

La disposición triangular de la constelación política.

Notas para una exploración

The triangular disposition of the political constellation. Notes for an exploration

Esteban Domínguez*

Fecha de Recepción: 09/02/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *En este artículo presento una sistematización y una propuesta de interpretación de los desplazamientos acontecidos en los debates en torno a la naturaleza de lo político en una región de las teorías críticas de la política contemporáneas. En un primer momento me detendré en cierta escena intelectual desplegada en el último cuarto del siglo XX entre el posmarxismo y el pensamiento político posfundacional. Sobre la base de esa reconstrucción, en un segundo momento plantearé la pregunta por el modo de heredar las premisas del posfundacionalismo sin recaer en un campo teórico pre-marxista. Allí mostraré que la delimitación propuesta por Étienne Balibar de tres puntos de vista de la política resulta heredera de los debates de esta atmósfera intelectual, al tiempo que los proyecta en un nuevo espacio teórico con una productividad aún no del todo explorada. Sugerir un camino posible para emprender esa exploración es, en última instancia, el objetivo de este trabajo.*

Palabras

clave: *posmarxismo – posfundacionalismo – política – fundamento*

Abstract: *In this article I present a systematization and a proposal for interpretation of the displacement that have taken place in the debates on the nature of the political in a region of contemporary critical theories of politics. First, I will focus on an intellectual scene that unfolded in the last quarter of the twentieth century between post-*

* Licenciado y Profesor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y doctor en Ciencia Política (UNR). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en las asignaturas Teoría Política II (UNR) y Teoría Sociológica (UNR). Correo electrónico: esteban.dominguez@live.com.ar

Marxism and post-Foundational political thought. Based on this reconstruction, I will then pose the question of how to inherit the premises of post-Foundationalism without falling back into a pre-Marxist theoretical field. I will show that the delimitation proposed by Étienne Balibar of three points of view of politics is heir to the debates of this intellectual atmosphere, while at the same time projecting them into a new theoretical space with a productivity not yet fully explored. Suggesting a possible path for such an exploration is the aim of this paper.

Keywords: *Post-Marxism - Post-Foundationalism – Politics - Ground*

Este trabajo se presenta como una sistematización y una propuesta de interpretación de los desplazamientos acontecidos en los debates en torno a la naturaleza de lo político que recorrieron la filosofía en los últimos cuarenta años, particularmente en una región de las teorías críticas de la política contemporánea reconocible en el horizonte del posmarxismo. Una *sistematización*, puesto que me propongo presentar de la manera más sucinta posible algunas de las cuestiones fundamentales en juego¹. Una propuesta de *interpretación*, puesto que me propongo hacerlo abandonando toda esperanza de reconstrucción definitiva, asumiendo los riesgos de escoger un camino que, por definición, no puede ser ciertamente el único. En un primer momento me detendré en cierta escena de la filosofía política desplegada en el último cuarto del siglo XX por medio de dos aproximaciones sucesivas: primero, de la crisis del marxismo al llamado posmarxismo; segundo, el llamado pensamiento político posfundacional. Sobre la base de esa reconstrucción, en un segundo momento quisiera plantear la pregunta por el modo de heredar las premisas del posfundacionalismo —o al menos, algo de la potencia latente en su fundamento— sin recaer en un campo teórico *pre-marxista*. Tal como

¹ En este artículo se retoman y desarrollan algunas de las ideas presentadas en el XV Congreso internacional sobre Democracia en noviembre del 2022 y en el IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social en marzo del 2023.

quisiera mostrar, la delimitación propuesta por Étienne Balibar de tres puntos de vista de la política (la autonomía, la heteronomía y la heteronomía de la heteronomía de la política) resulta heredera de los debates propios de esta atmósfera intelectual, al tiempo que los proyecta en un nuevo espacio teórico con una productividad aún no del todo explorada. Sugerir un camino posible para ensayar esa exploración es, en definitiva, el objetivo de este trabajo.

Dónde estamos

A continuación quisiera proponer una reflexión sobre el modo en el que una porción de la filosofía política contemporánea, de procedencia marxista o en diálogo con esa tradición, ha llegado a ser lo que es. Teniendo como trasfondo teórico el momento filosófico de la década de 1960 en Francia y su proyección en los debates en el ámbito de la filosofía y las ciencias sociales mediante su declinación postestructural, quisiera aproximarme a la reconfiguración producida hacia el interior de las teorías críticas contemporáneas como formas del discurso que han asumido una posición cuestionadora frente a los consensos establecidos respecto a la naturaleza de lo político (Keucheyan, 2013). Tensionada por un presente que exige una revisión de sus condiciones de posibilidad, la filosofía política crítica ha ensayado respuestas durante los últimos cuarenta años. En lo que sigue quisiera dedicarme a presentar dos de esas aproximaciones así como también el *pasaje* de una a la otra. Una, específica del marxismo signado por su crisis y su sobrevida en el *posmarxismo*. Otra, más general, que lleva el nombre de *posfundacionalismo*.

De la crisis al posmarxismo

El marxismo por sus propias condiciones de posibilidad está unido a una cierta idea de crisis: las crisis (en plural) atraviesan, dándole forma, a su propia historia (Bensussan, 1999). Como sugirió alguna vez René Zavaleta Mercado (1990), sería “poco serio (...)

hablar de la crisis de algo que ha elegido no existir sino críticamente” (p. 157). Por su parte, José Sazbón (2002) ha señalado que la historia de las crisis del marxismo y la historia del marxismo “son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir” (p. 53). Así también lo entendió Balibar (2006), al señalar a Marx como el filósofo del “eterno recommienzo” haciendo que el contenido de su pensamiento sea imposible de separar de sus desplazamientos. El propio desarrollo de su pensamiento estaría signado, así, por sucesivas rupturas que pueden ser consideradas como expresiones de una “crisis del marxismo *avant la lettre*” —en especial, pasible de fecharse en el contexto de dos derrotas políticas: el fracaso de las revoluciones de 1848 y el aplastamiento de la Comuna de París— de modo tal que frente a los “sucesos potencialmente ruinosos para la teoría que él [Marx] creía sólida (...) sólo pudo salvarse en cada oportunidad a costa de una refundación” (p. 11-12).

Si la idea de crisis del marxismo es tan vieja como la obra de Marx mismo, ¿qué es lo novedoso de nuestra situación? Lo que ocurre es que estaríamos ante otra situación en la que la propia idea de *crisis* no logra dar cuenta de nuestro presente. Porque lo que habríamos presenciado en los últimos cuarenta años, tal como afirma Elías Palti (2005), “no sería una crisis más del marxismo (...) sino su crisis última y final” (p. 16). Si consideramos que en su raíz histórico-conceptual proveniente de la medicina, continúa Palti, la idea de crisis ha ido unida a la de su posterior resolución, la posibilidad de una crisis sin posterior regeneración nos lleva a la “desarticulación de su marco implícito de nacimiento-destrucción-muerte-regeneración” (p. 18). Esta desarticulación nos impulsa a sumergirnos en esa experiencia para la cual la noción de crisis es la única disponible, al tiempo que no alcanza a representar la situación: se trata, en palabras de Palti, de una experiencia abismal, una perturbación que provoca la quiebra del horizonte de inteligibilidad.²

² Para un estudio de diversos modos de asunción de la crisis, además del trabajo de Palti, cf. Julia Expósito (2018) y Santiago Roggerone (2018; 2022). Sobre los efectos de esta experiencia abismal cf. Enzo Traverso (2018; 2022). Sobre el modo en el que las derrotas de diversos proyectos de transformación durante el siglo XX influyeron en la teoría marxista, cf. el clásico trabajo de Perry Anderson sobre el marxismo occidental (2012) y su continuación (2004) en el que se insiste en la relación existente entre las derrotas políticas y el desarrollo de teorías de abstracción creciente en la órbita del marxismo.

Fue Louis Althusser quien ligó desde un principio la crisis del marxismo a cierta insuficiencia teórica frente a la política. En *Marx dans ses limites*, Althusser (2003) se empeña en detallar algunas “lagunas teóricas” del marxismo, casi siempre ligadas a lo que él llama su “límite absoluto: la superestructura.” De allí se desprende una revisión de las categorías propias de la política tales como la de Estado, sindicatos y partidos políticos, pero que remiten en última instancia a una interrogación fundamental sobre el límite absoluto del marxismo, esto es, su incapacidad para pensar la política en su especificidad:

Paradoja, se dirá, si es cierto que la obra de Marx y Lenin está llena de «política». Sí, está llena de ella, llena de análisis políticos. Pero nuestros autores nunca nos han dado, salvo en formas enumerativas y descriptivas, el comienzo de un análisis que responda a la cuestión *¿qué puede ser la política?*, *¿dónde se encuentra*, en qué formas, qué es lo que la distingue de las formas no políticas y, entonces, cómo designar a esas otras formas? (Althusser, 2003, p. 173).

El reconocimiento de esta paradoja lleva a reflexionar no solo sobre el tenor de la crisis del marxismo, sino más específicamente sobre su carácter indisociable respecto al problema de la política y, aún más radicalmente, de la política misma como problema. Sería fácil mostrar que la obra de Althusser es recorrida por el reconocimiento iterativo de un desconocimiento: en diversas ocasiones dijo haberse dado cuenta que no sabía qué era la política.³ Pero entrada la década del setenta, con la llamada crisis del marxismo en curso, Althusser reconoce algo más. Como si, de un modo que habría que precisar, la pregunta por la política fuera el punto crítico —podría decirse en ese

³ Por ejemplo, en una carta a Franca Madonia: “je me suis rendu compte de toute une série de phénomènes qui étaient restés mystérieux : (...) je me suis avisé de deux choses: 1/ que la philosophie avait un rapport organique avec la politique et 2/ que je ne savais pas ce qu’est la politique.” (Althusser, 1998, p. 754) [Trad.: me di cuenta de toda una serie de fenómenos que me resultaban misteriosos: (...) me di cuenta de dos cosas: 1/ que la filosofía tenía una relación orgánica con la política y 2/ que no sabía lo que es la política].

leninismo tan característico de Althusser: *el eslabón más débil*— que debería mantener unidos los dos extremos de la cadena de sentido del discurso marxista entre una teoría de la historia de la que era donador el materialismo histórico y una experiencia política que a lo largo y a lo ancho del mundo miles de militantes revolucionarios intentaban desplegar en acto. Es en ese contexto que Althusser (2008a) reconocía, finalmente: “algo se ha «roto» en la historia del movimiento obrero entre su pasado y su porvenir” (p. 288). Frente a los efectos posiblemente desarmantes de una constatación semejante, Althusser (2008b) sostenía, en cambio, que era ella misma la que permitía comprender al marxismo como una “teoría finita” y, por eso, abierta o pasible de ser abierta a sus replanteos. En todo caso, y en definitiva, evitando una posición ya optimista, ya pesimista, era necesario asumir el punto de indecisión y hacer de él el lugar de un juicio por venir sobre el destino de la crisis del marxismo: “que juzguen, pues, para ver si las reflexiones que siguen conducen al derrumbe o al renacimiento” (Althusser, 2003, p. 22).

El síntoma teórico quizás más evidente de esta ruptura y su eventual apertura — esto es, de la indecisión respecto al derrumbe o renacimiento— es la certeza de que “notre horizon philosophique est irréversiblement post-marxiste” (Balibar, 1997, p. 301)⁴ aunque evidentemente permanece abierto el significado de esa afirmación (Tosel, 1999). Fue en un contexto en el que abundaban los “post-ismos” (Derrida, 2009) que ha emergido el nombre con el fin de describir el terreno en el que se desarrollaron las reflexiones de las teorías críticas que provenían del campo marxista pero que pretendían formular una revisión de su pasado proyectándose así en una nueva escena de la teoría. Antes de asumir las críticas (o, cuánto menos, considerar su pertinencia) formuladas desde cierto sector de la izquierda a todo gesto posmarxista, basta para los fines de este trabajo reponer sencillamente qué hay en su nombre tal como se presentó en dos intelectuales que, no solo lo asumieron como horizonte teórico, sino también como un

⁴ Trad.: Nuestro horizonte filosófico es irreversiblemente posmarxista.

programa de investigación, negando la necesidad de *disculpase* por esa asunción.⁵ El posmarxismo se presenta, en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1993), no como un rechazo, sino como una profundización del “momento relacional” de Marx, es decir, como una radicalización de las ideas embrionarias en Marx respecto a la historicidad del ser y un rechazo a toda pretensión determinista por detener los efectos deconstructivos de esta perspectiva. En ese camino de profundización, continúan los autores, por un lado es necesario recuperar los aportes teóricos de otras disciplinas (como el psicoanálisis, la lingüística y la filosofía), no para abandonar a Marx sino para “reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx” (p. 127). Y, por otro lado, es necesario reconocer que este movimiento es, a su modo, un movimiento interno al marxismo: la historia de “un esfuerzo persistente por adaptarse a la realidad del mundo contemporáneo y por distanciarse de los esencialismos” (p. 134), tal como se revela en la historia de la noción de hegemonía trazada por Laclau y Mouffe (2010) en *Hegemonía y estrategia socialista*.

Pero, finalmente —y quizás contra los efectos posiblemente desarmantes que a continuación quisiera señalar respecto al marxismo expresado en las teorizaciones de Laclau y Mouffe—, es preciso reconocer que esa pretensión por ir más allá del horizonte teórico del marxismo posibilita también una revisión más profunda del *trabajo de la obra* —por retomar una célebre expresión de Claude Lefort— del propio Marx. Esto es, un trabajo al interior de sus aporías y puntos ciegos que permita reconocer aquel *más allá de Marx* en su interior mismo, posibilitando un “retorno de Marx en filosofía y en política” (Tosel, 2016). O, en otros términos, encontrando en Marx mismo los trazos de un posmarxismo *avant la lettre* que no se apresure en dejarlo atrás bajo el influjo de los gestos más avanzados del saber moderno no-marxista y emprenda “la reprise d’un héritage théorique marxiste qui a progressivement découvert sa multiplicité

⁵ Para una crítica al posmarxismo *in toto*, cf. Ellen Meiksins Wood (2013). Para una variante matizada de la crítica, en la que se considera al posmarxismo (especialmente en la versión de Laclau y Mouffe) como una versión del giro lingüístico que confluye en la “rehabilitación de las categorías del liberalismo político” cf. Stathis Kouvelakis (2021).

en même temps que sa fragilité” (Balibar, 2010, p. 304).⁶

El posfundacionalismo dentro de sus límites

Es posible reconocer que la crisis del marxismo tal como se la ha tematizado no le atañe exclusivamente al marxismo, sino que ella, como indica Palti (2005), “se vuelve síntoma e índice de una dislocación objetiva más general, que abraza, por lo tanto, de conjunto al pensamiento político finisecular” (p. 22). Por eso es necesario inscribir este fenómeno en un horizonte más amplio, descrito por Palti como la “crisis de la política toda en el último fin de siglo” (p. 11). Solo desde esa inscripción es posible identificar aquellos puntos frente a los cuales, no solo el marxismo, sino más en general el pensamiento político contemporáneo —ya sea de procedencia marxista, ya en diálogo con esa tradición, ya no-marxista, ya incluso anti-marxista— se ve hoy confrontado.

Es en este contexto que la tematización de la constelación teórica definida por Oliver Marchart (2009) como *pensamiento político posfundacional* resulta pertinente a modo indicativo puesto que logra expresar la particular contemporaneidad entre crisis del marxismo y crisis más general de los saberes propios de la modernidad en torno a lo político. No es casual que uno de los textos señalados como precursor de esta constelación sea “*La paradoxe politique*” de Paul Ricœur (2015), escrito luego de los acontecimientos de 1956 en Hungría y que expresa como un síntoma la crisis teórica del marxismo como producto de la crisis política en ciernes hacia el interior del campo comunista —por lo demás, crisis aplastada militarmente y pospuesta ideológicamente por medio del deshielo que significó en el XX Congreso del PCUS la denuncia del culto a la personalidad y el inicio de la desestalinización—. Analizando diversas obras

⁶ Trad.: La recuperación de una herencia teórica marxista que ha progresivamente descubierto su multiplicidad al mismo tiempo que su fragilidad.

En este punto, el trabajo de Balibar al interior del marxismo es, en mi opinión, más consecuentemente posmarxista puesto que piensa juntos tanto el prefijo como su raíz y dibuja el horizonte de las lecturas contemporáneas sobre Marx y lo político en el que debemos orientarnos. A su modo, lo que diré a continuación, en especial en la segunda parte de este trabajo, es un intento por recoger algunas de sus tesis y proyectarlas en un diagnóstico respecto a lo político en el actual contexto intelectual.

contemporáneas tales como las de Jean-Luc Nancy, Claude Lefort y Ernesto Laclau, entre otros, Marchart se propone señalar una constelación en el firmamento del pensamiento político que hunde sus raíces en el contexto filosófico de la segunda posguerra pero que se desarrolla con particular intensidad desde fines de la década de 1970. Esta constelación, bajo el influjo de cierta escena francesa de la recepción de Martin Heidegger (Janicaud, 2001) se propuso “trascender el cientificismo y sus remanentes en lo que fue el paradigma teórico más avanzado de la época, el estructuralismo”, y “reelaborar y orientar [el pensamiento de Heidegger] en una versión más progresista” (Marchart, 2009, p. 14).⁷

Como es sabido, bajo el influjo del tratamiento heideggeriano de la diferencia ontológica, el pensamiento político posfundacional parte del cuestionamiento a todo tipo de fundacionalismo, esto es, a cualquiera de las teorías que suponen que la sociedad y la política están basadas en principios que son incuestionables, trascendentes e inmunes a revisión. En el “fundacionalismo político y social, lo que se busca es un principio que funde la política desde fuera” (Marchart, 2009, p. 14) de modo tal que de ese fundamento trascendente sea posible derivar el funcionamiento de la política. En ese rígido camino se ha mantenido el pensamiento hegemónico sobre lo social y lo político bajo el efecto de diversos esencialismos, sociologizantes, economicistas o institucionalistas. Lo cierto es que, si bien esto es tan viejo como la historia de la metafísica, con el correr del siglo XX y, más específicamente en el terreno filosófico, arrastrados por el influjo heideggeriano, se tornó patente eso que Reiner Schürmann (2017) ha llamado de manera paradigmática (y no por eso menos paradójal) *principio de anarquía*, como aquello que señala la desaparición de “los principios a los cuales los Occidentales han remitido, desde Platón, sus hechos y gestos para anclarlos [*les y*

⁷ Para la comprensión de esta escena francesa de “un retour spécifique, non marxiste, précisément, mais pas antimarxiste pour autant, de la question du politique [Trad.: un retorno específico, no marxista, precisamente, pero tampoco antimarxista, de la cuestión de lo político]” es necesario dirigir la mirada al contexto de realización del coloquio *Les Fins de l’homme: À partir du travail de Jacques Derrida* en Cerisy-la-Salle en julio de 1980 y a la fundación, en noviembre del mismo año, del *Centre de recherches philosophiques sur le politique* en el seno de la *École Normale Supérieure*, cf. Lacoue-Labarthe y Nancy (1981a; 1981b, p. 22; 1983). Para una interpretación crítica de esta escena cf. Nancy Fraser (1983).

ancrer], sustraerlos al cambio y a la duda”, y afirma que “la producción racional de este anclaje (...) deviene imposible” (p. 20). Luego de la asunción de este curioso principio según el cual en el principio mismo no hay nada, concluye Schürmann (2017), “cierta manera de comprender lo político cae en lo imposible y otra manera se hace inevitable” (p. 61).

El horizonte teórico posfundacional descrito por Marchart puede ser considerado como una forma singular de asumir, por un lado, la imposibilidad del llamado fundacionalismo y, por otro, de ensayar *otra manera de comprender lo político* —que Shürmann consideraba *inevitable*, aunque posiblemente de una manera distinta a Marchart—. Es enfrentando la tentativa fundacionalista que recorre la historia del pensamiento político occidental que emerge el prefijo *pos-* como una manera de sugerir no una negación frontal de sus presupuestos, sino más bien una “subversión del terreno mismo donde opera el fundacionalismo” (Marchart, 2009, p. 26). Esto es así porque, lejos de librarnos de los efectos que configuran los modos de nombrar la política, antes que de la negación frontal del fundacionalismo, de lo que se trata es de ensayar una subversión de sus premisas. De ahí que el posfundacionalismo sea “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2009, p. 14) que tiene como efecto un debilitamiento de su estatuto ontológico. Más específicamente, el posfundacionalismo sería un horizonte teórico definido, por un lado, por una falta: la creciente conciencia de la *ausencia de un fundamento último* de lo social y lo político. Pero sería definido también, por otro lado y al mismo tiempo, por una revitalización —o, incluso, un *retorno*— de lo político: el reconocimiento de lo político como el *momento del fundar* parcial, pero necesario, de lo social. En este contexto, existe un punto que expresa el tono particular de este horizonte teórico: la propensión a “*dividir la noción de la política desde dentro*” (Marchart, 2009, p. 22). La distinción entre la política y lo político, la llamada *diferencia política*, aparece entonces como síntoma del fundamento ausente de la sociedad y como recurso para expandir el potencial de sentido de la política concibiendo ahora a lo político en su estatuto ontológico:

es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión “ontológica” de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que “política” se mantuvo como el término para designar las prácticas “ónticas” de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad). (Marchart, 2009, p. 19).

Recientemente, Roberto Esposito (2020) ha resumido los trazos generales de esta perspectiva. Si con la deconstrucción misma de la noción de sustancia —que aquí llamé junto a Schürmann, *principio de anarquía*—, explica el filósofo italiano, “*l’ipotesi di radicare la politica nella sfera di un essere sostanziale appare definitivamente esaurita*”,⁸ esto no significa que la *ontología política* haya dejado de tener sentido en tanto tal, sino más bien lo contrario:

Anzi si può dire che sia proprio la consumazione del fondamento metafisico a implicare la necessità di una diversa instaurazione del politico. Solo che essa s’inscrive nella fenditura in cui è precipitato il fondamento —nel suo “non” esser più tale. Da allora ogni concezione politica presuppone un orizzonte negativo —non soltanto un fondamento negativo, già teorizzato dalla filosofia politica moderna—, ma un *non*-fondamento, una mancanza di fondamento. A partire da quel momento il rapporto tra essere e politica non rimanda più alla presenza, ma all’assenza, a un vuoto, a uno scarto. Ciò spiega il motivo per il quale le principali ontologie politiche novecentesche si inscrivano tutte nel solco della differenza: la politica, dal punto di vista dell’ontologia, è definita dal rapporto tra essere e differenza. (Esposito, 2020, p. 6).⁹

⁸ Trad.: La hipótesis de radicar la política en la esfera de un ser sustancial aparece definitivamente agotada.

⁹ Trad.: Así se puede decir que es precisamente la consumación del fundamento metafísico la que implica la necesidad de una instauración diversa de lo político. Solo que ella se inscribe en la hendidura en la que se ha precipitado el fundamento —en su “no” ser más tal fundamento—. Desde ahora cada concepción política presupone un horizonte negativo —no solo un fundamento negativo, ya teorizado por la filosofía política moderna—, sino un *no*-fundamento, una falta de fundamento. A partir de ese momento la relación entre ser y política no remite más a la presencia, sino a la ausencia, al vacío, a una diferencia. Esto explica el motivo por el cual las principales ontologías políticas del siglo XX se inscriben todas en el surco de la

Es posible reconocer que de aquí se desprende una consecuencia ampliamente productiva para revertir la afasia del pensamiento sobre la política dependiente de una ontología de la identidad. Como ha afirmado el mismo Esposito (2006), el pensamiento hegemónico nos tienta a reducir nuestros análisis a una mirada frontal y directa de la política y de sus categorías, resultando “incapaz de cruzarlas oblicuamente o, mucho menos, de remontarse al patio trasero de su imprevisto”, como si este pensamiento hubiera quedado a salvo del “torbellino deconstructivo que (...) había puesto radicalmente en discusión la posibilidad de enunciación ‘positiva’ de su propio objeto” (p. 7). El posfundacionalismo tendría, en este contexto, una potencialidad política significativa puesto que, desde la perspectiva de Marchart (2009), habilita “procesos de politización que de otro modo —esto es, en una sociedad que se imagina sustentada por un fundamento firme y estable—, no podrían concebirse” (p. 86), abriendo un camino para la radicalización de las posibilidades emancipatorias. Así, solo una deconstrucción de la política, incluida por supuesto la política calificada como marxista, podría trazar líneas de fractura lo suficientemente profundas como para subvertir su lógica reproductora y trazar senderos que posibiliten nuevas consecuencias teóricas y políticas.

Sin embargo, esta tematización del pensamiento político contemporáneo resulta problemática. Más específicamente, siguiendo la tematización y los señalamientos críticos realizados por Emmanuel Biset (2010; 2011; 2020) quisiera subrayar tres temas y tres consecuentes problemas teóricos con los que el posfundacionalismo se arriesga a enfrentarse: la diferencia política, la autonomía de lo político, la relación entre lo

diferencia: la política, desde el punto de vista de la ontología, es definida por la relación entre ser y diferencia.

Esposito parte de este diagnóstico sobre la ontología política contemporánea para proponer sucesivamente tres paradigmas diversos —destituyente [*destituente*], constituyente [*constituente*] e instituyente [*istituente*]— sin embargo, a continuación seguiré una vía alternativa. Sobre otras maneras de aproximarse a la ontología política contemporánea o a cierta *ontopolítica*, cf. Carsten Strathausen (2009) y William Connolly (2022). Finalmente, para una sistematización posible de estos debates, cf. Emmanuel Biset (2020).

político y lo social; si a través del primero se plantea un problema de *estabilización*, con el segundo se plantea un problema de *unilateralización*, mientras que con el tercero se plantea un problema de *despolitización*.

El primer problema refiere al aspecto más representativo del posfundacionalismo: el tratamiento de la diferencia política en analogía con la diferencia ontológica heideggeriana. Tal como señala Biset (2010), la diferencia política tematizada por Marchart se presenta como una oposición rígida que podría terminar “estabilizando en un lugar fijo a lo político” (p. 176). Con una oposición frontal entre los términos (la política y lo político) se corre el riesgo entonces de interrumpir la equivocidad propia de la palabra *política* como condición justamente de su riqueza conceptual. Sería allí donde se revela que una presunta falta (su eventual equivocidad) podría permanecer en vecindad con los supuestos generales del posfundacionalismo evitando por anticipado los riesgos latentes en la oposición entre ambos términos que identifica a uno de los polos como subsistema óptico de un polo fundamental u ontológico. Podríamos así, como propuso por su parte Eduardo Rinesi (2003), “preservar la ambivalencia, la polisemia, de la palabra ‘política’”, sospechando que la riqueza de la palabra reside justamente en su ambigüedad, “no porque esté necesitando una definición más precisa, sino porque aquello que nombra involucra una tensión inerradicable” (pp. 21-22).

En segundo lugar, un derivado del tratamiento de la diferencia política es la consecuente afirmación de la llamada autonomía de lo político. Si bien se trata de una afirmación que, en principio, tiene una productividad innegable como gesto de salida de toda actitud despolitizadora que hace depender a la política de otras instancias en la que ella se funda —típicamente la “economía” desde una visión corriente *sobre* el marxismo—, es necesario reconocer que semejante afirmación es conceptualmente problemática puesto que supone la existencia de un espacio de lo real que podría ser calificado como “político” y al que se le atribuiría una legalidad propia:

por lo que no es en la defensa de la autonomía de lo político que se comprende un pensamiento de la diferencia, pues la diferencia (...) cuestiona la misma posibilidad de la autonomía ontológica o epistemológica (en otros términos, cuestionan el «auto» que compone la palabra puesto que supone una entidad definida en un sentido propio no diferencial). No se trata de postular la diferencia específica de la política respecto a otras áreas, sino que la misma diferencia es un movimiento político. (Biset, 2011, p. 33).

El tercer argumento que revela su insuficiencia está inspirado fuertemente en la obra de Laclau y requiere un desarrollo un poco más extenso. Me refiero a la relación vertical establecida entre lo político y lo social, señalando al primero como aquel que funda al segundo:

Todo progreso en la comprensión de las luchas sociales contemporáneas depende de invertir las relaciones de prioridad que el pensamiento social del último siglo y medio había establecido entre lo social y lo político. Esta tendencia se había caracterizado, en términos generales, por lo que podríamos denominar la sistemática absorción de lo político por lo social. Lo político pasaba a ser o bien una superestructura o bien un sector regional de lo social, dominado y explicado por las leyes objetivas de este último. Hoy hemos comenzado a movernos en la dirección opuesta: hacia una comprensión creciente del carácter eminentemente político de toda identidad social. (Laclau, 1993, p. 172).¹⁰

Nuevamente, el problema de una perspectiva como esta ha sido correctamente señalado por Biset. Al establecer de manera rígida la oposición entre lo social y lo político, y al

¹⁰ Esta sistemática absorción de lo político por lo social es un diagnóstico que encuentra quizás su forma paradigmática en Hannah Arendt (2015). Este diagnóstico permite pensar, por un lado, el declive de la filosofía política frente a la emergencia de las ciencias sociales desde el siglo XIX; y, por otro lado, el retorno de lo político (que es, en realidad, un retorno de la *filosofía* política) una vez que la tendencia, al decir de Laclau, se invierte en la dirección opuesta. La tarea en adelante sería, si no abandonar, ciertamente complicar este diagnóstico de *retirada* y *retorno* por lo que oculta en aquello que muestra.

afirmar la primacía del segundo sobre el primero, esta concepción redundante en una visión apolítica o, al menos, tendencialmente despolitizadora de lo social:

Atendiendo a la versión histórica sostenida desde el posfundacionalismo, la diferencia entre lo social y lo político propia de la modernidad, y el consiguiente supuesto de la sociedad auto-instituida, termina por hacer de la política una subesfera innecesaria de la sociedad. Al invertir este argumento y sostener que existen siempre instituciones políticas de lo social, antes que deconstruir la oposición entre lo social y lo político, se la termina consagrando. Esto debido a que lo político se ubica en un lugar de externalidad respecto de lo social que viene a fundar parcialmente. Si en esta lectura la modernidad condenó a la política a un lugar secundario respecto de lo social como instancia central, la política como una esfera entre otras, la inversión de este dualismo conduce a sostener su estructura teórica. (...) Sostener que existe una institución política de lo social indica: por una parte, que es posible diferenciar entre lo político y lo social, y así que lo social es por definición diferente de lo político; por otra parte, que lo político es la fundación precaria o contingente de una forma de sociedad, es así externa a la misma sociedad. La sociedad, o lo social, sigue siendo en esta perspectiva algo apolítico. A pesar de lo paradójica que pueda resultar, la diferencia política analizada no termina sino consolidando una visión apolítica de lo social. (Biset, 2010, pp. 199-200).

Por mi parte, a estas consideraciones que sigo de tan cerca como puedo, quisiera añadir que, desde una visión heredera de una de las voces de Marx, lo político no podría ser considerado simplemente ni una instancia última, ni el encargado de fundar lo social, porque lo social no necesita ser fundado o, mejor dicho, no deja de ser fundado *en permanencia*. Y, por su parte, eso que llamamos comúnmente sociedad es en realidad un efecto de una estructuración de lo social que produce justamente, y dicho con Althusser (2004), un “efecto de sociedad”: existe, en toda historia, un “efecto de sociedad”, es decir, un “mecanismo que hace existir *como sociedad* el resultado de la

producción de una historia” (p. 73). Con un concepto como éste el autor de *Lire le capital* pretendía señalar la radical diferencia existente entre Marx y su conciencia filosófica anterior, según la cual la sociedad se expresaba ya sea como un sujeto colectivo, ya sea como una agregación de individuos aislados. Si bien se lo sabe lejos de la agregación individual típica de las robinsonadas del siglo XVIII, Marx también estaría lejos, sugiere Althusser, de las teorías que hacen de la sociedad un sujeto colectivo, señalando así el pasaje de la sociedad entendida como causa a la sociedad concebida como efecto. Ahora bien, reconocer su condición factual, es decir, reconocer a la sociedad como *efecto de*, no debería llevarnos apresuradamente a recaer en un terreno anterior asignando a una instancia o región del ser su cualidad de *causa*. Es precisamente a esto a lo que se arriesga el pensamiento político posfundacional en la tematización propuesta por Marchart.

Para concluir con este apartado, quisiera sugerir que un abordaje de estos tres problemas encadenados (la diferencia política, la autonomía de lo político y la relación entre lo social y lo político) permitiría reconocer que el posfundacionalismo así tematizado se expone a recaer en el terreno clásico de la filosofía política anterior a Marx, viéndose expuesto a ser más frecuentemente *pre-marxista* que *pos-marxista*. Lo que desconoce por medio de ese movimiento especular —tan notorio, en particular, en la empresa de Laclau— es que al menos desde el siglo XIX la teoría social y política ha debido enfrentarse a un régimen de heteronomía en el corazón de la pretendida autonomía de la política que recorrió la historia del pensamiento político desde la antigüedad hasta entrado el siglo XVIII. Es necesario no olvidar que la tonalidad específica de un joven llamado Karl, antes de llegar a ser un apellido impreso en millones de lomos de libros que aún nos esperan en los anaqueles de las bibliotecas del mundo, estaba dada por “la necesidad de ir a buscar más allá de lo político la razón de los conflictos insolubles” (Althusser, 1983, p. 128). Ese *más allá* de lo político, antes que como una pretensión por trascenderlo, debe entenderse como la impulsión de una búsqueda que atraviesa a Marx y, se lo quiera o no, a toda la filosofía posterior. Para Marx, antes que del *fin* o de una *salida* [*Ausgang*] de la política, se trata de dibujar un

camino por el que se busca; trazar una línea oblicua en el inmenso bosque del mundo. Un intento, en fin, seguramente no fue el único, ni el último, que por ese camino se propuso aventurarse en una *ontología de nosotros mismos* (Foucault, 2014).

El cielo estrellado sobre nosotros

¿Cómo asumir el diagnóstico del posfundacionalismo, sin aceptar sus consecuencias teóricas inmanentes: la estabilización de lo político en un lugar fijo, su consecuente unilateralización y, finalmente, su imprevista despolitización? O, en otros términos, ¿cómo heredar sus premisas sin recaer en un campo teórico y político sencillamente premarxista? Tal como quisiera mostrar en esta segunda parte, una de las contribuciones más originales a la que podemos acudir para dar respuesta a estas preguntas es la de Étienne Balibar (2005) porque produce, quisiera sugerir, una complicación de los presupuestos teóricos del posfundacionalismo por medio de un desplazamiento. Más específicamente, en primer lugar, *complica* la diferencia política por medio de la formulación de tres puntos de vista y tres conceptos consecutivos de la política: la autonomía, la heteronomía y la heteronomía de la heteronomía de la política. Y, en segundo lugar, al desplazar los términos del debate posibilita una reconsideración de la relación existente entre política y fundamento.

Puntos de vista de la política

En un comentario a su obra, Martin Deleixhe (2016) ha señalado la continuidad existente entre la tematización de la diferencia política —en particular, en la versión de Claude Lefort— y la delimitación de los tres puntos de vista de la política propuestos por Balibar. Por mi parte, pienso que establecer una estricta continuidad entre ambas perspectivas no deja ver con claridad la toma de distancia no explicitada pero efectivamente practicada respecto al horizonte teórico posfundacional. Una toma de distancia que propone una proyección de la teoría en una dirección que pueda ser

tendencialmente posmarxista sin recaer en un terreno anterior. Así, la propuesta teórica consistente en distinguir tres puntos de vista y tres conceptos que le son propios permite reconocer la equivocidad y la incompletitud propia del concepto de la política, evitando por adelantado la respuesta *politicista* a la pregunta por la institución de lo social que presupone tanto la estabilización de lo político como la despolitización de lo social. Al proceder de este modo, quisiera mostrar, complica el horizonte del posfundacionalismo al tiempo que hace lugar a la comprensión marxista de la política en este tiempo *después de...* el marxismo, que es el nuestro.

¿De qué modo la propuesta de Balibar responde a esta exigencia crítica frente al pensamiento posfundacional? De manera encadenada delimitando tres puntos de vista de la política y tres conceptos que le son propios.¹¹ En primer lugar, reconociendo la autonomía de la política, como presupuesto teórico fundante del posfundacionalismo, aunque no solo, puesto que en él confluye la larga tradición de la filosofía política desde la antigüedad. En segundo lugar, reconociendo su radical heteronomía, como presupuesto teórico propio del marxismo, aunque no pertenece exclusivamente al gesto de Marx porque, por un lado, la heteronomía de la política puede pensarse como el reverso de aquella larga tradición de la filosofía política; y, por otro lado, porque diversas concepciones de la heteronomía de la política se ven animadas por el gesto marxiano pero no se reducen a él. En tercer lugar, poniendo en consideración un punto de vista suplementario, la heteronomía de la heteronomía de la política, como condición de condiciones de las dos anteriores.

A estos puntos de vista le corresponden “«trois concepts de la politique» dans la tradition critique” (Balibar, 2010, p. 14).¹² Se trata “[d]el sistema sin principio de unidad *a priori* de los conceptos críticos de la política” (Balibar, 2017, p. 219) que en

¹¹ Si bien todo gesto de pluralización puede ser la expresión, como ha indicado Derrida (2010), de una “prudencia elemental (...) para procurarse puertas de salida”, es necesario reconocer, sin embargo, que “pluralizar es siempre darse una salida de emergencia hasta el momento en que es el plural el que nos mata” (p. 44). El lector deberá juzgar en cada caso, y en este caso en particular, si la pluralización de los nombres de la política aquí propuesta nos conduce a encontrar la política o si, finalmente, no es una forma más de perderse en ella.

¹² Trad.: «Tres conceptos de la política» en la tradición crítica.

su formulación misma se resisten a una subsunción bajo una definición única y señalan el problema de su posible articulación: emancipación, transformación y civilidad. ¿En qué consisten, en resumidas cuentas, cada uno de esos puntos de vista y sus respectivos conceptos? Responder a esta pregunta de una manera detallada exige un trabajo específico de reconstrucción y desarrollo. Por un lado, *reconstruir* la posición de Balibar tal como se expone —al menos tanto como sea posible— en su intervención, especialmente, desde la década de 1990. Por otro lado, *desarrollar* las tendencias inmanentes allí presentes en su ausencia. Con el fin de atenerme a lo esencial —“éclairer l'épineuse question des *concepts de la politique*, de leur irréductible pluralité et des choix qu'ils imposent” (Balibar, 2010, p. 143)¹³— aquí no puedo más que presentar los trazos generales a la espera de un futuro desarrollo.

La autonomía de la política define a la política, dice Balibar (2005), cuando “se refiere a una universalidad de derecho (...) *intensiva*” (p. 16). Ella expresa, más específicamente, el principio de que una comunidad o colectividad política (ya un pueblo, ya una nación, ya un Estado...) “no puede existir como tal, ni por ende gobernarse, mientras esté fundada sobre la sujeción de sus miembros a una autoridad natural o trascendente, sobre la instauración de la restricción y la discriminación” (p. 16). Desde esta perspectiva, como puede verse, la política se nos presenta como “*incondicionada*” (Balibar, 2005, p. 17), como la “*idealización*” de la política, verdadera “*contraparte de la idealidad*” que la funda (Balibar, 2005, p. 20). Una de las formulaciones posibles de la política entendida de este modo es la del propio Balibar (2017) al definir el carácter incondicionado de la “*proposición de la igualibertad*” como la fórmula genérica de la política desde el punto de vista de su autonomía tal como ella se ve contenida y se despliega en sus efectos en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Asimismo, como es evidente, este punto de vista recorre la historia de la filosofía hasta confluir muy especialmente en las filosofías del derecho natural, especialmente en la idealidad del contrato social tal como se expresa

¹³ Trad.: Iluminar la espinosa cuestión de los *concepts de la politique*, de su irreductible pluralidad y de las elecciones que imponen.

en Jean-Jacques Rousseau (solo por señalar un nombre importante para Balibar en particular y para el marxismo en general).¹⁴

Como anticipaba, si a cada punto de vista de la política le corresponde un concepto, hay uno propio de la tradición crítica como expresión de la autonomía de la política: emancipación. De lo que se trata es de pensar, explica Balibar (2005), el punto preciso en el cual “la autonomía se vuelve una política efectiva de la emancipación” (p. 19). “La autonomía se convierte en política cuando se demuestra que una «parte» de la sociedad (...) está excluida (...) del derecho universal a la política” (p. 19). De modo tal que, “toda la historia de la emancipación no es tanto la historia de la reivindicación de derechos ignorados, sino más bien la historia de la lucha real por el goce de derechos *ya declarados*” (p. 20).¹⁵ Interesado en revitalizar una “tradición crítica” de la política, Balibar se concentra en el concepto de *emancipación*; sin embargo, si consideramos que su existencia es la historia de una lucha, quizás sea más pertinente no detenerse en *un* concepto de la política sino en *una relación conceptual* existente entre dos términos. Así, la relación conceptual propia de la autonomía de la política podría ser definida como *sujeción-emancipación*.

Por su parte, la heteronomía de la política refiere en palabras de Balibar a una política “del *más acá*”, es decir, un punto de vista de la política que la enfrenta a algo que no es ella, que la enfrenta radicalmente a su *otro*. Se trata de una perspectiva que lejos de abolir la política, postula que ella se define intrínsecamente por condiciones

¹⁴ Aunque no sea más que al pasar, quisiera dejar mencionado que bajo ningún punto se trata de nombres propios a los que les correspondería alternativamente un punto de vista de la política u otro. Por un lado, hay nombres, si se quiere, *maestros* en los que se alcanza un verdadero *claro* desde el cual proyectar un punto de vista (como podría ser el de Rousseau respecto a la autonomía o el de Marx respecto a la heteronomía). Pero, por otro lado, es importante anticipar que cualquier gran filosofía política (o cualquier gran filosofía crítica de la política, en este punto es lo mismo) que se precie de ese nombre permite una reflexión a través de los tres puntos de vista de la política (así, siguiendo el ejemplo, sería posible dar también con un Rousseau pensador de la heteronomía, y un Marx pensador de la autonomía). Visto así, se trata de una historia de la filosofía política terminada, entonces, interminable.

¹⁵ La expresión contemporánea más célebre de esta manera de concebir la política como emancipación probablemente sea la de Jacques Rancière (2010) al supeditar la existencia de la política a una situación: “hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte” (p. 25), de modo tal que “no hay política sino por la interrupción, la torsión primera que instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental” (p. 27).

que no le son propias. El horizonte teórico en el que se ha desarrollado este punto de vista es el del propio Marx de un modo que se extiende hasta nuestro presente, al formular “una concepción radical de la heteronomía de la política e imponiéndola a toda una época, de la cual aún no hemos salido” (Balibar, 2005, p. 22). Según esta concepción, “para transgredir los límites de lo político reconocido, artificialmente *separado*, que siempre son los límites del orden establecido, la política debe remontarse a las condiciones «no políticas» (por tanto, en última instancia, *eminentemente* políticas) de esa institución, es decir, a las contradicciones económicas, y actuar sobre ellas desde el interior” (Balibar, 2005, pp. 23-24).¹⁶ Lo que señala este punto de vista es, finalmente, “l’impossibilité d’une simple « relève » de l’oppression ou de l’inégalité par l’État, le droit, la volonté et les droits de l’homme” (Balibar, 2010, p. 30).¹⁷ De modo tal que, si desde el punto de vista de la autonomía de la política la libertad o la igualdad se presentan como un postulado que debe ser actualizado, desde el punto de vista de la heteronomía ellas aparecen como el resultado de una historia según la cual uno deviene libre mediante una transformación inmanente de sus condiciones de posibilidad.

Según Balibar, el concepto de la tradición crítica que le corresponde a este punto de vista es el de *transformación*, entendida de un modo preciso: esta perspectiva posibilita no condenar al pasado una idea como la de *revolución* a condición de entender por ella no un modelo único sino más simplemente “l’idée d’un mouvement collective visant à transformer des structures de domination qui ne disparaissent pas spontanément, ou encore à *changer le changement*, c’est-à-dire à infléchir les transformations historiques spontanées” (Balibar, 2010, p. 158).¹⁸ Una política de la

¹⁶ Sin embargo, Balibar se empeña en destacar que este punto de vista no le pertenece exclusivamente a Marx y sus herederos sino que se extiende en diversas maneras de comprender la existencia de una “política condicionada”, especialmente expresada en una perspectiva como la de Foucault.

¹⁷ Trad.: La imposibilidad de un simple «relevo» de la opresión o de la desigualdad por el Estado, el derecho, la voluntad y los derechos del hombre.

¹⁸ Trad.: La idea de un movimiento colectivo orientado a transformar las estructuras de dominación que no desaparecen espontáneamente, o incluso a *cambiar el cambio*, es decir, a influir en las transformaciones históricas espontáneas.

transformación se presenta entonces no como un “mero cambio de las condiciones, como si fuera posible aislarlas y abstraerse de su presencia para actuar sobre ellas, sino el cambio en el cambio, o la *diferenciación del cambio*” (Balibar, 2005, p. 25). En este punto, vuelve a tener sentido suplementar el concepto propuesto por Balibar para poner en consideración una relación conceptual que mejor define la dialéctica propia de la política desde este punto de vista: *reproducción-transformación*.¹⁹

Finalmente, la heteronomía de la heteronomía muestra que “las condiciones a las cuales se remite una política jamás son una instancia última” sino que “lo que las vuelve determinantes es la manera en que sostienen a los sujetos o son sostenidas por ellos” mediante el “imaginario de identidades” (Balibar, 2005, p. 15). Este punto de vista que parece suplementario resulta a la vez esencial puesto que en él se desarrolla una interrogación por el espacio mismo de la política haciéndola posible en su autonomía y en su heteronomía. Así, solo desde el punto de vista de esta heteronomía recursiva sería posible desarrollar una autocrítica interna a las políticas de la emancipación y de la transformación: “una *heteronomía de la heteronomía* que vuelve a hacer presente para cuestionar la constitución de la política como transformación y como emancipación” (Balibar, 2005, p. 15). Esta perspectiva permite, en definitiva, formular la pregunta por el significado de la práctica política cuando sus condiciones se ven amenazadas o, en palabras de Judith Butler (2019): “¿Qué significa actuar unidos cuando las condiciones para la acción conjunta han quedado devastadas o menoscabadas?” (p. 30).

El concepto de la tradición crítica que le corresponde a este punto de vista, según Balibar, es el de *civilidad*, aunque nuevamente sería más pertinente identificar una relación conceptual específica: *violencia-civilidad*. La civilidad es definida por Balibar (2005) como una política que “resuelve el conflicto de las identificaciones, entre los límites imposibles (...) de una identificación total y de una identificación fluctuante. La

¹⁹ No es casual que la cuestión de la reproducción/transformación haya sido un punto central de la interpretación de la teoría de la historia bajo el influjo Althusser y sus discípulos, cf. Michel Pêcheux (2016).

civilidad (...) no es ciertamente una política que suprima toda violencia, pero sí rechaza sus extremos con el objeto de *dar espacio* (público, privado) a la política (la emancipación, la transformación) y permitir la historización de la violencia misma” (p. 40). Ella permite comprender, entonces, que “l’espace et le temps de la politique surgissent (...) d’une disjonction précaire des modalités, opposées entre elles, suivant lesquelles la vie humaine peut être détruite, et la politique anéantir ses propres conditions de possibilité” (Balibar, 2010, p. 148).²⁰ En este punto, se impone una especificación suplementaria en torno al nombre mismo elegido para dar cuenta de este punto de vista.

Si bien Balibar argumenta su elección, proponiendo incluso los trazos de su genealogía (2010, p. 45, nota al pie 2), cabe preguntarse si en la raíz etimológica e histórica de la noción de *civilidad* no hay algo que remite en última instancia a una forma particular, pero con efectos duraderos, de la reapropiación y del consecuente despliegue de la destrucción de Occidente respecto a su gran otro geográfico (ya sea este Oriente, ya sea el Sur), sexo-genérico (mujeres), racial (negros) o racional (locos). Esta indagación señalaría la necesidad de abandonar el nombre para desarrollar el concepto y dibujaría el contorno de una nueva investigación, la de un concepto que solo podría continuar siendo desarrollado en sus efectos en busca de un mejor nombre. Con la arbitrariedad propia de todo nombre²¹, pero con la intuición de que algo se juega en él en diversas regiones del pensamiento contemporáneo —entre el *cuidado del mundo* y el *cuidado de sí*, desde Hannah Arendt, pasando por los debates de los feminismos, hasta el reciente trabajo de Boris Groys (2022)— un nombre posible a modo de relevo es el de *cuidado* y, por extensión, un par conceptual que quisiera dejar aquí disponible para futuras investigaciones: *destrucción-cuidado*.

²⁰ Trad.: El espacio y el tiempo de la política surgen (...) de una disyunción precaria de las modalidades, opuestas entre ellas, según las cuales la vida humana puede ser destruida, y la política suprimir sus propias condiciones de posibilidad.

²¹ En definitiva, como afirma Latour (2017), “el nombre dado a una instancia es menos importante que las funciones de las que dicha instancia está dotada” (p. 218), de modo tal que aquello que Balibar nos hace pensar a través de su *civilidad* no se ve constreñido a los límites de su nombre sino que abre el espacio de nuevas investigaciones.

Fundar

Llegados hasta aquí es preciso puntualizar por qué esta aproximación a los puntos de vista de la política posibilita una complicación del horizonte teórico del pensamiento político posfundacional signado por el reconocimiento de la ausencia de un fundamento último y al mismo tiempo por la conciencia de lo político como el momento de cierta fundación precaria y contingente. Quisiera sugerir que si las premisas alcanzadas hasta aquí tienen asidero, será posible de ahora en adelante emprender una reconsideración de la relación existente entre *política* y *fundamento*, o en otros términos, una reconsideración de *la política como práctica del fundar*.

¿Cuáles son las premisas? Primero, que el principal legado del horizonte teórico posfundacional consiste en el reconocimiento de que la política tiene una relación esencial con la cuestión del fundamento, esto es, con la conciencia de su ausencia última y el reconocimiento de la necesidad de dar con *fundamentos contingentes* —por retomar el conocido señalamiento de Butler (2001)—. Segundo, que cierto acto de *fundar* o *fundamentar* va indisolublemente ligado a la *política* como su operación específica. Tercero, que la propia política es la que requiere recursivamente fundarse o refundarse frente a la crisis del marxismo, por un lado, y a la crisis de la política en su conjunto tal como ella es definida en el horizonte posfundacional —“nous cherchons à *refonder la politique* dans des nouvelles conditions historiques” (Balibar, 2010, p. 156)—.²² Cuarto, y aquí sí complicando el horizonte teórico en el que estas consideraciones se inscriben, que la política es por definición *equivoca*: frente a una oposición en última instancia estabilizadora entre lo político y la política, es necesario proponer una definición desestabilizadora —una no-definición o incluso una indefinición como condición de cualquier definición ulterior, puesto que no hay definición posible sino de una diferencia— siendo ella misma la sede de la diferencia entre tres puntos de vista, entre su autonomía, su heteronomía y su heteronomía

²² Trad.: Buscamos *refundar la política* en las nuevas condiciones históricas.

recursiva. De alguna manera, puede decirse del valor de la comprensión de la equivocidad misma de la política lo que Gaston Bachelard (1966) llegó a decir en otro contexto: que la política “se révèle alors plutôt à l’extension qu’à la réduction”, así, “la multiplicité des rapports redouble en quelque manière l’évidence parce que cette multiplicité est l’évidence à différents points de vue”.²³ En suma, concluía Bachelard, “nous croyons qu’on *fonde* en construisant” (p. 121).²⁴

Si estas premisas tienen algún sentido es posible ahora volver a la cuestión del fundamento. ¿Qué es, en el fondo, fundar? La respuesta no puede ser simple, ni única. Si la pluralización de los puntos de vista de la política resulta necesaria, necesaria será también la pluralización de los modos en los que comprender qué significa fundar. Fue Heidegger quién en una indicación anticipatoria formulada en *Vom Wesen des Grundes* (1928/2001), advirtió que el *fundar* o *fundamentar* [*gründen*] no se despliega en un solo sentido (ligado a la idea de *instituir*) sino que se diversifica en tres modalidades:

este fundamentar que tiene sus raíces en la trascendencia está *desperdigado* en una pluralidad de modos. Se trata concretamente de tres: 1. El fundamentar [*gründen*] en cuanto instituir o fundar [*stiften*]; 2. El fundamentar en cuanto tomar suelo [*Boden-nehmen*]; 3. El fundamentar en cuanto explicar o dar fundamentos [*begründen*]. (Heidegger, 2001, p. 141).

Hay, si puede llamarse así, una estructura ternaria en la dispersión —“la triple dispersión” en palabras de Heidegger (2001, p. 146)— de los modos del fundar o fundamentar. Esa estructura describe análogamente, quisiera sugerir, los modos en los que se diversifica y entrelaza la política según los tres puntos de vista anteriormente descriptos. Primero, aunque no se trata bajo ningún punto de un problema temporal, la autonomía de la política se expresa en el fundamentar en cuanto *instituir* como proyecto

²³ Trad.: Se revela entonces más en la extensión que en la reducción. (...) La multiplicidad de las relaciones intensifica de alguna manera la evidencia porque esta multiplicidad es la evidencia desde diferentes puntos de vista.

²⁴ Trad.: Creemos que se *funda* construyendo.

en ausencia de condiciones para hacerlo. Segundo, la heteronomía de la política se expresa en cuanto *tomar suelo*, reconociéndose “en medio de”, en un mundo de condiciones que la instituye. Tercero, finalmente, la heteronomía de la heteronomía se expresa en un intento por *dar fundamento* a lo existente, esto es, expresa un movimiento trascendental, el de la pregunta por la *condición de las condiciones* o, lo que es lo mismo, por las condiciones de posibilidad (que son siempre, también, las de su imposibilidad) de la política.

Este enfoque, entonces, asumiendo el gesto propio del posfundacionalismo, a la vez esboza lo que podría excederlo: un pensamiento de la política que no redunde ni en una estabilización por adelantado de su concepto producto de una delimitación prematura acerca de qué es (y qué no es) política; ni en su unilateralización, producto de la afirmación dogmática de la autonomía de la política; ni en una despolitización de lo social, producto de una comprensión limitada del fundar como un movimiento únicamente concebido en cuanto *instituir*. Con una lectura como la que aquí estoy proponiendo sería posible entrever, en cambio, un pensamiento de la política que afirme la *inestabilidad* conceptual, la *parcialidad* de su autonomía y la *diversidad* de los modos del fundar que van unidos a la política: instituir (autonomía), tomar suelo (heteronomía), dar fundamentos (heteronomía de la heteronomía).

Los tres puntos de vista (y sus consecuentes conceptos), podría decirse con el concurso de Freud (1930/2012), “se refieren a la misma constelación, pero designan aspectos diversos de ella” (p. 131). De modo tal que lo que se trata en última instancia es de reconocer la disposición triangular de la constelación de la política. Los puntos de esa constelación, si bien no son estrictamente contradictorios, tampoco son sencillamente articulables ya sea de manera aditiva bajo la forma de la suma de sus partes, ya sea de manera sintética bajo el esquema de la superación dialéctica. Se trata de aprehenderlos, quizás, de manera disyuntiva: como puntos de una constelación, son diferenciales, en tanto tales, irreductibles unos a otros. Así y todo, y quizás precisamente por eso, en toda reflexión y en toda práctica política pueden estar presentes los tres puntos de vista de manera más o menos ausente en cada caso. Solo llegado hasta aquí

puede reconocerse que los puntos de vista son, a su vez, tres *inteligencias* de la política que, según el caso, pueden presentar relaciones de complementariedad, de subsunción, pero también de antagonismo.²⁵

Finalmente, se impone un comentario respecto al marxismo porque a su modo esta larga reflexión sigue concerniéndole a él en la medida en que la tópica aquí presentada dibuja el espacio en el que un pensamiento de la política desde el marxismo puede aún hoy continuar teniendo *lugar*. Al fin de cuentas, si nuestro horizonte filosófico es irreversiblemente posmarxista se debe principalmente a que solo en las actuales condiciones es posible —y, entonces, necesario— una crítica del marxismo que se presente a la vez interna y externa. Crítica interna, es decir, una autocrítica a través de la cual el marxismo encuentre “les moyens de comprendre ses propres échecs et de surmonter ses limites historiques, de façon à rouvrir les perspectives d’une « transformation du monde » révolutionnaire” (Balibar, 2010, p. 283).²⁶ Crítica externa, por otra parte, entendida como “une « sortie » de sa problématique ou une relativisation de son point de vue” (Balibar, 2010, p. 283).²⁷

Alguna vez Bachelard (1960) propuso llamar “no-cartesiana” a la epistemología del nuevo espíritu científico. Con ello no pretendía formular una condena a algunas tesis del cartesianismo, sino a “la doctrine des natures simples et absolues”²⁸;

²⁵ Pienso en esta constelación triangular de la política a través de una clásica imagen propuesta por Freud (1923/2015): “la disposición triangular de la constelación del Edipo” (p. 69). Por su parte, la imagen de los puntos de vista como *inteligencias*, se ve inspirada, es decir, dominada por una sugerente propuesta por cartografiar las inquietudes antropológicas contemporáneas por parte de Eduardo Viveiro de Castro (2022). Según esta propuesta, de la que aquí no puedo entrar en detalle y me limito a su estructura formal, existen “tres inteligencias”, “tres grandes áreas de interés antropológico contemporáneo” que “se interceptan, se superponen, colaboran y a menudo colisionan. Pues ellas disputan, de forma más o menos explícita, una posición de antecendencia epistemológica y/o de preeminencia ontológica: cada área puede (en ambos sentidos del verbo) reclamar el título de continente más general dentro del cual las otras dos son «sólo» sus provincias. Esta tensión debería (o al menos puede) considerarse productiva, no destructiva.” Estas tres inteligencias, concluye Viveiros de Castro, configuran un triángulo que “puede imaginarse como equilátero, isósceles o escaleno, según las diferentes orientaciones filosóficas. En el centro de gravedad de este triángulo está la Tierra.”

²⁶ Trad.: Los medios de comprender sus propios fracasos y superar los sus límites históricos, de manera de reabrir las perspectivas de una «transformación del mundo» revolucionaria.

²⁷ Trad.: Una «salida» de su problemática o una relativización de su punto de vista.

²⁸ Trad.: La doctrina de las naturalezas simples y absolutas.

descubriendo de ahora en más “une sorte de dualité fondamentale”²⁹ según la cual

toutes les notions de base peuvent en quelque manière être dédoublées ; elles peuvent être bordées par des notions complémentaires. Désormais toute intuition procédera d’un choix ; il y aura donc une sorte d’ambiguïté essentielle, à la base de la description scientifique et le caractère immédiat de l’évidence cartésienne sera troublé. (Bachelard, 1960, pp. 141-142).³⁰

El nuevo espíritu científico era portador así de una concepción según la cual “loin que ce soit l’être qui illustre la relation, c’est la relation qui illumine l’être” (p. 144), de modo que ya no había posibilidad de concebir fenómenos *simples* puesto que todo fenómeno es “un tissu de relations” (p. 148).³¹ Se trataba, concluía Bachelard, de una actitud frente al conocimiento que pudiera “garder *ouvert* le corps d’explication” (p. 164).³² Retomando esta inspiración, quisiera señalar que en la exploración de los puntos de vista de la política aquí propuesta se dibuja la posibilidad de una *política no-marxista* que no surge precisamente para contradecir al marxismo sino que funciona como un *suplemento*. Cobra sentido así el significado del *no-*, entendido como una “negación que debe permanecer en contacto con la formación primera” de modo tal que posibilite “una reorganización del saber sobre una base más amplia”, esto es, que posibilite el pasaje “de una conceptualización cerrada, bloqueada, lineal, a una conceptualización abierta, libre, arborescente” (Bachelard, 1970, pp. 111-114). Lo que está en juego en este horizonte posmarxista que es el nuestro es, quizás, en definitiva la posibilidad de alcanzar una “ontologie du complémentaire” que sea “moins âprement dialectique que

²⁹ Trad.: Una especie de dualidad fundamental.

³⁰ Trad.: Todas las nociones de base pueden de alguna manera ser desdobladas; pueden ser flanqueadas por nociones complementarias. En adelante, toda intuición procederá de una elección; habrá entonces una especie de ambigüedad esencial en la base de la descripción científica y el carácter inmediato de la evidencia cartesiana será perturbado.

³¹ Trad.: Lejos de ser el ser lo que ilustra la relación, es la relación la que ilumina el ser. Un tejido de relaciones.

³² Trad.: Mantener *abierto* el cuerpo de las explicaciones.

la métaphysique du contradictoire” (Bachelard, 1960, p. 16).³³

Orientarse en el pensamiento

En este trabajo me propuse, en primer lugar, reponer algunos debates propios de una región del pensamiento político contemporáneo. Para ello consideré, por un lado, el posmarxismo como el horizonte filosófico de nuestro tiempo aunque señalé que la asunción de esa posición no tiene un significado único. Me detuve, por otro lado, en el pensamiento político posfundacional destacando sus principales tesis, pero también sus limitaciones para inscribirse en una perspectiva consecuentemente posmarxista. En segundo lugar, quise partir de esa reconstrucción para considerar la distinción de tres puntos de vista de la política propuesta por Balibar a la vez como una asunción del legado posmarxista y como una complicación de los presupuestos del posfundacionalismo. Esta reflexión condujo, en última instancia, a la reconsideración de la relación existente entre política y fundamento. Para finalizar quisiera indicar sintéticamente los caminos de investigación posibles que se ven abiertos de ahora en adelante.

Alguna vez Althusser (2008b) señaló que “no se trata (...) de ampliar la política existente, sino de saber escuchar la política donde ella nace y se hace” (p. 308). Resulta oportuno seguir esa intuición, ahora, para concluir. Una investigación en el terreno de la ontología política que sea heredera de los debates del marxismo no debe proponerse ampliar la política, como si ella misma estuviera reducida o, peor, perimida. De lo que se trata más bien es de ampliar su comprensión: saber escuchar *donde ella nace y se hace*. A su modo, esta no es una consideración ajena a un spinozismo bien entendido como el de Althusser: la pregunta por el ser no es una pregunta distinta a la pregunta por el *estar* y el *obrar* —o, dicho de otro modo, la pregunta por lo existente y lo actuante—. Así, frente a la imposibilidad de un abordaje frontal, es necesario desplazar

³³ Trad.: Ontología de lo complementario (...) menos ásperamente dialéctica que la metafísica de lo contradictorio.

la pregunta por el ser de la política. O más bien, es la pregunta misma por la cuestión política la que se desplaza hacia el *estar* y el *obrar*.

La cuestión del ser *sive* estar de la política es la que en este trabajo quise sugerir por medio de la identificación de su *constelación triangular*. Realizada esta tarea panorámica, de lo que se trataría es de profundizar y diversificar la investigación. En primer lugar, la profundización se desplegaría, dándole continuidad a la elaboración *tópica* hasta aquí anunciada preliminarmente, esto es, una investigación sobre los *nombres* en función de los *lugares* de la política. En esa profundización, a la par del desarrollo conceptual de los puntos de vista, tendrían un valor significativo los estudios *de caso* que enriquezcan la comprensión de los puntos de vista por medio de un análisis de las maneras en la que ellos se expresan concretamente en grandes filosofías políticas (y en grandes filosofías críticas de la política) tales como las de Spinoza, Rousseau o Marx, solo por nombrar algunas.³⁴

La cuestión del ser *sive* obrar de la política, en cambio, no ha sido formulada en este trabajo y exigiría un largo desarrollo. Si la primera es *tópica*, esta segunda investigación es *dinámica*: una investigación no por lo que la política *es* sino más bien por lo que ella *hace* y sobre *cómo* lo hace. Se trata, es cierto, de un terreno conocido: la historia de la filosofía política ha respondido alternativamente (quizás sin ser del todo consciente de ello) a la pregunta por el ser de la política por medio del señalamiento de su accionar específico. En este punto ha tenido razón Marchart (2009) al señalar — como herederos de un largo debate sobre la política entre el orden y el conflicto— la existencia de dos “rasgos de la trayectoria de lo político”, uno asociativo y otro disociativo, condensados en dos figuras mayores de la filosofía política en el siglo XX como Hannah Arendt y Carl Schmitt. Ahora bien, tal como creo, si bien se trata de un problema conocido, este terreno puede ser redescubierto si consideramos que el rasgo asociativo y el rasgo disociativo no se reducen a la definición de la esencia de lo político

³⁴ Sin ir más lejos, los trabajos de Balibar sobre diversas figuras de la historia de la filosofía pueden ser pensados como una puesta en práctica de esta profundización —solo por indicar uno de estos trabajos—: el señalamiento de Spinoza y Marx como dos reflexiones alternativas de la heteronomía de la política (Balibar, 2010, pp. 29-33).

sino que se expresan juntos y diferencialmente en los tres puntos de vista de la política delimitados tópicamente.

Ya sea cuestión de la política existente, ya de la política actuante, de lo que se trataría en cualquier caso es de desplegar suplementariamente un tercer tipo de investigación que aquí no puedo más que anunciar. Me refiero a una investigación estrictamente *conceptual*, puesto que si asumimos la equivocidad de la política producto de su disposición triangular deberemos consecuentemente asumir la equivocidad de los conceptos políticos a ella subsidiarios. Más específicamente, si la política es equívoca así lo serán también sus conceptos, digamos, fundamentales. No sería lo mismo, así, una problematización teórica sobre el *sujeto* de la política desde el punto de vista de la autonomía que desde el punto de vista de la heteronomía, y lo mismo ocurriría con los conceptos de libertad, igualdad, derecho o violencia, entre otros. Siendo los desacuerdos en torno a cada concepto en el pensamiento político contemporáneo el resultado de colocarse en un punto de vista o el otro, sin reconocer el necesario perspectivismo. Sin reconocer, en fin, que cada punto es *un* punto de vista entre otros afectado por una condición común aunque con efectos singulares en cada caso: el paralaje.

Esas tres investigaciones —tópica, dinámica y conceptual— son las que la clarificación sobre una cierta escena de la filosofía política como la que aquí me propuse realizar, posibilitaría. Hasta aquí, entonces, las notas para una exploración. Una investigación que parta del reconocimiento de la equivocidad de la política, pero que se proponga que ella ya no sea solo un misterio, ese asilo de la ignorancia al que se tiende a recurrir cuando se dice espontáneamente que “todo es política”. Que se proponga, en fin, orientarse en el pensamiento dibujando los trazos de una disposición triangular de la constelación de la política porque en ella se expresan las tres modalidades del fundar según las cuales es posible *refundar* la política y con ella, tal vez, todo lo demás: entre el *instituir* o la política como autonomía, el *ser-instituido* o la política como heteronomía, y el *instituir-se* o la política como heteronomía de la heteronomía.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1983). Los "Manuscritos de 1844" de Marx (Economía, Política y Filosofía). En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1998). *Lettres à Franca (1961-1973)*. STOCK/IMEC.
- Althusser, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites* (Juan Pedro García del Campo, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis (2004). De El capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser, y É. Balibar, *Para leer El capital* (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2008a). ¡Por fin la crisis del marxismo! En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (Carlos Prieto del Campo, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis (2008b). El marxismo como teoría «finita». En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (Carlos Prieto del Campo, Trad.). Akal.
- Anderson, Perry (2004). *Tras las huellas del materialismo histórico* (Eduardo Terrén, Trad.). Siglo XXI.
- Anderson, Perry (2012). *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Néstor Míguez, Trad.). Siglo XXI.
- Arendt, Hannah (2015). *La condición humana* (Manuel Cruz, Trad.). Paidós.
- Bachelard, Gaston (1960). *Le nouvel esprit scientifique*. Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston (1966). *Le rationalisme appliqué*. Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston (1970). *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico* (Noemí Fiorito de Labruno, Trad.). Amorrortu.
- Balibar, Étienne (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée.
- Balibar, Étienne (2005). Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad. En É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (Patricia Wilson, Trad.). Gedisa.
- Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Balibar, Étienne (2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Galilée.
- Balibar, Étienne (2017). *La igualibertad*. (Victor Goldstein, Trad.). Herder.
- Bensussan, Gérard (1999). Crises du marxisme. En G. Bensussan, y G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*. Presses Universitaires de France.
- Biset, Emmanuel (2010). Contra la diferencia política. *Pensamento Plural*, pp. 173-202. Recuperado de:
- Biset, Emmanuel (2011). Ontología de la diferencia. En E. Biset, y R. Farrán (Ed.), *Ontologías políticas* (pp. 9-42). Imago Mundi.
- Biset, Emmanuel (2020). ¿Qué es una ontología política? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, pp. 323-346
- Butler, Judith (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo". *La ventana*(13), pp. 7-41.

- Butler, Judith (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (María José Viejo, Trad.). Paidós.
- Connolly, William. E. (2022). Nada es fundamental... En W. Brown, W. E. Connolly, A. Cravero, J. Tully, M. Freedon, y E. Biset (Ed.), *Teoría política. Definición de un campo* (Emmanuel Biset, Trad.). Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.
- Deleixhe, Martin (2016). *Étienne Balibar. La ilimitación democrática* (Julia Tomasini, Trad.). Jusbaire.
- Derrida, Jacques (2009). Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms [Algunas constataciones y truisms acerca de neologismos, neoísmos, postismos, parasitismos y otros pequeños seísmos]. En T. Dutoit, et P. Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2010). *Resistencias del psicoanálisis* (Jorge Piatigorsky, Trad.). Paidós.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico* (Roberto Raschella, Trad.). Katz.
- Esposito, Roberto (2020). *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi.
- Expósito, Julia (2018). *El marxismo inquieto. Sujeto, política y estructura en el capitalismo neoliberal*. Prometeo.
- Foucault, Michel (2014). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (Horacio Pons, Trad.). FCE.
- Fraser, Nancy (1983). "Postestructuralismo y política". Los discípulos franceses de Jacques Derrida. *Revista Mexicana de Sociología*, 45(4), 1209-1229.
- Freud, Sigmund (2012). *Obras completas. Vol. 21 (1927-1931). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obra* (Vol. 21) (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Freud, Sigmund (2015). *El yo y el ello* (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Groys, Boris (2022). *Filosofía del cuidado* (Maximiliano Gonnet, Trad.). Caja Negra.
- Keucheyan, Razmig (2013). *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos* (Alcira Bixio, Trad.). Siglo XXI.
- Kouvelakis, Stathis (2021). Beyond marxism? The "Crisis of marxism" and the postmarxist moment [¿Más allá del marxismo? La "Crisis del marxismo" y el momento posmarxita]. En A. Callinicos, S. Kouvelakis, & L. Pradella (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-marxism* (pp. 337-348). Routledge.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Ernesto Laclau, Trad.). Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (1993). Posmarxismo sin pedido de disculpas. En E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Ernesto Laclau, Trad.). Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Ernesto Laclau, Trad.). FCE.

- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy, Jean-Luc (dir.). (1981a). *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy, Jean-Luc (dir.). (1981b). *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy, Jean-Luc (dir.). (1983). *Le Retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Galilée.
- Latour, Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (Ariel Dillon, Trad.). Siglo XXI.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (Marta Delfina Álvarez, Trad.). FCE.
- Meiksins Wood, Ellen (2013). *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado* (Julietta Letto, Trad.). RyR.
- Palti, Elías José (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. FCE.
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía* (M. R. Glozman, P. Karczmarczyk, G. Marando, y M. Martínez, Trads.). Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Ricœur, Paul (2015). La paradoja política. En P. Ricœur, *Historia y verdad* (Vera Waksman, Trad., pp. 300-328.). FCE.
- Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Colihue.
- Roggerone, Santiago M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Prometeo.
- Roggerone, Santiago M. (2022). *Tras las huellas del marxismo occidental*. Ediciones IPS.
- Sazbón, José (2002). *Historia y Representación*. Universidad Nacional de Quilmes ediciones.
- Schürmann, Reiner (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar* (Miguel Lancho, Trad.). Arena.
- Strathausen, Carsten (2009). *A leftist ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*. University of Minnesota.
- Tosel, André (1999). Marxisme, néo-marxisme, et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France. « *Actuel Marx* »(25), 11-25.
- Tosel, André (2016). Sur un retour de Marx en philosophie et en politique. Éléments de recension bibliographique. « *Actuel Marx* »(59), 153-169.
- Traverso, Enzo (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria* (Horacio Pons, Trad.). FCE.
- Traverso, Enzo (2022). *Revolución. Una historia intelectual* (Horacio Pons, Trad.). FCE.

Viveiros de Castro, Eduardo (22-09-2022). *Las tres inteligencias* (Emmanuel Biset, Trad.). Arqueologías del porvenir:
<https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traducciones/las-tres-inteligencias/>
Zavaleta Mercado, René (1990). *El Estado en América Latina*. Los amigos del libro.