesidad de otra manera de investigar la relación entre racionalidad y poder: «Sería conveniente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar tales procesos en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad y así sucesivamente»<sup>157</sup>. En efecto, para Foucault, en cada campo el poder opera con una racionalidad específica, y para él se tratará de enfocar su funcionamiento de un modo particular, oponiéndose, como es sabido, a una conceptualización homogénea. Así debe entenderse que su preocupación sea

---

<sup>156</sup> Adorno, T. y Horkheimer, M.; *Dialéctica del Iluminismo*, Editora Nacional, Madrid, p.14.

<sup>157</sup> Foucault, M; "El sujeto y el poder", *op. cit.*, pp. 12-3.

menos la de señalar qué es el poder que la de cómo funcionan en su efectividad los diversos poderes<sup>158</sup>.

Así, podríamos decir que Weber se encuentra en una posición intermedia entre Adorno-Horkheimer y Foucault, en tanto efectúa una *historización* del poder en términos epocales y sitúa la lógica de la racionalidad (aunque única) como un fenómeno específicamente moderno, mientras Adorno y Horkheimer extienden la lógica de la racionalidad, también homogénea desde los comienzos de Occidente, encontrándola incluso en la *Odisea*. Veíamos, por el contrario, que Foucault establece un corte histórico en la lógica del poder a fines del siglo XVII, al mismo tiempo que en la dinámica contemporánea del poder señala las diferentes *racionalidades* y juegos con los que circula.

Es en este punto que los análisis contemporáneos de Agamben y Esposito se exponen frente a un cierto peligro de retroceder frente al avance del pensamiento filosófico-político que inició Foucault, en tanto si bien se dedican a pensar procesos específicos, Agamben bajo el paradigma de la excepción soberana y Esposito bajo el paradigma de la *immunitas*, a partir de abstracciones teóricas que tienen una productividad innegable, extienden al mismo tiempo un manto de homogeneidad en la historia que pone en riesgo el pensamiento de la especificidad de la política contemporánea en su funcionamiento localizado y situado en la vida<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> Sin embargo consideramos que para Foucault la cuestión de la unidad, de todos modos, continúa siendo un problema a pensar. Nos permitimos remitir, en este punto, a nuestro artículo "¿Cómo se conserva una comunidad política?", en Cabanchik, S. (comp.); *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones Filosóficas*, Gramma, 2010.

<sup>159</sup> En este sentido, como señala Alfonso Galindo refiriéndose al proyecto agambeniano, el diagnóstico biopolítico «implica una reconstrucción de la historia de Occidente, desde Aristóteles a Auschwitz, que en ocasiones puede proyectar cierta tendencia esencialista, ya que se limita a seleccionar aquellos acontecimientos que ejemplifican el sentido desde el que se pretende alumbrar dicha historia. Así, reducir la

## VII

Llegados a este punto, cierta posible polémica entre Deleuze y Foucault no puede ser sino esclarecedora para nuestra investigación, en tanto ambos, desde una plataforma de pensamiento común, se han dedicado a pensar el problema de la inmanencia de lo político desde la vida, en su lógica interna, llevando entonces al pensamiento político contemporáneo a su más intenso desarrollo. Es en un magnífico aunque breve texto, llamado «Deseo y Placer»<sup>160</sup>, como veremos, en donde Deleuze ajusta cuentas con el pensamiento foucaultiano en torno al campo de la vida y su relación con el poder.

Pero antes es importante esclarecer aquello que Deleuze conceptualiza como *una vida*, para luego abordar un posible distanciamiento respecto de las tesis foucaultianas. Deleuze indica que *una vida* es un campo trascendental que excede a todo objeto y a todo sujeto, y por ello mismo es inmanencia absoluta: «La inmanencia absoluta es ella misma y sólo ella misma: no está en ninguna cosa ni pertenece a ninguna cosa. No depende de un

---

tradición política occidental, al menos desde la Modernidad, al esquema bio-político puede resultar injusto» (*La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, 2003, p. 91)

<sup>160</sup> El texto al que hacemos referencia fue publicado en la revista francesa *Magazine Littéraire*, nº 325, octubre de 1994, págs. 57-65. El texto había sido enviado en 1977 por Deleuze a F. Ewald para que se lo transmitiera a Foucault. El mismo quedó sin respuesta y constituye, de algún modo, el último testimonio del intercambio entre Foucault y Deleuze.

objeto ni pertenece a un sujeto»<sup>161</sup>. O, como especifica luego, «Diremos de la pura inmanencia que ella es una vida y nada más. Ella no es inmanencia a la vida sino lo inmanente que no está contenido en nada siendo en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta»<sup>162</sup>. Así, el campo trascendental que es él mismo *una vida*, atraviesa y es ontológicamente anterior a cualquier formación social. Asistimos, entonces, aquí, a un pensamiento ontológico de la constitución de las fuerzas sociales que es anterior a toda constitución social efectiva. El estatuto de *virtualidad* que Deleuze asigna a la vida no le quita realidad, sino, por el contrario, le asigna la posibilidad de una actualización permanente en estados de cosas actuales y acontecimientos singulares que devienen de una u de otra manera, siempre a partir y en el flujo de vida del campo trascendental constitutivo.

Ahora, es en «Deseo y placer» en donde Deleuze conceptualiza este campo de inmanencia a partir del concepto de deseo. Si bien en el *Anti-Edipo* ya se había encargado de pensar el problema, en el marco de una crítica generalizada al psicoanálisis, y afirmaba que «la producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente»<sup>163</sup>, es aquí en donde se piensa

---

<sup>161</sup> Deleuze, "La inmanencia: una vida...". Es interesante la reflexión que establece Agamben sobre los dos puntos y los puntos suspensivos finales del título, en relación con los conceptos de *inmanencia* y *virtualidad*, respectivamente. Cfr. "La inmanencia absoluta" en *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2007.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.; *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 14. Es preciso señalar que la cuestión del deseo es pensado a partir de una positividad y no, como se empeñara el psicoanálisis, desde una falta: «El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. (...) No es el deseo el que se apoya en las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contra-productos en lo real que el deseo produce» (*Ibid.*, pp. 33-4). A su vez, como ha señalado con razón P. Mengue, la crítica de semejante noción del deseo, equivalente a la del significante, ambos atados a la de representación y a su dimensión de ausencia, están redirigidos en Deleuze al problema del lenguaje: «El deseo, como el signo, es la presencia en el sujeto de la cosa ausente y deseada. El significante del deseo, se

especialmente en articulación con el problema de la vida, en tanto ésta es conceptualizada como «el campo de inmanencia variable del deseo». Que este campo de variabilidad del deseo sea aquello que es preciso pensar, según Deleuze, para plantear el problema de la politicidad, de alguna manera *contra* Foucault, muestra indudablemente cómo la filosofía política contemporánea se sitúa como un pensamiento de la vida y, en todo caso, la disputa se efectiviza en relación a cómo debe ser pensada la vida.

Si el concepto de *biopoder* para pensar la politicidad es problemático para Deleuze, ello es porque considera que el propio concepto de *poder* es algo general para concebir el problema de la vida y, en todo caso, aun cuando se aplique para pensar las situaciones micro, se operaría con él una «miniaturización de un concepto global». Por contrapartida, Deleuze opone al concepto de poder el de deseo, o mejor dicho, de *agenciamiento de deseo*<sup>164</sup>. El agenciamiento de deseo parte de la base que el deseo no es natural ni espontáneo, sino que se articula históricamente a partir de una serie de heterogeneidades en donde los dispositivos de poder tendrían un lugar, pero bajo ningún punto de vista serían los únicos: «los dispositivos de poder no serían los que disponen, ni serían constituyentes, sino que serían los agenciamientos de deseo quienes agenciarían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones»<sup>165</sup>.

---

dirá, será entonces el significante de la falta (la marca de la falta...) y esta última será el significante del significante. Los destinos del deseo y del significante están atados a aquel de la representación, con su dualismo y su dimensión de ausencia. Esta es la razón por la cual *El Anti-Edipo*, que apunta a la crítica de semejante concepción del deseo, será conducido necesariamente a la del significante y a la del lenguaje, problemática que sólo se resolverá en *Mil Mesetas*. Cfr. Mengue, P.; *op. cit.*, p. 105.

<sup>164</sup> «Si hablo con Félix de articulación de deseo, es porque no estoy seguro de que los micro-dispositivos puedan ser descritos en términos de poder». Cfr. Deleuze; «Deseo y placer», *op. cit.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

Lo que Deleuze intenta indicar, y ésta sería su gran diferencia con Foucault, es que el poder es un afecto del deseo, por lo que el poder no es necesariamente constitutivo, sino que, por el contrario, es secundario con respecto al deseo, que sería ontológicamente primero. Ahora bien, esta diferencia sobre qué es lo primero, nos lleva necesariamente a pensar en una segunda diferencia que se refiere al modo en cómo la sociedad juega entonces con la vida. Si Foucault cree que la sociedad ya no tiene contradicciones intrínsecas como creía el marxismo, sino que se desenvuelve a través de estrategias de poder, estrategizando; Deleuze, por su parte, señalará que la estrategia es secundaria en relación a un proceso primero que es el de los movimientos de desterritorialización o, dicho de otro modo, las líneas de fuga que la sociedad extiende en su campo de inmanencia o cuerpo sin órganos, que se confunden con el deseo hasta desaparecer.

Recordemos que la tarea de la filosofía no es para Deleuze otra cosa que creación de conceptos, y acaso tales creaciones, cuyo vocabulario es tan particular, intentan indicar en su conjunto cómo este campo de inmanencia que es una vida, no es meramente una vida biológica, sino al mismo tiempo colectiva y política: «Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; sobre él se hacen y se deshacen las articulaciones, es él quien lleva las puntas de desterritorialización de las articulaciones o las líneas de fuga. (...) Si lo llamo cuerpo sin órganos es porque se opone a todas las estrategias de organización, la del organismo, pero también a las organizaciones de poder». De este modo, son las organizaciones de poder las que para Deleuze estratifican ese campo en un momento secundario, tapando o suturando el devenir de las líneas de fuga. Por ello mismo, si bien puede aceptar que Foucault crea que los dispositivos de poder no son meramente represivos, sino productivos, cuestionará la inmanencia de ellos en relación con la vida.

El problema político de la libertad, entonces, pasa a ser para Deleuze un problema que no puede ser pensado en oposición a los dispositivos de poder, en los modos de la «resistencia», como sí lo creía Foucault, porque ellos «serían como una imagen invertida de los dispositivos, tendrían los mismos caracteres, difusión, heterogeneidad... etc, estarían *vis a vis* con ellos; pero esta dirección me parece que tampona las salidas en vez de encontrar una»<sup>166</sup>. Si el problema del planteamiento de Foucault, para Deleuze, es el estatuto de los fenómenos de resistencia, que operarían desde una oposición a la conducción del dispositivo con el modelo de *contra-conductas*, de lo que se trata es volver entonces a las líneas de fuga desterritorializantes del deseo que son, según Deleuze, el «primer dato» que brinda la sociedad. Ya que los dispositivos de poder se encargarían, en tanto estratificaciones sobre la vida, de direccionar las formas de vida rompiendo la inmanencia, la propuesta deleuziana de liberación pasa entonces por desestructurar o romper la articulación que ejerce el dispositivo con el deseo y así liberarlo.

No es la intención de esta investigación saldar el debate Foucault-Deleuze, sino más bien mostrar cómo las filosofías políticas contemporáneas que trazan el campo de discusión en el marco de la vida, tratan de pensarla en su inmanencia ontológica, debatiendo entonces en torno al diagnóstico sobre cuál es el proceso por el cual la política actúa en ella. Ahora bien, cuando se trata de pensar en los modos de liberación en la forma de prácticas concretas, estas filosofías parecen dejarnos sin aliento, porque no se trata para ellas de elaborar programas de acción, esa no parece ser la tarea filosófica de nuestro tiempo, sino más bien de marcar cuáles son efectivamente los límites que la acción tiene en el marco de la política. En efecto, parece ser claro que no quedan alternativas a la subjetivación en tanto

---

<sup>166</sup> *Ibid.*

el sujeto esté en entrampado en el funcionamiento de los dispositivos. Para Foucault no existe ni puede existir un *afuera* a la subjetivación, porque los dispositivos de poder funcionan de manera productiva e inmanente con la libertad de la vida (al menos aquellos que la regulan colectivamente). Eventualmente, de lo que se trata para Foucault, es de subjetivarse de otro modo, con el riesgo de caer en un individualismo estetizante del trabajo del sujeto sobre sí mismo a partir del *cuidado de sí*. Ahora bien, dado que Deleuze señala que la salida al poder vendría por el lado de resituarse en el deseo, esto es, más acá o antes (aunque no cronológicamente, por supuesto) de las subjetivaciones que producen estratos en el campo del deseo, su propuesta es, entonces, la de la *desubjetivación*, puro flujo de deseo, y entonces así se vuelve inteligible aquello de *devenir animal*, *devenir imperceptible*.

Acaso debamos esperar un nuevo acontecimiento político de trascendencia emancipadora para empezar a pensar concretamente en cómo establecer prácticas definidas en el marco de la política contemporánea, en una época en el que el pensamiento sobre la *revolución* parece perimido. Si las conceptualizaciones sobre la revolución surgieron al calor de las prácticas revolucionarias motivadas, en gran medida, por la aceleración de los procesos económicos y subjetivos que se produjeron con la Revolución Industrial, acaso las conceptualizaciones sobre la liberación en el marco de las biopolíticas contemporáneas, deban esperar acontecimientos libertarios de relevancia para empezar a conceptualizarlos desde su concreción efectiva.

Creemos haber mostrado que la vida, no en su realidad biológica, sino en términos conceptuales, ha encontrado, en el transcurso del siglo XX, una dimensión propia en la filosofía contemporánea. El campo de la vida ha devenido el lugar para pensar la normatividad y productividad a un tiempo lingüística y política, y eso resulta especialmente relevante en términos teóricos porque pretende romper con cierta *artificialidad* con la que la modernidad filosófica, o bien construía un aparato filosófico-político para pensar la política en términos de soberanía, o bien establecía un corte entre la lengua y el habla, para estudiar la *lengua* separada de cualquier acto de habla. Tal artificialidad no es relevada, como creemos haber señalado, por un pensamiento de la vida en términos orgánicos, sino por un concepto de vida que está fundado en una pragmática generalizada que pretende elucidar los modos en que la vida juega su papel en la política (con todas las inflexiones que ella tiene) y, al mismo tiempo, pretende pensar el lenguaje en sus modos de uso atados a *formas de vida* particulares y específicas.

Si creemos que la política y el lenguaje pueden y deben ser pensados en una conjunción que no deja de tener y esbozar desafíos teóricos siempre renovados, ello es porque los dos campos están atravesados, a su vez, por un problema que no deja de persistir en el marco de normatividad que abre la vida en su pluralidad: el de la interpretación. Si bien desde la antigüedad uno de los mayores problemas filosófico-políticos fue el de

fundamentar el mejor modo de gobierno, y el de la modernidad el de legitimar la *politicidad* en tanto tal, la filosofía en el siglo XX da un giro interesante, posible sólo desde que Nietzsche señale la ausencia de un último límite. Así, el problema filosófico que volverá de un modo ineludible, y si vuelve es porque ya asediaba en Hobbes, es el de *¿Quién interpreta?* La pregunta por el *quién* indica un lugar, justamente, el espacio del poder. Nuestra tarea ha sido la de mostrar en qué medida ello no podía seguir respondiendo en el siglo XX meramente a una *voluntad*, sino más bien a una maquinaria no-subjetiva, pero sí subjetivante.

Desde Aristóteles sabemos que *el ser se dice de muchas maneras*. ¿Cuál es la correcta? O mejor todavía: ¿Cómo se determina esa corrección? Acaso la filosofía y el pensamiento sean también un campo de fuerzas en el que se pone en juego, todo el tiempo, la verdad. Por ello cuando Foucault señala que la filosofía es una *política de la verdad*, allí se ilumina el problema lingüístico-político que queremos pensar en su anudamiento, aunque no sólo en los términos foucaultianos. Nos interesa la relación entre vida común y lenguaje. Es desde allí que hemos comenzado nuestro recorrido, elucidando, desde lo que su articulación nos brindó, aquello que hemos denominado nuestras condiciones epocales del pensamiento, y sacando de allí las consecuencias inmediatas que ellas también producen en el marco de las diversas filosofías-políticas contemporáneas. Que ciertas racionalidades políticas se hayan empezado a pensar como enlazadas en la profundidad de lógicas de saberes específicos que las complementan, constituyéndolos, no puede ser más que una consecuencia de un pensamiento de la vida que se despliega en su inmanencia: «la

diferencia de naturaleza entre poder y saber no impide que haya presuposición y capturas recíprocas, mutua inmanencia»<sup>167</sup>.

Ello significa que en cada momento político está en juego el problema de la interpretación como un problema específico en cada campo de la vida, y entre ellos, en lo que conocemos como esfera pública, el momento de intercambio político-lingüístico por excelencia. Creer que allí se produce un mero intercambio racional, aun en términos ideales de lo *por venir*, es, a nuestro juicio, equivocado. Más bien lo que se produce es una conflictividad política de intereses vitales que se manifiesta, sin lugar a dudas, en interpretaciones diversas que se constituyen lingüísticamente, y que se enmarcan en el problema general del reconocimiento. Ello quiere decir que cada palabra que se hace jugar en la esfera pública, con el sentido específico que se le da, interviene de un modo esencial en la politicidad como tal. Baste recordar aquél magnífico ejemplo que brinda Rancière en *El desacuerdo*, relatando el diálogo que ocurre en el proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui: «Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente: “proletario”. Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: “Esa no es una profesión”, sin perjuicio de escuchar enseguida la réplica del acusado: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos” »<sup>168</sup>. Lo que se ha producido en esa intervención es un nuevo uso de la palabra «profesión» para establecer un reconocimiento político específico. Se ha interrumpido la normalidad del lenguaje para establecer, a través de su uso y en su

<sup>167</sup> Deleuze, G.; *Foucault, op. cit.*, p. 103.

<sup>168</sup> Rancière, J.; *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 54.

seno, una conflictividad determinada que hace al reconocimiento de intereses políticos específicos.



Esta conflictividad discursiva, que ocurre a cada momento en la vida común, y que en nuestro país recientemente se ha evidenciado de una manera decisiva con la palabra “matrimonio”<sup>169</sup>, estableciendo un debate que excedía en todo sentido una interpretación legislativa-jurídica, y que alcanzaba nociones simbólicas profundas arraigadas en el seno de nuestra comunidad, hace visible una conflictividad política en el marco de una lucha, siempre presente, por el reconocimiento y la igualdad. Muchas veces, en los debates filosófico-políticos contemporáneos, abordando de manera privilegiada el problema de la libertad, se pierde de vista una categoría política central que es justamente la de “igualdad”. Pensar que, con ella, se vuelve a la categoría de sustancia y a una identidad totalitaria que homogeniza las diferencias, es producto a veces de filosofemas que en vez de pensar la política en su especificidad, suturan categorías ontológicas a categorías políticas, quitándoles todo su potencial transformador<sup>170</sup>.

Creemos que una de las tareas de la filosofía futura será pensar el problema de la vida en la relación inextricable con los modos en que su propia potencia pueda encontrar la libertad, para lo que es preciso garantizar ciertas condiciones igualitarias en la búsqueda de una democracia radical, como un extremo que es preciso imaginar como posible: “Imaginemos un extremo en el que la libertad y la igualdad se abracen y confundan. Supongamos que todos los ciudadanos intervengan en el gobierno y que cada uno tenga el

Tesis

<sup>169</sup> Nos referimos al proceso político que terminó con la sanción de la ley, el 15 de julio de 2010, que borra las diferencias de género para poder contraer matrimonio civil, habilitándose entonces en Argentina, por primera vez en toda Latinoamérica, el matrimonio civil entre personas del mismo sexo.

<sup>170</sup> Cfr. Badiou, “Verdad y política” en *Condiciones*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

mismo derecho de participar. No diferenciándose ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico. Los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales; y serán perfectamente iguales porque serán enteramente libres. Este es el ideal que buscan realizar los pueblos democráticos”<sup>171</sup>.

Sin embargo, la opresión política sobre la vida se vuelve cada vez más manifiesta en tanto, junto con la plétora de dispositivos biopolíticos, se sustrae al hombre de su capacidad lingüística, de su capacidad de tener una experiencia del lenguaje y, con ella, la posibilidad de encontrar un espacio lingüístico en las luchas por la igualdad y la libertad. Esa sustracción, con la que los dispositivos biopolíticos aceleran su operatividad hoy en día, a través de la lógica espectacular que G. Debord supo conceptualizar tempranamente, se establece con el imperio de la imagen en desmedro de la lengua. La comunicación política se convierte cada vez más en un juego de efectos y contra-efectos que establecen los *mass media*. La fuerza de la imagen no hace otra cosa que efectuar un movimiento que podría pensarse como comunicativo, pero que sin dudas no lo es. Las imágenes pueden, por supuesto, constituir un lenguaje, pero, a diferencia de la palabra, se presentan de un modo compacto y sólido. La palabra, lo sabemos desde antiguo (basta referirse al mito de Theuth y Thamus) es pasible de interpretación, y es por ello que era necesario eliminarla del mundo de lo político si era preciso mantener el poder: toda interpretación lleva intrínsecamente el riesgo de la perversión, de la subversión. Con el uso de la imagen ese riesgo incluso disminuye enormemente: la imagen se muestra con mucha más fuerza como aquello que no es pasible de ser interpretado, se presenta como un bloque homogéneo, y como tal se dirige a los sentidos en tanto una totalización inanalizable, o acaso mucho

<sup>171</sup> Tocqueville, A.; *La democracia en América*, t.2, Alianza Ed., Madrid, 1994, pp. 85-6.

menos analizable que cualquier otro lenguaje: no es posible descomponer en partes la fuerza con la que la imagen se impone. Brinda explicaciones simples y, por eso mismo, efectivas.

La estetización de la política, cuya aceleración parece haber llegado a límites insospechados, nos obliga a detenernos en este punto y mostrar cuál es el límite de la imagen, un límite que la vuelve ilimitada: el modo de la comunicación de la imagen existe, pero es unidireccional. La imagen, en tanto tal, solo puede ser mostrada. La imagen muestra tocando y desaparece, y en su desaparición, somos sometidos a su régimen. Y en el marco de lo político, la imagen sólo puede aceptar una modalidad: el culto. ¿Cómo conciliar la politicidad con el culto? En tanto la politicidad coincide cada vez más con el culto, su diferencia con la experiencia religiosa empieza a desdibujarse, y se pone en cuestión en qué medida nuestra sociedad puede seguir llamándose democrática. La lógica del mercado ha convertido a la política en una mercancía más, consumible como cualquier otra, y es la imagen el modo sensorial en que ella adviene en tanto tal. ¿Cómo asimilar tan rápidamente mercado, religión y política? La mistificación religiosa que el fetichismo de la mercancía comporta, como lo demostró Marx en su detallado análisis del funcionamiento de la mercancía en el comienzo de *El Capital*, se ha trasladado hoy al campo de lo político.

F. J. J. J.

T. J. J.

Su desmontaje teórico, no parece ofrecer, de todos modos, una solución inmediatamente práctica para esta situación, ya que, como señalara Marx en relación con el problema del fetichismo de la mercancía, aun cuando este problema sea descubierto y desarrollado teóricamente, "tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de producción de

mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico”<sup>172</sup>. Es por ello que, a nuestro juicio, todas las filosofías que asuman que es sencillamente en la exposición del pensamiento *por venir* en donde se abrirá el espacio inmediato de la emancipación, no hacen sino desconocer que es en el *campo de la vida* en donde debe llevarse a cabo una práctica emancipadora. El pensamiento, sin dudas, tiene una posibilidad de incidencia en ese proceso de vida, hemos intentado mostrar cómo tanto el lenguaje como la política se anudan en ese campo en el marco del pensamiento contemporáneo, pero la tentación de absolutizar la capacidad del pensamiento como la práctica liberadora por excelencia, nos aleja del campo de la práctica política, que es necesario asumir si deseamos algo más que interpretar el mundo.

---

<sup>172</sup> Cfr. Marx, K.; “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 91.

- Adorno, T. y Horkheimer, M.; *Dialéctica del Iluminismo*, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- Agamben, G.; *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Agamben, G.; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, España, 2003.
- Agamben, G.; *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.
- Agamben, G.; *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1996.
- Agamben G.; *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Agamben G.; *Signatura Rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.
- Agamben, G.; “¿Qué es un dispositivo?”, Conferencia dictada el 12 de octubre del 2005 en la Universidad. Nacional de La Plata.
- Arendt, H.; *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1998.
- Aristóteles; *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Badiou, A.; *Condiciones*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Bajtín, M.; *Estética de la creación verbal*, Editorial Siglo XXI, 2008.
- Baudrillard, J.; *Crítica de la economía política del signo*, Editorial Siglo XXI, México, 1987.

- Benjamin, W.; *Conceptos sobre filosofía de la historia*, Caronte, Buenos Aires, 2006.
- Blanchot, M.; *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 1999.
- Benveniste, E.; *Problemas de Lingüística General*, vol. I y II, Siglo XXI, México, 2001.
- Cabanchik, S.; *El abandono del mundo*, Ed. Grama, Buenos Aires, 2006.
- Cabanchik, S. (comp.); *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones Filosóficas*, Ed. Grama, Buenos Aires, 2010.
- Castro, E.; Agamben. *Una ontología de la potencia*, UNSAM, Buenos Aires, 2008.
- Cragolini, M. (comp.); *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Ed. La Cebra, Buenos Aires, 2008.
- Deleuze, G.; *Conversaciones*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1995.
- Deleuze, G.; *Foucault*, Paidós, Bs. As., 2005.
- Deleuze, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.
- Deleuze, G. y Guattari, F.; *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Deleuze, G. y Guattari, F.; *Mil Mesetas*, Pre-textos, Valencia, 1995.
- Derrida, J.; *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998.
- Derrida, J.; *Seminario La bestia y el soberano*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Dreyfus y Rabinow; *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.
- Ducrot, O.; *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*, Paidós, Barcelona, 1986.

- Esposito, R.; *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amórrortu, Buenos Aires, 2003.
- Esposito, R.; *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Foucault, M.; *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, M.; *Dits et écrits, II*, Gallimard, París, 2002.
- Foucault, M.; "El sujeto y el poder" en *Esto no es una pipa y otros textos*, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- Foucault, M.; *El orden del discurso*, Tusquets, Bs. As., 2004.
- Foucault, M.; *Historia de la sexualidad: I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Foucault, M.; *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1998.
- Foucault, M.; *Las palabras y las cosas*, Editorial Plantea-Agostini, Madrid, 1985.
- Foucault, M.; *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, M.; *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Foucault, M.; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Galindo, A.; *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res publica, 2003.
- Galindo, A.; *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- Hjelmslev; "Langue et parole", en *Cahiers de F. de Saussure*, 2.
- Hobbes, T.; *Del ciudadano*, Tecnos, Madris, 1999.

- Hobbes, T.; *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Hegel; *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975.
- Kristeva, J.; *El lenguaje, ese desconocido*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1988.
- Lazarus, S.; *Anthropologie du nom*, Seuil, París, 1996.
- Marx, K.; *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Mengue, P.; *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Editorial Las Cuarenta, Bs. As., 2008.
- Nancy, J.L.; *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 1999.
- Palacios, V.; *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, Trama Editorial, Bs. As., 2001.
- Rancière, J.; *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.
- Ricoeur, P.; *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- Rousseau, J.J.; *Del Contrato social*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2009.
- Sabot, P.; *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- Saussure, F.; *Curso de lingüística general*, Alianza, Madrid, 1991.
- Schmitt, C.; *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Schmitt, C.; *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart & Cía, Bs. As, 1990.
- Schmitt, C.; "Teología política" en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos por H. O. Aguilar, FCE, México, 2001.
- Sorel, G.; *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1978.

- Tocqueville, A.; *La democracia en América*, Alianza Ed., Madrid, 1994.
- Virno, P.; *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2003.
- Virno, P.; *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Colihue, Bs. As., 2002.
- Volóshinov, V.; "El discurso en la vida y el discurso en la poesía", en *Revista Zvezdá*, 1926.
- Volóshinov, V.; *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Ediciones Godot, Bs. As., 2009.
- Wittgenstein, L.; *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México, 1988.