

SOBRE LA TENSIÓN ENTRE ONTOLOGÍA E HISTORIA: EL SER DE LO POLÍTICO COMO DIFERENCIA

ON THE TENSION BETWEEN ONTOLOGY AND HISTORY: THE BEING OF THE
POLITICAL AS DIFFERENCE

Nuria Yabkowski

Instituto de Desarrollo Humano-Universidad Nacional General Sarmiento
Universidad Nacional de Buenos Aires CONICET
nuriayaco@gmail.com

Resumen

Proponer una ontología de lo político implica preguntarse por la relación que se establece entre ontología e historia. Si ambos términos se presentan como opuestos y excluyentes entre sí, entonces tendríamos que aceptar la posibilidad de que lo político pueda concebirse con plena autonomía de un contexto histórico determinado. Aquí, por el contrario, se trata de pensar una ontología de lo político que mantenga con la historia una relación distinta o, en otras palabras, una ontología política materialista. Para abordar esta problemática partimos de la obra de Nicos Poulantzas, para dar cuenta con ella de las dificultades que enfrentaba un marxismo en crisis a la hora de pensar la autonomía de la política. El posmarxismo enfrenta estos dilemas y elabora algunas respuestas sobre la relación entre ontología e historia. Para exponer lo que muchos de estos desarrollos comparten, recurrimos a la interpretación de Oliver Marchart sobre lo que él denomina el pensamiento político posfundacional (Cf. Lefort, Badiou, Laclau, Rancière). Luego recurrimos a los postulados de Gilles Deleuze, porque con ellos podemos desplazar de otra forma la tradicional antinomia entre ontología e historia. Entonces, asumiendo que el Ser de lo político es un ser que siempre se dice de la diferencia, nos abocamos a analizar críticamente las teorizaciones de Ernesto Laclau sobre la política y su forma hegemónica. Finalmente, la relación que propone Benjamín Arditi entre espectro y populismo permite pensar nuevas relaciones entre la ontología y la historia, lo político y la diferencia, dinamizando los conceptos.

Abstract

Proposing an ontology of the political implies questioning the relationship established between ontology and history. If both terms are presented as opposite, then we would have to accept the possibility that the political could be thought with full autonomy of a specific historical context. Here, however, we try to think a different link between ontology and history, to develop a materialist political ontology. To address this issue we approach



the work of Nicos Poulantzas, to express through it the difficulties faced by marxism in crisis when thinking about the autonomy of politics. Post-marxism faces these dilemmas and presents some answers to the paradox between ontology and history. To expose what many of these developments share, we turn to the interpretation of Oliver Marchart on what he calls post-foundational political thought (see Lefort, Badiou, Laclau, Rancière). Then we turn to the postulates of Gilles Deleuze, understanding that with them we can displace the traditional opposition between ontology and history in another way. Then, assuming that the Being of the political is one who always is said of the difference, we analyze the theories of Ernesto Laclau on politics and hegemony. Finally, the relation proposed by Benjamin Arditi between populism and the notion of spectre suggests new relationships between ontology and history, the political and the difference, giving dynamism to these concepts.

Palabras Clave: ontología – historia - lo político – populismo - espectro

Key words: ontology – history - the political – populism - spectre

Ontología e historia: Nicos Poulantzas en la bisagra del marxismo

La pregunta por una ontología política materialista surgió en el marco de una crisis, y es muy probable que sólo allí pudiera hacerlo si tenemos en cuenta que la experiencia misma de la crisis es la que permite mantenerse en la paradoja y explorar desde allí nuevos lazos, antes impensables dentro del horizonte de inteligibilidad en el que transcurríamos. La crisis a la que nos referimos es la crisis del marxismo, la cual no es fácilmente definible. Como bien explica Elías Palti, ésta no fue ni una crisis cíclica o temporal que pudiera esperar lógicamente algún tipo de resolución, ni una crisis terminal que obligara al abandono absoluto de todo el discurso marxista, “sino algo completamente distinto, inexpresable según este marco categorial; un fenómeno, en realidad, difícil siquiera de concebir, y más aún de explicar. En definitiva, toda verdadera ‘crisis conceptual’ [...], comienza por la puesta en crisis del propio concepto de ‘crisis’” (Palti, 2005: 17-18).

Éste es entonces el marco que da lugar al problema que queremos tratar aquí, pues sólo en esos instantes donde el sentido del sentido es puesto en cuestión –cuando “se abre la pregunta por lo que viene después del sentido, por el sentido luego del fin del Sentido” (Palti, 2005)–, puede empezar a disolverse (y no ya a resolverse, al estilo de una dialéctica superadora) una de las antinomias tradicionales como la que existió entre ontología e historia: afirmar algo del Ser excluía toda referencia a la historia, puesto que



los contenidos empíricos, contingentes y hasta azarosos de la historia no podían jamás decir nada acerca del Ser, y mucho menos determinarlo o transformarlo en algún sentido. De lo contrario, ya no estaríamos hablando del Ser sino de los entes. Disciplinas como la historia o la sociología debían conformarse entonces con estudiar los *contenidos* de aquellas *formas* que provenían de otros “espacios”, sólo alcanzables por una disciplina como la filosofía.

Cuando la crisis obligó a revisar el edificio categorial del marxismo, cuando éste debió enfrentarse a una derrota que no podía ser concebida como tal, la política adquirió nuevos sentidos. Podría decirse que este momento bisagra se plasmó en la obra de Nicos Poulantzas, quien intentó darle a la política una autonomía conceptual que no podía tener al interior de la ortodoxia que sostenía la determinación económica de la superestructura.

En la primera parte de su obra, Poulantzas desarrolló la “teoría de las instancias” en la cual explicaba que éstas se relacionan de distinta manera según el modo de producción. Así, lo específico del modo de producción capitalista (MPC) es una autonomía característica de la instancia económica y de la instancia política, lo cual permite el desarrollo de una teoría regional de lo político. Teniendo esto en cuenta, este marxista de origen griego realizó una distinción entre lo político y la política que, como veremos más adelante, será fundamental para concebir una ontología política materialista.¹ De esta manera, mientras que *lo político* se refiere al nivel, al sistema de las estructuras, en este caso, a la superestructura jurídico-política del Estado que será el nivel decisivo donde se condensan y concentran las contradicciones de una formación social; *la política* referirá a un sistema distinto que es el de las relaciones sociales o las prácticas sociales: la lucha política de clases. Esto no quiere decir que la lucha de clases sólo sea una lucha política, sino que ella es una de sus instancias, la cual sobredetermina las demás instancias de la lucha de clases. Así, la política, por ser el terreno de las prácticas, tendrá como objeto el *momento actual*, donde se fusionan las distintas contradicciones, de modo que la transformación de la *unidad* de una formación social sólo podrá ser producto de estas prácticas. Por ello mismo, el objetivo de la política, adonde debe apuntar toda práctica política, es el Estado, es decir, “el factor de cohesión de la unidad de una formación, la estructura donde se condensan las contradicciones de los diversos niveles de una formación” (Poulantzas, 1969: 44).

Habiendo expuesto esto, la pregunta que nos surge entonces es si estas definiciones de la política y lo político son válidas solamente al interior del modo de



producción capitalista, o si podrían aplicarse a otro modo de producción. Es decir, si estas definiciones pueden ser el comienzo de una ontología de lo político o si, por el contrario, su validez depende de su historicidad. En principio, sería imposible retener estas definiciones por fuera del capitalismo, pues sólo al interior de este modo de producción el Estado es el lugar de condensación de las contradicciones por ser el factor de cohesión de la unidad de una formación social, y por tanto, sólo en el capitalismo la práctica política tiene como objetivo el Estado.

Ahora bien, en el capitalismo, ¿no puede concebirse una práctica política que no esté dirigida hacia el Estado? Y además, ¿no hay otra estructura política que no sea la del Estado? Dentro del esquema poulantziano, la respuesta a ambas preguntas es claramente negativa, y será este punto uno de los tantos que tocará la crítica del marxismo posestructuralista. En lo que respecta a nuestro tema específico, debemos decir que aquí todavía se sostiene la antinomia entre ontología e historia, pero de una forma paradójica: la teoría regional de lo político sólo es posible gracias a la ontologización de las instancias (económica, política, cultural), las cuales existen siempre *a priori* y más allá de cualquier modo de producción, y sin embargo, los conceptos de la política y lo político sólo revisten validez si están históricamente situados.

En la segunda parte de la obra de Poulantzas, la teoría de las instancias desaparece y con ella la única referencia a la ontología. Será la separación entre lo económico y lo político característica del capitalismo moderno lo que habilita una *teoría del Estado capitalista* y no ya una teoría regional de lo político. El Estado es entonces definido como *una relación*, pues en él se materializan no sólo las relaciones de fuerza entre las fracciones de una clase dominante fragmentada y cohesionada por el Estado, sino también las relaciones de fuerza entre las clases dominadas y las clases dominantes. Y por ello se torna un campo estratégico plagado de contradicciones que abren el campo de la acción y de las prácticas, las cuales ya no deben tener necesariamente carácter clasista ni tener por objetivo al Estado para ser transformadoras del *statu quo*, pues toda lucha siempre tendrá su expresión en él (Poulantzas, 1979).

Con este muy breve recorrido por las teorías de Poulantzas quisimos mostrar las dificultades a las que se enfrentó el marxismo cuando se encontró ante la necesidad de definir la política, de hacer de ella un objeto de estudio autónomo y específico y, al mismo tiempo, ligar este novedoso objeto a los cambios históricos. Así, la justificación de la



autonomía de la política parecía requerir de una ontología, lo que, a primera vista, resultaba incompatible con una teoría materialista histórica.

Una primera respuesta a la aporía: una ontología débil

A este dilema se vieron enfrentados muchos otros autores provenientes del marxismo. Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Ernesto Laclau y Jacques Rancière son algunos de ellos. Oliver Marchart (2009) incluye a casi todos ellos en lo que él denomina el “pensamiento político posfundacional”, entendiendo por éste una de las respuestas más interesantes a la aporía planteada. Y ello se debe a que este pensamiento disuelve la antinomia tradicional entre ontología e historia,ⁱⁱ construyendo una teoría que se sostiene y se desarrolla a partir de y *en* la paradoja. Es decir, una ontología política se torna una necesidad a la vez que una imposibilidad: debe proponerse una ontología contra las determinaciones de lo social, pero sólo para inmediatamente debilitarla desde adentro.

El posfundacionalismo sostiene, por un lado, que toda sociedad ha sido fundada, instituida, y que puede ser re-fundada una y otra vez a lo largo del tiempo. De este modo, la sociedad no es jamás la causa de, sino más bien el efecto de una fundación. Ésta es la dimensión ontológica de la sociedad, el primer supuesto teórico del que hay que dar cuenta.

Pues bien, se trata ahora de comprender cual es este fundamento, y es aquí donde la crisis del marxismo se hace evidente: para estos pensadores el fundamento sólo puede ser operativo en su ausencia, lo que supone no ya la ausencia de *cualquier* fundamento (como propone el antifundacionalismo cuyo lema sería “todo vale”), sino de *un* fundamento *último*, y es sobre la base de esa ausencia que los fundamentos (en plural) se tornan contingentes. Estamos refiriendo aquí a un sentido fuerte de la contingencia como necesaria, según la cual la posibilidad de identidad, de ser, está intrínsecamente unida a la imposibilidad ontológica de su plena realización. La contingencia necesaria adquiere así un estatus *cuasi trascendental*, donde “cuasi” significa, por un lado, la necesidad de apoyar un cuestionamiento trascendental frente al empirismo (a lo social como fundamento positivo, que en el marxismo ha llevado el nombre de estructura económica), y al mismo tiempo, un debilitamiento desde adentro de dicho cuestionamiento, definiendo la condición de posibilidad de algo como su condición simultánea de imposibilidad (Marchart, 2009: 48-49).



Dicho esto, el *encuentro* con la contingencia es el “momento de *lo político*” por excelencia, el momento ontológico de *dar forma* a la sociedad –tomando la expresión de Lefort (2004)–, a partir del cual *la política* como esfera de actividades y relaciones, diferenciada de otras esferasⁱⁱⁱ, deviene posible. Si *la política* es entonces el momento de actualización del fundamento que habilita y precede a las distintas manifestaciones ónticas, lo político necesita ser colocado en el nivel ontológico para que la diferencia entre lo político y la política no sea una diferencia más, como entre lo económico y lo jurídico, sino *la* diferencia. Pero como dice el propio Marchart, “la cuestión no reside en el hecho de si la contingencia estuvo o no allí en épocas anteriores, sino, más bien, en cómo el *encuentro* con la contingencia –por ejemplo, bajo la forma de paradojas, de fortuna, de libertad, de antagonismo, de ‘democracia’– se realiza y justifica o se descalifica y deniega” (Marchart, 2009: 53).

La diferencia entre lo político y la política concebida *como diferencia* es el resultado o el indicador de ese primer supuesto al que ya referimos: si la sociedad es instituida debemos dar cuenta conceptualmente del momento efímero y contingente de la fundación y, a la vez, diferenciarlo (y no ya solamente distinguirlo) de aquel otro en el cual el fundamento es actualizado. Sólo postulando una brecha radical entre lo óntico y lo ontológico, otorgándole estatus ontológico a esta diferencia, es decir, sólo postulando la imposibilidad ontológica de un fundamento último, es posible dar cuenta de la pluralidad empírica de lo social.

Por ello, ya no se trata, como en Poulantzas, de concebir una ontología regional de lo político, sino una ontología general (que se interesa por la condiciones cuasi trascendentales de toda entidad social) como una empresa que a la vez que imposible es indispensable. Esta brecha insalvable es la que nos impide abordar el Ser de lo político de manera directa sin atravesar ninguna instancia óntica, y es la que nos indica que “todas las condiciones trascendentales [de posibilidad] surgirán siempre a partir de coyunturas *empírico históricas* particulares” (Ibid.: 43), lo cual explica que aunque el encuentro con la contingencia es siempre posible, sólo se actualiza en determinadas circunstancias específicas.

En definitiva, hay un momento de lo político instituyente de la sociedad que adquiere un estatus cuasi trascendental, pero, al mismo tiempo, lo histórico es la condición para que emerja lo trascendental: a ello refiere el “cuasi”, que significa, a su



vez, que “la realización de la contingencia *en cuanto necesaria* es el resultado *no necesario* de condiciones empíricas” (Ibid.: 51).

La teoría de la hegemonía en cuestión

Una de las expresiones de la teoría política posfundacional es la de Ernesto Laclau. A pesar de ello, o tal vez precisamente por colocarse en este nudo problemático entre lo trascendente y lo empírico, entre lo ontológico y lo óntico, su concepto de política y de hegemonía ha oscilado entre un estatus y otro. Para comprender a qué nos referimos con esta oscilación, partamos de las siguientes afirmaciones que Laclau realiza junto a Chantal Mouffe: lo social está discursivamente estructurado, lo cual implica que su clausura como sistema total es imposible, dado que todo sistema está siempre rodeado de un exceso de significación que es incapaz de dominar. Los puntos nodales son aquellos que expresan una parcial fijación del sentido limitando el infinito juego de las diferencias. Establecer estos puntos nodales a partir del discurso, darle una forma parcial a la imposible sociedad, intentar dominar el campo de la discursividad, es el trabajo de la política. En ello consiste la práctica de la articulación que no proviene sino de la apertura de lo social, reducir los *elementos* a *momentos* del sistema discursivo, aunque sea imposible lograrlo plenamente (Laclau y Mouffe, 2004). Así, si lo social es el campo de las prácticas y los sentidos instituidos, ya sedimentados cuando ha operado el olvido del momento instituyente, lo político es el momento de reactivación del fundamento, que aquí significa referirse a una decisión contingente.

Ahora bien, la condición de posibilidad del sentido es el establecimiento de un sistema discursivo, y para que esta estructura constitutivamente dislocada se conforme como tal debe hallar su límite radical: ése es el antagonismo inherente a las relaciones humanas. De este modo, el antagonismo es una precondition para que aparezca el sentido, de lo que se deduce que todo sentido no puede sino ser político (Laclau, 2000). *Ser* equivale así a *Ser políticamente*, y es por ello que hablamos de ontología, y más precisamente de una ontología política como ontología general o filosofía primera (Marchart, 2009: 195-200).

Dicho esto, podemos exponer ahora que la práctica hegemónica consiste, precisamente, en la fijación parcial siempre precaria de los sentidos. Por lo cual la forma hegemónica de la política se torna necesaria, o más bien, se convierte en su forma universal. Nos encontramos, finalmente, con una definición ontológica de la política. El



punto problemático que esto conlleva es el siguiente: si la contingencia es necesaria y la política es necesariamente hegemónica, la hegemonía no se somete a la prueba de su propia contingencia. Sin embargo, también se ha sostenido que la dimensión hegemónica de la política depende del grado de apertura de lo social (Laclau y Mouffe, 2004: 182), lo que supone afirmar que la forma hegemónica de la política se expande de acuerdo a condiciones empírico históricas. Todo ello es lo que le hace decir a Benjamín Arditi que la forma que tiene Laclau (junto a Mouffe) de abordar la hegemonía “se posiciona menos en la diferencia entre lo óntico y lo ontológico que en la oscilación entre uno y otro” (Arditi, 2007: 206), y que aunque política y hegemonía no se superpongan, la brecha entre ellas se va cerrando a medida que nos acercamos hacia una democracia radical. Esto se entiende porque, en primer lugar, la modernidad vuelve decisivas las articulaciones hegemónicas al concebir todo orden como un artificio políticamente instituido y, en segundo lugar, porque las democracias conciben esta institución como un proceso continuo (Ibid.: 208). Arditi critica el cierre de la brecha porque para él impide pensar formas no hegemónicas de la política –el éxodo o la política viral, que no trataremos aquí–, que aunque sean más o menos efectivas, no pueden ser irrelevantes. Esta crítica nos abre la puerta para repensar hasta qué punto sigue siendo necesario para definir la política mantener la categoría del universal (aunque vacío), sin la cual es imposible formular la teoría de la hegemonía.

Slavoj Žižek también critica la teoría de la hegemonía de Laclau, pero por razones muy distintas. Según su interpretación, al relativizar todos los antagonismos se termina por borrar lo propiamente político presente en la teoría de la hegemonía, al proponer una “integración de las diferencias” a través de la lógica equivalencial de la política. Lo que en realidad Žižek está planteando con esto es que debe existir *un* antagonismo, el clasista, que funcione como centro alrededor del cual se articulen todos los otros, y al cual hay que tener por objeto si se quiere verdaderamente salir de los límites del capitalismo (Žižek, 2003a). Aunque no acordemos en esto último con el autor eslavo, es cierto que una parte de su crítica a Laclau resulta certera:

“La verdadera cuestión es: ¿cuál es el estatus exacto de esta ‘generalización de la forma hegemónica de la política’ en las sociedades contemporáneas? ¿Es en sí mismo un hecho contingente, el resultado de la lucha hegemónica, o es el resultado de alguna lógica histórica implícita que *no* es en sí misma determinada por la forma hegemónica de la política?” (Žižek, 2003b: 319).



Siguiendo una vez más a Elías Palti, diremos que, en realidad, tanto Laclau como Zizek recurren a “suturas conceptuales ilegítimas” que no encuentran fundamento en los postulados de la propia teoría. Esto es, no se puede proponer la sustancialización del agente identificando un sujeto particular determinado como el portador de efectos universalizantes, como hace Zizek, ni vincular necesariamente la teoría de la hegemonía con la democracia radical, como si esta última se desprendiera de la primera –de hecho, Laclau acepta que es imposible determinar de antemano el resultado de una práctica hegemónica (Palti, 2005: 124).

La oscilación entre lo óntico y lo ontológico, entre la necesidad y la contingencia, o el cierre de la brecha entre política y hegemonía (cuya consecuencia sería la relación lógica entre hegemonía y democracia radical), son algunos de los nombres que pueden tener las dificultades con las que se enfrenta la teoría de Laclau. Resulta interesante y hasta necesario marcarlas, pues la presentación previa de la lectura de Marchart acerca del posfundacionalismo puede haber provocado la impresión de que en esta corriente de pensamiento no existían estos baches, o bien, que ya habían sido resueltos. Sin embargo, esto no es así y ello es lo que quisimos mostrar en este apartado.

A nuestro entender, la forma que encuentra Marchart para saldar estas cuestiones –proponiendo cierta “circularidad” entre lo trascendente y lo empírico– es un *suplemento* original, y más que adecuado, surgido de las propias teorizaciones de Marchart, pero no es algo que se desprenda *lógicamente* de la obra del propio Laclau. Es precisamente este suplemento el que hace que estas aporías, inherentes a la teoría laclauiana, no impliquen, necesariamente y sea cual sea la respuesta a la pregunta planteada por Zizek, el derrumbe de la teoría de la hegemonía. Esto es posible porque, como venimos proponiendo, todos los sentidos asignados al “cuasi” resultan ser el primer paso para disolver la antinomia entre ontología e historia.

El Ser de lo político como diferencia: otra respuesta^{iv}

Sostenemos que es el primer paso puesto que es posible ir más allá, disolver aún más la antinomia o, tal vez, disolverla de otra forma, borrarla como problema y concebir así una ontología materialista de la política. Para ello, el pensamiento de Martin Heidegger debe ser retomado pero desde una concepción crítica. Es decir, ya no se trata, ahora –aunque en su momento haya sido más que productivo–, de sostener el quiasmo fundación-



abismo, tal como lo hacía el posfundacionalismo, sino de concebir un ser que ya no tienda sobre el abismo. Pues los peligros que corre un pensamiento que mantiene la diferencia entre lo óntico y lo ontológico son, por lo menos, dos: en primer lugar, dejar confinado al ser al pensamiento (cuestión que ya se resolvió con el primer paso, ligando lo trascendente y lo histórico), y en segundo lugar, concebir un Ser de lo político como algo estático –lo que sucedía cuando la hegemonía se presentaba como la forma universal de la política. Es este segundo riesgo el que no termina de conjurarse con la propuesta de Marchart, lo que nos impulsa a dar este segundo paso, esta vez, siguiendo los desarrollos de Gilles Deleuze, y también los propios de Theodor Adorno.

El filósofo francés comenzará por criticar a la filosofía tradicional por haber subsumido la diferencia a la identidad. Lo que quiere es salir de la lógica del círculo según la cual la diferencia, para ser posible, debía desprenderse de la identidad pero sólo para retornar a ella, puesto que la identidad funcionaba a la vez como principio primero y último. Pensar la diferencia en sí misma, siempre difiriendo, será entonces el primer paso para una ontologización de lo óntico, para concebir al *ser como diferencia*. Deleuze le reconoce a Heidegger haber sido uno de los primeros que hizo de la diferencia algo que “reúne” y no sólo separa, pero le critica que haya permanecido dentro del pensamiento representativo, es decir, atenerse a la diferencia como forma de lo Mismo. Salirse de la Representación supone, entonces, una crítica radical a la metafísica, la cual no sólo distingue entre modelo y copia, sino entre copia y simulacro:

“Es correcto definir la metafísica por el platonismo, pero insuficiente definir el platonismo por la distinción de la esencia y la apariencia. La primera distinción rigurosa establecida por Platón es la del modelo y la copia; ahora bien, de ningún modo la copia es una simple apariencia, ya que mantiene con la idea como modelo una relación interior espiritual, nosológica y ontológica. La segunda distinción, todavía más profunda, es la de la copia misma y la del fantasma. Es evidente que Platón no distingue, y hasta no opone, el modelo y la copia sino para obtener un criterio selectivo entre las copias y los simulacros, estando unas fundadas sobre una relación con el modelo; los otros, descalificados porque no soportan ni la prueba de la copia ni la exigencia del modelo. (...) *Es esa voluntad platónica de exorcizar el simulacro la que conlleva la sumisión de la diferencia*. Pues el modelo sólo puede ser definido por una posición de identidad como esencia de lo Mismo (...); y la copia, por una afección de semejanza interna como cualidad de lo Semejante. Y porque la semejanza es interior, es preciso que la misma copia tenga una relación interior con el ser y lo verdadero, que sea por su cuenta análoga a la del modelo” (Deleuze, 2002: 392-393. *Cursiva nuestra*).

Ahora bien, ¿qué significa realmente que el ser sea diferencia y que se presente como diferencia de sí misma? Significa que el ser se dice del devenir, que la identidad



gira en torno de lo diferente sin poder jamás “atraparlo”, condensarlo. Es, sin más, lo que Friedrich Nietzsche proponía con el “eterno retorno”: éste no puede significar nunca el retorno de lo idéntico, ya que el mismo supone un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. Lo que retorna, lo que se repite, es lo mismo pero como otro, la identidad pero como segundo momento, detrás de la diferencia. La repetición, así, es el principio de la praxis, para Deleuze una praxis total, que funciona como crítica permanente, pues la repetición es producción: “opera prácticamente una selección de las diferencias según su capacidad de producir, es decir, de retornar” (Ibid.: 79). La multiplicidad real del mundo surge de este ser real y singular, que es diferente en sí mismo y que se repite y adviene como lo otro.

Concebir el *ser como diferencia* es el paso que faltaba para formular una ontología materialista, una ontología política del poder que es el poder de producir. De este modo, no sólo se logra salir de la tautología heideggeriana que sólo podía sostener que el ser no es ente porque es ser (puesto que la indeterminación impide indicar en qué consiste la diferencia entre uno y otro), sino que además *se materializa a un ser que no puede sino presentarse como dinámico, siempre deviniendo*. Esto es lo que finalmente nos protege contra el peligro de una ontología política estática, que sólo podía buscar la diferencia en el nivel óntico, en las nunca necesarias y siempre variantes condiciones empírico históricas. Ahora ello ya no es necesario porque se ha ontologizado lo óntico, se ha producido una ontología inmanente que contiene dentro de sí la historia, en vez de ligarse a ella como exterioridad. El ser como diferencia nos permite sostener la necesidad de una ontología, resaltar la importancia de la forma o, mejor aún, la importancia de aquella forma que habilita la pluralidad de las formas: ahora ya no es el “contenido” el único que puede variar y producir la diferencia, sino que ella proviene de la forma misma del ser.

Creemos que ahora sí hemos completado el camino que disuelve la antinomia entre ontología e historia, tal como lo planteara Theodor Adorno en *Actualidad en la filosofía*:

“La pregunta por el Ser ya no tiene el significado de la pregunta platónica por un ámbito de ideas estáticas y cualitativamente diferentes, que se hallarían en una relación normativa o tensa frente a lo existente como empiria, sino que *la tensión desaparece*: lo existente mismo se convierte en sentido, y en lugar de una fundamentación del Ser más allá de lo histórico aparece un proyecto del *Ser como historicidad*. Con lo cual se ha desplazado la posición del problema. En un primer



momento, parece esfumarse así la problemática de ontología e historicismo. Desde la posición de la historia, de la crítica historicista, la ontología parece un marco meramente formal que nada afirma en absoluto sobre el contenido de la historia, y que puede desplegarse como se quiera en torno a lo concreto, pero la intención ontológica también puede parecer, cuando es como en Scheler ontología material, una absolutización arbitraria de hechos intrahistóricos que quizás incluso obtendrían el rango de valores eternos y de vigencia general con fines ideológicos. Desde la posición ontológica la cosa se presenta a la inversa, y esa antítesis, la que dominó nuestra discusión de Frankfurt, sería la de que todo pensamiento radicalmente histórico, o sea, todo pensamiento que intente retrotraer exclusivamente a condiciones históricas los contenidos que van surgiendo, presupone *un proyecto del Ser merced al cual la historia le viene dada ya como estructura del ser*, sólo así, en el marco de un proyecto semejante, sería posible ordenar históricamente fenómenos y contenidos singulares” (Adorno, 1997: 109-110. Cursiva nuestra).

Simulacro y espectro: pensar el populismo

En este último apartado quisiéramos referirnos al populismo o, más precisamente, a la concepción de populismo que Benjamín Arditi desarrolla, pues ella nos permite ejemplificar la productividad que tiene una ontología materialista de la política que se sostiene, por un lado, en el ser como diferencia y, por otro, en la categoría de simulacro.

Lo que el *simulacro* nos propone es salir del pensamiento representativo, es decir, dejar atrás la distinción entre copia y fantasma, la cual sólo es posible cuando lo verdadero se alcanza por una relación de interioridad y semejanza con el modelo. El simulacro nos abre entonces a una epistemología política en la cual ya no puede pretenderse, en el caso que nos ocupa, una definición del populismo “como tal”. *Una ontología política materialista nos impone buscar el ser del populismo como ser que se dice de la diferencia, que se repite como lo otro en condiciones históricas concretas.* Teniendo esto en cuenta, la propuesta de Arditi (2004, 2009) resulta especialmente llamativa, porque nos habla del populismo como espectro de la democracia.

Lo primero que debemos decir es que un *espectro* no tiene sustancia ni esencia, no puede entonces ser siquiera concebido dentro de los límites de lo Mismo como Modelo. Tampoco tiene un reflejo verdadero, por lo que no puede ser asimilado a la copia, y ello es porque el espectro como tal no puede ser estático sino que se encuentra siempre deviniendo. De ahí la diferencia con el fantasma como copia falsa o devaluada del modelo. *Hablar de espectros supone, entonces, partir de la epistemología del simulacro.*

Dicho esto, el ser del populismo no puede definirse de antemano, como no podía existir una conexión lógica y necesaria entre la teoría de la hegemonía y la democracia radical. Decidir entonces si el populismo como espectro de la democracia resulta ser un



acoso para ella o un acompañamiento es precisamente eso, una decisión que depende de las condiciones históricas, pero ya no como exteriores al ser de la política y del populismo sino como parte interna de su propia estructura.

Benjamín Arditi propone tres modos de darse el populismo, vinculados con la política democrática. El primero de ellos es un modo particular de representación compatible con la concepción liberal-democrática de gobierno representativo (aunque no idéntico) que se desarrolla en el contexto de lo que Bernard Manin (1992) denominó la democracia de audiencia o de lo público. Lo que ésta supone es la posibilidad de lograr una inmediatez virtual entre electores y representantes (prescindiendo de los aparatos partidarios y burocráticos), lo que coincide con la pretensión populista de apelar directamente al pueblo y su propensión a los liderazgos que gozan de gran legitimidad al margen o por encima de las instituciones. Es decir, “el populismo se convierte en un acompañante espectral de la política liberal-democrática”, ya no es ni una anomalía ni una excepción sino un “componente funcional de la democracia de audiencia” (Arditi, 2004: 97).

El segundo modo del populismo es una reacción contra la política convencional y elitista, perturba los procesos políticos con un potencial de renovación, aunque no opera por fuera de la institucionalidad democrática sino más bien en sus bordes. Se presenta entonces como una “presencia inquietante y comienza a generar cierta incomodidad en la clase política, la prensa y la intelectualidad” (Ibid).

Por último, existe una modalidad del populismo que sí pone en peligro la democracia. Se caracteriza por un desapego a todos los procedimientos institucionales y una interpretación discrecional de las normas del Estado de derecho. Se comprende entonces que, en esta versión, el populismo y el autoritarismo pueden tornarse fácilmente uno solo: “Si están en función de gobierno, esto multiplica los conflictos con la judicatura y otros poderes del Estado, y si están en la oposición, desdibuja la frontera entre la movilización de la multitud y la arbitrariedad de la turba” (Ibid.: 98). Sin embargo, ello no implica la pérdida del apoyo popular, pues para conservarlo se suele apelar a los miedos y a la formulación de propuestas demagógicas. Siempre y cuando las acciones arbitrarias que se lleven a cabo sean leídas como expresión de la voluntad popular, este modo del populismo puede prosperar, lo que de llevarse al extremo implica que ya no sigue siendo una variante de la política democrática sino su “amenazante reverso”.



Como vemos, el modo de Arditi de dar énfasis a la lógica espectral resulta productivo en dos niveles distintos. Por un lado, nos abre la puerta para pensar la potencial pluralidad del populismo. Por otro, propone una aproximación distinta (y, a nuestro entender, mucho más productiva) respecto de aquellas otras lecturas que sostienen que el populismo es aquello que viene a pervertir un régimen democrático idealizado.^v Sin embargo, también debemos decir que en su apuesta, todos aquellos elementos que contribuían a consolidar una visión peyorativa del populismo (liderazgo, demagogia, autoritarismo, arbitrariedad, amenaza a la democracia institucionalmente entendida), antes que ser cuestionados o complejizados en su significación, simplemente cambian de estatus. Pasan de ser *conditio sine qua non* de una definición del populismo, a ser una forma potencial en la que el populismo podría, o bien convertirse en una amenaza para la democracia, o bien cohabitar con ella. Con todo, y a pesar de la imposibilidad de predecir estos “modos de darse” del populismo –lo que hace de él un significante indecidible– la imprevisibilidad que supone no conlleva un cuestionamiento demasiado profundo de la idea de democracia a la que acosará o acompañará. La democracia sigue siendo entendida desde su dimensión procedimental, representativa, institucionalista (Reano y Yabkowski, 2010). Por eso la experiencia populista será entendida como una “*periferia interna* de la política democrático liberal” (Arditi, 2009: 105).

Más allá de la certeza o la precisión con la que Benjamín Arditi utiliza en su artículo el concepto de espectro, lo que aquí nos interesa rescatar es la productividad de la operación conceptual que consiste en hacer del populismo un concepto dinámico y, de este modo, afín a la idea del Ser de lo político como diferencia. Es decir, nos servimos de sus ideas como un puntapié inicial para dar cuenta de que el populismo, entendido como “lógica política” –tal como lo hace Laclau (2005)–, puede adoptar distintas formas, y que ello no depende, *exclusivamente*, del contexto histórico en el se inscribe, sino también de que el Ser del populismo es ya un Ser dinámico que se dice de la diferencia.

Entonces, si es cierto que todo sentido necesita de un límite sobre el cual constituirse, si el populismo tiene un límite donde deja de ser tal para convertirse en otra cosa, nada impide que dicho límite sea móvil. De hecho, la epistemología del simulacro y el ser como diferencia hacen de la movilidad una necesidad. Lo cual implica que los modos del populismo pueden seguir multiplicándose, ya no sólo dependiendo de la historia sino de su propia estructura ontológica. Lo que nos interesa mostrar es que toda



categoría política, incluso la de política misma, requiere asentarse en una epistemología que destierre la metafísica de la copia y del fantasma. Ésa es la productividad del simulacro, pues gracias a él puede surgir algo como el espectro o, dicho de otra forma, puede pensarse *el espectro como el ser del simulacro*. A su vez, hacer posible este pensamiento requiere de una ontología materialista, la cual no refiere a otra cosa sino al ser como diferencia. De este modo, la “circularidad” que proponía Marchart entre lo trascendente y lo empírico, resumida en todos los sentidos que adquiriría el “cuasi” adherido a lo trascendente, deja de ser una circularidad para transformarse en inmanencia. En definitiva, si el posfundacionalismo se nos presentaba como el primer paso para disolver la antinomia entre ontología e historia, romper con la relación de exterioridad entre una y otra (presente en la idea de circularidad) es continuar ese camino por el cual se arriba a una ontología política materialista.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1997). *Actualidad en la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- ARDITI, Benjamín (2004). “El populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, mayo/agosto, año XLVII, nº 191, UNAM, 89-99.
- ARDITI, Benjamín (2007). “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista habitual”. *Contemporary Politics*, Vol. 13, nº 3, 205-226. Recuperado de http://arditi.googlepages.com/Arditi_Post-hegemonia.pdf
- ARDITI, Benjamín (2009). “El populismo como periferia interna de la política democrática”. En Panizza, Francisco (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 97-132.
- BIGLIERI, Paula (2007). “El concepto de populismo. Un marco teórico”. En Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (comps.), *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*. Buenos Aires: UNSAMedita, 15-53.
- CAVAROZZI, Marcelo (1991). “Más allá de las transiciones de la democracia en América Latina”. *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, nº 74, octubre-diciembre, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 85-111.
- DE ÍPOLA, Emilio y PORTANTIERO, Juan Carlos (1981). “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”. En de Ípola, Emilio (1989), *Investigaciones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 21-36.



- DELEUZE, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DIPAOLA, Esteban y YABKOWSKI, Nuria (2008). *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Paidós.
- LACLAU, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- LEFORT, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- MARCHANT, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- MANIN, Bernard (1992). "Metamorfosis de la representación". En dos Santos, Mario (coord.), *¿Qué queda de la representación política?* Caracas: CLACSO/Nueva Sociedad, 9-40.
- PALTI, Elías (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición ante su "crisis"*. Buenos Aires: FCE.
- POULANTZAS, Nicos (1969). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI.
- POULANTZAS, Nicos (1979). *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- REANO, Ariana y YABKOWSKI, Nuria (2010). "La inestabilidad del *demos*: repensar la relación entre populismo y democracia". *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, n° 17, primer semestre 2010, en prensa.
- ZIZEK, Slavoj (2003a). "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¿Sí, por favor!". En Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 95-140.
- ZIZEK, Slavoj (2003b). "Mantener el lugar". En Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 307-328.

Notas

ⁱ Veremos, además, que cuando la *distinción* entre lo político y la política se convierte en *diferencia*, las definiciones conceptuales de ambos términos se transforman de modo tal que ya no coincidirán con lo



propuesto por Poulantzas. A pesar de ello, podemos hallar un punto de encuentro entre las definiciones del autor greco-francés y aquellas realizadas por la corriente que comenzó a pensar en una ontología política materialista: el posfundacionalismo o posmarxismo. Sin forzar demasiado el sentido poulantziano de lo político, veremos que con esta noción no se hace referencia a un contenido concreto positivo sino, más bien, a una forma, la cual, por supuesto, está predeterminada por ser parte del MPC. Es decir, si subrayamos la intención de colocar lo político en el nivel de las estructuras, y a la vez, nos tomamos la licencia de comprender la estructura como una forma, podemos ver en esta definición un primer intento de desarrollar una ontología de lo político que pueda sostenerse más allá de las ciertas particularidades que puedan ir surgiendo en distintos contextos históricos. Ésta será, precisamente, la tarea que el posmarxismo continuará.

ⁱⁱ No desconocemos las diferencias que existen entre los desarrollos conceptuales de estos pensadores ni el hecho de que solamente algunos de ellos elaboran una ontología explícitamente (Badiou, Nancy, Laclau). Sin embargo, si bien en otro momento puede resultar provechoso dar cuenta de estas diferencias y matices, lo que nos interesa aquí es exponer una interpretación creada a partir de estas obras. De esta manera, al exponer aquello que los posfundacionalistas comparten, exponemos una forma particular de disolver la antinomia entre ontología e historia.

ⁱⁱⁱ Según entiende Lefort (2004), en la esfera de la política se incluyen las elecciones, los partidos políticos, las formas de gobierno, la determinación de objetivos generales, las políticas públicas gubernamentales.

^{iv} Este apartado toma muchas de las consideraciones que ya he expuesto en el capítulo "La ontología y lo social", del libro *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*, escrito en coautoría con Esteban Dipaola (Dipaola y Yabkowski, 2008).

^v Este tipo de concepciones sobre el populismo se puede ver en Cavarozzi (1991) y también en de Ípola y Portantiero (1989). Asimismo, un resumen de ellas puede hallarse en Biglieri (2007).

Fecha de recepción: 15 de abril, 2010. Fecha de aceptación: 17 de junio, 2010.