

## Sobre los modos del pensamiento político. A propósito de *Una arqueología de lo político* de Elías J. Palti

About the Modes of Political Thought.

Concerning Elias J. Palti's Book *An Archaeology of the Political*

**Emmanuel Biset**

Universidad Nacional de Córdoba.

CONICET, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.

Correo electrónico: biseticos@gmail.com

**Resumen:** *En el presente artículo me interesa discutir algunas de las tesis presentadas en el libro de Elías J. Palti titulado Una arqueología de lo político. Para ello, luego de efectuar una breve presentación de los aportes del autor a la historia intelectual, me detengo en tres cuestiones: primero, analizar los supuestos del método propuesto en el libro que supone la redefinición de la historia intelectual como “arqueología”. Segundo, me detengo en la lectura histórica que realiza para mostrar la emergencia y disolución de lo político. Tercero, analizo algunas de las afirmaciones realizadas sobre el pensamiento político posfundacional. El objetivo del artículo es problematizar algunos de los modos de trabajar en el pensamiento político contemporáneo.*

**Palabras clave:** *Lo político, arqueología, posfundacionalismo.*

**Abstract:** *In this paper, I discuss some of the theses presented in Elias J. Palti's book called An Archaeology of the Political. In order to do that, after making a brief presentation of the author's contributions to intellectual history, I will focus on three issues. First, I analyze the assumptions of the method proposed in Palti's book, which redefines intellectual history as “archaeology”. Second, I analyze the historical reading which shows the emergence and dissolution of the political. Third, I analyze some of the assertions made about post-foundational political thought. The aim of the article is to problematize some of the ways of working in the contemporary political thought.*

**Keywords:** *Political, Archaeology, Postfoundationalism.*

Sin duda, estos desacoplamientos y estas diferencias de sí mismo introducen desorden en la unidad de las configuraciones, los conjuntos, las épocas, las edades históricas. Y este desarreglo hace muy incómodo el trabajo de los historiadores, incluso y sobre todo el de los más originales y refinados entre ellos. Esta diferencia *de sí mismo*, y no siempre *consigo mismo*, le hace la vida difícil si no imposible a la ciencia histórica. Pero a la inversa, ¿habría historia, *sucedría* algo alguna vez sin este principio de desarreglo? ¿Habría desarreglo sin este desarreglo del principado?

J.D.

1.

Pensar, uno de sus modos, no es sino establecer una conversación imaginaria con otros. Uno va y viene, imagina preguntas y respuestas, refuta o confirma, y así un conjunto de voces declinadas con un tono singular. De cierto modo, los textos de E. Palti han significado para mí no solo la conversación con una voz indecible entre historia y filosofía, sino la apertura de todo un campo que privilegia un acercamiento histórico a la política. Me refiero a la historia de los conceptos políticos de R. Koselleck y la historia de los discursos políticos de Q. Skinner, pero con ellos todo un conjunto de autores cercanos: de P. Rosanvallon a G. Duso, de S. Chignola a M. Richter, de A. Biral a J. L. Villacañas. La lectura de los libros de estos autores resulta hoy irreductible para cualquiera que quiera acercarse no solo a cómo se ha pensado la política en la tradición occidental, sino a ciertas urgencias del presente.

De hecho, es posible afirmar de modo preliminar que el enfoque histórico resulta hegemónico en tanto método de trabajo con la teoría. Cada vez que se empieza a trabajar un autor o un concepto, y aún más si existe una gran distancia temporal, se parte de ciertas precauciones que buscan situar la emergencia de la teoría en un contexto histórico y geográfico específico. En este marco, lo que podemos agrupar genéricamente como historia intelectual, sin desconocer las enormes disputas que existen en su seno, es uno de los intentos de elaboración

más rigurosos de una metodología de trabajo con la teoría. No resulta menor que buena parte de estas precisiones metodológicas surjan para pensar la política. Como si los conceptos y teorías sobre la política fueran el lugar privilegiado para pensar una metodología de análisis histórico.

En este marco, el trabajo de E. Palti ha realizado, por lo menos, tres aportes sustanciales: primero, desde su libro *Giro lingüístico e historia intelectual*<sup>1</sup> ha introducido y discutido las principales referencias en torno a los modos de la historia intelectual. Segundo, no se ha tratado solo de una labor de difusión, sino de sistematización y elaboración de una perspectiva propia denominada oportunamente historia de los lenguajes políticos. Tercero, una serie de investigaciones históricas han abordado no solo el estudio de los discursos políticos sino problemas centrales que se le presentan al pensamiento político contemporáneo.

Vale recordar al respecto, el modo en que en su artículo “Refutabilidad y temporalidad de los conceptos políticos” sistematiza estas posiciones desde dos variables: las dimensiones del lenguaje y un clivaje entre dos momentos. Por una parte, realiza una sistematización según las dimensiones del lenguaje: la Escuela de Cambridge de autores como Q. Skinner o J. Pocock analizaría ante todo al contexto de emergencia intelectual de un texto acentuando su *dimensión pragmática* (se sabe cómo la filosofía del lenguaje desde L. Wittgenstein a J. Austin constituyen un aspecto central en la elaboración metodológica de esta Escuela); la escuela alemana vinculada a la *Begriffsgeschichte* de autores como R. Koselleck, O. Brunner o W. Conze, ya no solo acentuaría el contexto de emergencia sino el contexto de recepción, lo que implica ya no trabajar sobre autores sino trabajar a largo plazo los desplazamientos conceptuales y por ello la centralidad de la *dimensión semántica* (en este caso, será central la referencia a la tradición hermenéutica para la conformación de la historia de los conceptos y por ello la discusión con H. G. Gadamer); y, por último, la escuela francesa vinculada a

<sup>1</sup>Palti, Elías José. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: UNQ, 1998.

P. Rosanvallon que recuperando ciertas discusiones del estructuralismo-postestructuralismo, y con ello acentuando la *dimensión sintáctica* mostraría la imposibilidad de cierre de una determinada estructura. Pragmática, semántica, sintáctica permitirían entonces sistematizar modos de la historia intelectual dedicadas a abordar lo político.

La nueva historia intelectual buscaría, en cambio, abordar simultáneamente las tres dimensiones inherentes a todo uso público del lenguaje: la semántica, la sintáctica y la pragmática. Podemos decir, esquemáticamente, que un punto de vista radicalmente nuevo de la historia intelectual (el giro de las ideas a los lenguajes) surge de las elaboraciones convergentes de las tres grandes corrientes que actualmente dominan el campo, cada una de las cuales enfatizaría y renovaría nuestras perspectivas, respecto de cada una de estas dimensiones (la escuela alemana de *Begriffsgeschichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela francesa de historia conceptual de la política, para la sintáctica). En la medida en que combinamos sus respectivos aportes, obtenemos el aspecto crucial que distingue los lenguajes políticos de los sistemas de ideas, y que constituye el tópico específico del presente trabajo: los primeros, a diferencia de los segundos, son entidades plenamente históricas, formaciones conceptuales estrictamente contingentes.<sup>2</sup>

Por otra parte, E. Palti señala que es necesario dar cuenta de un desplazamiento entre dos modos de pensar la historia intelectual, para una primera perspectiva la contingencia de una teoría o un concepto surge del exterior, de los desplazamientos contextuales; para una segunda perspectiva, vinculada a autores como P. Rosanvallon o G. Duso, la contingencia no es externa sino interna. Que los lenguajes políticos sean entidades plenamente históricas o formaciones conceptuales contingentes implica dos cosas: por un lado, determinan un “principio de irreversibilidad temporal” que se dirige a criticar aquellas lecturas mitológicas, según la expresión de Q. Skinner, que atribuyen ideas, doctrinas, ideologías de modo retrospectivo o prospectivo a ciertos textos. Por otro lado,

<sup>2</sup>Palti, Elías José. “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos” en *Prismas*, N° 9 (2005), p. 33. Cf. Palti, Elías José. “De la historia de «ideas» a la historia de los «lenguajes políticos»”. *Anales*, N° 7-8 (2005), 63-81.

determina un “principio de incompletitud de los lenguajes políticos modernos” que se dirige a mostrar que estos nunca son entidades lógicamente integradas y autoconsistentes puesto que están atravesados por el vacío que deja la ruptura con las cosmologías del mundo clásico.

Se trata entonces de una visión comprensiva de las perspectivas que trabajan históricamente lo político, esto es, una visión que acentúa el modo en que pueden articularse en una posición superadora y no detenerse en sus diferencias irreductibles<sup>3</sup>. Esta trayectoria ha dado lugar al libro *Una arqueología de lo político* que realiza una reconstrucción del largo ciclo de la emergencia, transformación y disolución de lo político. Me interesa detenerme en este libro, en sus apuestas teóricas y metodológicas, en vistas a problematizar no el texto como tal, sino ciertas formas de trabajo teórico con lo político. Se trata, como he señalado, de una especie de conversación interna con lo que el libro representa.

2.

El 4 de marzo de 1963, J. Derrida pronuncia una conferencia dedicada al libro de M. Foucault *Historia de la locura en la época clásica* titulada “Cogito e historia de la locura”. Existirá un largo debate a partir de este texto, por varias décadas, donde no solo estará en juego el estatuto mismo de la historia, sino la relación conflictiva entre arqueología y deconstrucción. Aquí solo me interesa recuperar algunos elementos que buscan indagar los alcances de un método arqueológico. Al comenzar el texto, J. Derrida sitúa dos cuestiones centrales: por un lado, pregunta si esta justificada la interpretación, entendida como una cierta relación semántica entre lo que un autor (un cuadro, un texto) ha dicho y lo que se

<sup>3</sup>Algunos autores inscriptos en la historia conceptual trabajan, por el contrario, acentuando las discusiones, distancias, conflictos entre las perspectivas. Por ejemplo, la historia conceptual tal como es desarrollada por la Escuela de Padova surge de un trabajo atento sobre la discusión entre O. Brunner y R. Koselleck. Cf. Duso, Giuseppe y Chignola, Sandro. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, AA.VV. “El problema de la historia conceptual”. *Res publica*, N° 1 (1998) y Biset, Emmanuel. “Conceptos, totalidad y contingencia. Una lectura de Reinhart Koselleck”. *Res Publica*, N° 23 (2010).

denomina “estructura histórica”. Primer problema central: cómo se articula un material específico con algo como una totalidad histórica (una era o una época). Por otro lado, esto implica indagar ciertos presupuestos filosóficos y metodológicos en los modos mismos de trazar una historia, una arqueología de lo político en este caso. Está en juego aquí la misma posibilidad, o legitimidad, de un proyecto arqueológico: “Es la significación «historia» o «arquía» lo que habría hecho falta someter a cuestión quizás en primer término. Una escritura que excediera, para cuestionarlos, los valores de origen, de razón, de historia, no podría dejarse encerrar en la clausura metafísica de una arqueología”<sup>4</sup>. Se trata entonces de la medida en que un proyecto histórico, arqueológico en este caso, es capaz de volver contingentes sus propios supuestos: nada menos que un nombre que combina dos términos centrales para la tradición occidental como son *arché* y *logos*. Y, luego, si esa contingencia es irreductiblemente histórica o tiene un estatuto trascendental.

Tratándose de uno de los lugares centrales en los cuales M. Foucault realiza un estudio arqueológico, me interesa recuperar las preguntas de J. Derrida por sus alcances generales para un libro que se propone precisamente recuperar este método. Para J. Derrida, la cuestión es cómo escapar a la “ingenuidad objetivista”: cómo evitar usar el lenguaje de la razón clásica, que ha sido el lugar de captura de la locura, para escribir la misma historia de la locura. La pregunta es entonces si es posible para una arqueología escapar a ese lenguaje, esto es, a las condiciones del lenguaje de la misma época que busca tratar. Pregunta J. Derrida: “¿cuáles van a ser la fuente y el estatuto del lenguaje de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica? ¿Cuál es la responsabilidad histórica de esta lógica de la arqueología? ¿Dónde situarla?”<sup>5</sup>. La cuestión no es sino el lugar desde el cual se escribe una arqueología: ¿es interno a la misma época que se busca describir o es un punto externo que la problematiza? Para decirlo en otros términos: ¿la definición misma de

<sup>4</sup>Derrida, Jacques. “Cogito e historia de la locura”. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, 55.

<sup>5</sup>Derrida, *op. cit.*, 53.

arqueología, sus supuestos teóricos y su proceder metodológico, emergen en una época o tienen un estatuto externo a toda época?

En *Una arqueología de lo político* el modo, su singularidad como “énfasis propiamente histórico”, ya no es referido como “historia de los lenguajes políticos” sino como “arqueología”. De este modo, E. Palti inscribe su investigación en una perspectiva claramente foucaultiana que busca “proveer un cuadro de la historia político-intelectual moderna” atento a sus discontinuidades<sup>6</sup>. En tal sentido, y recuperando la intención general que anima proyectos como los de Q. Skinner o R. Koselleck, señala: “En última instancia, intenta mostrar por qué no podemos trasponer ideas de un contexto conceptual a otro distinto sin violentar la lógica que ordena redes significativas de las cuales los conceptos políticos toman su sentido determinado”<sup>7</sup>. Este parece ser desde sus cimientos el objetivo de las diferentes versiones de la historia intelectual sobre lo político: evitar esa trasposición que violenta. El *anacronismo* parece ser el enemigo radical de la historia intelectual.

Para ello, el libro realiza una arqueología dividiendo la modernidad en “eras”: una era de la Representación donde prevalecerá una lógica del pliegue, una era de la Historia donde prevalecerá una lógica de indiferenciación e

<sup>6</sup>Resulta interesante señalar que para un autor como S. Chignola, se trata de acercar el trabajo de la historia de los conceptos a la genealogía de M. Foucault, no a la arqueología. Acentuar una u otra estrategia metodológica, arqueología o genealogía, tiene consecuencias centrales en el modo de pensar lo político. O para decirlo de otro modo: ¿las precauciones de método que M. Foucault establece para pensar el poder, para definir su genealogía, no impiden de raíz un estudio de lo político? ¿Lo político no supone a priori una metodología fundada en el poder soberano? Me interesa sugerir simplemente que un trabajo genealógico, en su atención a las reconfiguraciones de las relaciones de poder, a la materialidad de las prácticas, es antagónico respecto de una arqueología de lo político. Escribe S. Chignola: “se trata más bien de una potente instancia de crítica y deconstrucción. Si los conceptos políticos modernos poseen una historicidad específica, entonces será posible denunciar su pretensión de vigencia universal y objetiva; será posible reabrir la discusión en torno a ellos y a su intrínseco carácter aporético, así como valorar la universalidad y la objetividad de los conceptos políticos modernos por aquello que son en realidad: resultado de un proceso de sustancialización de los constructos lógicos de la ciencia moderna, constructos que, por otra parte, tan sólo podrán ser deconstruidos si podemos trazar la genealogía de dicha ciencia y de sus conceptos”. Chignola, Sandro. “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política”. *Res Publica*, N° 11-12 (2003), 53.

<sup>7</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2018, 16.

identificación y una era de las Formas donde prevalecerá una lógica del salto. Analizar estas discontinuidades históricas permitiría entonces examinar el sustrato político que subyace a las transformaciones epistémicas ya señaladas por M. Foucault. Recuperar una perspectiva arqueológica permite exceder la historia intelectual de lo político, puesto que apela a una pluralidad de recursos (historia del arte, historia de la literatura, historia de la ciencia, etc.) para reconstruir procesos históricos en los cuales se rearticula la estructura del campo de lo político.<sup>8</sup> Se trata, en resumidas cuentas, de analizar cómo la emergencia del concepto de lo político en el siglo XX no solo tiene un origen histórico que vuelve anacrónico su uso en cualquier contexto sino que se explica desde las diversas mutaciones al interior de la modernidad.

Quisiera detenerme, antes de avanzar en el asunto propio del libro, en este cómo, en el modo mismo que conlleva este desplazamiento de la historia de los lenguajes políticos a una arqueología. O mejor, a un uso de la arqueología en clave de historia intelectual: se conduce el método arqueológico a un objetivo propio de la historia intelectual como es el evitar anacronismos. Ahora bien, mi primera indagación surge de una pregunta absolutamente simple y, por cierto, ampliamente discutida en la misma historia intelectual: ¿cómo se inscribe el método en la misma arqueología realizada? Esta pregunta resulta central puesto que, de lo contrario, el mismo procedimiento es deshistorizado: se convierte en un trascendental que permite el análisis de cualquier etapa histórica. La Escuela de Padova ha realizado trabajos ejemplares al respecto al analizar cómo una historia conceptual de lo político solo se comprende al interior de las transformaciones propias de la modernidad política.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Una cuestión que estimo no menor es la posibilidad de prescindir en una arqueología de lo político de la referencia a algunos de los textos centrales del pensamiento político moderno. Se podría discutir ampliamente cuáles son los textos que constituyen el *corpus*, pero la ausencia de referencias a autores como J. Locke o J.J. Rousseau, a B. Spinoza o C.S. Montesquieu, etc.: ¿no termina por reproducir una esquemática en la cual los textos de estos autores se explican o derivan una lógica que los precede? ¿Cada texto es un epifenómeno de un suelo arqueológico precedente?

<sup>9</sup>G. Duso escribe: “Me atrevería a decir que *la época de los conceptos es la moderna: existen solo los conceptos modernos*. Naturalmente en una afirmación tal el término de *concepto* tiene un significado



Cuando el trabajo intelectual se ordena en función de evitar anacronismos a partir de la arqueología de las discontinuidades históricas, ¿el trabajo teórico no se entiende como lugar del juicio que establece la legitimidad o ilegitimidad de una lectura, del uso de un concepto, de la recuperación de un autor? ¿No es precisamente la historia intelectual, en este sentido, una figura singular del *privilegio de la epistemología* (y de su esquema de legitimación) que surge en la modernidad tardía? ¿Qué consecuencias tiene para un proyecto arqueológico mostrar su propia contingencia como método? He aquí una paradoja: al mismo tiempo que la historia intelectual muestra la contingencia de los conceptos políticos en función de su historicidad no deja de ubicarse en un lugar trascendental que juzga o establece esa contingencia.

Esto lleva a preguntarse si no se repite un esquema de la representación, una relación sujeto-objeto, donde al mismo tiempo que se historiza un objeto, la posición del sujeto que escribe se sustrae como aquel que precisamente puede determinar eras, discontinuidades, en un trazado histórico. Pero esta relación sujeto-objeto, como forma histórica, es precisamente aquello que problematiza una arqueología de lo político. De hecho, la relación entre sujeto y ontología es central para mostrar los límites de ciertas teorías del sujeto contemporáneas. He allí un problema: cómo esta misma problematización complica las posibilidades de un proyecto arqueológico. Vale recordar, dato no menor, que el mismo M. Foucault problematizó su arqueología en tanto se detenía sólo en las “representaciones”, sin atender a las prácticas<sup>10</sup>.

preciso y tiene presente lo que se ha sedimentado en el término de «concepto» tal y como nosotros lo usamos. En la contraposición de conceptos antiguos y conceptos modernos se cumple una operación de historia del concepto de *concepto*, como aquella que ha sido antes criticada; esto es, nos arriesgamos a adscribir al pensamiento, en cuanto tal, una concepción moderna del concepto, hipostasiándolo entonces, con el resultado de malentender el pasado”. Duso, Giuseppe. “El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos”. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 234. Cf. Duso, Giuseppe. (Comp.). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI, 2005.

<sup>10</sup>Por ejemplo, en el Seminario *El poder psiquiátrico* establece esta diferencia respecto de su *Historia de la locura*: “En primer lugar, creo que, con todo, me había quedado en un análisis de las representaciones. Me parece que había intentado estudiar sobre todo la imagen existente de la

Ahora bien, esto conduce a una pregunta suplementaria: ¿el acento en las discontinuidades supone una ruptura con la filosofía de la historia? ¿Es posible una historia intelectual no teleológica? La versión de la historia propuesta en la reconstrucción arqueológica realizada por E. Palti claramente niega determinados aspectos de una teleología restringida: no propone continuidad, no existe desarrollo progresivo, no hay un sentido último que oriente la historia. Sin embargo, me pregunto si no existe una teleología general: la historia se divide en eras cuyo desarrollo siempre responde al mismo esquema aporético. Esto es, la figura de la aporía se convierte en un trascendental que explica cada era histórica: la necesidad e imposibilidad de una era de pensar sus propios supuestos. En este sentido, se trata de una *aporética deshistorizante* (figura trascendental que parece indicar la imposibilidad de toda época de pensar sus propios fundamentos).

De allí que pueda indagarse por la forma misma de hacer historia a partir del establecimiento de discontinuidades por eras. ¿Qué estatuto tiene el concepto de era? Esta pregunta resulta central en tanto la misma posibilidad de establecer una discontinuidad radica en la fijación de una continuidad. O mejor, el concepto

locura en los siglos XVII y XVIII, el temor que despertaba, el saber que se forjaba sobre ella, fuera tradicionalmente, fuera de acuerdo con modelos botánicos, naturalistas, médicos, etc. [...] En síntesis, había privilegiado lo que podríamos llamar la percepción de la locura”. Luego continúa para establecer la distancia metodológica: “[...] querría intentar ver si es posible hacer un análisis radicalmente diferente, esto es, si no se puede poner como punto de partida del análisis, ya no esa especie de núcleo representativo que remite por fuerza a una historia de las mentalidades, del pensamiento, sino a un dispositivo de poder. Vale decir: ¿en qué medida puede un dispositivo de poder ser productor de una serie de enunciados, de discursos y, por consiguiente, de todas las formas de representaciones que a continuación pueden derivarse de él?”. Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2005, 2. La indicación metodológica de M. Foucault es clave aquí por dos razones: por un lado, porque se pregunta si de algún modo una arqueología no es una “historia de las mentalidades”, esto es, si no produce una reificación de lo intelectual como entidad autocontenida; segundo, porque precisamente esto adquiere una densidad específica para pensar la cuestión política entendida como relaciones de poder. La pregunta es si un trabajo arqueológico permite dar cuenta de las *prácticas* políticas históricas específicas. Esto, como veremos, conduce a un problema suplementario: la historización de la emergencia de lo político no puede dejar suponer, precisamente, la existencia de algo como lo político. Por el contrario, el trabajo que va a realizar M. Foucault que va a llamar una “filosofía analítica de la política” dará lugar al estudio de formas de poder: poder disciplinario, biopolítica, gubernamentalidad.

de era parece ser subsidiario de la fijación de dos categorías a priori: la unidad y la totalidad de un conjunto histórico. En este libro esto va a ser tematizado como lógicas, es decir, existe una lógica que responde a cada era. El trabajo del historiador, o del arqueólogo, es precisamente generar esa reducción de la diferencia histórica a una era con una lógica: ¿es lo mismo historizar que establecer eras o épocas? ¿No es precisamente el concepto de era un trascendental que reduce la diversidad histórica, la discontinuidad inmanente a cada era? ¿Es posible pensar un modo de escribir la historia que no legisle sobre épocas, eras, etapas? En este sentido, supo escribir J. Derrida sobre el modo de trabajo de M. Foucault y G. Agamben:

Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal que sigue siendo —a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen— la tentación común de Foucault y de Agamben (la modernidad que viene después de la edad clásica, las *épistémê* que se suceden y se tornan caducas unas a otras, Agamben que viene después de Aristóteles, etc.), que se renuncia a esa historia lineal, a la idea de acontecimiento decisivo y fundador (sobre todo si se intenta volver a pensar y a evaluar la experiencia paciente y aporética de lo que quiere decir “decisión” en la lógica de la excepción soberana), que se renuncia a la alternativa entre lo sincrónico y lo diacrónico, alternativa que no deja de presuponerse en los textos que acabamos de leer.<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Derrida, Jacques. *Seminario. La bestia y el soberano* (vol. 1). Buenos Aires: Manantial, 2010, 388. Y agrega: “Que, aquí, no haya ni simple sucesión diacrónica ni simple simultaneidad sincrónica (o que haya ambas a la vez), que no haya ni continuidad del paso ni interrupción o simple cesura, que los motivos del paso de lo que pasa y ocurre en historia no dependan ni del fundamento sólido ni de la decisión fundadora, que el paso no tenga, bajo él, ningún suelo fundador ni ninguna línea indivisible, nos obliga a volver a pensar la figura misma del *umbral* (suelo, solidez fundadora, límite entre el adentro y el afuera, la inclusión y la exclusión, etc.). Lo que los textos que hemos leído reclaman es, al menos, una vigilancia más grande con respecto a nuestro irreprimito deseo del umbral, de un umbral que sea un umbral, un único y sólido umbral. Quizá nunca haya umbral, un umbral semejante. Quizá por eso nos quedamos en él y nos arriesgamos a permanecer para siempre, en el umbral. El abismo no es el fondo, el fundamento originario (*Urgrund*), por supuesto, ni la profundidad sin fondo (*Ungrund*) de algún fondo secreto”. Derrida, *op. cit.* 388.

Dicho en otros términos, existen una serie de categorías o conceptos supuestos en el mismo proceder metodológico cuyo estatuto no es problematizado, no es historizado. Si una arqueología de lo político se dirige a mostrar la emergencia de lo político esto supone en principio que algo como lo político surge, emerge, se origina en un momento histórico determinado. Con ello, se indica que existe un límite indivisible entre épocas históricas. Para decirlo en otros términos, existe un “esquema analítico” que presupone la existencia de elementos indivisibles para demarcar no solo límites claros y distintos, sino totalidades homogéneas entendidas como eras. Este esquema analítico que debe excluir *a priori* la divisibilidad (puesto que solo si la divisibilidad se detiene es posible llegar a elementos últimos no divisibles), es un aspecto central del modo cartesiano de pensamiento. Dicho en términos negativos, si se complejiza la diferencia, si no se detiene en vistas de un esquema analítico supuesto, existen dos consecuencias: por un lado, ya no es posible establecer límites claros entre épocas o eras porque precisamente esto supone una noción de límite como único, como ruptura, como umbral; por el otro, ya no se sostiene el concepto de era que requiere la reducción de la complejidad histórica en vistas de la unidad de una lógica y de una totalidad con límites precisos (cuando no, con fechas, como 1650-1750 o 1750-1850: la precisión numérica no deja de ser un indicio de un modo de pensar y ordenar la historia).

Estas preguntas pueden derivarse al trabajo con los materiales. ¿Cómo evaluar si el trabajo con los materiales —sea un cuadro, sea una composición musical, sea un escrito teórico— son suficientes para reconstruir una era? Existen en esta pregunta dos cuestiones: por un lado, la cuestión planteada por el mismo M. Foucault: ¿atender a las discontinuidades discursivas explica las discontinuidades históricas? Por otro lado, ¿cómo evitar que los materiales sean una corroboración de una lógica supuesta? Pues si es este el caso, los materiales con los que se trabaja adquieren el rol de *figura ejemplar*. Para tomar, precisamente, un ejemplo: en el libro un cuadro de El Greco es central en tanto

en su misma conformación muestra la génesis teológica de lo político: ¿esta génesis teológica de lo político emerge del cuadro o es corroborada por el cuadro? Posiblemente sea inagotable, y de hecho imposible, agotar la totalidad de los materiales históricos, pero mi pregunta se dirige a lo siguiente: ¿cómo es que un material se transforma en ejemplar? O si se quiere: ¿no se reproduce allí un esquema de la representación donde el sujeto encuentra en el objeto aquello mismo que buscaba? ¿No se trata de una escritura de la historia donde los materiales corroboran, ejemplifican, una lógica precedente? ¿No se restituye de este modo la figura del autor, del sujeto legislador, que determina lo ejemplar como tal?

Esta arqueología es reconducida a una historia conceptual de lo político definida como “ir más allá del plano de las ideas, de las diversas opciones entonces disponibles, y analizar *cómo fue que se articuló históricamente el propio campo (Spielraum) en el interior del cual tales opciones pudieron desplegarse*”<sup>12</sup>. Este modo de comprender la historia de los conceptos permitiría entonces dar cuenta de la emergencia histórica de lo político, esto es, frente a cualquier perspectiva que haga de lo político una categoría trascendental, se trata de mostrar cómo fue posible su emergencia con los diversos desplazamientos realizados en la modernidad. Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿al realizar una arqueología que muestre la contingencia de lo político no debe suponerse, como paso precedente, la existencia de algo como lo político? ¿Qué estatuto darle? ¿No se requiere previamente la reificación de una categoría para ordenar una investigación que busca mostrar como contingente?

<sup>12</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 65.

3.

En una conferencia pronunciada en la Universidad de Cornell en abril de 1983 destinada a pensar la figura de la Universidad, o si se quiere, la íntima relación entre los principios de la universidad y el principio de razón suficiente, J. Derrida introduce una cita que ha dado lugar a números escritos:

¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto.<sup>13</sup>

En esta cita se encuentran dos motivos centrales: por un lado, la indagación de los supuestos de homologar, como ya señalaba, el trabajo histórico con epocalización (o establecimiento de eras); por el otro, qué lugar se le otorga a aquellos contemporáneos que no respetan la lógica de una era (donde figuras como la anomalía o la excepción son subsidiarias de una lógica de la totalidad histórica). He aquí un problema central que J. Derrida ya había trabajado al problematizar el señalamiento heideggeriano según el cual la modernidad sería por definición la “época de la imagen del mundo”, es decir, un esquema histórico donde la representación emerge en la modernidad.<sup>14</sup> La emergencia de algo conlleva la negación, el anacronismo, en una etapa precedente, pero que por ello mismo le restituye un sentido unívoco a esta etapa precedente.<sup>15</sup>

<sup>13</sup>Derrida, Jacques. “Las pupilas de la Universidad”. *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthropos, 1997, 125. Cf. Derrida, Jacques. “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto” (Entrevistado por Jean-Luc Nancy). *Confines*, Nº 17 (2005). Cf. Biset, Emmanuel. “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Nº 8 (2010).

<sup>14</sup>Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 1998.

<sup>15</sup>La cuestión en este sentido es si aun cuando M. Heidegger realiza una crítica radical de la teleología como figura metafísica no la supone en su esquema histórico: “Para que la época de la representación

Realizar una lectura arqueológica de la emergencia de lo político tal como la que propone el libro de E. Palti, conlleva complejizar la lectura histórica para, por un lado, evitar trazar un cuadro homogéneo del período precedente y, por el otro, evitar homogeneizar a la misma modernidad. Esta es la diferencia que establece con R. Koselleck:

En consecuencia, su *Begriffgeschichte*, o historia de conceptos, provee un cuadro demasiado plano tanto de la premodernidad como de la Modernidad, y permanece ciego a los posibles cambios y rupturas conceptuales ocurridos tanto antes como después del *Sattelzeit*, algunos de los cuales, de hecho, fueron tan o más profundos que la ruptura que él analiza.<sup>16</sup>

Para entender este cambio fundamental en los modos en que eran concebidas la sociedad y la política sucedido alrededor del 1600, E. Palti comienza con una presentación de la “antigua teoría de las formas de gobierno”. En vistas a mostrar que “lo político era un concepto ajeno al mundo antiguo” realiza una lectura de Aristóteles que analiza cómo era para los antiguos imposible distinguir entre lo social y lo político en tanto referían a lo que es común a todos. Luego de esta referencia a Aristóteles, refiere a la escolástica de Tomás específicamente para presentarla como respuesta a los cambios políticos que transforman el feudalismo medieval en monarquías nacionales, y así se plantea el problema de cómo es que Dios gobierna al mundo siendo trascendente. En Dante (crítico de la

tenga su sentido y su unidad de época, es necesario que pertenezca a la conjunción de un envío más originario y más poderoso. Y si no se produjese la conjunción de ese envío, el *Geschick* del ser, si ese *Geschick* no se hubiese anunciado primero como *Anwesenheit* del ser, ninguna interpretación de la época de la representación llegaría a colocar a esta en la unidad de una historia de la metafísica. Sin duda —y ahora habría que redoblar la prudencia y la lentitud, mucho más de lo que puedo hacerlo aquí— la conjunción del envío y de la destinalidad, el *Geschick*, no tiene la forma de un *telos*, todavía menos de una certeza (cartesiana o lacaniana) de la llegada a destino del envío. Pero al menos hay (*es gibt*) un envío. Al menos se da un envío, el cual está en conjunción consigo mismo; y esa conjunción es la condición, el ser-en-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura epocal —aquí la de la representación— *se destaque* en su contorno y se coloque con su ritmo dentro de la unidad de un destinarse, o más bien de una destinalidad del ser” Derrida, Jacques. “Envío”. *La Deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1997, 111

<sup>16</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 27.

escolástica) ya aparece el problema teológico-político de cómo es posible el paso de la diversidad a la unidad.

La ruptura producida por la modernidad surgiría del momento en que el rey deja de ser un árbitro entre estamentos, esto es, corta el vínculo con los mortales para ubicarse en una situación de trascendencia. Es esta división entre inmanencia y trascendencia, *giro teológico*, lo que explica la división entre lo premoderno y lo moderno. Sin embargo, si es que lo político emerge como articulación entre trascendencia e inmanencia desde el momento en que se diluye la posibilidad de autoconstitución de la comunidad, la pregunta es ¿no se le restituye al pensamiento clásico (por decirlo en términos genéricos) homogeneidad y continuidad? Dicho de otro modo, establecer el *rasgo diferencial* de la modernidad temprana como era de la representación donde emerge lo político, supone en principio negar esas características para la historia precedente: ¿qué supone sostener que no existe un concepto de lo político en el pensamiento clásico? Esta pregunta no solo se puede plantear en términos conceptuales, no interesa solo el concepto de lo político, sino el modo de lectura del pensamiento clásico que le atribuye una noción de comunidad que no es constituida políticamente. Con ello no solo se reduce algo como dos mil años de historia a un mismo esquema, sino que precisamente se sustancializa una noción de comunidad para fijar el rasgo diferencial de la modernidad. De hecho, existen toda una serie de desplazamientos en lo que E. Palti denomina “antigua teoría de las formas de gobierno” cuya misma divisibilidad complica su distinción respecto de la modernidad. No resulta menor, en este sentido, que es la tradición aristotélica aquella que se utiliza como indicio para reconstruir el pensamiento antiguo, puesto que si se tomara la tradición platónica la relación entre inmanencia y trascendencia respecto de lo político tiene otro matiz (la justicia no puede ser sino un efecto de trascendencia respecto de la comunidad para usar los términos del libro).



Con ello no busco sostener que el concepto de lo político tiene un estatuto transhistórico, sino señalar por lo menos dos cuestiones a pensar: por un lado, que la misma operación de fijar una emergencia supone una metodología en la cual resulta necesario negar al momento precedente de aquello cuya emergencia busca fijarse. Estableciendo para ello un límite entre un antes y un después, una ruptura, que reconduce aún en la diferenciación de etapas a homogeneizar procesos de largo plazo. Por otro lado, si lo político viene a indicar la necesaria e imposible fundación trascendente de la vida en común, no sólo el mundo premoderno presenta matices que dificultan el límite, sino que el mismo período analizado como quiebre presenta una serie de variaciones que escapan a esa división entre trascendencia e inmanencia, ejemplarmente el caso de B. Spinoza como señala J. Derrida. No puede ser sino una operación del historiador, posiblemente irreductible, aquella de encontrarle rasgos unitarios a una totalidad para definirla como era que tiene un límite con eras precedentes o posteriores. Esta operación, al mismo tiempo que es constituida históricamente, tiene un estatuto trascendental, esto es, es una operación fundada en un discurso histórico del método que encuentra elementos indivisibles y un lugar trascendental como lugar de escritura de la misma historia. Sin embargo, esto no deja de presentar un problema: si la condición de la historicidad es la diferencia, esto es, sin la posibilidad de diferenciación, la misma temporalidad —y la historia— sería un punto eterno, ¿una escritura histórica que regule esa diferenciación no sería una reducción de la historicidad? Es la operación del historiador en la cual la diferenciación se detiene para constituir momentos históricos.

Según la lectura ofrecida por E. Palti, una arqueología de lo político supone atender al período que va desde 1550 a 1650 denominado era de la representación. Esta era, caracterizada por una lógica del pliegue, supone una serie de transformaciones al interior de la teología que permiten entender la emergencia de lo político a partir, primero, del momento en que el monarca se

transforma en una figura trascendente y, segundo, de la necesidad de una “mediación” que interceda entre la trascendencia y la inmanencia. Dicho de otro modo, la emergencia de lo político se entiende a partir de la incongruencia misma de lo social que articula dos principios: el “principio de lo social”, la comunidad como todo lo de la soberanía que excede al soberano y el “principio de lo político”, el soberano que excede la comunidad y la constituye como tal. Se trata de analizar el campo conceptual que surge desde el momento en que existe un desfasaje constitutivo de la sociedad como tal y requiere por ello una constitución política. De allí que parece restituirse a la premodernidad una concepción de comunidad autoconstituida, esto es, que no requiere de un principio externo para ser como tal. El límite, el umbral de modernidad para decirlo en términos foucaultianos, se encuentra en esa distancia radical entre trascendencia e inmanencia que no produce sino un vacío en la comunidad misma que requiere su constitución. Sin embargo, el problema radica en cómo la noción de límite, umbral, o emergencia reconducen a un esquema teleológico (la línea sigue siendo la figura geométrica de la temporalidad) donde lo precedente es totalizado para poder fijar la diferencia de lo nuevo.

La simultánea ruptura de la unidad consigo de la sociedad y la necesidad de una instancia trascendente que la instituya da lugar en el barroco a abordar la “naturaleza simbólica de la instancia mediadora”, esto es, lo político tiene un carácter representativo, es un símbolo, que al mismo tiempo constituye la comunidad y la vuelve imposible. Existiría una mediación simbólica entre la trascendencia de la soberanía, o de la justicia, y la inmanencia del gobierno, o de la administración. Si la escisión entre una instancia trascendente y una instancia inmanente explica la emergencia de lo político como la instancia que siendo trascendente constituye a la comunidad al mismo tiempo que la vuelve imposible, esta escisión que requiere de una mediación es también el surgimiento de un tipo de sujeto llamado sujeto trágico, esto es, que incorpora en sí mismo esta duplicidad irresoluble. Sintetiza E. Palti esta etapa:

Encontramos aquí expresado el problema crucial, eminentemente político, que subyace a toda la cultura del barroco: cómo producir un efecto de trascendencia a partir de la pura inmanencia. [...] En última instancia, los distintos regímenes de ejercicio del poder que analizamos aquí no son sino otros tantos modos específicos de producción de tal efecto de trascendencia a partir de la inmanencia, dispositivos particulares de generación artificial de un efecto de sentido en un mundo secular, de un efecto de justicia en que la vida comunal pueda sostenerse una vez que se ha visto privada de su fundamento natural.<sup>17</sup>

Claro que esto abre dos cuestiones a problematizar: de un lado, como he señalado, la pregunta por la posibilidad de pensar una noción de comunidad sin efecto de trascendencia que la constituya; de otro lado, situar la representación como rasgo propio de una era histórica, abre la pregunta hacia la constitución simbólica del poder en la premodernidad. Pregunto: ¿es posible pensar regímenes de ejercicio del poder sin mediación, sin representación, sin efecto de trascendencia? ¿Existe en la premodernidad un régimen de poder presimbólico?

Esta relación, mediación, entre trascendencia e inmanencia como eje desde el cual leer la emergencia moderna de lo político, le permite a E. Palti entender de otro modo las transformaciones conceptuales y políticas del siglo XIX. Solo si se entiende el complejo lugar de la soberanía en la modernidad temprana, se puede avanzar en una comprensión no solo de la relación entre soberanía y gobierno, sino en la constitución de una soberanía nacional. Dicho de otro modo, solo si se comprende la soberanía como una reacción al mismo desfase de lo social, se comprende la democracia como un nuevo modo de tramitar ese trauma. Esto conlleva que la mediación pasa del plano trascendente al inmanente, es decir, es la misma Nación, o el Pueblo si se quiere, el lugar de la escisión. Estamos aquí en una nueva era, la era de la Historia, en la que el problema de la constitución de una comunidad ya no recae en el soberano, sino que es la Historia el lugar de conformación de la nación. La Historia como el lugar que puede saldar la escisión entre pluralidad y unidad del pueblo constituyendo

<sup>17</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 128.

una nación. Sin embargo, esta escisión no se podrá saldar fácilmente, pues ya en la segunda mitad del XIX la ruptura con este ideal romántico de pueblo traslada el problema al lugar de la representación: cómo lograr que la pluralidad social adquiriera representación en las instituciones políticas. Ya no la Historia, sino la ciencia social será el lugar para indagar el momento en el que lo político se entienda como el medio de autoconstitución de lo social:

La historia política del siglo XIX no es sino la de la elaboración de diferentes mecanismos para el borramiento de la instancia soberana, su erradicación del discurso político. La lógica de la indiferenciación e identificación demanda la puesta en acción de una serie de dispositivos para la invisibilización del poder.<sup>18</sup>

Solo a partir de estos movimientos que vuelven a la modernidad un proceso heterogéneo, con el desplazamiento de diferentes lógicas en su interior, se podría entender el mundo contemporáneo como renacimiento de la escena trágica. La disolución de la Historia que constituía el ideal romántico de pueblo y la disolución de la Razón como autoconstitución de la sociedad, dan lugar a la reaparición del problema de la relación entre inmanencia y trascendencia:

En suma, el ámbito de los fundamentos se desplaza del plano de la inmanencia y se coloca otra vez del lado de la trascendencia, el cual, sin embargo, se ve redefinido de manera fundamental; *ya no es el hogar de lo Universal, del Uno, de la justicia, como lo fue en el siglo XVII, sino, por el contrario, la fuente de la contingencia, aquello que irrumpe dislocando la lógica inmanente de los sistemas, impidiendo su autorreproducción.*<sup>19</sup>

Estamos ante la era de la Formas cuya lógica es el salto, es decir, ya no existe una mediación normada que vincule trascendencia e inmanencia sino una operación abismal, una decisión que será nombrada “sujeto”. Esto dará lugar, como se sabe, al largo debate entre estructura y sujeto que producirá ante todo en el pensamiento francés profundas confrontaciones. Sin embargo, E. Palti señala que

<sup>18</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 189.

<sup>19</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 194.

esto terminará conduciendo a dislocar la oposición entre un sujeto preexistente a las estructuras o un sujeto como efecto de estructura para entenderlo como efecto de desestructura, esto es, como el acto de nominación del vacío constitutivo de la estructura.

Esta arqueología de largo plazo muestra cómo lo político nombra los modos de producir efectos de trascendencia a partir de la inmanencia en el momento en que se produce un desencantamiento del mundo. Cada época (era de la Representación, era de la Historia, era de las Formas) es un modo particular de resolver este efecto de trascendencia. Sin embargo, el siglo XX habría llevado a una radicalización de este desencantamiento al desubstancializar ese afuera (el sujeto) que establecía la desestructura de una forma. Al vaciarse de contenido, el afuera solo resta como un índice del más allá de lo dado, esto es, como “operadores para la remisión a la trascendencia”: establecer performativamente la conexión entre lo dado y lo más allá de lo dado. Esto produciría un segundo desencantamiento que revela el agotamiento del campo de lo político, o si se quiere, muestra cómo las diversas lógicas que articularon esa relación entre trascendencia e inmanencia se disloca en el pensamiento contemporáneo. En este sentido: “Llegados a este punto, descubrimos que lo político, como señala Badiou [...], no es una categoría eterna, sino una realidad contingente, que su emergencia es, de hecho, algo relativamente reciente, una especie de accidente resultante de una bifurcación ocurrida en el interior del universo del pensamiento teológico”<sup>20</sup>. En este sentido, la arqueología se dirige entonces a mostrar la contingencia de lo político, a mostrar como la disolución del horizonte de lo político es un fenómeno objetivo que no se puede modificar a voluntad. Esto, señala E. Palti, implica un nuevo escenario para el pensamiento político donde se trata de pensar cómo darle sentido a la comunidad sin referencia a un afuera. Siendo así, me pregunto si no se reproduce un esquema arqueoteológico de negación de lo político: en la premodernidad como en la posmodernidad se disolvería la referencia a un afuera

<sup>20</sup> Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 282.

constitutivo de la comunidad. ¿No es este el esquema según el cual lo político no puede ser sino un “suplemento peligroso” que disloca la inmanencia comunitaria?

4.

En un texto publicado originalmente en 1964 sobre el pensamiento de E. Levinas titulado “Violencia y metafísica”, J. Derrida trabaja sobre la legitimidad de un lenguaje que asume la posibilidad de exceder la tradición metafísica. Si, tal como aparece en E. Levinas, la tradición occidental supone una íntima alianza entre un modo de concebir el ser y la guerra como violencia, allí donde ontología y política se encuentran, la pregunta de J. Derrida será cómo es posible escribir en un lenguaje que exceda esa alianza. Aquí, nuevamente, se encuentra como en la lectura de M. Foucault una pregunta por el lugar mismo desde el cual se escribe, por una escritura que al demarcar el comienzo y el final de un momento histórico parece ubicarse por fuera. En este escrito anota J. Derrida:

La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la *arché*. Sólo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la “filosofía” o la “metafísica” tradicionales. Estas son, pues, “políticas” que sólo pueden escapar a la violencia por medio de la economía: luchando violentamente contra las violencias de la *an-arquía*, cuya posibilidad en la historia es, todavía, cómplice del arquismo.<sup>21</sup>

<sup>21</sup>Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica”. *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, 191. Cf. Biset, Emmanuel. *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*. Córdoba: Eduvim, 2013. Esta cita, entre otras, también puede leerse desde la compleja relación entre historia y deconstrucción, o si se quiere, a diversos modos de comprender la deconstrucción. El trabajo de R. Schürmann es central para esbozar una historia an-árquica. Cf. Schürmann, Reiner. *El principio de anarquía*. Madrid: Arena, 2017.

Recupero esta cita porque sitúa, para finalizar, una serie de cuestiones. Si me interesa preguntar por el lugar desde el cual se escribe la historia conceptual, es precisamente para indagar si su mismo trabajo metodológico no se inscribe en esa transformación histórica en la que la epistemología tiene como problema central la legitimidad de lo que se enuncia (problema kantiano por excelencia). Puesto que tal como se reitera, la historia conceptual parece prevenir contra el uso de anacronismos, esto es, es un juicio sobre la legitimidad del uso de las categorías históricas. En tal sentido, no puede sino asumir que su preocupación es epistemológica, que busca regular un modo correcto de trabajar el pensamiento político.<sup>22</sup> Y ello supone, como se insiste, un principio de irreversibilidad temporal que asume una figura metafísica por excelencia como es la linealidad del tiempo.<sup>23</sup> Esto conduce a la pregunta que J. Derrida efectúa en torno al concepto de *arché*, a cierta principalidad, búsqueda del origen o la emergencia, que reinscribe en este caso una propuesta metodológica ya no en el privilegio de la epistemología moderna, sino en una figura metafísica por excelencia: establecer un principio. Para decirlo brevemente: una arqueología lleva en su mismo nombre una lógica de la búsqueda del suelo, del *arché* que constituye una época.

<sup>22</sup>Es precisamente contra el privilegio de la epistemología como forma del pensamiento político que surge cierta tradición contemporánea. Si bien esto puede rastrearse, por lo menos, hasta el mismo M. Heidegger quien con el término ontología nombra una cierta forma de indagación que cuestiona la hegemonía de la epistemología en tanto hace del ser un objeto (y no resulta menor, en este sentido, la referencia a fenómenos objetivos a lo largo de la arqueología de lo político), me interesa recuperar una tradición dedicada a pensar la política. Para tomar un solo ejemplo, el trabajo de W. Connolly resulta ilustrativo de cómo se trata de trabajar “interpretaciones ontopolíticas” que cuestionen el primado de la epistemología: “Darle primacía a la epistemología es pensar que tienes acceso a criterios de conocimiento que dejan atrás el reino de la ontología o que tu epistemología proporciona procedimientos de prueba neutrales a través de los cuales plantear y resolver cada cuestión ontológica”. Connolly, William. *The ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, 5. En este sentido, una de las preguntas es si precisamente la arqueología de lo político en tanto privilegia un enfoque epistemológico no resulta, precisamente, anacrónica para pensar lo político. O digámoslo de otro modo: el estatuto de lo político en el siglo XX precisamente supone una dislocación del privilegio de la epistemología, del esquema de la legitimidad, que termina por socavar una historia que juzgue la legitimidad del uso de las categorías.

<sup>23</sup>Derrida, Jacques. “Ousia y Gramme”. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

En este sentido, resulta notable en el desarrollo del libro la crítica al pensamiento político posfundacional en cuanto parece, en ciertas ocasiones, constituir uno de los objetivos centrales. Dicho de otro modo, realizar una arqueología que muestre la emergencia de lo político parece dirigirse contra aquellas teorías que deshistorizan el concepto de lo político (el nombre posfundacionalismo parece referir a uno de los lugares privilegiados donde se deshistoriza lo político). En el último capítulo del libro se indica que fue C. Lefort el encargado de reintroducir en el debate contemporáneo la distinción entre la política y lo político, donde lo político designaría el hecho de que la comunidad se constituye a sí en referencia a un afuera. Si esta imposibilidad de autoconstitución de la comunidad se puede pensar nuevamente en la relación entre inmanencia y trascendencia, será la democracia la forma política que muestre este vacío constitutivo.

En este marco, aparece la referencia al pensamiento político posfundacional para mostrar su límite último: “La indeterminabilidad radical de las categorías políticas vuelve imposible todo discurso al respecto. La articulación de un pensamiento de lo político demanda inevitablemente la reintroducción de algún elemento metafísico que funcione como fundamento y, en consecuencia, la disolución de la naturaleza genérica de las categorías políticas”<sup>24</sup>. De modo que en C. Lefort la cuestión es la imposibilidad de sostener vacío el concepto de democracia. E. Palti sostiene “Lo cierto es que, a fin de volverse operativo, todo proyecto emancipador debe invocar un valor; necesita, en consecuencia, disolver su naturaleza genérica proveyéndole un contenido definido e identificarse sin más con él, lo cual, según C. Lefort, es la quintaesencia del totalitarismo”<sup>25</sup>. Por ello, E. Palti escribe unas páginas más adelante:

<sup>24</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 237.

<sup>25</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 241.



El hecho de que todos los distintos pensadores “posfundacionales” no puedan evitar reintroducir, de manera subrepticia, un supuesto ontológico, ya sea por el lado de la filosofía de la Historia, ya sea por el lado de la substancialización del agente (teleologismo objetivo y teleologismo subjetivo, respectivamente), hace manifiesto que, si se lo desprendiese de toda forma de ontología, lo político se volvería impensable, se haría imposible elaborar cualquier discurso acerca de él. De todos modos, el hecho antes mencionado de que la recaída en el terreno metafísico solo aparezca de manera sintomática en el discurso político contemporáneo revela también hasta qué punto estas proyecciones teleológicas no encuentran ya un sustento conceptual que les sirva de base, que el vocabulario político contemporáneo no contiene categorías que les permita a esos autores articular este supuesto en términos discursivos.<sup>26</sup>

Este párrafo condensa buena parte de la crítica de E. Palti a lo que denomina autores posfundacionales, me interesa realizar una serie de observaciones al respecto. Ante todo, existe un deslizamiento problemático realizado entre lo ontológico y lo metafísico pues, como es reconocido por el pensamiento posheideggeriano, la referencia a lo ontológico es antagónica respecto de lo metafísico, o si se quiere, la ontología heideggeriana abre a una pregunta por el ser no metafísica (entendiendo por metafísica un determinado ocultamiento de la diferencia ontológica).<sup>27</sup> Luego, resulta extraña la referencia a “un modo subrepticio” de reintroducir un supuesto ontológico, pues como insisten diferentes autores la diferencia entre antifundacionalismo y posfundacionalismo se encuentra en la aceptación de fundamentos contingentes. Un texto central de J. Butler, que es recuperado por diversos autores, establece precisamente que no se trata de abandonar la categoría de fundamento sino de mostrar cómo siempre existe una fijación precaria, contingente, de fundamentos.<sup>28</sup> En este sentido, no existe un modo subrepticio de introducir supuestos ontológicos, sino que

<sup>26</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 249.

<sup>27</sup>De hecho, entiendo que “ontología” en un planteo heideggeriano refiere a un cierto método antes que a la afirmación de supuestos. Cf. Biset, Emmanuel. “Metódica de la ontología política”. *Métodos. Aproximaciones a un campo problemático*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

<sup>28</sup>Butler, Judith. “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo»”. *La ventana*, N° 31 (2001).

precisamente el posfundacionalismo se define al establecer fijaciones parciales de un cierto orden. Y es precisamente el carácter contingente de los fundamentos para estas perspectivas lo que destituye su carácter metafísico. Se trata, en fin, de la discusión sobre el estatuto mismo de la categoría de fundamento.

Esta crítica se reitera posteriormente en referencia al libro de O. Marchart titulado *El pensamiento político posfundacional*<sup>29</sup>. Se refiere allí la existencia de un “límite último al cual todas las filosofías políticas habrán de estrellarse, incluidas las así llamadas posfundacionales”<sup>30</sup>. Este límite se encuentra en la lógica aporética del pensamiento contemporáneo, pues si el fin de las filosofías de la historia y de la forma como totalidad autocontenida, introduce la necesidad de un sujeto como índice que va más allá de lo dado, sin reintroducir cierto teleologismo no existe garantía del sentido emancipatorio de este sujeto-agente. Ahora bien, esto conduce a una crítica suplementaria, puesto que, si el pensamiento político posfundacional parece, contra la filosofía política, reintroducir el conflicto en el núcleo de lo político sigue suponiendo que es posible distinguir con nitidez entre filosofías del orden y filosofías del conflicto, entre políticas de sujeción y políticas de la emancipación. Frente a ello, el problema del pensamiento contemporáneo es la indiscernibilidad de sujeción y emancipación: “la dislocación de la antinomia entre emancipación y sujeción, en efecto, vuelve imposible la articulación de cualquier discurso político, lo conduce a la inanidad. Y ello es consecuencia y expresión, en última instancia, del quiebre del juego de inmanencia-trascendencia que articuló hasta aquí el horizonte de lo político”<sup>31</sup>.

E. Palti establece de este modo un antagonismo entre historia intelectual y pensamiento posfundacional. O, en sus términos, solo la historia intelectual estaría en condiciones de pensar la posterioridad de la disolución de lo político:

<sup>29</sup>Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2010.

<sup>30</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 271.

<sup>31</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 273.

El punto aquí es que, mientras el enfoque centrado en la instancia decisionista-subjetiva (el fundamento infundado de la formación de valores) permite en definitiva que lo político pueda articularse al nivel del discurso, en los marcos de este régimen de saber solo puede hacerse en la medida en que se resubstancialicen los conceptos políticos pertenecientes a la esfera extrasistémica. Su tematización desprendida de todo vestigio metafísico supondrá, en consecuencia, una reformulación completa de los lenguajes políticos. Solo el nuevo giro histórico-conceptual producido en el último cuarto del siglo XX (...) abrirá por fin las puertas para ello<sup>32</sup>.

Y de este modo cierra el libro:

La cuestión que esto plantea es: ¿cómo puede articularse un sentido de comunidad una vez que esta se ve privada ya de toda referencia a un afuera? Dicho de otra manera; ¿qué tipo de universo simbólico puede emerger en un contexto en el cual no solo Dios sino además todas sus transposiciones seculares han revelado su trasfondo mítico? Esta cuestión se desdobra, a su vez, en un número de otras correlativas: ¿qué tipo de práctica política es posible una vez que se ve privada no solo de garantías objetivas, sino también de todo sustente subjetivo? ¿Qué clase de estructura del campo (*Spielraum*) político se abre tras el quiebre del juego inmanencia-trascendencia que lo articulaba? En suma, ¿qué tipo de práctica política puede tener lugar más allá del horizonte de lo político?<sup>33</sup>

Me interesa destacar el extraño lugar de enunciación que aparece en estas citas, puesto que se sostiene que solo el giro histórico-conceptual puede dar lugar al pensamiento más allá de las coordenadas que articula el juego inmanencia-trascendencia. En este sentido, el lugar de enunciación parece ubicarse por fuera de una totalidad acabada, de ese campo articulado entre la emergencia y la disolución de lo político: no puede ser sino un efecto de trascendencia. Paradójicamente en su enunciación reconstituye la instancia decisionista-subjetiva, esto es, la misma posibilidad de establecer que solo un lugar de enunciación es posible. Dicho de otra manera: fijar la emergencia de algo no solo establece un principio objetivo, sino que instituye a quien enuncia como

<sup>32</sup>Palti, Elías José. *Una arqueología de lo político*, op. cit. 228.

<sup>33</sup>Ídem.

principio subjetivo. Arqueología objetiva y subjetiva. Se trata de una figura de pensamiento, de un modo de trabajo con las categorías políticas, que juzga la legitimidad de un modo de escritura en función de si comete o no anacronismos en el uso de los conceptos, para ello establece el comienzo y el fin de eras, y el principio que organiza la lógica de cada una de ellas. Esto no solo produce un efecto de trascendencia en tanto deslegitima desde una metodología contemporánea buena parte del trabajo teórico precedente (casi cualquier autor de la tradición puede ser juzgado poco riguroso en el uso de las categorías), sino que legisla sobre el presente (el agotamiento del posfundacionalismo) y el futuro (se trata de pensar prácticas políticas por fuera del juego inmanencia trascendencia). Sin embargo, al mismo tiempo que se instituye en ese lugar, el libro finaliza reconociendo que nada puede decir sobre esas preguntas, que son imposibles de responder no por imposibilidad fáctica sino porque su naturaleza misma lo impide. La pregunta es, si no se quiere constituir a la propia lectura desde un efecto de trascendencia: ¿cómo volver contingente la propia estrategia de lectura?

Esta pregunta puede ser articulada según dos declinaciones: de un lado, puede ser entendida en los mismos marcos de una arqueología de lo político para indagar cómo algo como lo político, ya desde C. Schmitt, supone el cuestionamiento de una era de las neutralizaciones que en cierta medida constituye el lugar del cientista social que en nombre de la razón juzga, esto es, si se asume radicalmente ese sentido de lo político algo como un lugar de enunciación que reconstruye campos de objetividad se vuelve imposible. En otros términos, la categoría de lo político tal como se desarrolla de C. Schmitt a E. Laclau precisamente surge de la crítica de una epistemología ordenada en torno al problema de la legitimidad que parece ser la orientación general de la historia conceptual o la arqueología (la pregunta por la legitimidad en el uso de las categorías históricas). Si se quiere, esto abre a una nueva indagación por la misma politicidad del lugar de enunciación, esto es, ya no una lectura ordenada

por criterios de verdad despolitizantes al regular el uso correcto de una semántica histórica, sino una tarea de lectura que abre los textos. En otros términos, la historia intelectual en vistas a volver contingente una categoría mostrando su emergencia histórica termina por convertir al pasado en una totalidad clausurada, fijando una lógica conceptual en los fenómenos objetivos que no problematiza la misma politicidad de la lectura efectuada (esto no deja de ser una paradoja: para mostrar la contingencia de una categoría contemporánea se elimina la contingencia de los diversos momentos históricos). En gran medida, la existencia de algo como lo político en el siglo XX no se comprende sin esa ruptura con las coordenadas de la epistemología de matriz decimonónica, que exige una profunda revisión de los modos del pensamiento político. No solo en la crítica de las ciencias sociales, sino en problematización de las diversas políticas de la lectura.

Pero, por otro lado, existe toda una tradición que al mismo tiempo que critica los fundamentos no asume la distinción entre la política y lo político. De hecho, la crítica a la noción de fundamento excede ampliamente aquella tradición que asume la distinción entre la política y lo político.<sup>34</sup> Como señalaba más arriba, resulta problemático homologar la crítica de los fundamentos con la diferencia entre lo político y la política. Buena parte del pensamiento contemporáneo no solo supone una crítica de los fundamentos, sino una crítica de la distinción entre inmanencia y trascendencia realizada. Como he señalado, asumir la existencia de lo político como una evidencia histórica termina por otorgarle entidad a una distinción ampliamente discutida incluso por los autores trabajados (como si, por un movimiento paradójico, se le otorgara existencia a algo para precisamente mostrar su contingencia, y por ello se termina fijando el sentido de lo político<sup>35</sup>). Lo que abre a un nuevo problema: ¿qué sucede si se asume *a priori* la contingencia de las categorías? En una entrevista, C. Malabou —

<sup>34</sup>He intentado problematizar la traducción de la diferencia ontológica como diferencia política, esto es, la homologación de la diferencia ontológica heideggeriana con la diferencia entre lo político y la política. Cf. Biset, Emmanuel. "Contra la diferencia política", *Pensamento plural*, N° 7 (2010).

reconocida especialista en el pensamiento de J. Derrida—, se pregunta si todavía tiene sentido algo como la deconstrucción cuando ya nadie sostendría la existencia de entidades metafísicas. Si se asume que toda categoría política surge de procesos de sedimentación que la vuelven contingente, ¿qué puede ayudar a pensar la historia, la arqueología, si la contingencia ya es algo asumido *a priori*<sup>36</sup>?

### *Coda*

Recientemente se ha producido en el ámbito de la teoría un giro que algunos denominan giro realista o giro especulativo. Desde un doble vertiente, una de cierta herencia de B. Latour y otra de cierta herencia de A. Badiou, se dado lugar a todo un movimiento denominado “realismo especulativo”. Autores como Q. Meillassoux, R. Brassier, G. Harman o I. H. Grant, pero también E. Viveiros de Castro o M. Holbraad están dando lugar a toda una renovación del panorama intelectual contemporáneo. Lo relevante aquí es que precisamente sostienen que es la misma historia, el discurso histórico, aquel que no puede dar cuenta de la contingencia radical<sup>37</sup>. Se trata, en última instancia, de cuestionar un discurso donde la única posibilidad de establecer la contingencia de las categorías

<sup>35</sup>En su discusión con C. Schmitt, J. Derrida va precisamente a discutir su misma definición de lo político señalando que algo como lo político es, por definición, inadecuado a su concepto: "He aquí otra manera de marcar la paradoja: ocurre que la inadecuación al concepto forma parte del concepto mismo. Esta inadecuación consigo mismo de concepto se manifiesta por excelencia en el orden de lo político o de la práctica política, a no ser que este orden, o más bien su posibilidad, sitúe el lugar mismo, el fenómeno o la «razón» de una inadecuación consigo de todo concepto: el concepto de la disyunción como ser-conceptual del concepto". Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998, 134.

<sup>36</sup>Lo que remite, nuevamente, al problema de la relación entre los lenguajes políticos y sus usos, puesto que existe un doble desfase irreductible: por un lado, de la historia respecto de lo contemporáneo, puesto que no existe una causalidad lineal que pueda de la historia de un concepto, o la arqueología de la lógica que le da sentido, regular su uso contemporáneo; por otro lado, de las múltiples dimensiones de los lenguajes políticos, esto es, las instituciones, las prácticas, los diversos significados que atraviesan todo lo que nombra el término política no tiene una relación de causalidad lineal respecto de una lógica determinada. Para decirlo de otro modo, eso llamado “lenguajes políticos” está atravesado por una diversidad de dimensiones cuya capilaridad implica múltiples solapamientos: teorías políticas, conceptos políticos, prácticas políticas. Lo que vuelve muy complejo aislar una esfera puramente conceptual que delimite el campo de una investigación histórica. Esto no implica que algo como la historia intelectual pueda ser reducido a algo como la historia social, sino a cuestionar la misma división, o la pureza de su constitución.

políticas es la historia. Para decirlo en sus propios términos, se trata de abrir a un pensamiento de la contingencia que suspenda el “correlacionismo”. Q. Meillassoux sostiene: “Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser *independiente* del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento”<sup>38</sup>. Será por ello I. Kant el autor central de un pensamiento de la finitud que asume la mediación como irreductible: el lenguaje, la historia, la subjetividad, la geografía. El realismo, preliminarmente, no es sino una crítica radical de la mediación. No me interesa reconstruir todo el debate en torno al realismo y la posibilidad de volver a acceder especulativamente a una realidad independiente del sujeto, solo preguntar lo siguiente: si se trata de una ruptura con el esquema de la mediación que surge de la relación trascendencia-inmanencia: ¿no es precisamente la historia aquello que debe ser abandonado para pensar una contingencia no finita? Esto abre todo un debate que aquí no interesa, solo indicar que existe una cierta tradición que asume la crítica de los fundamentos y que es radicalmente antihistoricista. Sin principado, sin *arché*, ya no existe un único modo, un lugar de enunciación privilegiado, para pensar la contingencia.

Esto abre dos cuestiones: por un lado, como señalé, si no resulta extemporáneo en lo que el mismo libro denomina “segundo desencantamiento del mundo” como intención de un proyecto teórico mostrar algo ya asumido por la misma teoría; por otro lado, si no resulta necesario multiplicar los métodos, los modos de trabajar la contingencia, esto es, destituir la existencia de un único discurso, el histórico, para ello. Porque, en última instancia, la pregunta es si fuera posible cabalmente una historia conceptual, esto es, que agote la explicación de una época: ¿qué resta? O mejor: ¿qué modos del pensamiento

<sup>37</sup>Sobre la contingencia y anarquología: Bensusan, Hilan. *Being Up for Grabs: On Speculative Anarcheology*. London: Open Humanities Press, 2016.

<sup>38</sup>Meillassoux, Quentin. “Contingencia y absolutización de lo uno”. *Nombres*, N° 25, 2011.

político son posibles, siempre en plural, para trabajar la misma contingencia de las categorías? ¿Cómo dar lugar a un método que abra los textos, y no los reconduzca a un suelo arqueológico? ¿Cómo dar lugar a un método, a un trabajo con los lenguajes políticos, cuya potencia sea la apertura, la invención? Como indica la cita de J. Derrida sobre E. Levinas, esto lleva a pensar la relación entre arquía y an-arquía, esto es, a dar lugar a un modo de trabajo que no asuma la existencia de un suelo. Posiblemente esto abra a pensar un método an-arqueológico.<sup>39</sup>

<sup>39</sup>Graff Zivin, Erin. *Anarchaeologies: Reading as Misreading*. New York: Fordham University Press, 2019.