



Pensamientos políticos de lo singular

Luciana Espinosa y Ana Penchaszadeh

Las reflexiones filosóficas en torno de la singularidad y la ejemplaridad son centrales para comprender una gran parte de las producciones que tienen lugar hoy en las llamadas ciencias sociales. Ni cuantitativo ni cualitativo, lejos de los objetos y de los sujetos, del dualismo particular/universal, la filosofía política contemporánea ofrece un conjunto de reflexiones centrales para “hacer estallar” el campo de reflexión encorsetado por la lógica del cálculo que ha predominado en las ciencias sociales. Éstas, en su mayoría, parecen querer extirpar el elemento incalculable inherente a su ejercicio, asociado a una práctica situada de lectura y escritura y, por ende también, política e histórica. Sin embargo, cuando esto sucede, cuando irrumpe el vacío de una biografía, ya no se pueden mantener las viejas oposiciones tranquilizadoras ni las fronteras entre las disciplinas ya que, lo que se nos impone es, justamente, la política como *praxis viva* que atraviesa todos los órdenes (el institucional, el filosófico, el histórico, el científico) y obliga a repensar el “campo de trabajo” como campo de batalla y de fuga del acontecimiento.

Esta idea, que puede rastrearse, efectivamente, en muchas teorías políticas, entendemos que tiene en los desarrollos postreros de Arendt un interesante tratamiento por las discusiones que habilita. Ella recurre al concepto de *validez ejemplar* kantiano para pensar la política para afirmar que lo ejemplar no es más que un particular capaz de revelar una generalidad singular (lo cual “hace justicia” a la dignidad del hombre, que por un lado exige que cada hombre sea visto en su particularidad y al mismo tiempo lo presenta como un reflejo de la humanidad en general (Ibíd.: 142)). En este sentido, retomando esta inquietud arendtiana, en lo que sigue presentaremos algunas claves para pensar a partir de los “métodos” de Benjamin y Agamben lo que con plena lucidez Derrida dejara planteado en su texto *De la Gramatología* bajo la forma de una pregunta: ¿por qué, en rigor, el

momento del ejemplo es inadmisibile y al mismo tiempo necesario para asir la singularidad?

II. Siguiendo la línea trazada por Foucault, cuando define el poder desde micro-estructuras y dispositivos concretos¹ mediante los cuales se despliega sobre los cuerpos y las vidas, Agamben sostiene que habría que dirigir la mirada hacia figuras que catalizan y “constituyen” campos problemáticos volviéndolos inteligibles. Agamben rescata así la utilización foucaultiana de paradigmas desde la “analógica del ejemplo”.

Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal, no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo. (Agamben, 2009: 25)

El paradigma, a diferencia de la inducción y de la deducción, que se mueven alternadamente en el plano de lo universal y de lo particular, va “de lo particular a lo particular” (Ibíd.: 26). El ejemplo no reduce jamás la singularidad del caso a una regla. También aquí la referencia más importante de Agamben es la *Crítica del juicio* de Kant: “La regla (si aún puede hablarse aquí de regla) no es una generalidad que preexiste a los casos singulares y se aplica a ellos, ni algo que resulta de la enumeración exhaustiva de los casos particulares. Más bien es la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada.” (Ibíd.: 29). El paradigma, sin embargo, siendo un “fenómeno singular sensible”, participaría de una forma eidética, es decir, la singularidad, al exponerse y presentarse, sería inteligible (Ibíd.: 32).

1 Al respecto afirma Agamben: *En mis investigaciones he debido analizar figuras –el homo sacer y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración– que son, por cierto, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto.* (Agamben, 2009: 13)

La idea no es otro ente presupuesto a lo sensible ni coincide con éste: es lo sensible considerado como paradigma, es decir, en el medio de su inteligibilidad. (Ibíd.: 35)

Pero la inteligibilidad del paradigma no implica que en éste haya un origen o *arché*, pues según Agamben “todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica” (Ibíd.: 42). Es decir, el paradigma se vuelve inteligible a sí mismo a través de la imaginación, convocando imágenes que le dan una forma particular, pero no posee a priori una forma a develar sino que en su más pura singularidad es ejemplar.

En esta misma línea, también Benjamin, pese a no haber realizado una tematización explícita al respecto, presenta una serie de elementos para conjugar la gramática de la singularidad en clave política. No sólo apelando a su *idea de la historia*, idea pensada a partir de la suspensión de una temporalidad vacía que se reproduce en el espesor de lo siempre igual y de la irrupción del tiempo-ahora como instancia que produce el sentido –por completo imprevisible- a partir de un cierto quiebre o diferencia, sino también por medio de la recuperación de la alegoría.

Si nos centramos en esta última noción, notamos que en *El origen del drama barroco alemán*, la alegoría es presentada como un procedimiento expresivo que no se agota en el campo artístico sino que por sobre todas las cosas es expresivo de la caducidad de la historia. Frente a la filosofía del arte romántica que, en su búsqueda de un conocimiento de lo absoluto, dió lugar a un concepto de símbolo destinado a representar la plenitud del sentido teológico del mundo, Benjamin recupera a los dramaturgos barrocos en el gesto que los hace cristalizar en la alegoría la instancia capaz de dar cuenta de la fragilidad del propio tiempo. Si el símbolo propone para el romanticismo una relación basada en la identidad, la alegoría, por el contrario, designa una distancia: el desfasaje respecto de sí misma, el reenvío infinito a una totalidad inalcanzable, parangonable quizás a esa inacababilidad propia de lo paradigmático carente de toda forma a priori a ser develada. Tal es así, que la belleza de la representación simbólica desaparece en

el cosmos barroco que únicamente encuentra en la violencia significativa de la alegoría el regocijo ante la esencia caída del ser.

Tal es el núcleo de la visión alegórica, [...] a mayor significación, mayor sujeción a la muerte, pues es la muerte la que excava más profundamente la abrupta línea de demarcación entre la Physis y la significación. Pero si la naturaleza ha estado desde siempre sujeta a la muerte, entonces desde siempre ha sido también alegórica (Ibíd: 159).

De esta forma, el terreno de la intuición alegórica se sirve de lo fragmentario y lo singular para provocar el advenimiento de un nuevo sentido en esa unidad que es ella misma, una unidad sensible que no puede exhibirse más que en su *exponerse*. La alegoría se encuentra entonces en una relación de "excedencia" respecto de sus componentes, tal como sucede en la operatoria de lo ejemplar cuya posibilidad consiste en su excepción respecto de un conjunto del que al mismo tiempo que al exceptuarse le otorga inteligibilidad. De allí que la alegoría, como el ejemplo, nos obligue a permanecer en la incomodidad de una afirmación que es a la vez una negación o, quizás también, el trasvasamiento de dicha dicotomía (oposición). De esta forma, si la alegoría se aproxima al ejemplo también lo hace a las constelaciones ya que ambas, en la exhibición de sí mismas, vuelven inteligibles el conjunto de sus partes que por medio de su "desactivación" encuentran la posibilidad de su salvación.

Pero no sólo de este modo el operar alegórico puede asemejarse al funcionamiento del paradigma. Tal como afirma Agamben si "del paradigma depende (...) la posibilidad de producir en el interior del archivo cronológico, en sí inerte, aquellos planos de clivaje que son los únicos que pueden hacerlo legible" (Agamben, 2009: 159), en el pensamiento de Benjamin la posibilidad de encontrar una comprensión en la historia se pondría en juego en ese momento efímero en el que *el ahora* y *lo sido* se articulan en su instante de cognoscibilidad, en una imagen alegórica. Tal vez sea en esta operación en la que podamos comenzar a entrever los rasgos propios de una politicidad tanto de lo ejemplar como de la alegoría. Tarea en la que la producción de sentido histórico evidencie el peculiar

modo en que en la expresión alegórica se encuentra la posibilidad de preservar en el conjunto la marca infinita de lo singular.

III. En *La Diseminación*, dice Derrida: “Ninguna cosa es completa por sí misma ni puede completarse más que por aquello que le falta. Pero aquello que le falta a toda cosa particular es infinito; no podemos saber con anticipación el complemento al que apela.” (Derrida, 1972: 368). Volvamos aquí, entonces, a la pregunta que dejamos abierta al final del primer apartado acerca del vínculo incómodo entre lo ejemplar y lo singular.

Para Derrida, todo trabajo deconstructivo guarda vinculación con lo singular, entendido como todo aquello que resiste a la apropiación y a la tematización. De ahí que defina la deconstrucción como una estrategia de lectura y escritura que renuncia, de antemano, a una clausura del sentido: “Ello se deconstruye”, va a insistir Derrida en *Carta a un amigo japonés*... El momento del “ejemplo” jamás podría definirse, entonces, a partir de una lógica de la representación o del “suplemento” de una *pre(e)sencia*, sino que todo “ejemplo”, en realidad, es un “contra-ejemplo” basado en el resto, en la resistencia de lo radicalmente otro que no puede ser calculado ni tematizado.

La filosofía, desde este horizonte, no es más que un intento fallido por aprehender algo inasible (léase, el enigma encriptado de la singularidad, ligado a la muerte, al límite de lo experimentable, a la falla y a la castración). En cada una de sus construcciones se oculta como una herida/huella aquello que se reprime para dar transparencia e inteligibilidad al mundo. De ahí la necesidad de que el ejemplo sea un “contra-ejemplo”, un *procedimiento expresivo*, que funcione en los márgenes y que sea capaz de interrogar las jerarquías y las fronteras.

Si el secreto de la singularidad no es otro que el secreto de la mortalidad y de la finitud/infinitud,² entonces lo ejemplar sólo puede ser contra-ejemplar:

2 La muerte, el secreto encriptado de la última morada que heterónomamente arroja al *quién* a la singularidad infinita del otro y a la imposibilidad de todo duelo, no puede ser apropiada; no es posible apropiarse del otro que muere, ni reemplazarlo, ni morir por él, ni apropiarse de la propia muerte. La *muerte (dada)* del otro es la primera experiencia de la irremplazabilidad y de la desapropiación que constituye la singularidad: “(...) la muerte de otro –o por otro–, la que instituye

pensamiento trágico que implica la incapacidad de asir el mundo en una sola imagen, de suturar su sentido y, por lo tanto, conciencia abierta a la incapacidad de responder a “todos” al mismo tiempo. La deconstrucción viene a mostrar el carácter sacrificial de toda respuesta, de toda filosofía como respuesta... una filosofía de la singularidad sólo puede atestar cada vez su propia falta y límite: sólo hay ejemplos y, por lo tanto, contra-ejemplos (en plural).

El concepto de “diseminación” es especialmente iluminador pues apunta a la inexistencia de un punto de origen y a la proliferación de los orígenes: “Singular plural que ningún origen singular habrá jamás precedido.” (Derrida, 1972: 369) De ahí que el pensamiento de Derrida sea un pensamiento de la *huella* y no de la marca, del *fantasma* y no del fenómeno, de la aporía y no de la dialéctica, del *como si* y no del ser, de lo singular plural y no de lo individual grupal... La apuesta es siempre a la hospitalidad infinita por-venir, a la singularidad y al compromiso con el *aquí-ahora más urgente*.

Volviendo a nuestra pregunta inicial creemos que todo pensamiento de lo singular requiere necesariamente ser al mismo tiempo ejemplar (pues, se monta sobre una cierta *herencia como tarea*) y contra-ejemplar (pues, no habría acontecimiento digno de este nombre sin la llegada y la irrupción de aquello que no puede ser precedido por nada ni nadie, de la singularidad más absoluta).

He aquí nuestra constelación: Derrida-Benjamin-Agamben. Lo que tienen en común estos tres autores deberá permanecer escandalosamente escondido de toda reflexión política que pretenda alzarse sobre la idea de un pro-yecto. Profundizando la línea sugerida por Arendt, hemos articulado la reelaboración del horizonte categorial de lo político a partir de tres nociones medulares. Ya sea en base a la noción de alegoría benjamineana y su cercanía con el paradigma foucaulteano-agambeniano o incluso apelando a la noción de contrajemplaridad derrideana, se pone en juego la apertura a una construcción de sentido no totalizante, así como la necesaria preservación, en el conjunto, de la marca infinita

nuestro yo y nuestra responsabilidad, correspondería a una experiencia más originaria que la comprensión o la pre-comprensión del sentido del ser.” (Ibíd.: 52).

de lo singular. Se habilita de esta forma una posible indagación de la normatividad propia del ejemplo, del origen de la fuerza normativa, a partir del carácter infinito y no apresable de toda singularidad. La política queda así reinscrita, a su propio riesgo y lejos de toda posibilidad de cálculo, en el terreno de la historia y de la acción.

Bibliografía

- Agamben, G.: (2009) *Signatura Rerum*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2011) *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Arendt, H.: (2009) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós.
- Benjamin, W.: (1991) *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus.
- Derrida, J.: (1972) *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil.
- (2000) *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid. Trotta.

- (2009) « Abraham, el otro » en *Revista Nombres*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba. Edición digital disponible en:
<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/abraham.htm> (29/08/2013)

- Kant, I., (1968) *La crítica del juicio*. Buenos Aires, Losada.