

# Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso  
Justo Serrano (Eds.)

## Capítulo 13

**ANTHROPOS**



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018  
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías  
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social  
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.  
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

# ONTOLOGÍA(S) POLÍTICA(S): ENTRE EL POSFUNDACIONALISMO Y EL VITALISMO

*Stephan Gruber*

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

## 1. Introducción

Este ensayo se centra en explorar las intenciones y la justificación de una reflexión ontológica de la política que recientemente se ha ido configurando dentro del amplio espectro de la teoría crítica. Cambios políticos, económicos y materiales llaman continuamente a la revisión de las armas de la crítica disponibles para pensar lo social y articular una política emancipadora. Considero que esta preocupación ontológica, la cual ha permeado, durante los últimos treinta años, varios proyectos de teoría política —desde el posmarxismo de una democracia radical (Laclau y Mouffe, 1985) a refundamentaciones de la democracia liberal (Searle, 2010)—, responde, precisamente, a la necesidad de articular estas nuevas demandas de la realidad para restablecer el lazo entre la teoría y una práctica política efectiva. Sin embargo, las variadas formas y enfoques desde los que lo ontológico se engarza con lo político nos dibujan un panorama dividido, a veces confuso, complejizando el análisis y dejando muchos temas sin resolver. Mi intención aquí es tratar de cartografiar este panorama a través de la explicitación de las líneas maestras en las que estos proyectos se suscriben y, así, analizar las ganancias y problemas que condicionan su idoneidad frente a las demandas de una crítica inmanente de lo social.

En un nivel básico, que espero problematizar y ahondar a lo largo del ensayo, podemos observar distintas maneras de relacionar lo político con lo ontológico. La primera forma supone una ontologización de la política, es decir, un razonamiento que propone que «dado que el mundo ontológicamente es así, lo que políticamente debemos hacer es esto»; en ese sentido, lo político

se deriva de lo ontológico. La segunda es, más bien, politizar la ontología; la política sería lo realmente esencial y habría que leer el mundo desde la primacía de lo político. Estas dos primeras formas son absolutizaciones de uno de los dos términos de la ecuación. Una tercera opción propondría más bien una regionalización ontológica, es decir, habría una ontología general y una que se ocuparía de los elementos teóricos o prácticos que inciden en la dinámica política. Este tercer movimiento sería, antes que un enfoque crítico, uno más metodológico y daría herramientas para comprender nuestro discurso de lo social. Las propuestas teóricas que se discuten a continuación complejizan estas lecturas y muestran que tanto lo político como lo ontológico se definen de manera cruzada, lo cual hace más difícil un esquematismo simple. Sin embargo, considero —y eso trataré de probar en el trabajo— que podemos esclarecer el panorama de las ontologías políticas señalando una tensión fundamental entre una forma compleja de politización de la ontología y una de ontologización de lo político.

Esta tensión fundamental es la que, con otras palabras, hay entre lo que Oliver Marchart llama ontología política posfundacional y lo que yo propondré llamar una ontología política vitalista. Los defensores de la ontología política posfundacional, nacidos de la conjunción de una apropiación izquierdista de Heidegger y las necesidades de un posmarxismo de pensar el cambio político más allá de las secuenciaciones economicistas de la ortodoxia, dominan largamente la discusión contemporánea desde la década de los ochenta y siguen teniendo gran presencia en el debate actual. Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek y Alain Badiou comparten, en mayor o menor medida, los lineamientos de este proyecto. Los representantes de la segunda posición corresponden al agrupamiento de teorías que convivían en el paradigma posfundacionalista de la diferencia, pero que no se acomodaban perfectamente a este, como las teorías de William Connolly o Michael Hardt y Antonio Negri. Estos, con la actual proliferación de nuevos materialismos, movidos por una incomodidad con el paradigma lingüístico (compartido por el posfundacionalismo), han reafirmado su distancia respecto del giro ontológico de corte heideggeriano o posestructuralista y se han sumado, más bien, al esfuerzo por articular una nueva ontología materialista tributaria de la que se encuentra en la obra de Gilles Deleuze, o en la de Spinoza o Bergson, para nombrar figuras más clásicas.

Evaluaré estas ontologías desde la idea de una crítica inmanente que debe poder plantear, de manera justificada, cómo proponer una alternativa social desde las propias coordenadas materiales y políticas de una sociedad dada. Lo más notorio es que ambas ontologías carecen de una adecuada justificación epistemológica y normativa, lo cual conlleva efectos prácticos. Mientras que las ontologías políticas posfundacionales no pueden articular con precisión los procesos materiales e institucionales con la supuesta naturaleza inconsistente del fundamento social, las ontologías políticas vitalistas no logran otorgar una independencia a lo político respecto de la economía general de fuerzas que compartiría lo social con lo natural, pues no pueden justificar normativamente su criterio de crítica. Con estas apreciaciones, no busco rechazar de plano un enfoque de ontología política, sino que más bien deseo proponer, una vez aclarado el panorama, la posibilidad de componer una ontología política que no se agote en la dicotomía de la politización de la ontología o la ontologización de lo político. Creo que, desde las ganancias y dificultades de ambos modelos, se puede proponer el desafío de articular, por un lado, la radicalidad de la democracia y, por el otro, las intrincadas dinámicas materiales que fundamentan lo social.

## **2. La politización de la ontología: el posfundacionalismo y sus problemas**

La gran mayoría de recuentos históricos del pensamiento crítico contemporáneo señalan como parteaguas el Mayo del 68. Este suceso mundial, con simultáneas encarnaciones de distinto signo (Francia, República Checa, México, Alemania, etc.), significó un cambio de época en diversos registros: el paso de una economía fordista a una posfordista (Harvey, 1998); de un modernismo a un posmodernismo (Jameson, 1985); de la vieja ética protestante a un nuevo espíritu del capitalismo (Boltanski y Chiapello, 2002). Esto puso bajo cuestionamiento la representación del mundo y la efectividad de la teoría marxista, ya sea la ortodoxa o la althussereana, a la cual además se la consideraba cómplice de la derrota del movimiento estudiantil, al entregar como única solución la estrategia leninista de la forma partido-Estado (Badiou, 2010); política oficial no solo fácilmente cortejada por el «electoralismo» en tiempos de coexis-

tencia pacífica, sino también poco efectiva en traer el comunismo a la Unión Soviética.

La necesidad de articular el marxismo con innovaciones filosóficas y políticas que lo exceden se dio en varias tradiciones: desde los intentos del primer Habermas de una «reconstrucción del materialismo histórico», hasta la recuperación de Gramsci por el argentino Laclau y la belga Mouffe en su teoría de la hegemonía; pasando por el marxismo analítico de Elster, la crítica cultural de Raymond Williams y Stuart Hall, o el intento de los exalumnos de Althusser por romper con e ir más allá de su maestro. Estas distintas corrientes de marxismo occidental buscan proponer nuevas formas de teoría crítica que, sin perder la orientación emancipadora, doten a la lucha política de un entendimiento de las contradicciones y dinámicas sociales que haga justicia a la complejidad de esta, alejándola de salidas falsas y dogmáticas.

El problemático epíteto de posmarxistas podría servir para clasificar a todos estos grupos (o a ninguno de ellos, si se entiende el término como una superación o abandono del marxismo); sin embargo, yo lo quiero usar aquí estratégicamente para diferenciar un grupo particular de neomarxismos. Me refiero a los que consideraron necesario repensar las categorías marxistas a través de los desarrollos y referentes del posestructuralismo.<sup>1</sup> Dos desplazamientos respecto al marxismo ortodoxo son aquí evidentes: primero, la consideración de la diferencia y la contingencia (manifestada social, lingüística o psíquicamente) respecto al determinismo económico (ya sea en última instancia o sobre-determinado); y, segundo, pasar del enfoque en la dialéctica como una solución sintética de las contradicciones a considerar la radicalidad de la paradoja y lo irreconciliable de la antinomia.

Estas dos características, recién resaltadas, significaron para este posmarxismo una importante reformulación de la lectura de lo social y lo político del materialismo histórico y, con esto, de su idea de cambio revolucionario (Thernborn, 2010). En este sentido, dicha aproximación —que se individualiza en los proyectos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, de Jean Luc-Nancy, de Alain Badiou o Slavoj Žižek (para mencionar los nombres

---

1. La definición de posestructuralismo o neoestructuralismo no es menos problemática, pero, para usos prácticos, aquí me refiero a los pensamientos de Lacan, Derrida y sus antecedentes filosóficos, entre los que destacan Nietzsche, Freud, Heidegger y Bataille.

actualmente más prominentes)— significó una revisión de qué es finalmente lo político, el cambio político y las posibilidades de este. En otras palabras, lo que se planteó fue la necesidad de una nueva elaboración ontológica que permitiera pensar una política más acorde a las complejidades de la realidad que esta ontología revelaría. Este diálogo entre el marxismo y lo ontológico, claramente marcado por el pensamiento de Heidegger, debía hacerse tomando en cuenta la clásica crítica de Adorno al «pensamiento ontológico» (Adorno, 2002), actualizada en la revisión de Bourdieu de las implicaciones políticas (claramente conservadoras) de la ontología de Heidegger (Bourdieu, 1991). Como señala Strathausen, la solución de Walter Benjamin de una «dialéctica en suspenso» prefigura ya esta línea, en donde se busca superar lo «estático, no-dialectico y a-histórico» del pensamiento ontológico heideggeriano, abriéndolo en diálogo con la teoría crítica (Strathausen, 2006).

En la actualidad, a mucha distancia ya de Mayo del 68, aunque aún con una realidad marcada por procesos económicos, políticos y sociales desencadenados hace medio siglo, nos encontramos con una gran cantidad de proyectos posmarxistas que proponen nuevas soluciones a través de una ontología política. También se ha buscado clasificarlos, para ver si existe algún tipo de unidad en esta rama del pensamiento crítico contemporáneo y, así, entender y evaluar sus objetivos. Slavoj Žižek (2012), por ejemplo, engloba los proyectos de Jacques Rancière, Étienne Balibar, Badiou y Laclau como una ontología política en donde se enfatiza las posibilidades de una subjetivización política frente a los plazos secuenciados de un determinismo económico. Smith (2002), después de la importante aparición en escena de la teoría posthegemónica del imperio y la multitud de Hardt y Negri, nos habla de dos formas de ontologías políticas: las trascendentales (donde entran las tipificadas por Žižek, por su rai-gambre heideggeriana) y las inmanentes, en donde figuran Hardt y Negri, y las varias apuestas de una política deleuzeana (Patton, 2000). Esta división de corte filosófico puede explicarse más políticamente con relación a la existencia de dos imaginarios ontológicos contrapuestos, los de la falta y los de la abundancia (Tøn-der y Thomassen, eds., 2005). Mientras el imaginario ontológico de la falta partiría de la ausencia de una sustancia o significado trascendente desde el cual organizar la realidad social, asumiendo por tanto la inestabilidad de todo orden político; el imagina-

rio de la abundancia destaca, por su parte, el potencial organizador y desestabilizador de la pluralidad de las identidades políticas que hace eco de una pluralidad ontológica siempre excesiva a toda representación.

Sea como fuere, todas estas propuestas se estabilizan en parte alrededor del concepto de democracia radical —liberado de su estricta referencia a la obra de Laclau y Mouffe—, concepto que alude a la necesidad de pensar la democracia sin caer en el totalitarismo de una dictadura del proletariado, ni en el totalitarismo invertido (Wolin, 2008)<sup>2</sup> del mero parlamentarismo consensual y los mecanismos formales, a la manera liberal representativa. Sin embargo, incluso tras dar cuenta de esta cercanía de la ontología política con la democracia radical, así como los intentos de clasificarla con relación a la subjetivación política, o a los duetos inmanencia-trascendencia y abundancia-falta, no queda resuelta la necesidad de una más detallada definición filosófica de la empresa. Strathausen (2006) y Marchart (2006) señalan los límites de estas clasificaciones. El primero observa, por ejemplo, cómo entre ontologías políticas englobables como trascendentales (Laclau, Badiou o Žižek) hay complejas disputas respecto a los conceptos del sujeto y la subjetivación, disputas que se originan en distintas formas de recepción del psicoanálisis lacaniano. El segundo ve cómo los imaginarios ontológicos tanto de la falta y la abundancia como de la diferencia, que incorporaría a los herederos de Derrida (Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe), pueden verse subsumidos en cuanto comparten una «ontología inestable». Esta ontología inestable disolvería las diferencias entre los imaginarios ontológicos, en el sentido en que todos plantean la imposibilidad de un fundamento último de lo político en la que, ya sea a través de una falta originaria, una abundancia excesiva o un juego interminable de presencia y ausencia, se marca una y otra vez la contingente y paradójica fundación de la sociedad.

Basado en estas ideas, el propio Marchart se ha embarcado en la tarea de conceptualizar las fuentes teóricas y los alcances de las ontologías políticas bajo el nombre de un pensamiento

---

2. Wolin emplea el término totalitarismo invertido para referirse a la democracia en tiempos contemporáneos, donde no hay alternativa, no porque haya una opresión, sino más bien porque existe un consenso falsamente construido sobre la base de la administración económica.



político posfundacional (2009). Considero que este intento clasificatorio es el más consistente de los disponibles en relación con la tradición que rastreo aquí, sobre todo porque asume la labor de definir la naturaleza de esta ontología política en cuanto tal. Por eso, en lo que sigue de este apartado, reconstruiré la lógica de su argumento y plantearé unos apuntes críticos que señalan dificultades de esta forma de ontología política posfundacional.

Marchart (2009, pp. 13-14) observa dos movimientos que convergen en la ontología política posfundacional: por un lado, lo que él llama, siguiendo a Dominique Janicaud, un heideggerianismo de izquierda; y, por el otro lado, la creciente importancia del término de «lo político» frente a «la política».<sup>3</sup> El punto de toque de estas influencias está en que la diferencia política entre «lo político» y «la política» se encuentra en estrecha relación con la diferencia ontológica entre lo ontológico y lo óntico que Heidegger propone para recomenzar la labor de una analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*. Así como el concepto de lo ontológico sirve a Heidegger para demostrar el olvido que se comete al centrar el análisis en las meras características ónticas del ser; el concepto de «lo político» aparece en la discusión política para demostrar cómo el análisis del Estado, las instituciones y los formalismos de la política deja de lado algo mucho más constitutivo, como «el ser en conjunto» de la comunidad política o el antagonismo fundante de la división entre amigo/enemigo. En este primer sentido, una ontología política señalará cómo este nuevo concepto de lo político se «funda» en una ontología heideggeriana.

La interpretación, en clave derrideana, por parte de Marchart de la ontología de Heidegger se centra en la idea de lo posfundacional, que es otro nombre para la empresa de la *Destruktion* de la metafísica de la presencia que trata de proponer un pensamiento que no esté contaminado por la ontoteología. La ontología posfundacional, entonces, no plantea una sustancia trascendente (*arche*, logos, razón, materia, subjetividad, etc.) que fundamente la existencia de los entes, sino más bien la imposibilidad

---

3. Considero que estas dos influencias son similares a las que componen las figuras del posmarxismo planteadas más arriba, en el sentido de que, por un lado, se suplementa una filosofía política con un nuevo entendimiento ontológico; mientras que, por el otro, se politiza una filosofía que también puede tener una interpretación apolítica.

de garantizar tal tipo de fundamento en última instancia. Pero este posfundacionalismo no significa un antifundacionalismo o un nihilismo (Marchart, 2009, pp. 25-28). Marchart observa que la ausencia de un fundamento último es precisamente lo que permite la existencia de varios fundamentos contingentes que no son el producto de un «todo vale» posmoderno, sino que responden a las sucesivas e incompletas geografías de lo óntico en cada momento. Metafóricamente, el autor señala que, aunque el océano de la existencia sea ontológicamente insondable, este no existe sin olas (p. 17). En este sentido, de manera heideggeriana, el abismo de la falta del fundamento último es a la vez un claro, una apertura a posibles nuevas formas de fundar que serán siempre infundadas.

La importancia de la contingencia en todo el proyecto posfundacional reside en que es esta la que produce la diferencia ontológica, es decir, es esta la que muestra como insuficiente un análisis puramente óntico. Marchart ubica esto en la diferencia heideggeriana entre *Sein* (ser en alemán) y *Seyn* (una grafía arcaica de ser) (2009, pp. 41-43). Mientras el primer término designa la dimensión ontológica que se diferencia de lo óntico, el segundo señala la misma diferencia entre lo ontológico y lo óntico, la diferencia-en-cuanto-diferencia que hace que nunca se pueda hablar de lo puramente ontológico ni de lo puramente óntico, y que no es otra cosa que la necesidad de la contingencia reseñada. Precisamente, esta figura de la diferencia-en-cuanto-total, de la ontología como un juego de presencia y ausencia, es lo que Derrida llama una *hauntologie* (homófono de ontología en francés) u ontología espectral, que, aunque viene a enfatizar algo que ya había elaborado con otros cuasi-conceptos como los de traza, *differánce* o *pharmakon*, es más útil para pensar una ontología política, por las elaboraciones que Derrida hace de la idea del fantasma en *Espectros de Marx* (2012).

Marchart hace un dedicado trabajo de reconstrucción para ver cómo la gran mayoría de esta tradición posterior a Mayo del 68 está fuertemente influenciada por el pensamiento posfundacional. Este heideggerianismo de izquierda habría tenido su epicentro en el seminario de Alexander Kojève sobre Hegel, al que había asistido toda la elite intelectual parisina (desde Althusser a Lacan) y que estaba marcado precisamente por una lectura heideggeriana del problema de la muerte y el deseo en la *Fenomenología del espíritu* (Marchart, 2006). En varias publicaciones, Mar-

chart ha analizado bajo esta etiqueta de heideggerianismo de izquierda a Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Claude Lefort, Giorgio Agamben, Chantall Mouffe y Ernesto Laclau, mencionando también que otros autores como Jacques Rancière, Cornelius Castoriadis o Zygmunt Bauman estarían dentro de este grupo (Marchart, 2009; 2010; 2013). Como vimos, esta generación está a la búsqueda de una rearticulación de los aparatos críticos para pensar un proyecto político que no caiga en las dificultades del marxismo clásico o capitule frente al capitalismo liberal. Marchart, al reseñar cómo estos heideggerianos de izquierda empiezan a utilizar la diferencia entre «lo político» y la política en sus filosofías, trata de esclarecer más esta dinámica.

La diferencia política, más precisamente, el concepto de «lo político», funciona como alternativa, ya que especifica y autonomiza el cambio político de un determinismo económico o social. Frente a las teorías que ponen a la providencia divina, la diferenciación social o el buen desempeño económico como lo que debe estructurar la política, el énfasis en la autonomía de lo político señala el momento contingente, indecible y complejo del acuerdo o desacuerdo irreductible a cualquiera de las otras lógicas (Marchart, 2009, pp. 55-67). A esta especificidad y autonomía hay que agregar también la eventual primacía de «lo político» como momento instituyente de lo social; «el momento maquiavelano» o político que plantea desde un origen los caminos contingentes, políticamente modificables, por los que transcurrirá luego lo social, lo político, etc. (p. 63). Este componente claramente constitutivo y ontológico de lo político es central también para el proyecto posmarxista, ya que amplía el espacio de posibilidad a nuevas vías del cambio político, como las que se mostraban en el escenario de los años setenta (operaísmo, situacionismo, marxismos libertarios, lo que Badiou señala como ir más allá de la Forma Partido) y que se reclaman aun más urgentes con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la debacle de la alternativa soviética.

A este intento de autonomía y primacía de lo político se le han opuesto históricamente los movimientos de desplazamiento, neutralización y sublimación desde otras esferas (economía, tecnología, ética) que no solo dominan gran parte de la teoría política, sino que se actualizan en instituciones y realidad políticas (pp. 67-73). Marchart opina que el problema aquí no pasa tanto por afirmar la pureza en cada momento frente a las contaminaciones de lo social, sino que el problema está en desdibujar

la diferencia-en-cuanto-diferencia e inclinar la balanza ya sea hacia «lo político» o hacia «la política» (p. 214). Aquí confluye la ontología espectral con la diferencia política: «lo político» genera la propia diferencia que lo funda y desencadena el perpetuo juego entre identidades e instituciones contingentes de la política con su límite interno de infundabilidad última (p. 223). Lo político puede ser codificado desde un principio racional, sublimado en mera competencia económica en el mercado o sedimentado en el formalismo de las elecciones democráticas; sin embargo, precisamente a través de estas encarnaciones, surgirá «lo político» en el momento que estas evidencien la imposibilidad de su fundación definitiva y el desacuerdo fundante. Lo que garantiza esta autonomía y primacía de lo político son los supuestos ontológicos posfundacionales reseñados, los cuales compartirían una relación isomórfica con la diferencia política. Sin embargo, yendo más allá de los autores que ha reseñado, Marchart termina por asumir y radicalizar la idea de una ontología política. Así, plantea que no solo se trata de una relación isomórfica, sino que la diferencia política *es* la diferencia ontológica, es decir, que todas las esferas del ser están marcadas por el antagonismo político (p. 214).

Esta politización de la ontología es, como el propio Marchart lo reconoce, una empresa paradójica necesitada de una serie de aclaraciones. La primera es que esto no significa que se asume que el ser tiene un color político específico que garantizaría una política óptica particular (sea emancipatoria o no); más bien, sucede lo contrario, ya que lo posfundacional no asigna al ser ninguna virtud positiva que pueda ser convertida en una política concreta (Marchart, 2006). La persistencia en la utilización del término ontología, ante el claro rechazo de su uso clásico de metafísica general, se centra en dos razones: la necesidad de una contingencia garantizada cuasi-trascendentalmente y de ir más allá de la mera epistemología u ontología regional de las entidades políticas. Ya se ha explicado la primera razón. La segunda es una reafirmación del gesto político de plantear la contingencia más radical como base de toda meditación, antes que posibles reglas de acceso epistemológico que serían solo rémoras apolíticas (2009, p. 221). Así, Marchart señala que todo lo social es político en potencia, que el fondo de toda ontología social es una ontología política, ya que las estructuras más sedimentadas son igualmente contingentes y propensas al cambio. Sin embargo, a

la vez, no dice que «todo es político», que sería otra forma de borrar la especificidad de lo político generalizándolo, sino que, para Marchart, las estructuras sociales son políticas de manera medida, porque están atadas a su eventual disolución siempre ya palpable en sus prácticas (p. 223).

Por último, Marchart busca alejarse del filosofismo que puede encerrar plantear la necesaria imposibilidad del fundamento y evitar la acusación de trivialidad que puede caer sobre su investigación al clausurar la comunicación entre lo ontológico y las políticas concretas. Para esto, asume el programa de Laclau y Mouffe, sobre otros como el de Jean-Luc Nancy o Alain Badiou (p. 225). Por un lado, la teoría de la hegemonía (y la contrahegemonía) le permite trabajar con las fundaciones parciales de la política, quedando garantizado el juego entre lo político/la política. Por el otro, enfatiza que sí hay un efecto de lo ontológico, en cuanto toda democracia debe ser siempre posfundacional y luchar por mantener la diferencia política misma, entendiendo lo ontológico no solo como las condiciones que posibilitan cierto orden social, sino a la vez sus condiciones de imposibilidad y desaparición (pp. 228-232). En conclusión, Marchart termina sumándose al proyecto de democracia radical, limitándose a afinar su justificación desde una ontología de la diferencia.

Me gustaría aquí evaluar críticamente esta salida —que ensaya Marchart— del terreno minado de una politización de la ontología. Él considera que su propuesta de mantener la diferencia en cuanto diferencia le permite zafarse de las distintas reducciones de lo óntico a lo ontológico y viceversa: el totalitarismo ontológico, la simple administración de lo óntico, la subsunción metapolítica de lo político en la sociología o la economía, la guerra civil permanente o la pospolítica (pp. 210-213). En este sentido, su política permitiría cierto pluralismo radical, una apertura a la aparición eventual de un desacuerdo y el paso de una hegemonía a otra. Sin embargo (al igual que un fundacionalismo de izquierda como el de Friedrich Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* suponía que el advenimiento del comunismo estaba inscrito en la materia y su devenir dialéctico), podemos decir que, en Marchart, hay una compleja elaboración que muestra una relación isomórfica entre el ser de la diferencia política (que es el ser en cuanto ser) y la forma política de democracia radical que propone. En ese sentido, se cae en otra forma de metapolítica al reducir todas las dimensiones de lo político a

la actualización de la paradoja ontológica del fundar/desfundar. Así, el pluralismo de Marchart no lo es tanto, ya que excluye una serie de dimensiones que no son subsumibles a lo paradójico, como una política de la militancia (Badiou, 2010), de la prescripción (Hallward, 2005) o de la construcción estatal institucional. Para estas políticas, lo relevante es dar con los criterios evaluativos para determinar la preferencia de un orden político sobre otro, no solo afirmar que ontológicamente todo es posible.

### **3. La ontologización vitalista de la política: desde la genealogía al naturalismo**

La búsqueda de nuevas formas teóricas para superar no solo las dificultades del marxismo y de la teoría crítica, sino para lidiar con la complejidad de la realidad contemporánea a través de una lectura ontológica de lo político, no se agota en la propuesta posfundacionalista de contacto entre el marxismo y el postestructuralismo. Generacionalmente posteriores a los representantes del heideggerianismo de izquierda, se han configurado propuestas ontológico-políticas que exceden el marco de una ontología de la diferencia y de la crítica a la metafísica, propugnando más bien una univocidad del ser y un reinicio de la empresa metafísica. En un principio, estas propuestas ontológico políticas se ubicaban dentro del campo teórico dominado por el posfundacionalismo y la primacía de la diferencia, distinguiéndose mínimamente al tomar el lugar de la abundancia o la inmanencia en las clasificaciones de las ontologías políticas presentadas arriba. Esto se evidencia en la colección de textos editada por John Protevi y Paul Patton (2002) sobre Derrida y Deleuze, donde se señala cómo, a pesar de las diferencias fuertes, el proyecto metafísico de Deleuze puede ser leído también en las líneas maestras derrideanas de la diferencia, la contingencia y la crítica a los fundamentos. Recientemente,<sup>4</sup> sin embargo, la brecha entre esta línea y el posfundacionalismo se ha ensanchado, especialmente como efecto de las fuertes críticas que se han realizado al paradigma

---

4. El hito anterior a la entrada de los nuevos materialismos de este tipo de ontología es el proyecto de Hardt y Negri, el cual disputó la relevancia filosófica con el enfoque posfundacional. Las particularidades de esta lectura no serán discutidas en este trabajo, pero se inscriben claramente en este campo vitalista que quiero definir.

textualista del posestructuralismo desde los variados proyectos de nuevos realismos y materialismos ontológicos (véanse Bryant y otros, 2011; Dolphijn y van der Tuin, 2013; Ferraris, 2012).

Lo esencial aquí es un descontento frente a consecuencias teóricas y políticas del paradigma posfundacionalista que, fascinado con la diferencia y la constitución discursiva de la política, ignora los procesos materiales y limita la efectividad política de la izquierda a un pasivo goce con la indecisión ontológica. Por ejemplo, la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, al basarse en la discursividad, la identificación y el juego de significantes, encontraría su límite al reconocer que hacer contingentes los cimientos sociales no basta para desencadenar un cambio político, ya que existen dimensiones corporales, afectuales y materiales que entran en la ecuación (Beasley-Murray, 2011; Massumi, 2014). Así, este pensamiento político poshegemónico buscará llenar esos espacios vacíos que deja la teoría posfundacional, pero no solo a través de pequeñas correcciones, como se hacía antes, sino embarcándose en un cambio de paradigma. Este cambio de paradigma consiste en romper con la prohibición heideggeriana de una metafísica general para proponer un monismo o univocidad del ser. Tal ontología material no significa una vuelta atrás a la ontoteología, o un retorno al sustancialismo, sino la búsqueda de formas de volver a dar cuenta de lo absoluto, atravesando las categorías de la contingencia, diferencia que tiene como fin no caer en los riesgos totalitarios de metafísicas pretéritas (van der Heiden, 2014). En este cambio de paradigma, la obra de Deleuze cobra importancia capital, así como las de Heidegger y Derrida presidían el posfundacionalismo. En efecto, su proyecto de un empirismo trascendental y de una economía libidinal de la producción deseante constituye la fuente principal de la gran mayoría de proyectos neomaterialistas recientes.<sup>5</sup>

Aunque varios trabajos han recapitulado estos nuevos materialismos (Coole y Frost, 2010), nuevos realismos (Ennis, 2011), nuevos vitalismos (de Beistegui y otros, eds., 2014), así como el giro afectual en la teoría crítica norteamericana (Tincineto Clough y Halley, eds., 2007), no se ha realizado una re-

---

5. Esto no significa que todo neomaterialismo tenga que ser deleuziano. El caso más relevante es el de la filosofía orientada al objeto de Graham Harman, la cual se sustenta en una reinterpretación radical de Martin Heidegger (Harman, 2002). Asimismo, de Beistegui (2004) busca integrar Heidegger con Deleuze en una ontología diferencial.

construcción de la relación de esta nueva ontología con el tema específicamente político, a la manera de Marchart para el pos-fundacionalismo. Lo que más abunda son intentos de leer los temas políticos implícitos y explícitos en Deleuze (Patton, 2000; Widder, 2012); así como los temas políticos derivables de los antecesores deleuzianos, como Spinoza o Bergson. Precisamente, en lo que sigue de este apartado quiero mapear mejor y definir este tipo de ontología política, reparando en este linaje teórico que se retrotrae a Spinoza, pero que también se apropia de Nietzsche y Foucault. Quiero poner esto en diálogo con temas de la literatura de crítica del poder que servirán para caracterizar mejor lo político de esta ontología, así como Marchart lo hace con la tradición de la diferencia política. Para esto, me sirvo del reciente trabajo del filósofo alemán Martin Saar, el cual articula la crítica del poder con la inmanencia de una ontología inscrita en la constelación de nuevos materialismos (Saar, 2014a).

Saar (2010) observa que pensar los alcances de una filosofía social crítica contemporánea pasa por entender el concepto de poder y la distinción esencial sobre la que ha sido teorizado: poder como *power over* o como *power to*. El primer caso se refiere al poder como dominación, donde un ejercicio de este por parte de uno tiene como consecuencia la restricción de la libertad de otro. La teoría crítica estaría encargada de evidenciar, y proponer caminos para resolver; estos desequilibrios en el tejido de lo social en la Modernidad (ya que en ella los ejercicios de poder suelen tener la máxima sutileza) (2010, p. 9). Saar observa que los orígenes conceptuales de esta forma se retrotraen a la teoría de Thomas Hobbes, quien habría entendido el poder como algo que restringe la libertad (para bien, ya que esta es peligrosa), y se actualizan en la Modernidad con el concepto de poder de Max Weber (p. 10). La segunda línea ha interpretado el poder como algo constitutivo de todo orden social. Es decir, el poder no sería solamente aquello que entra en desequilibrio con la libertad, no se establecería solamente como desigualdad entre el sujeto y el Estado, sino que sería lo que posibilita todo lo que un orden social es y lo que produce, tanto las subjetividades como las instituciones. El poder, en esta visión, adquiere una función ontológica y, por tanto, ya no se trata de un concepto al que se le pueda oponer la libertad, ni cuya existencia oculta pueda ser revelada, porque simplemente lo permearía todo (p. 10). El linaje filosófico detrás de este concepto está en la filosofía de Spinoza, quien habría visto al



poder como algo inherente al despliegue del ser y, en eso, idéntico a la libertad. Esta idea de poder político se actualizaría con Arendt y su idea consensual de poder frente a la violencia (p. 12).

Podemos rápidamente observar los problemas a los que llevan ambas visiones del poder. La visión centrada en el ejercicio de este como dominación conlleva un dualismo entre libertad y poder: si hay poder, no hay libertad. Tal dualismo lleva a plantear la pregunta de qué es lo que legitima al teórico a asumir que eso es dominación y eso otro libertad (p. 14). La visión ontológica del poder no comparte este problema, ya que precisamente su diferencia pasa por criticar la artificial división trascendente entre libertad y poder; asumiendo la inmanencia del poder. En todo caso, la libertad será entendida como una forma de ejercer poder (así como todo es una forma de ejercer poder) (p. 14). Sin embargo, esta subsunción metodológica de la dominación en el plano ontológico del poder constitutivo conlleva el riesgo de perder el criterio evaluativo de la crítica. El desafío, entonces, de esta segunda visión del poder y de un proyecto de ontología política consiste en pensar la aparición inmanente de un criterio de crítica, de un potencial normativo, que pueda explicar el cambio social (p. 15).

Considero que este esquema es, de alguna manera, el suelo común que comparten los intentos contemporáneos más interesantes de ontologías políticas. Por ejemplo, en este punto, la visión ontológica del poder que reseña Saar se asemeja al momento de lo político en la diferencia política de Marchart, donde lo político es también el momento de la institución de lo social que hace contingente todo intento de fundamentación política. Sin embargo, aquí se vuelven a abrir las posibilidades teóricas, ya que hay varias formas de resolver este problema. Veremos, siguiendo a Saar, que, desde Spinoza, la solución no reside en insistir en el juego de una dominación óptica y un momento disruptor de poder constitutivo, sino que, más bien, la centralidad pasa a estar en un plano inmanente de prácticas de poder que debe fusionar la diferencia entre lo político y la política en un proceso afirmativo (p. 16). Esto es lo que trataré de delinear como una ontología política vitalista que tiene como principal característica la posibilidad de explicar las normas que estructuran lo social desde la productividad de la naturaleza.

En otro texto (2014a), Saar propone superar el problema del mero hacer contingente de la dimensión ontológica con una forma de derivar una normatividad desde los propios procesos ma-

teriales, antes que de un agonismo cuasitrascendental o un paradigma comunicativo. Esto lo expone con una relectura de la crítica genealógica, que es la opción teórica que debe asumir la crítica del poder una vez que ya no se puede continuar proponiendo teorías de la dominación basadas en un *power over*. A un primer nivel, la genealogía sería esta intervención que tiene como objetivo mostrar la historia de las relaciones de poder y cómo estas dinámicas contingentes erigen instituciones sociales revestidas con la apariencia de lo natural. Este proceso de «licuefacción y subversión» de todas las estructuras sociales por parte de la genealogía permitiría, según Saar, ampliar el rango de lo posible en lo que a la constitución de la vida social se refiere. Sin embargo, como vimos con el posfundacionalismo, perder todo marcador de certeza no significa libertad, si esto no es suplementado por algo más que la sola desaparición de todo fundamento (un antifundacionalismo), es decir, si no se lo suplementa con un componente propositivo que otorgue una nueva idea de libertad.

La genealogía, para Saar, no solo consiste, entonces, en deslegitimar las normas sociales viendo sus causas históricas contingentes, sino en retomar estas causas contingentes como lo inmanente desde lo cual podemos proponer una idea tanto de crítica como de libertad. Siguiendo una línea similar, Pierre Macherey (2009), revisando las influencias de Spinoza en Canguilhem y Foucault, afirma que la «liberación» no pasa por superar el constreñimiento de un poder externo, sino más bien por darse cuenta de su posición como parte de la naturaleza (o de que toda la naturaleza está en uno, en el sentido de que uno es sus relaciones). Esta idea está también contenida en el proyecto de Michel Foucault de redefinir la crítica: decir que «no hay un afuera al poder» no es un derrotismo ni supone la clausura de toda idea de libertad, sino que implica más bien la igualación entre el concepto de poder y el de libertad. En esta secuencia, el cambio político no es un escape de las garras del gobierno de los otros, no se trata de no ser gobernado de ninguna manera (cosa imposible), sino más bien es un reclamo de no ser gobernado de cierta manera (Foucault, 2007). La efectividad de la crítica aquí no se basa en su radicalidad, sino en la posibilidad de ser pensada desde dentro del espacio normalizado del gobierno, ya que, como señala Macherey (2009), si todo está siempre entrampado en la normalización, entonces la propia norma también lo está, lo que la hace productiva en nuevas direcciones.

Pero esto no se limita únicamente a la productividad o abundancia de la norma, a una abundancia del ser que sigue sin salir de la afirmación de la contingencia o pluralidad subsumible en el posfundacionalismo (Marchart, 2006). Lo que se añade en la teorización de Saar es el componente vitalista materialista que permitirá indicadores que distingan un correcto gobierno de uno equivocado, una sociedad sana de una enferma, gracias a una concepción de lo social (entendido como el espacio del comportamiento de acuerdo con normas) explicable desde la naturaleza como el espacio que lo contiene (Saar, 2014a). Nuevamente, esto lo podemos esclarecer con Macherey, quién señala que no se debe pensar en una oposición entre norma y naturaleza. Vivir conceptualmente (humanamente) no implica un corte entre naturaleza y cultura, sino que más bien se trata de «relaciones de constitución e interpretación que depositan en las fuerzas de la naturaleza y la vida la tarea de elaborar las normas y hacerlas reconocer». Siguiendo esta línea, se explica la normatividad inmanente desde una continuidad entre la ontología natural y la social: «vivir en sociedad, de acuerdo con normas, no es sustituir el derecho de la naturaleza por un derecho racional, muy por el contrario, es manejar y regular las mismas relaciones de fuerzas que determinan, sobre la base del juego libre y necesario de los afectos, el conjunto de las relaciones interindividuales» (Macherey, 2009, p. 113).

En efecto, si asumimos que el poder es aquel conjunto general de fuerzas y factores desde donde se derivan no solo las instituciones coercitivas de la sociedad, sino también todo fenómeno social, entonces el papel de la teoría crítica tiene que ser ontológico, más precisamente, debe partir de una ontología empírica —o una ontología, para usar el término de Levi Bryant (2011)— abocada a describir las dinámicas del poder que favorecen o impiden el surgimiento de ciertas subjetividades e instituciones (Saar, 2014a). Este proyecto, que sería un sucedáneo de la ontología de la actualidad preconizada por Michel Foucault, expandirá las preocupaciones normativas de la teoría crítica a preocupaciones materiales (2014a),<sup>6</sup> viendo el poder como condición de lo social, más que como algo que debe ser erradicado, y observando claramente, dentro de una configuración de poder, qué subjetividades

---

6. Saar no usa la palabra material, pero esta se encuentra implícita, no solo debido a las referencias ontológicas que maneja (Spinoza, Deleuze), sino porque su trabajo trata de cuerpos, vidas y objetos.

e instituciones son posibles, cuáles son imposibles y quiénes ganan con eso. Así, la genealogía se nutre, paradójicamente, de un renovado naturalismo, permitiéndose superar el dualismo ingenuo que opondría, desde un afuera ilegítimo, el poder a la libertad; y proponiendo, en cambio, como criterio evaluativo para la crítica, un concepto más de tipo económico de optimización o intensificación de las fuerzas (Saar, 2014a). Es decir, la crítica desde una ontología de este tipo procederá buscando la adecuación del orden social y político a la realización óptima de las fuerzas y dinámicas constitutivas del poder, las cuales el ontólogo ha reconstruido teóricamente suponiendo algún principio de generación correcta: intensidad, actividad, alegría, etc.

En resumen, hasta aquí podemos ver las líneas maestras de las ontologías políticas vitalistas. Primero, buscan diferenciarse de un fundacionalismo clásico y enfatizar la productividad y complejidad del entramado causal que instituye lo social. La conexión en la obra de Saar entre poder constitutivo y genealogía como productores de contingencia deja este punto muy claro. El segundo movimiento es pensar las bases normativas de esta nueva genealogía fuera del mero consenso deliberativo (que volvería a caer en el error de dividir la historia de los cuerpos, el lenguaje, de los procesos materiales), así como de la repetición agonista del desacuerdo. Para esto, las ontologías neomaterialistas dan la base para pensar procesos complejos que entrelazan lo natural con lo social y político. No obstante, debemos dejar en claro que no se trata de regresar a un mecanicismo simple; ya que en las fuentes teóricas de este proyecto ontológico se piensa en referencia a modos, relaciones y redes complejas de causación (Connolly, 2009).

Dentro de este campo, se pueden proponer ontologías políticas que van más allá de la propuesta posfundacionalista de una democracia radical, planteándose temas como el ecológico, que en las últimas décadas se impone al pensamiento crítico. En ese sentido, la ontología política vitalista rompe con la división entre humanos y no humanos y propone un análisis de una materialidad vital que atraviesa y constituye estos registros, lo cual permite ver el tema del cambio climático no solo a partir del registro antropocéntrico de un cálculo económico de sus efectos (Bennett, 2010). Otra vertiente es la que ya prefiguraban Deleuze y Guattari en su *Capitalismo y esquizofrenia*, donde la ontología política puede entenderse como la observación de cómo lo

político está imbuido en una economía libidinal, en una axiomática capitalista que pone a trabajar lo social desde la circulación monetaria.

La teoría del actor-red (TAR) de Bruno Latour<sup>7</sup> es otro ejemplo que nos puede ayudar a esclarecer características adicionales de este proyecto. Él propone una lectura pragmática de la sociedad en donde el marco lingüístico normativo que daría forma a lo social puede ser entendido enteramente por las fuerzas y los materiales de los que está compuesta la realidad. No se trata ya tanto de evaluar la verdad de una situación, o si un orden es libre o no, sino simplemente de ver las maneras en que se ensambla y reensambla lo social (Latour, 2005). La TAR no parte de una distinción entre el mundo social y el mundo material: no hay, para esta teoría, tal cosa como un universo creado por la interacción humana que se aparte de la naturaleza, ni tampoco sería el caso que el acceso a la naturaleza esté mediado por un marco epistemológico socialmente constituido que no pueda captarla enteramente. Por el contrario, Latour trata a las entidades, tanto sociales como naturales, como un efecto de las redes que estas forman, en las que están inmersas, redes sobre las que las entidades continuamente trabajan con el fin de mantenerlas o disolverlas. Los actores (desde las amebas hasta los Estados) definirán su existencia por su capacidad de agenciarse, aliarse, negociar con otros actores, para extender su red y conectividad para asegurar su consistencia. El esfuerzo de estos actores es lo que Saar llamaba el poder constitutivo: es lo que posibilita todo lo existente. Incluso, para Latour, el lenguaje sería un elemento más en esta red de actores, sería solo una tecnología que puede llegar a tener cierta fuerza efectiva en potenciar redes. A esto lo llama su semiótica materialista.

Siguiendo a Latour, entonces, vemos cómo el impulso materialista de estas ontologías lleva a subsumir el lenguaje, la representación y la justificación racional en el entramado general de procesos. Las líneas maestras de esta ontología terminan indicando que las instituciones pueden ser vistas, en última instancia,

---

7. Más allá de la clara posición de prestigio que tiene la teoría de Latour y sus colaboradores en los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, su vinculación con los nuevos materialismos le ha dado gran notoriedad recientemente. Véanse Harman (2009) y Bryant (2011). Bryant propone su propia ontología política, la cual incorpora a Latour, aunque también a Lacan.

desde un plano más ontológico, a través de los actantes, las redes y las fuerzas que optimizan. En ese sentido, al igual que Marchart, la ontología política materialista sobrepasa toda indagación epistemológica que pregunte sobre las condiciones de acceso del ontólogo a la cifra del ser, porque esta propia indagación ya es un proceso material sometido a la lógica vitalista del ser (Delanda, 2002). Así, mientras Marchart planteaba una politización de la ontología, vemos que las ontologías políticas vitalistas toman el camino contrario de ontologizar la política; en otras palabras, la posibilidad de una nueva ontología materialista permite alinear el devenir de las instituciones y políticas a las lógicas fundamentales de las fuerzas que constituyen el ser en todos sus niveles.

Cierro este apartado con una reflexión crítica que se desprende de lo anterior y cuestiona el precio que las ontologías vitalistas pagan para garantizarse una base normativa y, así, no redundar en el indeterminismo del posfundacionalismo o retomar la vía comunicativa. Considero que este precio es muy alto. Al derivar lo que una sociedad debe perseguir de lo natural, se ocluye el espacio de justificación de esos criterios, pues se asume que la investigación ontológica tiene un acceso inmediato a ellos. Incluso la propuesta de Saar (2014*b*) —la cual, a través de una lectura de Spinoza, se permite pensar una inmanencia del poder que está en línea con la democracia radical— no es la salida, porque la complejidad ontológica no asegura siempre una solución democrática. Bruno Bosteels (2009), por ejemplo, advierte cómo una ontología que enfatiza lo contingente, desterritorializado o fluido puede muy bien ser pensada para fomentar la acumulación y financialización de un capitalismo contemporáneo de intercambios de alta intensidad. En esa misma línea está la conocida acusación de Žižek (2004) a Deleuze, a quien se puede ver como un ideólogo del capitalismo digital.<sup>8</sup> La salida aquí, obviamente, no es diseñar una ontología que no caiga en esto, ni tampoco clausurar la comunicación entre lo material y lo político, sino más bien rehabilitar este espacio de justificación epistemológica que tanto la ontología materialista como la posfundacional han olvidado.

---

8. Para una versión radical de este camino, ver la obra del filósofo inglés Nick Land, quien relea la ontología maquinaica deleuzoguattariana como la marcha inevitable del capitalismo que lleva a disolver todo lo social hacia una mayor anarquía desterritorializante tanatrópica (Land, 2012).

Esta importancia de la justificación epistemológica y la reafirmación de la dimensión normativo semántica la vemos en la crítica de Robert Brandom a la genealogía, crítica que ensaya en los borradores de su libro sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Brandom, 2014) y que presentó hace unos años en una serie de conferencias (Brandom, 2012). Ahí, Brandom señala que cierto tipo de genealogía —que él llama radical o global y que yo considero similar a la que hemos tratado aquí a través del análisis de las obras de Martin Saar, dada la continuidad entre genealogía y naturalismo— adolece de una ingenuidad semántica que se caracteriza por creer que se puede pensar el aspecto epistémico de manera independiente al semántico, o viceversa. En términos más globales, lo que Brandom quiere sugerir con esto es un cuestionamiento al naturalismo implícito en la genealogía, que reflejaría una más profunda ingenuidad respecto a la epistemología de las ciencias naturales, las cuales necesitan del criterio de justificación racional para llevar a cabo su tarea. La creencia en un acceso no conceptual a lo esencial supondría caer nuevamente en lo que Wilfrid Sellars llamó el «mito de lo dado» (1997), es decir, asumir que podemos prescindir del aparato conceptual normativo, porque la realidad nos podría ser inmediatamente accesible. Caer en el mito de lo dado supone, para el naturalismo, el riesgo de convertirse en una metafísica dogmática, en donde las fuerzas o dinámicas que determinan la realidad no serían otra cosa que abstracciones cognitivas cuya propia fundamentación en el orden causal que describen tendría que estar trascendentalmente garantizada. Saltarse la dimensión de una epistemología normativa no nos permite un acceso más inmediato al ser, sino solo escamotear los supuestos en los que se incurre para elaborar una ontología particular.

Ahora bien, ante estos intentos de disolver lo normativo en lo ontológico, Robert Brandom propone entender que todo orden social es siempre un orden normativo (1979) y que, por tanto, una ontología de lo social es necesariamente deontológica. Sin embargo, hablar aquí de un deber racional o de racionalidad no implica caer ni en un conservadurismo ni en un nuevo logocentrismo, ya que la filosofía normativa de Brandom parte de una deflación de la idea de razón, que no es una sustancia metafísica o facultad psicológica, sino una práctica social lingüística: «ser racional es ser un productor y consumidor de razones: cosas que pueden jugar un rol como premisas o como conclusio-

nes de inferencias. En la medida en que uno pueda afirmar (poner algo como una razón) o inferir (usar algo como una razón), uno es racional» (2002, p. 6). Esta normatividad consiste entonces en un juego de dar y recibir razones, cuya dinámica central es el proceso de asumir compromisos a través de hacer afirmaciones, desafiarlas y justificarlas, apelando a compromisos ulteriores desde los cuales pueden ser inferidos (2002, p. 6).

Este concepto particular de normatividad es importante, sobre todo porque permite diferenciar la propuesta de Brandom de la mera «productividad de la norma» que vemos en Foucault, o de un pragmatismo que tienda al utilitarismo. El juego de dar y recibir razones no es como la dinámica del actor-red latouriano, o como un dispositivo foucaultiano, sino que consiste en aquel espacio donde las normas son normas precisamente porque pueden responder «a razones en cuanto razones». En este sentido, el espacio de la política no es solamente un asunto de racionalidad estratégica, ni de una combinatoria de esta que aleatoriamente produzca nuevas normas, sino que es un espacio de intercambio de razones en donde se hacen explícitas inconsistencias y disonancias entre los conceptos y la realidad, lo cual permite la revisión justificada y constante de las instituciones. Solo así se puede decir de alguna manera que el nuevo orden es no solo distinto, sino mejor que el anterior. Es por eso que la metáfora brandomiana de la «libertad expresiva»<sup>9</sup> no debe verse solo como una combinatoria o permutación lógica, sino más en la línea de otro concepto de Brandom, el *deontic scorekeeping* o «marcador deóntico» (1994), que da cuenta de un proceso de revisión, crítica y mejora de las normas de manera inmanente. Todo esto solo tiene sentido si no caemos en la tentación de reducir, a fin de articular lo material en lo político, la fuerza normativa a las fuerzas naturales.

#### 4. Conclusión: hacia una ontología política crítica

Retomando el esquema simple presentado en la introducción, me gustaría volver a caracterizar las dos propuestas onto-

---

9. Esta es una propuesta de Chomsky que Brandom usa para explicar su concepción de libertad sometida a normas. La idea es que, a pesar de que la cantidad de palabras que usamos cotidianamente es finita y que la humanidad ha hablado durante varios milenios, la producción de oraciones del hablante en cada instante es muchas veces inédita.



lógico políticas. La politización de la ontología tiene un claro aspecto negativo, porque distorsiona la realidad del ser tematizándolo desde una determinación política. Su opuesto, una ontologización de la política, también es criticable porque es propensa a caer en el incluso mayor pecado de un necesitarianismo o fatalismo, en donde la libertad o la innovación política quedan ocluidas al consistir solo en derivaciones de un ser general. Creo que el desarrollo que he presentado muestra que estas ontologías políticas problematizan estas relaciones esquemáticas. El posfundacionalismo, por ejemplo, al declarar que la política es la ontología, no está diciendo que el ser es «de izquierda» o «de derecha» sea la ontología, ya que con «lo político» no se refiere a una política concreta, sino más bien al juego entre aparición y desaparición de estos órdenes políticos como la persistencia de la diferencia-en-cuanto-diferencia. Asimismo, los neomaterialismos no consideran al ser subsumible en un principio metafísico, sino que más bien lo caracterizan desde conceptualizaciones de lo relacional y lo dinámico, apoyados en desarrollos contemporáneos de la ciencia como la causalidad compleja y las propiedades emergentes. En ese sentido, aunque lo material y lo político operan en el mismo plano, estos son irreductibles por la propia productividad de la naturaleza.

Sin embargo, también espero haber podido señalar que, a pesar de la sofisticación, tanto en la politización de lo ontológico del posfundacionalismo como en la ontologización de lo político siguen existiendo dificultades que no solo cuestionan su legitimidad filosófica, sino su propuesta práctica. En Marchart, la opción de persistir en la diferencia ontológica/política termina defendiendo una política que solo se actualiza en la interrupción radical de los procesos de construcción institucional, vedándose entonces la posibilidad de articularse en la encarnación de las ideas políticas en procesos materiales. Lo ontológico, así, continúa siendo politizado desde una política particular; que es la política de la indeterminación, de un juego de rechazo/aceptación de la institucionalidad que es impotente a un nivel práctico. El vitalismo, por su lado, aunque cree encontrar sustituto a la deliberación comunicativa o a la diferencia ontológica/política en conceptualizaciones de productividad de la norma desde las fuerzas naturales, paga un precio muy caro al subsumir la especificidad del plano normativo-conceptual y al reafirmar la on-

tologización de lo político, pues cae en el mito de lo dado y limita las posibilidades de una revisión progresiva de las normas.

Para concluir, quiero señalar que precisamente lo que ignoran ambas ontologías es la tercera opción, más modesta, de una ontología regional de lo político, que yo considero un necesario primer paso metodológico. Este horizonte de suplementación metodológica es el que he esbozado a través de las críticas que se puede hacer desde Brandom a las genealogías vitalistas, contraponiéndoles la importancia del horizonte normativo para el conocimiento. Sin embargo, me gustaría terminar señalando que la importancia e irreductibilidad del espacio de las razones y de la racionalidad inferencial histórica no debería significar una expulsión de lo ontológico causal de la reflexión social. El problema filosófico (que tanto encandiló al idealismo alemán) de pensar la naturaleza y la libertad (o razones) resurge nuevamente. Una ontología política satisfactoria sería, entonces, una que mantenga la distinción entre lo ontológico y lo político, pero que no renuncie a articularlas dialécticamente. Esta propuesta será una en donde la descripción ontológica permita conocer los condicionantes materiales (físicos, demográficos, económicos) del juego de dar y recibir razones, ampliando su poder epistémico y, por lo tanto, también lo que se puede decir y hacer. Sin embargo, lo político no se reduce a eso, ya que, manteniendo la autonomía de lo normativo, hace que el juego de dar y recibir razones siempre entrañe la posibilidad de pensar lo que no es, lo cualitativamente otro, lo que aún no está, en suma, un principio de negatividad (esta lectura del espacio de las razones en relación con la posibilidad de una negatividad crítica rearticuladora puede encontrarse en Brassier, 2013). En términos políticos, se estaría, entonces, en la búsqueda del desafío de construir la radicalidad de la democracia, ya no solo en los cuasiconceptos indicadores de una dimensión ontológica inestable, sino más bien en las dinámicas materiales e institucionales que fundamentan lo social.

## **Bibliografía**

- ADORNO, Theodor W. (2002). *The Jargon of Authenticity*. Nueva York: Routledge.
- BADIOU, Alain (2010). *The Communist Hypothesis*. Londres: Verso.
- BEASLEY-MURRAY, Jon (2011). *Post-Hegemony: Political Theory and Latin-America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- BENNETT, Jane (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- BOLTANSKI, Luc y Ève CHIAPELLO (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOSTEELS, Bruno (2009). «Afterword: Thinking, Being, Acting; or, On the Uses and Disadvantages of Ontology for Politics», en Carste Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* (pp. 235-252). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BOURDIEU, Pierre (1991). *Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
- BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constrain by Norms». *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 187-196.
- (1994). *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2012). «Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity». Conferencia leída en la Universidad de Berkeley. <http://www.pitt.edu/~brandom/currentwork.html>
- (2014). *A Spirit of Trust: a Semantic Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Manuscrito. [http://www.pitt.edu/~brandom/spirit\\_of\\_trust\\_2014.html](http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html)
- BRASSIER, Ray (2013). «That Which is Not: Philosophy as Entwinement of Truth and Negativity». *Stasis Journal*, 1, 174-186.
- BRYANT, Levi (2011). *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- y otros (eds.) (2011). *Speculative Turn: A Continental Materialism and Realism*. Victoria: Re-press.
- CONNOLLY, William E. (2009). «Foreword: The Left and Ontopolitics», en Carste Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* (pp. ix-xx). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- COOLE, Diane y Samantha FROST (2010). *New Materialism: Ontology, Agency and Politics*. Durham: Duke University Press.
- DE BEISTEGUI, Miguel (2004). *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*. Indianápolis: Indiana University Press.
- y otros (eds.) (2014). *The Care of Life: Transdisciplinary Perspective in Bioethics and Biopolitics*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- DELANDA, Manuel (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Bloomsbury.
- DERRIDA, Jacques (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- DOLPHIJN, Rick e Iris VAN DER TUIN (2013). *New Materialism: Cartographies and Interviews*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- ENNIS, Paul J. (2011). *Continental Realism*. Hants: Zero Books.

- FERRARIS, Maurizio (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, Michel (2007). «What is Critique?», en *Politics of Truth* (pp. 41-80). Nueva York: Semiotext(e).
- HALLWARD, Peter (2005). «The Politics of Prescription». *South Atlantic Quarterly*, 104(4), 769-789.
- HARMAN, Graham (2002). *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Peru: Open Court Press.
- (2009). *The Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Victoria: Re-press.
- HARVEY, David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- JAMESON, Fredric (1985). *Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Madrid: Paidós.
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LAND, Nick (2012). *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*. Falmouth: Urbanomic.
- LATOUR, Bruno (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- MACHEREY, Pierre (2009). *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- MARCHART, Oliver (2006). «The Absence at the Heart of Presence: Radical Democracy and “the Ontology of Lack”», en Lars Tonder y Lasse Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* (pp. 17-31). Manchester: Manchester University Press.
- (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlín: Suhrkamp.
- (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlín: Suhrkamp.
- MASSUMI, Brian (2014). *Politics of Affect*. Londres: Polity.
- PATTON, Paul (2000). *Deleuze and the Political*. Nueva York: Routledge.
- y John PROTEVI (eds.) (2002). *Between Deleuze and Derrida*. Londres: Continuum.
- SAAR, Martin (2010). «Power and Critique». *Journal of Power*, 3(1), 7-20.
- (2014a). «From the Analytics of Power to the Critique of Power: Conceptual Options and Methodological Problems in Critical Theory». Conferencia magistral presentada en las jornadas «Poder, crítica inmanente y genealogía», Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, agosto de 2014.

- (2014*b*). *The Immanence of Power: From Spinoza to «Radical Democracy»*. Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis.
- SEARLE, John (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- SELLARS, Wilfrid (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- SMITH, Daniel W. (2002). «Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought», en Paul Patton y John Protevi (eds.), *Between Deleuze and Derrida* (pp. 46-66). Londres: Continuum.
- STRATHAUSEN, Carsten (2006). «A Critique of Neo-left Ontology». *Post-modern Culture*, 16(3).
- THERNBORN, Göran (2010). *From Marxism to Post-Marxism?* Londres: Verso.
- TINCINETO CLOUGH, Patricia y Jean HALLEY (eds.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- TØNDER, Lars y Lasse THOMASSEN (eds.) (2005). *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.
- VAN DER HEIDEN, Gerrit Jan (2014). *Ontology after Onto-theology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*. Duquesne: Duquesne University Press.
- WIDDER, Nathan (2012). *Political Theory after Deleuze*. Londres: Continuum.
- WOLIN, Sheldon S. (2008). *Democracia S.A. La Democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Madrid: Pre-textos.
- (2012). *The Ticklish Subject: On the Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso.