

# La situación de *double bind* en el debate entre Laclau y Agamben. Hacia un pensamiento *ch'ixi* de la política

## *The double bind situation in the debate between Laclau and Agamben. Towards a ch'ixi thought on politics*

Germán Osvaldo Prósperi\*

### Resumen

El artículo tiene como objetivo presentar dos de las corrientes más importantes de la filosofía política contemporánea, que cuando se las considera en conjunto, conducen a una situación de *double bind* (Gregory Bateson). Para demostrar esto, considera dos posiciones políticas diferentes y, en cierto sentido, contrapuestas: la de Giorgio Agamben y la de Ernesto Laclau; y para resolver la aparente contradicción entre ambas posiciones reconoce que las tesis de cada filósofo pertenecen a órdenes lógicos diferentes: ontológico (Agamben) y óntico (Laclau).

**Palabras clave:** Filosofía política, Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, Ciencia política, Poder.

### Abstract

This article argues that two of the most important currents of contemporary political philosophy, when taken together, leads to a double bind situation (Gregory Bateson). The different and, to a certain extent, opposing political views of Giorgio Agamben and Ernesto Laclau will be analysed to validate our hypothesis. The seeming conflict of opinions can only be resolved if we comprehend that the thesis of each philosopher corresponds to a different level of analysis: ontological (Agamben) and ontic (Laclau).

**Keywords:** Political philosophy, Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, Political science, power.

## 1. Introducción

**E**n las últimas décadas, y en cierto sentido a lo largo de todo el siglo XX, buena parte de la filosofía política se ha interrogado acerca de los presupuestos teológicos y metafísicos de las instituciones y las lógicas de gobierno que caracterizan a las sociedades contemporáneas. En este sentido, son innumerables los autores que, desde posiciones diversas (aun que retomando sobre todo la estela heideggeriana y luego la perspectiva

*Recibido:* 10 de marzo, 2022. *Aceptado:* 18 de mayo, 2022.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Realizó una estancia posdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina. Profesor-investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Líneas de investigación: antropología filosófica y metafísica.

abierta por la deconstrucción), se han abocado a la ardua tarea de pensar una política y una *praxis* que no reproduzcan necesariamente la lógica propia de la tradición metafísica, la cual consistiría en deducir un orden político de un Fundamento ontológico cerrado sobre sí y por ende no abierto a la contingencia. En este artículo quisiéramos concentrarnos en dos posturas concretas que si bien no agotan por supuesto la heterogeneidad de la filosofía política actual,<sup>1</sup> al menos ofrecen dos de sus líneas más ricas y vigentes. A la primera postura la denominaremos, y ya se verán los motivos, *política de lo neutro*; a la segunda postura, y también se verán los motivos, *política del antagonismo*. Lo que quisiéramos mostrar aquí es que ambas posiciones, a través de sus críticas y objeciones recíprocas, han conducido a cierta línea del pensamiento político contemporáneo a una situación que podríamos llamar, retomando una expresión de Gregory Bateson, “doble vínculo [*double bind*]” (*cf.* Bateson, 1987: 153-170, 199-204). Esta situación de *double bind* surge cuando queremos mantener ambas posiciones al mismo tiempo sin reducir ni minimizar los puntos en los que se contraponen o contradicen. Como explica Bateson, la aporía o paradoja –eminentemente esquizofrénica–<sup>2</sup> que caracteriza al *double bind*, se basa en el hecho de que los enunciados de cada posición, perteneciendo a órdenes lógicos diversos,<sup>3</sup> son considerados equivalentes por ambas teorías. Por tal motivo, propondremos aquí, retomando una sugerencia de Bateson en relación a la esquizofrenia, que una posible manera de resolver esta situación paradójica es recurriendo a la teoría de tipos lógicos de Bertrand Russell. Mostraremos por eso mismo que ambas posiciones filosóficas no sólo no son excluyentes, sino que se complementan una a la otra, puesto que abordan lo político desde registros diferentes. Para esto, procederemos en cinco momentos:

1. Explicaremos brevemente las dos posiciones enfrentadas.
2. Mostraremos la situación de *double bind* a la que conducen ambas posiciones cuando se las considera de forma conjunta.
3. Explicaremos –también brevemente– la teoría de los tipos lógicos de Russell.
4. Distinguiremos los dos órdenes o tipos lógicos implícitos en las tesis propuestas por ambas posiciones.

<sup>1</sup> Para un panorama general de los principales debates de la filosofía política contemporánea y de sus exponentes más destacados, *cf.* Wolin, 2004: 557-606; Held, 2000. Sobre la filosofía política en la “clausura” de la metafísica, *cf.* Flynn, 1992.

<sup>2</sup> Como veremos en el apartado 3.a, la situación de *double bind constituye para Bateson una de las posibles causas del comportamiento esquizofrénico*.

<sup>3</sup> Sobre el sentido que le damos aquí a la expresión “órdenes lógicos”, *cf.* el apartado 4 de este artículo.

5. Retomaremos el término aymara *ch'ixi* (en el sentido de Silvia Rivera Cusicanqui) –lo cual no implica sin embargo que nuestra propuesta coincida con la de Cusicanqui, con quien no estamos de acuerdo en muchos aspectos– para pensar una filosofía política capaz de mantener las dos posturas *al mismo tiempo* sin necesidad de renunciar a ninguna de ellas.

En suma, el objetivo principal de este artículo es mostrar la necesidad 1) de confinar a cada teoría a un tipo lógico diverso (óptico y ontológico, como veremos) para resolver la situación de *double bind* y a la vez 2) de mantener a ambas en su tensión y presuposición recíproca sin renunciar a ninguna de ellas.

## 2. Política de lo neutro y política del antagonismo

Por razones de extensión, nos concentraremos en la filosofía de dos autores contemporáneos: Giorgio Agamben y Ernesto Laclau.<sup>4</sup> Es preciso aclarar que nuestra intención prioritaria no es sistematizar en detalle las posiciones de ambos filósofos –tarea que implicaría en sí misma uno o varios artículos–, sino reconstruir rápidamente algunas de las tesis centrales de sus respectivas teorías políticas a fin de mostrar la tensión o contradicción que aparentemente existe entre ellas y la *necesidad* de mantener esa contradicción sin renunciar a ninguna de las dos posiciones.<sup>5</sup> Cada uno de ellos representa una posición filosófica específica: Agamben, en la línea de Jean-Luc Nancy y Maurice

<sup>4</sup> La elección de estos dos autores, que en cierto sentido puede resultar arbitraria, remite fundamentalmente al libro de Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy* (2015). Como puede advertirse ya desde el título, Hervás circunscribe a todos estos autores en una misma línea de filosofía impolítica, la cual se caracterizaría por una suerte de pasión negativa que renuncia a contribuir a la implementación de políticas reconocibles y que viene a cuestionar todo proceso de institucionalización de mediaciones, instalándose en la mera deconstrucción. Asimismo, Hervás contrapone a esta línea de filosofía impolítica una tradición que engloba, más allá de sus grandes diferencias internas, autores como Carl Schmitt, Antonio Gramsci, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Esta segunda corriente es reconstruida también por Anna Mari Smith, quien añade además la figura de Lenin, en *Laclau and Mouffe. The radical democratic imaginary* (1998). Lo mismo hace Oliver Harrison en *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought. Laclau, Negri, Badiou* (2014), quien suma la figura de Althusser a esta tradición post-marxista (cfr. 2014: 41-68). Por supuesto que todas estas clasificaciones o cartografías pueden ser discutibles, pero no es nuestro objetivo entrar en esa discusión aquí, sino más bien tomarlas como punto de partida y como marco general de la filosofía política –e impolítica– contemporánea. En este artículo, como dijimos, retomaremos sólo dos exponentes de estas dos grandes corrientes: Agamben y Laclau.

<sup>5</sup> En la conclusión explicaremos, a partir de un ejemplo concreto, las razones profundas de tal necesidad.

Blanchot, lo que llamaremos *política de lo neutro*;<sup>6</sup> Laclau, en la línea de Carl Schmitt y Antonio Gramsci, *política del antagonismo*. Expliquemos a grandes trazos la posición de cada uno.

### 2.1. Agamben y la política de lo neutro<sup>7</sup>

Como aclaramos previamente, resulta imposible dar cuenta de la complejidad y la magnitud del pensamiento político de Agamben (lo cual se aplica también al caso de Laclau) en el marco acotado de un artículo. Nuestro objetivo es más bien señalar algunos puntos específicos que conciernen al modo en que Agamben ha pensado la constitución y el funcionamiento del poder en las sociedades occidentales. Por tal motivo, nuestra exposición estará centrada fundamentalmente en *Il Regno e la Gloria* (2007), texto en el que Agamben propone la categoría de máquina gubernamental para explicar el desarrollo del poder político-económico en el mundo occidental.

Según una de las tesis más sugerentes de esta genealogía teológica de la economía y del gobierno, el poder occidental, al menos desde los primeros siglos del cristianismo en adelante, se ha constituido a partir de una bipolaridad esencial: por un lado, el paradigma soberano, trascendente, fundado en la idea del Dios-Padre que reina pero no gobierna; por el otro, el paradigma económico, inmanente, fundado en la idea del Dios-Hijo que gobierna pero no reina. Por tal motivo, la máquina gubernamental es necesariamente “una máquina bipolar, de cuya distinción y de cuya correlación resulta el gobierno divino del mundo” (2007: 253). El polo soberano habría dado lugar a la formación del Estado moderno y el polo económico a la administración biopolítica de las sociedades contemporáneas. Una de las tesis que desarrolla Agamben en este texto, rectificando en parte los análisis de Michel Foucault,<sup>8</sup> consiste en mostrar que el poder occidental, a partir de la teología cristiana de los primeros siglos, es siempre soberano-gubernamental, es decir, político-económico. Esta estructura bipolar es característica de todas las máquinas agambenianas. A ella habría que agregar, además, la

<sup>6</sup> La filiación que existe entre el pensamiento de Agamben y el de Nancy y Blanchot se basa fundamentalmente en la cuestión de la comunidad (*désœuvrée*, en el caso de Nancy; *inavouable*, en el caso de Blanchot; *che viene*, en el caso de Agamben). Para una reconstrucción rápida de esta filosofía política de lo común y de lo neutro, *cfr.* Esposito, 2003: 21-49.

<sup>7</sup> Para un panorama general del pensamiento de Agamben, sobre todo de su dimensión política, *cfr.* Prozorov, 2014; De La Durantaye, 2009.

<sup>8</sup> Nos referimos a las tesis avanzadas en el último capítulo de *La volonté de savoir* y desarrolladas en los cursos de fines de los años setenta en el Collège de France. Sobre este asunto, *cfr.* preferentemente Foucault, 1976: 179-180; 1997: 213-235.

idea del centro vacío. Ya desde el inicio de *Il Regno e la Gloria*, Agamben vuelve explícito el otro aspecto decisivo de la máquina: “el centro de la máquina gubernamental está vacío. El trono vacío [...] es, en este sentido, el símbolo más apremiante del poder” (2007: 11). El vacío central alude a una filosofía no esencialista: el poder no posee una esencia o un fundamento, es “originariamente” anárquico e inoperoso.

Ahora bien, la propuesta de Agamben frente al funcionamiento de la máquina gubernamental, y frente a las diversas máquinas examinadas a lo largo de su obra (antropológica, lingüística, sacrificial, etcétera), consiste en “desactivar” su funcionamiento.<sup>9</sup> La desactivación supone una suspensión de la polaridad o del antagonismo. Por eso no se trata para Agamben de contraponer un polo de la máquina al otro, es decir, de hacer jugar la dinámica antagónica, sino de suspender la oscilación, detener el movimiento de la máquina a fin de que pueda exhibirse su vacío central. Mencionamos dos pasajes, que podrían sin duda multiplicarse, para mostrar esta lógica de la desactivación. El primero pertenece al texto *L'uso dei corpi*; el segundo, a *L'aperto. L'uomo e l'animale*:

No se trata, de hecho, de pensar, como se ha hecho hasta ahora, nuevas y más eficaces articulaciones de los dos elementos, jugando una contra la otra las dos mitades de la máquina. Ni tampoco se trata de remontarse arqueológicamente a un inicio más originario: la arqueología filosófica no remite a otro inicio más que a aquel que puede, eventualmente, resultar de la desactivación de la máquina (en este sentido la filosofía primera es siempre filosofía última) (2014: 336).

En nuestra cultura el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división, y a la vez de una articulación del animal y de lo humano, en el cual uno de los dos términos de la operación era también la puesta en juego. Volver inoperosa la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará por lo tanto no ya buscar nuevas –más eficaces o más auténticas– articulaciones, cuanto exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal cuanto del hombre (2002: 94).

Como queda claro en estos pasajes, no se trata para Agamben de reproducir la polaridad constitutiva de la máquina, sino de desactivar su funcionamiento, es decir, de neutralizar ambos polos con el objetivo de

<sup>9</sup> Es preciso no interpretar la propuesta destituyente de Agamben en términos de estrategia. En efecto, según Agamben, Foucault no habría sido capaz de pensar “una forma de vida que no asuma nunca la figura de un sujeto libre; es decir [...] de una zona de la ética del todo sustraída a las relaciones estratégicas, de un Ingovernable que se sitúa más allá tanto de los estados de dominio cuanto de las relaciones de poder” (2014: 148).

hacer emerger el hiato que la máquina custodia en su centro (en el caso de la máquina gubernamental, el centro designa la inoperosidad, la an-arquía cuyo símbolo es el trono vacío; en el caso de la máquina antropológica, la ausencia de naturaleza o esencia humana). La noción de comunidad, en este sentido, designa para Agamben este espacio vacío, ajeno a toda propiedad y pertenencia a cualquiera de los dos polos. Es evidente que, desde esta perspectiva, lo común no puede asentarse en ningún tipo de identidad, sino más bien en su revocación o destitución, en el compartir el mero ser-así de las singularidades cualesquiera (*cf.* Agamben, 1990). Esta política de la comunidad (cualquiera), por lo tanto, no puede remitir, so pena de reproducir la lógica propia del dispositivo que se intenta deponer, a ninguno de sus dos polos. Y en la medida en que no se funda *ni* en el polo soberano *ni* en el polo económico, es eminentemente una política de lo *neutro* (*ne-uter*: ni/ni).<sup>10</sup>

## 2.2. Laclau y la política del antagonismo<sup>11</sup>

En lo que concierne al pensamiento de Laclau, nos detendremos por razones de extensión en su análisis del populismo, no sólo porque este fenómeno hace posible la comprensión del “funcionamiento *real* de todo espacio comunitario” (Laclau, 2011: 10),<sup>12</sup> sino también porque en él se vuelve evidente la *conditio*

<sup>10</sup> La condición neutra de la política agambeniana resulta más que evidente cuando el filósofo italiano intenta pensar la vida que resta una vez que la máquina gubernamental y la máquina antropológica se han detenido. Esta vida, a la que Agamben ha llamado, retomando una expresión de la tradición mesiánica, “vida eterna”, no es *ni* humana *ni* animal. En *L'aperto*, sin ir más lejos, leemos: “La máquina se ha, por así decir, detenido, se encuentra ‘en estado de detención’ y, en la recíproca suspensión de los dos términos, algo para lo cual quizás no tenemos nombres y que no es ni animal ni hombre, se introduce entre naturaleza y humanidad, se mantiene en la relación dominada, en la noche salva” (2002: 85; las cursivas son nuestras). Esta estructura, ni...ni, abunda en los textos de Agamben, vinculando su pensamiento con el de Maurice Blanchot, centrado también en la categoría de *neutre*. Sobre esta categoría de Blanchot, cuya complejidad en el marco de este artículo no podemos reponer, *cf.* Zarader, 2001. Por otro lado, no es casual que ambos filósofos piensen una comunidad (im)política a partir de la noción de *désœuvrement* o *inoperosità* y, a la vez, que encaucen su pensamiento en la línea abierta por Heidegger: “Las similitudes entre Agamben y Blanchot son obvias; tan obvias como el modo a través del cual han llegado a postular un pensamiento siguiendo a Heidegger más allá de Heidegger” (Bartoloni, 2009: 83). Otra de las figuras centrales para ambos pensadores, de quien además han tomado la noción de *désœuvrement*, es sin duda Alexandre Kojève.

<sup>11</sup> Sobre el pensamiento político-filosófico de Laclau, *cf.* Torfing, 1999; Marchart, 2007: 134-153.

<sup>12</sup> No es casual que Laclau cifre en la desestimación del populismo un rechazo de lo político en general, y que identifique correlativamente a ese rechazo con la administración neoliberal que constituye para Agamben uno de los polos de la máquina gubernamental: “Pienso que lo que está implícito en un rechazo tan desdeñoso es la desestimación de la

*sine qua non* del antagonismo social. Nuestra exposición, por lo tanto, estará centrada preferentemente en *La razón populista* (2005).<sup>13</sup>

La unidad mínima de análisis de la que parte Laclau es la noción de *demanda*. A partir de allí, Laclau distingue dos formas de construcción de lo social: o bien mediante la afirmación de la singularidad, cuyos lazos con otras singularidades son de naturaleza diferencial (motivo por el cual Laclau la llama *lógica de la diferencia*); o bien mediante una claudicación parcial de la singularidad, destacando lo que todas las singularidades tienen, equivalentemente, en común (y que Laclau llama *lógica de la equivalencia*). Ahora bien, y éste es el punto que nos interesa: “La segunda manera de construcción de lo social implica el trazado de una frontera antagónica; la primera, no” (2011: 104). Por eso el populismo, que funciona para Laclau según la lógica de la equivalencia, “implica la división antagónica del campo social” (2011: 111).

Cabe señalar que esta división antagónica del espacio social, imprescindible para que el “pueblo” pueda constituirse, requiere que la cadena equivalencial que dará origen al sujeto popular se oponga a un otro, a una alteridad que funciona –y aquí se ve la influencia de Schmitt– como enemigo, como un poder insensible a las demandas:

Esta división presupone [...] la presencia de algunos significantes privilegiados que condensan en torno de sí mismos la significación de todo un campo antagónico (el “régimen”, la “oligarquía”, los “grupos dominantes”, etcétera, para el enemigo; el “pueblo”, la “nación”, la “mayoría silenciosa”, etcétera, para los oprimidos) (2011: 114).

Por ello, para Laclau el antagonismo es constitutivo de lo político y presupone, en consecuencia, un “espacio fracturado” (2011: 112). No es casual, además, que Laclau haga referencia al fenómeno de la significación para explicar la constitución de lo social. En efecto, para que emerja el sentido en un sistema diferencial, es preciso un grado mínimo de articulación y condensación, pues de otro modo las diferencias se propagarían y no podría surgir ningún efecto coherente de significación. Esta articulación o sistematización, por ende, exige un límite, es decir, una frontera antagónica; dicho de otro modo: negatividad.<sup>14</sup> Para que las diferencias asuman un cierto grado

---

política *tout court* y la afirmación de que la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es la “buena” comunidad” (Laclau, 2011: 10). Por tal motivo, Oliver Marchart puede sostener que el populismo no es una forma particular de política entre otras, sino que “al encapsular la racionalidad política *tout court*, nos permite entrever la naturaleza de lo político” (2007: 16).

<sup>13</sup> Sobre el populismo, además de *La razón populista*, cfr. Laclau, 2015: 111-195.

<sup>14</sup> No es de extrañar la reticencia de Agamben frente a esta clase de posturas, como la de Laclau, que suponen algún tipo de negatividad. Ya en la época de *Il linguaggio e la morte*, a decir

de sistematicidad o significación, es menester que sean inscriptas en una cadena equivalencial, la cual sólo puede estabilizarse en relación con un afuera o un otro común.

### 3. La situación de *double bind*

#### 3.1. Gregory Bateson y el *double bind* esquizofrénico

En el ensayo “Toward a Theory of Schizophrenia”, Gregory Bateson sostiene que la situación de *double bind* posee tres características fundamentales:

1. El individuo (la “víctima”) se encuentra implicado en una relación intensa con un/una otro/a y siente la exigencia de tener que interpretar correctamente los mensajes que le son comunicados para responder apropiadamente a ellos.
2. El individuo es atrapado en una situación en la cual la otra persona expresa dos órdenes de mensajes recíprocamente excluyentes.
3. El individuo es incapaz de discriminar a qué orden pertenecen los mensajes que le son comunicados. Bateson menciona como ejemplo paradigmático la relación entre un “pre-esquizofrénico y su madre” (cfr. Bateson, 1987: 157).<sup>15</sup>

En dicha relación nos encontramos también con tres características:

1. Un niño cuya madre se vuelve ansiosa y lo abandona si el niño le responde como una madre amorosa.
2. Una madre cuyos sentimientos de ansiedad y hostilidad hacia el niño no son aceptables, por lo cual los niega expresando un comportamiento amoroso para persuadir al niño de responderle como una madre amorosa y abandonarlo si no lo hace.
3. La ausencia en la familia de una figura que pueda intervenir en la relación y apoyar al niño frente a los mensajes contradictorios de la madre.

---

verdad, Agamben sostenía la imposibilidad de deconstruir la metafísica profundizando la vía de la negatividad. En la “ottava giornata”, por ejemplo, aludía al “límite de toda crítica de la metafísica –y tales son tanto la filosofía de la diferencia como el pensamiento negativo y la gramatología– que piensa traspasar su horizonte radicalizando el problema de la negatividad y de la infundación” (Agamben, 1982: 105).

<sup>15</sup> Según la teoría de Bateson, la situación de *double bind* sería una de las causas más frecuentes de esquizofrenia, la cual tendría la ventaja además de explicar el origen de la patología sin recurrir a una hipótesis genética u orgánica.

Según Bateson, la madre le comunica al niño dos clases de mensajes: a) un comportamiento hostil de abandono cada vez que el niño se aproxima a ella; b) un amor simulado cuando el niño responde a su comportamiento hostil de abandono, como una manera de negar que ella está abandonándolo. El punto importante, explica Bateson, es que el comportamiento amoroso de la madre es una suerte de compensación de su comportamiento hostil y por lo tanto “de un orden de mensaje diferente al mensaje hostil” (1987: 162). La situación de *double bind* se genera porque el niño es castigado tanto si discrimina correctamente los mensajes que le transmite su madre, cuanto si no lo hace. Si el niño interpreta el amor simulado de su madre como amor real, entonces buscará acercársele...

pero este movimiento de acercamiento provocará en la madre sentimientos de ansiedad que la obligarán a alejarse. Pero si él entonces también se aleja, ella interpretará esa distancia como un signo de que no es una madre amorosa y lo castigará por alejarse y buscará aproximarle. Si él entonces se le acerca, ella responderá poniéndolo a distancia. *El niño es castigado por discriminar apropiadamente lo que ella está expresando, y es castigado también por discriminarlo inapropiadamente –él está atrapado en un doble vínculo* (1987: 163; las cursivas son de Bateson).

Resumiendo: la situación de *double bind* se produce cuando hay dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, lo cual deja a la víctima frente a una disyuntiva insoluble, pues cualquiera de las dos demandas que quiera cumplir anula la posibilidad de cumplir con la otra.

Ahora bien, en la introducción a este artículo hemos dicho que si queremos mantener ambas posturas teóricas al mismo tiempo, la de Agamben y la de Laclau, caemos en una situación de *double bind* (de lo cual se podría concluir –extrapolando quizás injustificadamente esta constatación– que buena parte de la filosofía política actual –y quizá de la política en cuanto tal, por no hablar de la filosofía– es eminentemente esquizofrénica).<sup>16</sup> Veamos por qué sucede esto. Para ello nos resultará útil retomar las críticas de Laclau a Agamben en el ensayo “¿Nuda vida o indeterminación social?”.

<sup>16</sup> Esta afirmación, que *prima facie* puede parecer exagerada, ha sido llevada aún más lejos por Richard Tarnas, quien ha identificado a la situación de *double bind*, no ya con la filosofía política contemporánea, sino con la condición moderna en general: “la condición moderna en su totalidad es un doble vínculo [*a double bind*] extraordinariamente abarcador y fundamental, no demasiado conspicuo a causa de su misma universalidad” (Tarnas, 2010: 451). En este artículo, sin embargo, nos limitamos a analizar la situación de *double bind* en dos de las corrientes más importantes de la filosofía política contemporánea o, con mayor rigor, en dos de los exponentes más relevantes de dichas corrientes.

### 3.2. *El double bind de la filosofía política*

Laclau considera –y critica, por supuesto– tres tesis contenidas en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*:

1. La relación política originaria es la exclusión.
2. La actividad fundamental del poder soberano es la producción de nuda vida como elemento político originario.
3. En la actualidad, no es la ciudad sino el campo de concentración el paradigma biopolítico fundamental de Occidente (*cf.* Laclau, 2008: 108).

Atendamos, por razones de extensión, al núcleo de las dos primeras críticas para determinar lo que está en juego; la tercera se deduce, en su argumento central, de las dos primeras.

Según Agamben, la figura del *homo sacer* es el producto específico de la exclusión efectuada por el poder soberano. Tal exclusión, que no es una simple sanción, sino que implica el abandono –o, mejor aún, la relación de *bando*–, supone que el excluido quede “fuera del sistema de diferencias que constituyen el orden jurídico” (Laclau, 2008: 111). Sin embargo, argumenta Laclau, el excluido no está nunca absolutamente fuera de la ley *tout court*, sino sólo “fuera de la ley *de la ciudad*” (2008: 111); lo cual significa que dicha exterioridad es sólo el punto de partida para una nueva identificación colectiva en oposición (es decir, en una relación *antagónica*) con la ley de la ciudad. Por eso Laclau puede concluir: “No hay aquí ilegalidad en oposición a la ley, sino dos órdenes jurídicos que no se reconocen entre sí” (2008: 112). De allí la valoración radicalmente diversa a la de Agamben que propone Laclau del estado de excepción devenido norma en las sociedades contemporáneas: “En tanto para él, el devenir regla de la excepción, representa el avance inevitable hacia la sociedad totalitaria, lo que yo intento es determinar la presencia, en esta generalización de lo “excepcional”, de tendencias contrarias que permitan pensar acerca del futuro en términos más optimistas” (2008: 115).

Ahora bien, quisiéramos citar dos pasajes que a nuestro juicio resumen las críticas de Laclau. Como se verá, lo que está en juego en ellas es precisamente una confusión de registros:

El problema, sin embargo, es el siguiente: ¿agota la articulación de dimensiones mediante las que Agamben piensa la estructura de la exclusión el sistema de posibilidades abierto por dicha estructura? En otras palabras: ¿no ha elegido Agamben sólo una de estas posibilidades y la hipostatiza de modo tal que asuma un carácter único? (2008: 115).

Agamben ha confundido el problema, ya que ha presentado como momento político algo que en realidad equivale a una eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a la nuda vida (2008: 114).

El problema que detecta aquí Laclau es que Agamben pierde de vista el carácter *anfibológico* de las instituciones políticas. El Estado soberano, asevera Laclau, no es *esencial* y *únicamente* totalitario, no es *esencial* y *únicamente* dictatorial.<sup>17</sup> Al inscribirlo en el mismo espacio bipolar de la máquina gubernamental, Agamben le sustrae el doble aspecto que lo define desde un punto de vista político (en el sentido laclauiano). Por eso, el poder soberano, sostiene Laclau, identificado por Agamben con una de las fuentes de todo mal, en el capitalismo globalizado actual –sobre todo en sociedades periféricas como las latinoamericanas– puede llegar a constituirse en un foco de resistencia al mercado neoliberal.<sup>18</sup> Si no se es sensible a esta posibilidad, anfibológica, de la soberanía, se oblitera para Laclau uno de sus aspectos fundamentales, si no el fundamental.

La soberanía, finalmente, puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración total del poder; *pero también*, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando “otorga poder” a los desvalidos. En ese caso, como ya hemos señalado, la soberanía debería concebirse como hegemonía (2008: 121; las cursivas son nuestras).

Sinteticemos ahora, en dos tesis, las posiciones de Agamben y Laclau en relación a la soberanía:

1. Agamben: *es inherente al poder soberano producir nuda vida*. (La consecuencia de esta tesis es que no resulta posible pensar en una soberanía

<sup>17</sup> Sobre este asunto, *cfr.* Prósperi, 2020: 603-619.

<sup>18</sup> Es la tesis que sostiene lúcidamente Philippe Mengue en *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*: “El poder capitalista, llevando hoy sus fuerzas de desterritorialización hasta el extremo y extendiéndose por todo el planeta (la ‘globalización’) encuentra al Estado tradicional no como su instrumento o su “*chargé d'affaires*”, como Marx lo teoriza en el Manifiesto, sino como su antagonismo. El nuevo modo de poder, que caracteriza al capitalismo globalizado, se sustrae entonces por necesidad a la existencia de los Estados soberanos que están constitutivamente ligados a la existencia de territorios y de fronteras de toda clase” (Mengue, 2013: 37). La misma idea defiende Eduardo Rinesi en el invaluable *Filosofía (y) Política de la Universidad*: “Es verdad que el Estado sirve [...] para garantizar el dominio de unas clases de hombres sobre otras [...]. Pero ya hemos dicho que el hecho de que las cosas sean así no debe llevarnos a imaginar, ingenuamente, que es fuera y lejos del Estado, o contra él, que habremos de alcanzar la libertad, la autonomía o la realización. De hecho, en la Argentina y en otros países de nuestra región hemos aprendido amargamente que lo que con más seguridad nos espera fuera y lejos del Estado, es la inclemencia de un mundo salvaje y despiadado gobernado por las puras leyes del mercado” (Rinesi, 2015: 113).

que no produzca nuda vida y que no tienda, por eso mismo, en mayor o menor medida, al totalitarismo).

2. Laclau: *el poder soberano puede ser totalitario, pero también emancipador.*

Según Agamben, en la medida en que el Estado soberano tiende esencialmente al totalitarismo, se trata de pensar una política (de la comunidad o de lo neutro) que desactive o neutralice la polaridad constitutiva de la máquina gubernamental. Se trata de una política de lo neutro, porque —como dijimos— la comunidad de singularidades cualesquiera, en el sentido agambeniano, no se funda *ni* en el polo soberano *ni* en el polo económico de la máquina política. Según Laclau, por el contrario, lo político es impensable por fuera de este antagonismo constitutivo, pero por eso mismo cada uno de los polos es susceptible de un doble funcionamiento: emancipador y totalitario. En suma, mientras que para Laclau se trata de pensar una soberanía emancipadora y democrática, para Agamben se trata de abandonar toda idea de soberanía.

Esta es la situación de *double bind* a la que nos referíamos al inicio de este artículo. Como el niño (pre)esquizofrénico que recibe una orden contradictoria por parte de su madre, nosotros recibimos enunciados políticos (aparentemente contradictorios) por parte de estas dos posturas filosóficas.<sup>19</sup> Por eso, la situación a la que nos enfrentamos muchas de las veces que leemos textos pertenecientes a estas corrientes de filosofía política no dista demasiado de la situación en la que se encuentra atrapado el niño pre-esquizofrénico en los ejemplos de Bateson: “Su sistema metacomunicativo —las comunicaciones sobre la comunicación— se habrá desintegrado, y no podrá saber de qué tipo de mensaje se trata” (1987: 159). Como el esquizofrénico, nos hemos vuelto cada vez más incapaces de saber de qué mensajes se trata, a qué órdenes pertenecen los enunciados de estas dos corrientes de filosofía política. Pero creemos que existe una salida a esta situación y que es posible sostener ambas tesis políticas al mismo tiempo, más allá o a pesar de su aparente contradicción. Para ello, es preciso atender al enfoque del propio Bateson con relación a la esquizofrenia.

<sup>19</sup> Por supuesto que en el ejemplo de Bateson, los mensajes contradictorios que definen a la situación de *double bind* proceden de un único emisor y no, como en el caso que estamos analizando aquí, de teorías pertenecientes a dos pensadores diversos. Sin embargo, creemos que la aplicación de la noción de *double bind* es válida y pertinente para pensar ciertas aristas de estas dos corrientes de la filosofía política contemporánea, en la medida en que ambas posiciones teóricas discuten en un mismo horizonte problemático (la soberanía, el Estado, el neoliberalismo, el mercado, etcétera). Esto resulta evidente por el hecho de que si se aceptan las premisas de un autor, resulta muy arduo aceptar las premisas del otro. Esta supuesta oposición o contradicción entre las tesis de ambas filosofías muestra que más allá de sus diferencias y de sus enfoques respectivos, ambas discuten en un mismo campo de sentido.

La teoría de la esquizofrenia presentada aquí está basada en el análisis de la comunicación, y específicamente en la teoría de tipos lógicos. De esta teoría y de observaciones en pacientes esquizofrénicos se deriva una descripción de, y las condiciones necesarias para, una situación denominada “doble vínculo” –una situación en la cual no importa lo que una persona haga, “no puede ganar”. Se formula la hipótesis de que una persona atrapada en un doble vínculo puede desarrollar síntomas esquizofrénicos (1987: 153).

Una manera de romper la aparente paradoja o contradicción de la situación de *double bind* consiste para Bateson en reconocer que los mensajes recibidos pertenecen a órdenes diferentes, es decir, en ser capaces de desarrollar un sistema meta-comunicativo. Esto significa, en nuestro caso, ser capaces de reconocer que ambos autores, Agamben y Laclau, hablan de lo *mismo* pero en registros *diversos*. Para llegar a individuar con precisión los dos niveles de análisis que están implícitos en las críticas recíprocas de ambas posiciones será menester, siguiendo la sugerencia de Bateson, remitir a la teoría de tipos lógicos elaborada por Bertrand Russell a principios del siglo XX.

#### 4. Russell y la teoría de tipos lógicos

La tesis central de la teoría de tipos lógicos elaborada por Russell –cuya utilidad, según leemos en el capítulo II del primer volumen de los *Principia Mathematica*, consiste en “su habilidad para resolver ciertas contradicciones” (Russell y Whitehead, 1963: 37)– es que existe una discontinuidad entre una clase y sus miembros. Una clase no puede ser miembro de sí misma, así como uno de los miembros no puede ser la clase, puesto que el término usado para la clase pertenece a un orden –a un tipo lógico– diferente al de los términos empleados para designar a sus miembros. Por ejemplo, la proposición “la mesa es verde es verdadera” no pertenece al mismo tipo lógico “la proposición ‘la mesa es verde es verdadera’”. Russell menciona el célebre caso del escéptico que afirma no saber nada y es refutado por contradecirse:

De igual manera, el escéptico hipotético, quien asegura no saber nada y es refutado al preguntársele si sabe que no sabe nada, ha sido refutado falazmente por un argumento que implica una falacia de círculo vicioso. Para que la afirmación del escéptico sea significativa, es preciso introducir una limitación entre las cosas de las cuales él afirma su ignorancia, porque las cosas de las cuales es posible ser ignorante constituyen una totalidad ilegítima. Pero tan pronto como dicha limitación es introducida por él en el conjunto de proposiciones de las cuales

asegura ser ignorante, la proposición de que es ignorante de cada miembro de ese conjunto no debe ser a su vez miembro del mismo (1963: 38).

Ahora bien, no nos interesa para nuestro propósito explorar la ardua teoría de tipos lógicos de Russell, sino simplemente retener el hecho de que la aparente contradicción entre dos proposiciones puede resolverse, en ciertos casos, confinando cada una a un tipo lógico diferente. Nuestra hipótesis es que las dos tesis políticas consideradas en el apartado anterior, la de Agamben y la de Laclau, no son excluyentes, pues a pesar de estar hablando de lo mismo, pertenecen a órdenes o tipos lógicos diferentes. Lo que debemos explicar ahora es cuáles son estos dos órdenes o niveles implícitos en las discusiones políticas de estos dos pensadores contemporáneos.

## 5. La política y lo político

En el ya clásico *Post-Foundational Political Thought*, Oliver Marchart señala que uno de los rasgos esenciales de las teorías políticas post-fundacionales es la distinción entre *la política* (*politics*), entendida como la dimensión en la que se efectúan las prácticas de la política tradicional, y *lo político* (*the political*), entendido como la dimensión de institución de lo social. A la política en su sentido habitual le corresponde, en la línea post-fundacional de los heideggerianos de izquierda que analiza Marchart, la dimensión óptica de lo social, mientras que a lo político le corresponde la dimensión *ontológica*.

Dado que el proceso de fundación/desfundación debe ser considerado como intrínsecamente *político*, y que la *ontología* debe necesariamente ser concebida como una *ontología política*, la diferencia entre lo ontológico y lo óptico deberá ser reformulada en términos de la diferencia entre “lo político” y “la política” [*between “the political” and “politics”*] (2007: 149).

Ahora bien, nos interesa retomar estas dos dimensiones de la política indicadas por Marchart, y ya antes de él por varios autores,<sup>20</sup> puesto que nos permiten situar el debate entre las dos posiciones consideradas con anterioridad en un marco de mayor inteligibilidad. Resumamos ambas posturas en dos tesis respectivas:

<sup>20</sup> Uno de los textos fundamentales para comprender esta distinción al interior de la filosofía política es el célebre artículo de Paul Ricoeur “La paradoxe politique”, publicado en *Esprit en 1957*: “Lo político [*Le politique*] —explica allí Ricoeur— es organización razonable, la política [*la politique*] es decisión: análisis probable de situaciones, apuesta probable sobre el porvenir. Lo político no se da sin la política” (1957: 729; las cursivas son nuestras).

1. Laclau: el antagonismo es necesariamente constitutivo de lo político; por lo tanto, no es pensable una política que no sea antagónica.
2. Agamben: el antagonismo no es necesariamente constitutivo de la política; por lo tanto, hay que pensar una política a partir de la desactivación o suspensión del antagonismo.

Habíamos indicado que la situación en la que nos encontramos, al leer ambas tesis, es similar al *double bind* señalado por Bateson. Si se intenta pensar, en la línea de Laclau, una política antagónica, puesto que el antagonismo es constitutivo de lo político, se entra en contradicción con el intento agambeniano de pensar una política a partir de la desactivación del antagonismo. Y a la inversa, si se intenta pensar, en la línea de Agamben, una política de la comunidad cualquiera, es decir, no fundada en la polaridad o el antagonismo de la máquina gubernamental, se entra en contradicción con la premisa laclauiana según la cual es imposible una política sin antagonismo. ¿Cómo hacer, entonces, para mantener ambas tesis al mismo tiempo? La respuesta, dijimos, consiste en reconocer que ambas posiciones pertenecen a órdenes de enunciación diversos. Gran parte de las polémicas entre ambas posturas se basa en que cada una aborda a la otra desde su propio orden de enunciación, es decir, desde un tipo lógico diverso al que corresponde a la otra posición. Veamos cómo ocurre esto.

En la tesis de Agamben: *es inherente al poder soberano producir nuda vida*, está implícito que no es posible pensar en *ninguna* forma de soberanía que no suponga, en mayor o menor medida, la producción de *nuda vida* y que no tienda, por ende, al totalitarismo.<sup>21</sup> Como vimos, Laclau le objeta a Agamben que la producción de *nuda vida* es un caso extremo, y de ninguna manera *paradigmático* del poder soberano, razón por la cual es posible pensar en un Estado soberano que no tienda *necesariamente* al totalitarismo o a la producción de vida desnuda. Pero podemos imaginar también la crítica de Agamben a Laclau: al desconocer la estructura inherente al poder soberano (la producción de vida desnuda, precisamente), Laclau sigue reproduciendo –es decir, sigue siendo funcional a– la lógica totalitaria que pretende deconstruir con su propuesta de una democracia radical. ¿A qué se deben estos “debates y combates”? Se deben a que ambos autores, como ya sugerimos, se ubican en órdenes de enunciación diferentes y que confunden el orden de enunciación del adversario. Por eso creemos que es posible desarmar

<sup>21</sup> Un ejemplo similar encontramos en el ensayo “Zur Kritik der Gewalt”, de Walter Benjamin, respecto al Derecho. Benjamin afirma allí que la violencia mítica, es decir, la violencia que se basa en la relación medios-fines y en la dialéctica entre una fuerza que instituye la ley y otra que la conserva, es *inherente al dispositivo jurídico*. Para una crítica a la posición de Benjamin y Agamben, *cfr.* Prósperi, 2019: 105-121.

esta situación de *double bind* indicando con exactitud a qué órdenes o tipos lógicos pertenecen ambas tesis o posiciones. Esto supondrá modificar levemente la lectura que Marchart propone de Laclau. Nos parece que las tesis de Agamben pertenecen a una dimensión *ontológica* de la política, mientras que las de Laclau a una dimensión *óptica*.<sup>22</sup> Esto no significa darle la razón a Agamben, sino mostrar que así como la noción de antagonismo puede funcionar sólo en un registro *óptico* pero no *ontológico*, la noción de neutro o comunidad cualquiera puede funcionar sólo en un registro *ontológico* pero no *óptico*. Aquí es importante introducir una aclaración: en la filosofía heideggeriana a la que remite la famosa “diferencia ontológica” existe una evidente preeminencia del dominio *ontológico* sobre el dominio *óptico*. Esto es así porque para Heidegger, como se sabe, lo propio de la historia de la metafísica ha sido una confusión del Ser con el ente, es decir, un olvido del Ser y una consecuente exaltación del ente. Creyendo pensar el Ser, la metafísica no habría hecho más que pensar el ente. Frente a este olvido, que sin embargo obedece a razones históricas propias de la misma metafísica, Heidegger propone una ontología fundamental, es decir, recuperar la dimensión *ontológica* olvidada por la metafísica. Ahora bien, identificar –como sugerimos aquí– a lo *ontológico* y lo *óptico* con tipos lógicos implica automáticamente desactivar cualquier relación jerárquica entre ambos dominios y pensarlos, por lo tanto, en su coexistencia inmanente, es decir, como órdenes que se presuponen recíprocamente y cuya existencia independiente resulta imposible. *Óptico* y *ontológico* o la política y lo político, así, tienen para nosotros la misma relevancia y se ubican en una misma horizontalidad, aunque conservando cada uno, por supuesto, su especificidad y su lógica interna.

La insuficiencia de la posición de Agamben es que intenta pensar una política *óptica* con categorías *ontológicas*; intenta pensar la posibilidad concreta –“en curso”, según su expresión– de una comunidad de lo neutro, lo cual es inviable porque el antagonismo, en este nivel *óptico*, es constitutivo y por tanto ineludible. En efecto, cada vez que se instituye políticamente lo social, adopta por necesidad una estructura antagónica o bipolar. Por el contrario, la insuficiencia de Laclau es que intenta pensar una política *ontológica* con categorías *ópticas*, es decir, una ontología del antagonismo, siendo que la

<sup>22</sup> Hemos dicho que debemos modificar la lectura que Marchart realiza de Laclau, y en cierto sentido la opinión del propio Laclau, ya que según Marchart la teoría laclauiana no es sino “una ontología política” (2007: 149); y además, “en la medida en que tal ontología política no se refiere a una región determinada de los entes sino al fundamento y horizonte de todo ser posible, podemos justificadamente llamarla *prima philosophia*” (2007: 149). Sin embargo, como veremos más adelante, nos parece que la política del antagonismo de Laclau debe ser entendida más bien como una *secunda philosophia*, es decir, como perteneciente a una dimensión *óptica* y no *ontológica*.

estructuración antagonica de lo social acontece sólo al nivel de su actualización.<sup>23</sup> Agamben aplica la noción de neutro, perteneciente a un orden ontológico, a la dimensión óptica de la política. De ahí su “nihilismo”. Laclau aplica la noción de antagonismo, perteneciente a un orden óptico, a la dimensión ontológica de la política. De ahí su “optimismo”. Aquél piensa la *existencia* de lo político *sub specie essentiae*; éste, la *esencia* de lo político *sub specie existentiae*. Esto significa que en la medida en que para Agamben el poder soberano es por naturaleza productor de vida desnuda (dimensión ontológica), cualquier actualización óptica de dicho poder supondrá necesariamente la producción de vida desnuda, pues tal operación concierne al *ser* mismo de la soberanía. La crítica de Agamben a Laclau, por eso mismo, apuntaría a mostrar que la noción de antagonismo, constitutiva del *ser* de lo político para el filósofo argentino y por lo tanto también perteneciente —al menos en apariencia— a una dimensión ontológica, resulta oportuna sólo para explicar la dimensión óptica del poder occidental. En la terminología de Agamben, esto significa que el antagonismo concierne sólo al funcionamiento bipolar de la máquina gubernamental, pero no al centro inoperante y anárquico que la máquina oculta y que a la vez requiere para funcionar. De tal manera, que para Agamben la noción laclauiana de antagonismo no pertenecería en rigor de verdad a la dimensión ontológica de lo político, sino a la dimensión óptica. Laclau se equivoca, argüiría el filósofo italiano, al confundir el registro óptico con el ontológico. Pero una crítica similar encontramos en Laclau: Agamben se confunde cuando postula como elemento político (la inoperosidad, la singularidad cualquiera, lo neutro, etcétera) lo que en verdad representa el fin de todo lazo político. Al intentar pensar una política a partir de la desactivación del antagonismo, Agamben se priva de toda posibilidad de pensar la política, puesto que para Laclau no hay política más que antagonica.

En suma: para resolver esta situación de *double bind* es preciso confinar cada posición a su tipo lógico específico. La tesis de Agamben de que es inherente al poder soberano producir vida desnuda, pertenece a una dimensión ontológica, pero justamente por eso no se contradice con la tesis de Laclau de que el poder soberano puede ser totalitario o emancipador, ya que esta

<sup>23</sup> Esta es la razón por la cual Agamben se inclina por una política de la potencia, mientras que Laclau por una política del acto; o quizá, para ser más cautos, ésta es la razón por la cual Agamben, sin desestimar por completo al acto, pone el acento en la potencia (la noción de potencia-de-no constituye en este sentido el intento por pensar una actualización de la potencia en tanto potencia), mientras que Laclau, sin desestimar la potencia, pone el acento en el acto. Huelga aclarar que la dimensión ontológica es afín a la potencia de la misma manera que la dimensión óptica es afín al acto. A la “suspensión de la suspensión, al *shabbat*” (2002: 94) de Agamben se contraponen así la idea laclauiana de que “el creador buscará en vano el séptimo día de descanso” (Laclau, 1990: 60).

última pertenece a una dimensión óptica. Marchart y también Laclau dirían que la noción de antagonismo alude a una ontología, puesto que concierne al ser mismo de lo político. Sin embargo, creemos que, como advertía Russell, es necesario introducir una limitación aquí. El antagonismo es una noción que se aplica al ser de lo óptico, pero no al ser de lo ontológico. La noción de neutro, implícita en los postulados agambenianos acerca de la comunidad y la desactivación de la polaridad de la máquina, se aplica en cambio al ser de lo *ontológico*, pero no al ser de lo óptico. Por eso, Agamben fracasa cada vez que intenta pensar no ya la comunidad *que viene*, sino la comunidad *que hay*. El antagonismo de Laclau pertenece a una ontología óptica o segunda, pero no a una ontología primera.<sup>24</sup> Lo neutro de Agamben pertenece a una ontología primera, pero no a una ontología óptica o segunda. Ambos fracasan al intentar pensar la política del adversario con las propias categorías. No obstante, es preciso señalar que Laclau considera de manera positiva a la proliferación diferencial que está a la base de los sujetos políticos y que resulta irreductible a cualquier forma de identidad metafísica. En este sentido, la influencia del postestructuralismo —y más en concreto de la noción derridiana de *différance*— en el pensamiento de Laclau es innegable. Por eso, el filósofo argentino no mira con malos ojos a las singularidades cualesquiera que proliferan más acá o más allá de las formas políticas instituidas, mientras que Agamben sí mira con malos ojos las formas instituidas de la política representativa. En este punto, Laclau es mucho más agudo y menos ingenuo que Agamben. Como dijimos, Laclau considera en términos *positivos* el orden lógico de la propuesta de Agamben (el centro vacío, las singularidades límbicas, la vida mesiánica: orden ontológico), pero a la vez indica su insuficiencia y la necesidad de que esas singularidades se articulen y adquieran una traducción representativa o simbólica (orden óptico). Agamben, en cambio, considera en términos *negativos* el orden lógico de la propuesta de Laclau,

<sup>24</sup> El punto central sobre el cual vale la pena insistir, es que la *prima philosophia*, es decir, lo ontológico o lo político, no tiene ninguna preeminencia sobre la *secunda philosophia*, es decir, lo óptico o la política. *Prima* y *secunda*, ontológico y óptico, político y política, para nosotros, designan dos niveles de realidad, dos modos de estructuración del Ser que se distinguen y obedecen a funcionamientos específicos, pero que a la vez se presuponen recíprocamente. Dicho de otro modo; lo ontológico no determina a lo óptico sin que lo óptico determine a su vez a lo ontológico. De allí que ambos niveles de realidad, de forma análoga a la física cuántica (ontológico) y a la física clásica (óptico), coexisten en su inmanencia sin perder sus rasgos característicos. En consecuencia, afirmar que la teoría de Laclau pertenece al nivel óptico no significa de ningún modo que sea inferior a la teoría de Agamben o dependiente de ella. Al contrario, ambas posiciones son horizontales, coextensivas, coalescentes e imbricadas, pero sirven para explicar registros diversos. Como se habrá notado, ubicar en el mismo plano a-jerárquico a lo óptico y lo ontológico no conduce a una degradación de lo ontológico, aunque sí a una exaltación de lo óptico, en general desestimado por la tradición post-heideggeriana.

razón por la cual la política que viene implica para él un rechazo rotundo y sin matices de todo lo que tenga que ver con los polos de la máquina y con las formas representativas de la política tradicional. De allí su irremediable “purismo”; para él, sólo vale la pena pensar una política no contaminada por la polaridad de la máquina, una política de la vida potencial e inoperosa que, habiéndose liberado de las cesuras instauradas por los dispositivos, pueda exhibir la “pureza” de su condición ingobernable y anárquica. Con “pureza” no nos referimos a una supuesta “originalidad” o “naturalidad” de la vida, cosa que Agamben niega taxativamente, sino a la idea de que, al contrario de lo que sostenía Foucault, la “forma-de-vida” designa un “Ingobernable que se sitúa *más allá* tanto de los estados de dominio cuanto de las relaciones de poder” (2014: 148). El purismo de Agamben concierne simplemente a este “más allá”. Es probable que, de haber sido argentino, el peronismo (es decir, la impureza misma) hubiera despertado a Agamben de su sueño anárquico, el cual puede ser tan dogmático como el más férreo totalitarismo. Si Mussolini engendró, *per viam negationis*, a Agamben; Perón engendró, *per viam affirmationis*, a Laclau.

## 6. Hacia una política *ch'ixi*

En *Sociología de la imagen*, o también en *Ch'ixinakax utxiwa*, Silvia Rivera Cusicanqui recurre al término aymara *ch'ixi* para pensar una estrategia que permita habitar de forma crítica y creativa la contradicción generada por la situación de *double bind*.<sup>25</sup> Después de hacer referencia a la noción de *double bind* propuesta por Bateson, Rivera Cusicanqui sostiene: “Al reconocimiento de este “doble” y a la capacidad de vivirla creativamente la hemos llamado “epistemología *ch'ixi*”, que impulsa a habitar la contradicción de tal modo que podamos liberarnos de la esquizofrenia que supone” (2015: 326). Para Cusicanqui, se trata de vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista. Lo *ch'ixi* designa una coexistencia de niveles opuestos que, a pesar –o en función– de su antagonismo, conviven en una tensión que no llega a resolverse nunca. Por tal motivo, lo *ch'ixi* resulta fundamental, asegura Cusicanqui, para pensar la condición mestiza de la sociedad boliviana sin recurrir al concepto de hibridación. Leamos la definición que propone en *La sociología de la imagen*:

la idea de lo *ch'ixi* [...] literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción pero

<sup>25</sup> Para un panorama general del pensamiento de Rivera Cusicanqui, y en especial de la noción de *ch'ixi*, cfr. Sánchez, 2017: 65-88.

permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y de acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez, y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo (2015: 310-311).

Es preciso indicar que la referencia a –y el consecuente “uso” (o, mejor aún, “profanación”) de– la noción de *ch'ixi* de Rivera Cusicanqui, como indicamos en la introducción, no implica una adhesión al pensamiento político de esta autora. Lo único que nos interesa del concepto de *ch'ixi* es que permite pensar y sostener *al mismo tiempo* dos dimensiones presuntamente contradictorias y además resolver, al menos así se enuncia en *Sociología de la imagen*, la situación esquizofrénica de *double bind*. Como se sabe, Cusicanqui ha criticado en varias oportunidades a los populismos y republicanismos de América Latina con argumentos con los cuales no estamos de ningún modo de acuerdo. Sin embargo, el objetivo de este artículo no es reconstruir y desarrollar la posición filosófico-política de Cusicanqui, sino simplemente utilizar la noción de *ch'ixi*, en la medida en que supone la coexistencia de dos elementos o dominios contradictorios, para pensar la relación –no sintética ni armoniosa– entre lo óntico y lo ontológico y al mismo tiempo la necesidad de su presuposición recíproca. Quisiéramos sugerir que la noción de *ch'ixi* propuesta por Rivera Cusicanqui nos permite acceder a ese nivel meta-comunicativo que, según Bateson, constituía el requisito necesario para desarmar la situación de *double bind*. No se debe malinterpretar, sin embargo, el prefijo *meta*. No es que lo *ch'ixi* se ubique más allá, por encima o por debajo de los dos órdenes, óntico y ontológico, que hemos distinguido. Al contrario, lo *ch'ixi* designa más bien la integración o la coexistencia –pero nunca la síntesis o la identidad– de los dos tipos lógicos considerados previamente. El *meta* indica, entonces, la irreductibilidad de lo *ch'ixi* a las posiciones de Agamben y Laclau (y, en un sentido general, a la filosofía de la potencia o de lo neutro y a la filosofía del acto o del antagonismo), y no un más allá trascendente o meta-físico. Por eso creemos que uno de los desafíos de la filosofía política actual consiste en situarse en esta zona intermedia, irreductible a las posiciones consideradas, tanto a la óntica del antagonismo (Laclau) cuanto a la *ontológica de lo neutro* (Agamben), tanto a *la política* cuanto a *lo político*, que conducen a una suerte de *double bind* teórico-práctico. Cusicanqui utiliza el término aymara *taypi* para designar el entremedio en el que, nos parece, debe situarse tanto la política *que hay* como la *que viene*.

una manera de andar por los caminos de una suerte de conciencia del borde o conciencia fronteriza, un enfoque que he bautizado como la epistemología *ch'ixi* del mundo-del-medio, el *taypi* o zona de contacto que nos permite vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas (2015: 207).

Sólo a partir de esta conciencia del borde o conciencia fronteriza, creemos, es posible desarticular la situación de *double bind* indicada con anterioridad. Esta política *ch'ixi*, abigarrada y mestiza, nos permite mantener, a la vez, la dimensión ontológica de lo neutro y la dimensión óptica del antagonismo, pero también nos advierte de la imposibilidad de independizar cualquiera de los polos y constituirlo en la instancia única de lo político. No hay *ontología* de lo neutro que no presuponga una óptica del antagonismo, ni hay óptica del antagonismo que no remita a una *ontología* de lo neutro. La noción de *taypi*, en este sentido, se revela fundamental: ella designa el espacio intermedio, la zona fronteriza que articula y distingue lo óptico de lo ontológico. Podría pensarse que también en este caso se trata de una noción *neutra*, puesto que no se confunde *ni* con la ontología *ni* con la óptica. Sin embargo, se trata de un neutro muy especial, diverso al neutro ontológico. El *taypi* es el borde (doblemente neutro, neutro al cuadrado, una suerte de archi-neutro) que mantiene la contradicción entre la óptica del antagonismo y la ontología de lo neutro. La condición neutra del *taypi*, por ende, pertenece a un orden lógico diverso del neutro ontológico de Agamben.

## 7. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos mostrado que algunas tesis de dos de las corrientes más importantes de la filosofía política contemporánea, cuando son afirmadas simultáneamente, conducen a una situación de *double bind*, en el sentido propuesto por Gregory Bateson. Esta expresión hace evidente la situación en la que hay dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, lo cual deja a la víctima frente a una disyuntiva insoluble, pues cualquiera de las dos demandas que quiera cumplir anula la posibilidad de cumplir con la otra. Para demostrar esta situación de *double bind* hemos considerado dos posiciones políticas diferentes y, en cierto sentido, contrapuestas: la de Giorgio Agamben, a la que hemos llamado *política de lo neutro*; y la de Ernesto Laclau, a la que hemos llamado *política del antagonismo*. Desde este marco, hemos considerado dos tesis concretas correspondientes a cada postura teórica, a saber:

*Tesis de Agamben:*

1. Es inherente al poder soberano producir vida desnuda, es decir, tender –en mayor o menor medida– al totalitarismo.
2. El antagonismo forma parte del funcionamiento de la máquina gubernamental, pero no de su centro inoperoso y anárquico.

*Tesis de Laclau:*

1. El poder soberano puede ser totalitario pero también emancipador.
2. El antagonismo es constitutivo de lo político *tout court*.

Ambos grupos de tesis, hemos mostrado, pertenecen a tipos lógicos diferentes. Para Agamben, por ejemplo, la noción de antagonismo correspondería a la dimensión óptica de lo político; para Laclau, a la dimensión *ontológica*. De allí que Laclau critique a Agamben por no percibir la naturaleza “esencialmente” antagónica del campo político, y que Agamben critique a Laclau por no percibir la naturaleza “esencialmente” totalitaria del antagonismo. Frente a esta indecibilidad paradójica, hemos sugerido considerar la noción de neutro o de comunidad cualquiera como pertenecientes a una dimensión ontológica y la noción de antagonismo como perteneciente a una dimensión óptica. Esta distribución de los términos, sin embargo, lejos de darle la razón a Agamben, muestra más bien la imposibilidad de pensar una política desligada de lo óptico, así como la imposibilidad correlativa de pensar una política desligada de lo ontológico. Agamben comete el error de aplicar categorías ontológicas (lo neutro es el caso paradigmático) para pensar lo óptico; Laclau, el error de aplicar categorías ópticas (el antagonismo) para pensar lo ontológico. Ambos confunden los registros o los tipos lógicos. Por eso, la “víctima”, es decir, nosotros, lectores de sus textos, nos vemos atrapados en una situación de *double bind*: si admitimos la tesis de Agamben, entramos en contradicción con la tesis de Laclau; si admitimos la de Laclau, entramos en contradicción con la de Agamben. La manera de resolver esta aporía es reconocer que ambas tesis pertenecen a órdenes diferentes. Pero que se trate de órdenes diversos no significa que sean pensables por separado. Lo óptico y lo ontológico se presuponen siempre y necesariamente, lo cual significa que ninguna dimensión existe sin la otra.

Alguien podría preguntar, por cierto, cuál es la necesidad de resolver esta situación de *double bind* –suponiendo que tal situación exista, cosa que hemos intentado mostrar en este artículo. Para responder a esta cuestión y mostrar la importancia de mantener estas dos teorías en su tensión constitutiva, sería menester remitir la discusión a casos muy concretos. Por ejemplo, una traducción posible de la política de lo neutro agambeniana, en el caso

argentino, sería la consigna “son lo mismo”, refiriéndose a los gobiernos de Cristina Fernández y de Mauricio Macri. En tanto el paradigma del Estado soberano y el paradigma del Mercado neoliberal-financiero forman parte del mismo espacio bipolar de la máquina gubernamental; Cristina y Macri, según el marco conceptual agambeniano, son efectivamente lo mismo y por ende deben —o deberían— ser desactivados en un mismo gesto deponente. En este punto, Agamben y Nicolás del Caño —je incluso Javier Milei!— coinciden.<sup>26</sup> Sin embargo, cualquier persona de buena fe sabe que esos dos modelos, por sus consecuencias directas en la vida comunitaria, *no son* lo mismo, más allá de las críticas que se le puedan formular a cada uno en función de sus falencias e insuficiencias. Lo que nos permite desarmar la falacia de la consigna “son lo mismo”, es precisamente el pensamiento de Laclau, puesto que para la política del antagonismo tanto el polo soberano como el polo económico pueden funcionar de dos maneras muy diferentes: emancipadora o totalitaria. Pero a la inversa, creer que lo único que existe, en términos políticos, es el antagonismo entre estos dos polos resulta insuficiente, y allí se ve la importancia de la propuesta de Agamben, la cual amplía la imaginación política al postular la existencia de un resto o elemento (la forma-de-vida, lo ingobernable, la vida mesiánica, la inoperosidad, etcétera) que resulta irreductible a —e inasimilable por— cualquier forma de antagonismo o bipolaridad.

Ahora bien, estimamos que la noción aymara de *ch'ixi* propuesta por Rivera Cusicanqui nos permite habitar, por así decir, la contradicción y convertirla en potencia crítica y creativa. Ello no significa, desde luego, adoptar la posición política de Cusicanqui, con la cual, como hemos dicho, no estamos de acuerdo.<sup>27</sup> Por el contrario, uno de los objetivos del presente texto consiste más bien en retomar la noción de *ch'ixi* —es decir, profanarla, hacer un uso de ella, desplazarla ligeramente de su horizonte de sentido— para dar una respuesta a la situación de *double bind* en la que muchas veces se encuentran atrapados quienes no desean renunciar a ninguna de las tesis de estas dos corrientes de la filosofía política contemporánea representadas por Agamben y Laclau. Esta respuesta, como hemos indicado, supone por un lado confinar cada teoría a un tipo u orden lógico diferente (de allí la importancia

<sup>26</sup> No debe sorprender esta coincidencia entre posiciones aparentemente antagónicas. Como ya había advertido con agudeza Pier Paolo Pasolini al sostener que sólo quienes tienen el poder pueden ser anárquicos, y como hemos mostrado en otro lugar (*cf.* Autor, 2019: 105-121), es frecuente que las teorías y posiciones más anárquicas y en apariencia más insurrectas sean las más fascistas y conservadoras. La expresión de Nicolás de Cusa, *coincidentia oppositorum*, se aplica a la perfección a la filosofía (y a la) política.

<sup>27</sup> De nuevo, para demostrar argumentativamente este desacuerdo sería preciso reconstruir con rigor la posición de Cusicanqui, lo cual implicaría dedicarle por lo menos un artículo a esa cuestión puntual, tarea que, por razones evidentes, no podemos acometer en este escrito. Sobre este asunto, como ya indicamos en la nota 25, *cf.* Sánchez, 2017: 65-88.

de la referencia a Russell y Bateson), y por otro lado mostrar la necesidad de mantener ambas teorías en su tensión “aparentemente” contradictoria (de allí la importancia de la noción de *ch'ixi* de Cusicanqui). No se trata de resolver dialécticamente la tensión entre lo óntico y lo ontológico, sino de instalarse en el borde o la frontera, en el *taypi*, en el adentro-afuera, en el entre-medio que une y separa ambas dimensiones de la/lo política/o. Por eso creemos que la política que viene no es —o por lo pronto no sólo es— la política de la comunidad cualquiera y de lo neutro, sino la política del *taypi*, de lo abigarrado y lo contradictorio, la política *ch'ixi*. Sólo ella, en tanto “forma un tejido en la frontera misma de aquellos polos antagónicos” (2015: 226) y asume de forma creativa y crítica la contradicción del *double bind*, es capaz de crear las condiciones de posibilidad para “liberarnos de la esquizofrenia” (2015: 326).

## 8. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1982), *Il Linguaggio e la Morte. Un Seminario sul Luogo della Negatività*, Torino, Einaudi.
- Agamben, G. (1990), *La Comunità che Viene*, Torino, Einaudi.
- Agamben, G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2003), *Homo Sacer 2,1. Stato di Eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una Genealogia Teologica dell'Economia e del Governo*, Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei Corpi*, Vicenza, Neri Pozza.
- Bartoloni, P. (2009), “Renunciation: Heidegger, Agamben, Blanchot, Vattimo”, en *Comparative Critical Studies*, 6/1, pp. 67-92.
- Bateson, G. (1987), *Steps to an Ecology of Mind*, London, Jason Aronson Inc.
- Benjamin, W. (1999), “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, vol. II, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 179-204.
- De La Durantaye, L. (2009), *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, California, Stanford University Press.
- Esposito, R. (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Flynn, B. (1992), *Political Philosophy at the Close of Metaphysics*, New Jersey-London, Humanities Press.
- Foucault, M. (1976), *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1997), *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard.

- Galindo Hervás, A. (2015), *“Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política”*, en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy, Madrid, Ediciones Sequitur.
- Harrison, O. (2014), *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought. Laclau, Negri, Badiou*, Farnham, Ashgate.
- Held, D. (2000), *Political Theory and the Modern State. Essays on State, Power, and Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London–New York, Verso.
- Laclau, E. (2008), “¿Vida nuda o indeterminación social?”, en *Debates y combates. Por un horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 107-123.
- Laclau, E. (2011), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2015), *Post-Marxism, Populism and Critique*, London–New York, Routledge.
- Marchart, O. (2007), *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Mengue, P. (2013), *Faire l’idiot. La Politique de Deleuze*, Paris, Germina.
- Prósperi, G. O. (2019), “Preferiría no firmar... Sobre algunos problemas políticos en la filosofía de Giorgio Agamben”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 24 /1, pp. 105-121.
- Prósperi, G. O. (2020), “La naturaleza anfibia de la *energeia*. Notas sobre las nociones de ‘acto’ y ‘potencia’ en Giorgio Agamben”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 63, pp. 603-619.
- Prozorov, S. (2014), *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Ricoeur, P. (1957), “La Paradoxe Politique”, en *Esprit*, Nouvelle série, 250/5, pp. 721-745.
- Rinesi, E. (2015), *Filosofía (y) Política de la Universidad*, Buenos Aires, Ediciones UNGS.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010), *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Russell, B. y A. N. Whitehead (1963), *Principia Mathematica*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sánchez, C., (2017), “Imagen, política y escritura en Silvia Rivera Cusicanqui”, en L. García (ed.), *La imaginación política*, Buenos Aires, La Cebra, pp. 65-88.

- Smith, A. M. (1998), *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, London–New York, Routledge.
- Tarnas, R. (2010), *The Passion of the Western Mind*, London, Pimlico.
- Torfinn, J. (1999), *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, U.S.A., Blackwell Publishers.
- Wolin, S. (2004), *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton–Oxford, Princeton University Press.
- Zarader, M. (2001), *L'être et le Neutre. À Partir de Maurice Blanchot*, Paris, Éditions Verdier.