

La *diferancia* y el sujeto político¹

Por Fernando Beresñak

Maestrando en Ciencias Políticas (IDAES - UNSAM), Abogado (UBA), Estudiante de la Licenciatura en Psicología (UBA), Miembro del Proyecto UBACyT S821 *Genocidio, política y exclusión. La vida en el centro de las prácticas socio-políticas contemporáneas*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Programación Científica 2006-2009.

SUMARIO:

En el artículo, objeto de este sumario, se indagará sobre la posibilidad de una nueva concepción del sujeto político, que sea capaz de desarticular la lógica de la biopolítica. Para ello, se comenzará trabajando el modo en que Agamben y, en cierta medida, Heidegger, establecen algunos elementos críticos a la problemática relación entre metafísica y política. A partir de allí, se hará hincapié en la especial situación en la que se encuentra el pensamiento contemporáneo, en tanto que "se sabe" inserto en el lenguaje. Esto, se sabe, repercutirá de manera determinante en el modo de reflexionar sobre las sociedades actuales, así como también, sobre las posibilidades e imposibilidades de realizar algún tipo de acción política en ellas. Será Derrida, con su concepto de "*diferancia*" y a través de una perspectiva política del lenguaje, quien nos guiará en la reflexión sobre la efectiva posibilidad de concebir una nueva noción de sujeto político para las sociedades contemporáneas.

DESCRIPTORES:

metafísica, biopolítica, lenguaje, diferencia, sujeto

SUMMARY:

In the article, object of this summary, we will investigate on the possibility of a new conception of the political subject, which would be able to disarticulate the logic of the biopolitics. To achieve this goal, we will start by studying the way in which Agamben and, to a certain extent, Heidegger, establish some critical elements to the problematic relation between metaphysics and politics. From this point, we will insist on the special situation in which we find the contemporary thought, whereas "it is known" inserted in the language. This, as it is acknowledged, will be determinant in the way we think of the present societies, as well as, on the possibilities and impossibilities of making some type of political action in them. It will be Derrida, with his concept of "*diferancia*" and through a language political perspective, that will guide us in the reflection on the effective possibility of conceiving a new political subject notion for the contemporary societies.

DESCRIPTORS:

metaphysics, biopolitics, language, difference, subject

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se propone trabajar en las resonancias del lenguaje donde habita, o mejor dicho, resuena aquello que se conoce como "sujeto".

De acuerdo a cómo conceptualicemos el juego de estas resonancias y la resonancia misma, determinaremos también el modo de concebir lo social, lo político y el sujeto (si es que algo así existe); especialmente la posibilidad de concebir un nuevo sujeto político que no se corresponda con la lógica de la administración de la vida. Más específicamente, indagaremos en la posibilidad de que esa nueva noción pueda surgir de la primer parte de la obra de Jacques Derrida y de la lectura que sobre la misma ha llevado adelante Giorgio Agamben.

Son conocidos los primeros textos del filósofo francés en donde su crítica a la fenomenología husserliana, funciona como apertura a lo que luego será llamado deconstrucción (entre ellos, la *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología*). Pero por debajo de este intento deconstruccionista que suele colmar la atención de muchos de sus lectores, subyace uno aún mayor, y que lo determinó a aquél; intento que, según Derrida fue, es y, será siempre un intento fallido: el de la crítica a la metafísica que, siguiendo la hipótesis de Martín Heidegger, es una crítica al humanismo. En este proyecto no se encontraba sólo, ya que esa crítica al humanismo fue la herencia que gran parte de los integrantes del pensamiento francés de su época heredaron del filósofo alemán.

En 1968, en un coloquio internacional cuya temática propuesta era "Filosofía y Antropología", Derrida proponía por lo menos dos modos de abordar esa crítica a la metafísica: uno, era el encabezado por la forma de trabajo que caracterizaba a Heidegger, intentando "la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edi-

ficio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua".² El riesgo de esa modalidad sería generar una profundidad que daría aún más estabilidad a aquello que se cuestiona. La otra dirección, que se correspondería con aquella que dominaba el pensamiento francés, adoptaría la forma de cambiar de terreno discontinua e irruptivamente, "instalándose fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas",³ lo que podría traducirse en el problema de que a través de "la simple práctica de la lengua se reinstale (...) el "nuevo" terreno sobre el más viejo suelo".⁴

¿Por qué esta introducción sobre las maneras de abordar el problema relativo a los propios inconvenientes que tiene la crítica al humanismo metafísico? Se trata de comenzar a vislumbrar el problema que había planteado Heidegger, y del cual Derrida y, luego, Agamben resultan herederos; se intenta poner en relación una compleja temática y una, o tal vez, dos formas de dar respuesta a la misma; en definitiva, se pretende ofrecer un planteo general, a partir del cual el problema y las posibles respuestas que, tanto el filósofo francés como el italiano, intentaron dar, comiencen a resonar, a retumbar en el interior del texto. Es a partir del juego de entrecruzamiento de los autores, donde sobresaldrá aquello que podría funcionar como un modo posible de entender lo político.

METAFÍSICA Y BIOPOLÍTICA

¿A qué se debe este querer escapar o atacar la metafísica que tanto marcó el pensamiento filosófico del siglo XX? ¿Cuáles son las razones por las que podemos considerar que éste se torna un problema "político"? ¿Por qué se intenta en este texto vislumbrar un poder comenzar a reflexionar sobre una nueva noción de sujeto político que no sea solidaria de la lógica biopolítica?

A fin de poner en relación estos interrogantes, debemos citar aquí un texto de Agamben, que rodea y

penetra la perspectiva heideggeriana mencionada (el recurso a las citas, aunque resulten extensas tal vez, es determinante para la mejor comprensión del lector del tema que nos convoca): “La ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente. La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá*, que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento siempre en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal (...) El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originiariamente biopolítica”.⁵ A través de estas dos citas, se intentó recordar, o mostrar, la solidaridad entre metafísica y biopolítica que sostiene el autor italiano.

Pero también es importante remarcar a través de que obra se observa esto: y no es poco decir que lo haya logrado trabajando sobre los escritos de Heidegger, quien tiempo atrás, ya observaba que: “El abandono del ser se oculta en la creciente validez del *cálculo*,⁶ de la *velocidad* y de la *exigencia de lo masivo*. En este ocultamiento se encuentra la más obstinada inesencia del abandono del ser y la hace inatacable”.⁷ Como se puede vislumbrar, “cálculo” y “organización” del comportamiento, “velocidad”, “masividad”, son todos términos que luego fueron compuestos de otro modo, y con una complejidad diversa, en aquello que Foucault trabajó y denominó biopolítica.⁸

Pero el autor de *Ser y tiempo* no sólo advirtió todo ello, sino que además criticó ferozmente la metafísica, puesto que ésta era “la historia de las acuñaciones del ser”⁹ y, por ende, aquello que hacía olvidar y aseguraba, como si fuera “un cofre del lenguaje”, ese olvido

de la pregunta por lo que somos. Es por ello que su apuesta por la apertura del Dasein, la pregunta por el ser-ahí, es fundamental para indagar en la posibilidad de una nueva noción de sujeto político que no sea solidario de la lógica biopolítica. Y, Derrida primero (aunque no estrictamente en perspectiva biopolítica), y Agamben después (ya en términos biopolíticos), pudieron captar la importancia del aporte de Heidegger en este aspecto. Es por todo este cuestionamiento, que surge¹⁰ la insistencia sobre la problemática de la metafísica y la necesidad de no generar nada (ni “un suelo”, ni “una profundidad”, ni “un cofre”) que la asegure aún más.

Sobre todos estos problemas se ha constituido el debate filosófico-político de la segunda mitad del siglo XX, especialmente en el pensamiento francés.

A partir de la importancia y la radicalidad de los cambios que se estaban engendrando en este contexto, muchas veces estos planteos han sido reducidos a dos posiciones adversas, olvidándose de que lo realmente relevante es tratar de aportar y generar las condiciones necesarias para hacer posible otra concepción que nos habilite un *pensar distinto*, un pensar *lo distinto*, un pensar *aquello que no es posible pensar en una época determinada*.

En definitiva, los distintos modos de abordar la temática metafísica (así como también este nuevo sujeto político, sobre el cual indagamos su posibilidad), impliquen o no un “acabamiento” de la misma, como alguna vez (o aún hoy) se pretendió,¹¹ se deben enfrentar a un inconveniente bastante particular: la alternativa entre, o bien (a) agotar la metafísica, liberándonos de ella, y así habilitando la desarticulación de la lógica biopolítica, o bien (b) generar un modo de habitar en ellas, a través de un trabajo constante “en contra de”, intentando un “más allá de”, o un “por afuera de” ella (si es que esto fuera posible), pero de todos modos, siempre “en función” de ella.

Quisiera advertir sobre algo que, tal vez, se esté

escapando bajo estas dos opciones: una referida al hecho de que se estaría reproduciendo una vieja historia entre la posibilidad de “tomar el poder”, el pleno “cálculo”, la “organización” y el “control”, en este caso, sobre nosotros mismos (tengamos en cuenta que se estaría reproduciendo la lógica de la biopolítica), y la de aquella otra que consiste en, delimitando el “enemigo invencible”, y a partir de una confrontación o lucha constante, tratar de hacer un poco mejor (casi resignados) el gobierno que, en este caso, la lógica biopolítica realiza sobre nosotros. ¿Otra vez la misma historia bajo términos diferentes? Y, entonces, ¿Qué pasos hemos dado a través del siglo XX?

Si existieron algunas marcas fundamentales, ellas se corresponden con las advertencias de Heidegger, de las cuales Derrida intentó hacerse eco, y que forman parte también del trabajo de Agamben: entre ellas, el hecho de que concebirnos ubicados bajo estas dos probabilidades no ofrece respuestas; de que existe una sutil, aunque determinante, diferencia entre las posiciones antes mencionadas¹² y aquellas otras que consisten en ser esa *relación* de uno para consigo mismo (la pregunta constante por el *ser*),¹³ que tendrá que habitar un estado de cosas determinado.

¿En qué podría consistir *ser esa relación de uno para consigo mismo*?

¿UN NUEVO SUJETO POLÍTICO?

Ahora bien, como ya sugería Heidegger y hoy advierte Agamben, uno de los mayores inconvenientes que debemos tomar en consideración, a los cuales no escapa el sujeto político, es el hecho de que la nuestra es una de las primeras sociedades en “saberse” en-el-lenguaje. ¿Qué puede significar esto?

Por un lado, en términos heideggerianos, las problemáticas en torno al valor de la palabra, no en torno a la promesa, sino a la creciente validez del cálculo, de la rapidez, de la conformación de lo masivo, del “despojo, el hacerse público y común a toda disposi-

ción. A esta devastación producida así corresponde la creciente inautenticidad de toda postura y junto con ello la depotenciación de la palabra. La palabra es sólo aún el sonido y la intensa excitación, en la que ya no se puede poner la vista en un “sentido”, porque se toma toda concentración de posible meditación y se desprecia la meditación en general como algo extraño y sin fuerza”;¹⁴ y, con una previsión de las sociedades actuales deslumbrante, continúa así: “La consecuencia del despojo de disposición, que al mismo tiempo es disfraz del vacío creciente, se muestra plenamente en la incapacidad de experimentar precisamente el verdadero acaecer...”¹⁵ [agregaría] del ser.

Por otro lado, en *La comunidad que viene*, Agamben llama la atención sobre el problema de la injerencia del espectáculo en el modo de trabajar lo político, ya que a través de aquél, se autonomiza el lenguaje, desprendiéndose de quienes la solían habitar. Una escena en donde nadie se hospeda y que todos observan, desmembrados de la lengua. El ser-lingüístico que es el hombre, no se encuentra comprometido en esa obra, puesto que no está ahí.

Sin embargo, aquello que es un problema, abre una posibilidad: huir de la metafísica, que denota y que significa, haciendo la experiencia de la misma esencia lingüística, “del lenguaje *mismo*”. Somos la primera sociedad en saberse en-el-lenguaje, y el discurso que circula está automatizado en la esfera del espectáculo: no participamos en él. Esta situación y el hecho de ser ajenos a esa lengua, nos habilita una esfera propia y al propio uso de nuestro ser-en-el-lenguaje, a profanar lo que era improfanable, a vivir los propios usos.

Esta oportunidad que se abre, es la experiencia de la lengua sobre la que deberá trabajar la política contemporánea. Constituye una *praxis* cuyas consecuencias resultan inestimablemente devastadoras para las concepciones tradicionales del sujeto como “fundador”, así como también para las comunidades tal cual fueron entendidas hasta hace no mucho. Se

trata de llevar este experimento hasta el extremo, en su más radical profundidad. Ésta nos ofrecerá la apertura sobre lo que podría ser, en dichas circunstancias, una posibilidad para el nuevo sujeto político. Ésta constituye una experiencia ética, pero entendida aquí (en términos agambenianos), no como una tarea, ni como una decisión subjetiva, sino como "ser la (propia) potencia, existir la (propia) posibilidad".¹⁶

Ahora bien, ¿Cuál es el aporte que hace la obra de Derrida a esta experiencia ética que pretende desarticular la lógica biopolítica? Tomando en consideración que, según lo desarrollado, el lenguaje resulta ser un eje fundamental sobre el cual se asienta la complicidad "metafísica-lógica biopolítica", indagaremos en algunos de los conceptos "lingüísticos" que él trabajó. De esa forma, se intentará extraer algunas ideas que posibiliten una apertura o una distancia respecto de dicha "complicidad".

DERRIDA Y LA DIFERANCIA

Unos meses antes del coloquio mencionado al inicio del presente escrito, en la Sociedad Francesa de Filosofía, Derrida ofrecía una conferencia determinante en su pensamiento: *La Différance*, en la cual llevaba a cabo una fuerte crítica al pensamiento metafísico, sin que por ello significara una destrucción del mismo o finalizara en un relevamiento de aquello que se criticaba. ¿De qué modo la *différance* o la "diferancia",¹⁷ esbozada por Derrida, puede dar respuesta al problema de la crítica a la metafísica? Si la metafísica era el ocultamiento del ser, el filósofo francés dirá que la *diferancia* "nos mantendrá en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia".¹⁸

¿A qué se refiere con aquello que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia? De lo que está tratando de dar cuenta es que tanto la presencia como la ausencia no pueden constituirse como tales. Con el objetivo de explicar esta idea de "imposibilidad" desa-

rollada por el teórico francés, Agamben, en el texto *Pardes*, se remite a una distinción propia de la lógica medieval, en dónde se diferenciaba la "intención primera", aquella señal que significaba un objeto (término denotante), de aquella otra "intención segunda", cuya señal significaba una "intención primera", es decir, otra señal, un signo. Dicha distinción impide comprender el verdadero problema del pensamiento de Derrida, ya que éste trabaja sobre una estructura autorreferencial. Lo que rápidamente descubre el autor italiano es que la "intención segunda" es pensada con la misma lógica que la "intención primera", es decir, como si pudiera denotar. Pero ésta, no podría señalar más que una consistencia acústica o gráfica de la palabra; por lo que el hecho de tomarla, estructurarla, como si indicara un objeto (una sustancia material), acarrea serias dificultades. Entre ellas, que la estructura autorreferencial no podría tener lugar, ya que siempre anunciaría otra cosa (un objeto o un signo "como si fuera objeto"). Es por ello que anulando la primacía de la lógica de la "intención primera" (que Agamben denomina estructura pseudo-autorreferencial) se puede comenzar a comprender la filosofía derrideana.

Ahora bien, si no hay señal que signifique un objeto, sino siempre un intento por significar una intención, el término (la terminología) debería poder significarse a sí mismo; lo que acarrea otro problema: "el término significa sólo en tanto significa", por lo que tampoco habría primacía de aquella "intención segunda" (incluso si no se la entendiese bajo la lógica de la "intención primera"). Es por la imposibilidad de la primacía de una u otra, que toda intención deviene, siempre, *primo-secunda* o *secundo-prima*. De esta forma, lo que está en juego es la imposibilidad de que la presencia o la ausencia de aquello que se denota pueda constituirse como tal, poniendo en cuestión la noción de sentido. Sobre este punto, Agamben encuentra la coherencia de, principalmente, toda la primer parte de la obra derrideana (entre las cuales se destacan *La voz*

y el fenómeno y *De la gramatología*); ya que en ella se intenta lograr la "liberación de la semiología" y "la destrucción del concepto de signo". Éstas operaciones, paralelamente, crean el relieve de un fondo que es mucho más importante en lo que a nuestro propósito se refiere, y que Agamben describe perfectamente: el hecho de que "el carácter irreductible de la significación y su constante desplazamiento, implican aquí la imposibilidad de aquella "extinción del significante en la voz", sobre la cual se basa la concepción occidental de verdad".¹⁹

Recordemos la cita de la cual partimos anteriormente, para así poder comenzar a extraer algo así como una primera aproximación al tema que nos ocupa. Si la metafísica era el ocultamiento del ser, y la *diferancia* nos mantendría "en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia".²⁰ Lo que ambas citas estarían diciendo es que la *diferancia* nos mantiene en relación nada menos que con aquello sobre lo cual se basa la concepción Occidental de verdad.

Ahora bien, bajo el manto de esta hipótesis deberíamos poder dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿En qué sentido nos mantiene en relación con aquello que ignoramos, con aquello sobre lo cual se basa la concepción Occidental de verdad, con aquella imposibilidad de la presencia y la ausencia?

Es importante detenernos en este punto, al menos un instante, y remarcar desde dónde y por qué Derrida habla de "diferancia". Esta palabra le sirve para hablar de aquello que posibilita, o como dice él, "nos mantiene en relación" con aquello que *necesariamente* nos excede imposibilitando la constitución de una presencia o una ausencia, aunque también de lo pasivo o lo activo como tal (que, como sabemos, Agamben va a trabajar unos años después). El cambio de terminología que emplea Derrida sobre el final de la palabra "diferencia", transformándola a "*diferancia*", se debe a que encuentra en la terminación "ansia" una indecisión

entre lo activo y lo pasivo, fundamental para desarticular las concepciones tradicionales del sujeto sobre las que se asienta la biopolítica. Explica que "la resonancia no es en mayor medida el acto de resonar",²¹ aludiendo de este modo a una voz media, que define así: "[la "voz media", la terminación "ansia"] dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos términos".²² Ésta, constituye una cita fundamental en lo que a la noción de origen respecta. La misma finalidad sugiriendo que la filosofía, tal vez, "constituyéndose en esta represión", ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva esta voz media.²³

Una vez dicho todo esto, quisiera hacer presente una advertencia sobre esta palabra *diferancia*. Es cierto, como se suele entender normalmente el pensamiento derrideano, que la *diferancia* tendría cierta correspondencia con la noción de origen. Pero, también es cierto, que la misma no lo es en el sentido tradicional del término; la distancia entre ellas radica en que la *diferancia* no es el origen primero, a partir del cual todo nace, sino más bien es la operación fundamental, que a su vez no es una operación: es aquello que nos posibilita "mantenernos en relación" con lo que nos excede entre ausencia y presencia. De ahí que, para clarificar lo que está diciendo, traerá a colación nociones tales como *huella* o *cenizas*, que, de algún modo, intentan dar cuenta de una presencia que ya no es, pero que tampoco constituye una plena ausencia, puesto que la marca está. Recordemos que en esta lógica, se plantea un constante desplazamiento de significación, en dónde el signo siempre se sustrae. Es por ello que, la *diferancia* "marca la remarca de la marca".

Si queremos comprender realmente la operación del filósofo francés, no habrá que simplificar la misma entendiendo la *diferancia* como lo relativo a un origen primero, a la esencia de todas las cosas. Lo que

tampoco significa que se refiera a aquella operación (porque tampoco es una operación) que haría visible, palpable, comprensible lo que “nos excede entre la presencia y la ausencia”, entre “lo pasivo y lo activo” ya que “aquello” siempre se escapa (y es importante la utilización del término “comprender”, en tanto que ataca la concepción moderna –“omnipotente”- de sujeto, dónde la capacidad de comprender, se delimitaría a aquél, y nada habría que pudiera mostrar alguna imposibilidad por parte de éste).

La voz activa y la voz pasiva no son la *diferancia*; ni nos pertenecen, ni tampoco tenemos vinculación con ellas. La *diferancia* únicamente es lo que nos mantiene en relación con aquello que nos excede (o sea, con lo que ella intenta significar). Y puesto que únicamente con *aquello* que nos excede tenemos relación, ese otro que nos excede (que Derrida llama *diferancia*), es, a su vez, lo más propio de lo que somos (eso que llamamos “sujeto”), sin ser tampoco nosotros mismos, en tanto es un otro. Pero, si algo propio hay, si algo así como un sujeto existe (para continuar con los gestos derrideanos), eso es “aquella *relación*” con lo que siempre nos excede (y que a su vez, hace posible la relación en sí). En fin, ese “algo así como un sujeto” no sería más que *la relación en sí*.

LA RELACIÓN EN SÍ

Luego del desarrollo hecho hasta aquí, y en relación a los problemas que la crítica a la metafísica tenía para no terminar relevando ese humanismo que pretendía atacar, la pregunta a hacer es la siguiente: ¿En que sentido la *diferancia* no es un relevamiento de la metafísica? Sobre este punto, Derrida centrará su estrategia filosófica discursiva diferenciándose de aquellas otras contemporáneas a las suyas que, según ese segundo modo de abordar la crítica que mencionábamos al principio, intentan pensar desde afuera de la metafísica.²⁴

La estrategia que aquí se inserta es la relativa a no

pretenderse como una destrucción de la metafísica en sí, sino más bien como una deconstrucción de las categorías metafísicas. ¿Qué es lo que está en juego en esta diferencia? Dos ejes: el primero es que, según esta perspectiva, la metafísica no puede destruirse, y tampoco puede haber un afuera de la metafísica (“no hay lenguaje para ello”); el segundo punto es que, entonces, solamente pueden ser deconstruidas las categorías metafísicas a través del “proceso” de la *diferancia* (que, sabemos ya, no es un proceso, ni una operación). La *diferancia*, entonces, posibilita la deconstrucción de las categorías metafísicas, pero nunca la destrucción de la metafísica en sí.

Este punto será determinante en lo que respecta al lugar que va a ocupar esta modalidad de trabajo en el pensamiento francés, puesto que en aquella época, y aplicando cierto sesgo en la lectura de su obra, una metodología de este tipo (que plantee la imposibilidad de escapar de la metafísica), se vería impotente o cómplice del gran problema del humanismo metafísico. Como vemos, lo que está en juego es el modo de abordar ese mismo problema que se mencionaba al principio del texto: el relevamiento o no del humanismo metafísico. Nuestro autor dirá al respecto que, o bien se plantea una crítica al humanismo metafísico (en los dos modos explicados al comienzo del texto), produciendo su relevamiento, o bien se plantea (como propone él) una simple deconstrucción de las categorías metafísicas que, más que destruirlas, las muestran en todas sus esferas, neutralizando sus efectos, haciendo un “museo” de las mismas.

Esta “museificación” de las categorías metafísicas, de la lógica de la metafísica, por parte de la deconstrucción no debe quedar ahí; más aún, si nuestro objetivo es intentar pensar un nuevo sujeto político. Toda esa elaboración teórica podría quedar prendida al “derecho a la deconstrucción de toda democracia por-venir” que, de algún modo, su autor reivindicaba. Sin embargo, ello sería esconder bajo el nombre y

la metodología de la deconstrucción, aquello que es realmente lo que la posibilita, aunque no sólo a ella; es decir: la *diferancia*. Este elemento conceptual es la clave sobre la cual la deconstrucción, y no sólo la deconstrucción, es posible.

Es por todo ello que, su lógica debe ser reincorporada a nuestro pensamiento teórico-político del modo más radical posible, puesto que en ella está puesto en juego la posibilidad de introducir una nueva perspectiva política que no funcione como relevamiento del humanismo metafísico, pero que tampoco sea solidaria, cómplice, o se resigne a él, o, algún otro, aunque del mismo tipo.

Debido a estas advertencias, de las cuales el pensamiento francés ha sido plenamente conciente (aunque tal vez no las haya podido resolver), Derrida ha elaborado su pensamiento distanciándose, aunque en íntima sintonía, respecto del pensamiento heideggeriano del *Dasein* y del *Ereignis*.

Prueba de ello, son las siguientes palabras del filósofo alemán: “La resonancia del ser quiere ir a buscar al ser, en su pleno esenciarse como evento, a través de la desocultación del abandono del ser, lo que acaece sólo de modo que el ente, a través de la fundación del ser-ahí, sea reubicado en el ser inaugurado en el salto”,²⁵ y unas líneas más abajo (casi derrideanamente, si temporalmente esto fuera posible, y, por ello, la inversión de lo dicho es cierta), dice: “El fundamento íntimo del desarraigo histórico es uno más esencial, más fundante en la esencia del ser: que el ser se sustrae al ente y sin embargo en ello hace aparecer a éste como ‘siendo’ y hasta ‘siendo más’”.²⁶ La notable semejanza entre estas citas y aquellas frases del filósofo francés sobre *la imposibilidad de salir de la metafísica*, sobre *la diferancia como la marca que remarca la marca*, sobre *el plus de vida* dan cuenta no sólo de la solidaridad de estos dos pensamientos, sino también de la complejidad de los mismos para pensar una nueva noción de sujeto político.

Esa resonancia²⁷ del ser, de la cual hablaba Heidegger, y la *diferancia*, podrían constituir, o más bien habilitar lo más propio de eso que conocemos como un “sujeto”; podrían abrir aquello que determine, que constituya (y cabe cuestionarse: ¿sin lograrlo nunca?) ese sujeto político por el cual nos estamos preguntando.

Antes de finalizar, cabe recordar en primer lugar, tal como se observó en el primer apartado del presente texto, que la *diferancia* nos mantiene en relación con aquello que excede las simples categorías metafísicas sobre las cuales trabaja la política Occidental.²⁸ En segundo lugar, y en lo que respecta a una posible visión sobre el sujeto político de Derrida, cabe retomar las siguientes palabras: “Antes de hablar (*bevor er spricht*), el hombre debe dejarse reivindicar (reclamar: *wieder ansprechen*) por el ser y dejarse prevenir del peligro de no tener, bajo esta reivindicación (*Anspruch*), nada o poca cosa que decir. Solamente entonces se restituye a la palabra (*dem Wort*) la riqueza inestimable de su esencia y al hombre el abrigo (*Behausung*) para habitar en la verdad del ser”.²⁹ Este *dejarse reclamar*, este *restituir a la palabra su riqueza*, todo ello, tal y como fue entendido hasta aquí, constituyen, en su radicalidad, es decir, en el devenir del *nombre propio*, la posibilidad de “una comunidad sin presupuestos, ni Estado”.³⁰

El *no-nombre*, la *huella*, la *diferancia* no sólo ponen en cuestión aquello sobre lo que se sustentaba el concepto de verdad Occidental, no sólo permiten la deconstrucción de las categorías metafísicas, sino que también restituyen la posibilidad del *nombre propio* y una comunidad sin presencia, ni ausencia, pero, sobre todo, sin la lógica de la administración de la vida.

DESARROLLO FINAL

Finalizando, deberíamos remarcar que lo que está en juego es la diferencia (¿o deberíamos decir *diferancia*?) entre “ya ser”, “ser en función de...” o “ser una

predisposición a ser". La metafísica y su correlato, la biopolítica, trabajan sobre este "ya ser" (recordemos el enunciado heideggeriano: "La metafísica es la historia de las acuñaciones del ser"³¹). El "ser en función de..." es la oposición clásica a un poder, en donde según esta perspectiva, no tendría un estatuto propio o sería solidaria de la misma lógica a la cual se intenta oponer. En cambio, la "pregunta por el ser", el "trabajo deconstructivista por la *diferancia*", la "experiencia de la lengua de existir la (propia) potencia", "el dejarse reclamar por el ser y dejarse prevenir del peligro de no tener nada o poca cosa que decir" constituyen el eco de esa resonancia que vibra en el umbral donde se disuelve eso que llamamos "sujeto": "ser una predisposición a ser".

Es por todo ello que no fue casualidad que este trabajo comenzara proponiendo un análisis de las resonancias; puesto que es en ellas donde el sujeto habita, en esa tensión inmanente. Es en ese umbral de resonancias, donde el sujeto (si es que algo así existe) resuena; y toda política comienza cuando *ese algo así* como un sujeto se ubica en aquel umbral, disponiéndose a ser afectado por la propia predisposición a ser(lo). ¿Y que mejor forma de llevar adelante esta *praxis* política, que a través de la pregunta por la *relación en sí*, que es la pregunta sobre aquello que somos?

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. La presente ponencia se inscribe en el marco de las actividades de difusión de los resultados parciales alcanzados en el Proyecto UBACyT S821 *Genocidio, política y exclusión. La vida en el centro de las prácticas socio-políticas contemporáneas*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Programación Científica 2006-2009.

2. DERRIDA, J., "Los fines del hombre" en *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, España. 1998, p. 173.

3. Ídem.

4. Ídem.

5. AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires. 2006, pp. 145-146.

6. Entendida en Heidegger como aquello que sería "la ley fundamental del comportamiento" y que hace posible la primacía de la organización.

7. HEIDEGGER, Martín, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Ed. Biblos, Buenos Aires. 2003, p. 109.

8. De todas maneras, de ello no hay que deducir que Foucault haya tomado de Heidegger estos conceptos, los cuales seguramente no estaban al alcance de aquél en esa época; por lo que, con lo expuesto, sólo se pretende mostrar una relación que, a la luz de lo trabajado por Agamben, enriquece la lectura de la temática sobre la biopolítica.

9. HEIDEGGER, Martín, *Zur Sache des Denkens* (trad. cast.: *Tiempo y ser*), Tübingen, Niemeyer, 1976, p. 44, citado en AGAMBEN, Giorgio, "Se. Lo absoluto y el Ereignis" en *La potencia del pensamiento*, Op. Cit., p. 235.

10. Aquí, habría que aclarar que, quien comenzó, bajo otro modo y en otras circunstancias, con la crítica a la metafísica fue Friedrich Nietzsche.

11. Y no me es indiferente si lo es o no, sino que es ese mismo problema lo que está en juego aquí.

2. Podrían resumirse en las siguientes: a) ser el Estado -"ser ya algo"-; b) ser una lucha menor contra aquel enemigo-necesario -"ser algo en función de" la biopolítica-.

3. Sobre este punto, cabe hacer tres relaciones, tres menciones que deberían ser entendidas como meras aproximaciones: 1) La íntima vinculación con la Introducción a *Historia de la sexualidad 2: uso de los placeres* de Foucault, en donde Foucault plantea tres modos de subjetivación, haciendo hincapié en el tercero: la relación que mantengo conmigo mismo en función de una norma o código existente. 2) La posibilidad de que esta lectura de Heidegger haya sido la empleada por Deleuze para elaborar su concepto de deseo como "máquina deseante". Recordemos que Heidegger, al menos a partir de 1936, hace referencia al devenir del ser, para que éste no caiga en el abandono del ser constituyéndose en una acuñación más de la historia de la metafísica. 3) El arduo trabajo de Deleuze sobre el empirismo trascendental para hacer posible visible este espacio de relación de uno para consigo mismo.

4. HEIDEGGER, Martín, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Op. Cit., p. 110-111.

5. Ídem, p. 111.

6. AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene*, Ed. Pre-textos, España. 2006, p. 42.

7. Así es traducida por Carmen González Marín, en la versión ofrecida por Ediciones Cátedra. A lo largo del texto, será de ese modo como la seguiremos mencionando.

8. DERRIDA, J., "La Différance" en *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, España. 1988, p. 55.

9. AGAMBEN, Giorgio, "Pardes" en *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires. 2007, p. 453. Asimismo, todo el párrafo que precede a esta cita debería ser confrontado con las páginas 451-453 del mismo texto.

20. DERRIDA, Jacques, "La Différance", Op. Cit., p. 55.

21. DERRIDA, Jacques, "La Différance", Op. Cit., p. 44. Queda pendiente la investigación en relación a evaluar hasta que punto este modo de trabajar el término "resonancia" proviene, o no, de lo elaborado por Heidegger en relación al Ereignis.

22. Ídem.

23. Cfr. Ídem. Asimismo, y sin pretender detenerme mucho más en esta cuestión, solamente quiero sugerir, o más bien hacer presente, la estrecha relación que, al parecer, se encontraría entre estas ideas de Derrida, y aquellas otras que corresponden a Agamben en lo que refiere a la potencia y al acto. No debemos olvidarnos tampoco, en lo que a esta aparente relación refiere, que el autor italiano ha trabajado arduamente estos temas sobre la obra de Aristóteles, quien podría ser considerado, al menos en la sugerencia del francés, quien, "al comienzo de la filosofía", haya trabajado sobre la separación de la voz media en voz activa y voz pasiva.

24. Por ejemplo, las relativas a los modos de trabajar de Michel Foucault y Gilles Deleuze.

25. HEIDEGGER, Martín, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Op. Cit., pp. 105-106.

26. Ídem, p. 106.

27. Ver nota al pie número 17 de este mismo texto.

28. Recordemos que: la *diferancia* "nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede de la alternativa de la presencia y de la ausencia" (cita extraída de DERRIDA, Jacques, "La Différance", Op. Cit., p. 55).

29. DERRIDA, Jacques, "Los fines del hombre", Op. Cit., p. 166.

30. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene*, Op. Cit., p. 68.

31. Ver nota al pie número 9 del presente texto.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene*, Ed. Pre-textos, España. 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires. 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires. 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, Ed. Manantial, Buenos Aires. 2000.
- DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Ed. Pre-textos, España. 1985.
- DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, España. 1989.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires. 1971.
- DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, España. 1998.
- HEIDEGGER, Martín, *Ser y tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina. 2006.
- HEIDEGGER, Martín, *Tiempo y ser*, Ed. Tecnos, España. 2006.
- HEIDEGGER, Martín, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Ed. Biblos, Buenos Aires. 2003.

Registro Bibliográfico

BERESÑAK, Fernando

"La diferencia y el sujeto político" en *La Trama de la Comunicación, Volumen 13, Anuario del Departamento de Comunicación*. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina. UNR Editora, 2008.