

**Una subjetividad para la democracia. La dialéctica de la otredad a partir de M. Merleau-Ponty y J. Butler**

Falconi Rodolfo Damián

UNLP-GETyCS-IdIHCS

rdfalconi@yahoo.com

**Introducción**

Nuestro marco es la reflexión sobre la subjetividad que la democracia moderna genera, teniendo esto como horizonte, nos proponemos hacer un contrapunto entre una teoría de la democracia y una teoría del sujeto que haga de la pluralidad su referencia constitutiva. Para el primer eje partiremos de Merleau-Ponty -especialmente de sus últimos trabajos, los cuales abordan una teoría del ser en tanto que carne- del cual nos serviremos para fundamentar filosóficamente el rechazo a un punto de vista único sobre el cual pensar lo social y, por otro lado, de Claude Lefort, quien –cercano a éste- articula algunas reflexiones de primero en su aplicación estricta a la democracia, conformando un pensamiento sobre la democracia que hace de la dimensión simbólica el principal de sus aspectos. De esta manera buscamos poner en relación una dimensión filosófica que otorga los fundamentos para concebir a la democracia como un régimen que acoge la pluralidad y, por el lado de Lefort, una forma de presentarse a sí misma, de ponerse en escena, que da cuenta de esa característica definitoria y junto con ello de la incertidumbre que esa pluralidad -esa democracia instituida de manera multiperspectiva- genera. Entre Merleau-Ponty y Lefort queremos señalar la relación entre una ontología y una expresión política que fundamentan y acogen la pluralidad.

En un segundo momento, reconstruiremos la teoría de la formación del sujeto de Judith Butler, la cual consideramos que representa una ampliación de las reflexiones filosóficas y políticas de los autores anteriores y logra construir una noción de subjetividad que nos

parece idónea para la democracia toda vez que expande el principio de la pluralidad en la dimensión de la subjetividad, en el plano de la constitución de uno mismo. En Butler encontramos nuevos argumentos para repensar el carácter indeterminado de lo social y la apertura a la otredad como constitutiva del ser de lo social. Sostenemos que en sus trabajos destinados a pensar la conformación del sujeto hay un aporte relevante que agrega una radicalidad a ese carácter indeterminado de lo social, al enigma de su autoinstitución; pero en el plano de la constitución de los sujetos. Así es como consideraremos al *umbral de vulnerabilidad* como la categoría central que nos permite repensar lo social y enlazar a ello una subjetividad democrática que se nutre de los aportes de la dialéctica, la fenomenología y el postestructuralismo. En estos tres autores encontramos elementos que nos permiten pensar un eje común ligado a un eje que podríamos resumir en opacidad/enigma/pasividad, el cual antes que limitar la agencia del sujeto, contribuye a repensar el lazo social democrático.

### **La ontología del tacto**

El escrito póstumo de *Lo visible y lo invisible* es el trabajo donde Merleau-Ponty trabaja de manera más acabada su concepto de carne. Allí el ejercicio fenomenológico de poner las cosas en “suspense”, de despojarse de los prejuicios y recomenzar, es lo que lleva a cabo de manera indiscutida, sobre todo en el capítulo “El entrelazo- El quiasmo”. Allí señala que la filosofía necesita comenzar otra vez y para ello ha de rechazar la reflexión y la intuición como instrumentos de conocimiento para así indistinguir “sujeto” y “objeto”, existencia y esencia, etc., con el objetivo de volver a definirlos. El pensamiento, el habla y la percepción son las experiencias desde las cuales va a indagar para reintroducir una vez más en el campo de la fenomenología estas actividades tan –en sus términos- irrefutables como enigmáticas, las cuales –nos dirá- son referidas en distintas lenguas con distintos sentidos propios y figurados, y son de una naturaleza que semejan a una luz que pareciera iluminar el resto pero permanecer ella oscura en sus orígenes. La dimensión notoriamente

antipositivista se manifiesta en su analítica de la percepción, en el modo en que inscribe la visión como paradigma de esta. Merleau-Ponty sostiene la implicación mutua entre lo visible y el vidente; el vidente no encuentra las cosas tal como son, sino que se abre a ellas, las palpa con la mirada: las cosas no están “desnudas” sino que la mirada misma las envuelve, las viste con su carne. Este envolverlas marca el “giro” que Merleau-Ponty realiza para desplazar la preponderancia de los atributos de la visión a los del tacto y diagramar así un esquema explicativo de la relación del ser-cuerpo con el mundo. En su caso nos dice que “[no miramos] un caos, sino cosas, de tal manera que es imposible decir quién manda, la mirada o las cosas. ¿Qué es esta pre-posesión de lo visible, este arte de interrogarlo con arreglo a sus deseos, esta exégesis inspirada? Tal vez hallásemos respuesta en la palpación táctil, en la que interrogante e interrogado están más próximos, y de la que la del ojo no es, al fin y al cabo, sino una variante notable”<sup>1</sup>. Si bien la remisión a Sartre y a lo que considera su reductivo esquema del ser como plenitud y la nada como absoluta nihilización, son la referencia preferida por Merleau-Ponty, también podemos apreciar cómo el propio círculo hermenéutico heideggeriano entre el Dasein como ser-en-el-mundo y el mundo, entre la pregunta que interroga al ser y el ser que ya se da en ese preguntar, en Merleau-Ponty ese círculo, como decíamos, se estrecha aún más, se hace más indistinguible, se torna dialéctico. Esa palpación a su vez está posibilitada por una abertura hacia un tangible que replica el tacto del ser que interroga al mundo, es decir, que –para seguir el ejemplo que Merleau-Ponty toma de Husserl- mi mano debe ser sentida y sintiente, debe tocar al tiempo que ser tangible para mi otra mano; el ser que somos debe estar abierto al ser tangible del que formo parte. Esta relación de intimidad entre el vidente y lo visible, entre el tangente y el tangible no supone subsunción; esa cercanía que no se concreta, ese envolverse el cuerpo en el mundo es lo que Merleau-Ponty denominará *carne*: “el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne”<sup>2</sup>. El cuerpo que somos, por su propio proceso de constitución nos une al mundo mediante sus “dos labios”, es decir, mediante su carácter sintiente –su sensibilidad como condición de ser que percibe- y su dimensión sensible en la que él se incorpora al cúmulo de seres que son factibles de ser percibidos, se constituye en

1 Merleau-Ponty, M. (1970) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, S.A, p. 166.

2 *Ibíd*em, p. 169.

sintiente-sensible; estos “dos labios” son su condición de sujeto-objeto que no logra estabilizar nunca una de sus dos partes, que no deja nunca de remitir a su condición dual en la que ni una ni otra, ni las dos en simultaneidad pueden ser experimentadas de manera aislada. Entonces, eso que Merleau-Ponty define como carne es esa compleja trama en la que el sintiente-sensible se relaciona en un mundo que constituye y lo constituye, es definido por él como un *prototipo del Ser* y del cual “nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva se halla ya en todo ser visible”<sup>3</sup>. La carne está conformada por la reciprocidad que entrelazan a lo visible y al vidente, es la resultante de esa relación, es esa Visibilidad, esa “generalidad de lo Sensible en sí”, el cual ya no responde a un ente, a un cuerpo que a su vez remite a un Yo, sino que se funde en esa generalidad que constituye la carne. Merleau-Ponty nos dice que la carne no es materia, ni psiquismo, ni sustancia, ni la representación de ésta para un espíritu; ese innombrable que es, puede, para él, ser aprehendida por el clásico término de *elemento*, tal como fue usado por los presocráticos: “[elemento como] una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser”.<sup>4</sup>

Hay, además de las características de indistinción que definen al ser carne, un aspecto más que nos parece fundamental para pensar lo social: la intercorporeidad. La condición para probar esto es que efectivamente la carne sea una noción última, un elemento que no pueda ser reducido a dos sustancias, y que las relaciones de entrelazamiento, de reversibilidad sean constitutivas a dicha categoría del ser. A su vez, dice Merleau-Ponty,

[Si] este enrollarse de lo visible en lo visible, puede traspasar, animar a otros cuerpos, como traspasa y anima al mío...con mayor razón entenderé que también en otras partes puede cerrarse alrededor de sí mismo y que hay otros paisajes además del mío. Si se ha dejado captar por uno de sus fragmentos, queda establecido el principio de la captabilidad, y en el campo hay cabida para otros Narcisos, para una “intercorporeidad”<sup>5</sup>.

---

3 *Ibíd*em, p. 170

4 *Ibíd*em, cursivas en el original, p. 174.

5 *Ibíd*em, p. 175.

Lo relevante del argumento, nos parece, es que esa intercorporeidad es la condición que hace posible la apertura del sintiente al sensible, es la condición del tacto en tanto que “para que mis dos manos se abran a un mundo único no basta que se den a una *conciencia única*; en este caso desaparecería también la dificultad de que tratamos; si conozco los otros cuerpos como conozco el mío, los demás y yo tenemos que habérsela con el mismo mundo”.<sup>6</sup> De aquí que los cuerpos y sus tactos, al tiempo que están abiertos a otros cuerpos y otros tactos constituyendo lo que Merleau-Ponty llama un “Sientiente en general frente a un Sensible en general”, están por ello integrando un ser intercorporal. Esto es lo que evita el solipsismo y lo que en el plano de lo social nos abre hacia la pluralidad.

### **Merleau-Ponty, el lenguaje y la historia**

Lo que nos importa es precisamente el sentido de ser del mundo; para ello no tenemos que presuponer nada, ni la idea ingenua del ser en sí, ni la idea correlativa de un ser de representación, de un ser para la conciencia, para el hombre: todas estas nociones son las que tenemos que volver a pensar a propósito de nuestra experiencia del mundo a la vez que el ser del mundo. Tenemos que formular de nuevo los argumentos escépticos prescindiendo de todo prejuicio ontológico para saber precisamente lo que es el ser-mundo, el ser-cosa, el ser-imaginario y el ser-consciente<sup>7</sup>

En Merleau-Ponty tenemos una analítica del ser de lo social que otorga a lo intersubjetivo un lugar primordial en tanto que constitutivo de ese ser de lo social. Para dar cuenta de algunos lineamientos de su ontología del tacto comenzaremos por algunas ideas que desarrolla en *Signos*, las cuales constituyen un conjunto de reflexiones ligadas al pensamiento, al lenguaje y al significado de los signos. Estas aproximaciones permiten, dado el carácter de homología estructural, pensar la acción política y la institución del

---

<sup>6</sup> *Ibíd*em, p. 176.

<sup>7</sup> *Ibíd*em, p. 23.

conjunto de acciones que generan las sociedades. Merleau-Ponty escapa al dualismo hombre/mundo de las cosas, sujeto/objeto en pos de una dinámica del ser que reúne tanto lo sedimentado como su reactivación. El mundo histórico, su trama, no permite diseccionar entre el par de conceptos duales con los que empirismo e idealismo quieren subsumir el conjunto de fenómenos humanos, ambas posiciones constituyen dos intentos por reducir, por subsumir la compleja existencia de ese ser carne que constituye el mundo histórico. Por esto es que el análisis de la historia anclado en las categorías dualistas no puede sino fracasar,

[Y ese fracaso] lo que revela [es] el verdadero medio ambiente de la historia. No existe un análisis que sea último porque existe una carne de la historia, porque ella como en nuestro cuerpo, todo pesa, todo cuenta: no sólo la infraestructura, sino también la idea que nos hacemos de ella, y sobre todo los constantes intercambios entre una y otra y en que el peso de las cosas se convierte también en signo, los pensamientos en fuerzas, el balance en acontecimiento.<sup>8</sup>

Merleau-Ponty está sintetizando las relaciones que unen al pensamiento, a los seres que piensan, al lenguaje, a las cosas. En ese ser sensible que es y que somos, que es dicho/pensado por un pensamiento/lenguaje que nos excede pero que atravesamos y surcamos a través del tiempo y del espacio, se conforman los signos que dan algún tipo de estabilidad -parcial, abierta, contingente- al mundo histórico que habitamos. En este mismo sentido es que podemos trasladar su intuición sobre el lenguaje a la acción (política) y al ingreso de ésta al mundo histórico. En este caso Merleau-Ponty nos confiere un mapa para pensar esa acción que logra dar cuenta de lo instituido y lo instituyente, que logra dar cuenta de una historia que envuelve a esa acción en una estructura de sentido pero que a su vez se abre a un nuevo orden/desorden que rehagan ese mundo histórico, la acción política –nos dice en *Las aventuras de la dialéctica*- apunta a conjuntos parciales, a un conjunto de problemas en un marco temporal acotado. La política es una acción que inventa. Una invención que se produce desde adentro de la historia misma, desde el conjunto de ordenamientos sociales institucionalizados, los cuales nos otorgan un espesor que elude la reducción sujeto-objeto y nos salva de algunas de las polarizaciones que entrañan a la

---

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, M. (1964) *Signos*, Barcelona, Seix Barral, S.A, p. 28.

acción tal como es tematizada en algunos pensadores de la corriente posfundacional.<sup>9</sup> A su vez nos estimula a salir de la dicotomía sujeto/objeto, entendiendo por tal reducción una acción que se concibe en una subjetividad por fuera de las objetivaciones que constituyen la trama histórica y una objetivación histórica de la cual el sujeto no puede más que reproducir en sus lineamientos generales. En el prefacio de *Signos* es donde encontramos las alusiones más contundentes a esto:

¿Dónde se hace la historia? ¿Quién la hace? ¿Cuál es ese movimiento que traza o deja tras de sí las figuras del surco? Es del mismo orden que el movimiento de la Palabra y el Pensamiento, y, en último término, que el estallido del mundo sensible entre nosotros: por doquier hay sentidos, dimensiones, figuras más allá de lo que cada “conciencia” habría podido producir, y son sin embargo hombres los que hablan, piensan, ven. Estamos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser<sup>10</sup>.

Así como para Merleau-Ponty en esta relación entre los signos, el significado y la lengua, el sentido nace al borde de los signos y el todo de la lengua ya está presente; y en su caso se ocupa de la historia de la cultura, nosotros planteamos esto como clave para pensar la acción política. Continuemos con su reflexión sobre la historia de la cultura. Merleau-Ponty señala que la cultura no nos da nunca significaciones transparentes, para él la génesis del sentido nunca llega a término y lo que llamamos verdad es imposible no contemplarla en un contexto de símbolos que fechan siempre nuestro saber. Siempre nuestra relación es con una arquitectura de signos cuyo sentido no puede estar aparte de esa armazón. En cuanto al lenguaje afirma que el sentido resulta de la intersección, en el intervalo de las palabras. Frente a la noción de sentido común que cree que el sentido trasciende a los signos, que cada signo por tener su sentido sería incapaz de opacidad alguna, él marca que su sentido

---

9 Para una visión de conjunto del pensamiento posfundacional véase Marchart, O. (2009). *El pensamiento político Posfundacional: la diferencia política en Nancy*, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires, FCE. En cuanto a la polarización del concepto de acción política nos referimos a dos tendencias que –para el caso de Laclau y Mouffe– por un lado la conciben como ordenamiento, como una articulación de demandas que un sujeto liga en torno a sí; y, por otro lado –para el caso de Racière–, como una disrupción de la lógica policial entendida ésta como una de las dos formas de partición de lo sensible.

10 Merleau-Ponty, M. (1964) *Signos*, Barcelona, Seix Barral, S.A, p28.

está completamente embebido en el lenguaje, la palabra juega siempre sobre fondo de palabra, nunca es más que un pliegue en el inmenso tejido del habla. Por ello es que Merleau-Ponty nos exhorta a pensar la opacidad como una característica del lenguaje, ya que no hay un sentido puro de los signos. Esa opacidad constitutiva del lenguaje, constituye una dimensión del ser carne y de las acciones que conforman el mundo histórico, el cual es abordado como un ser múltiple, un ser con diferentes entradas desde las cuales se contempla y se conforma. En tal caso, esa historia recibe desde adentro la complejidad de los seres que la componen y que en su existir la despliegan modificándola, tal como se modifica el lenguaje, tal como ese mismo lenguaje recibe los nuevos cuerpos hablantes que la habitan y la recrean. Aquí la homología vuelve a estar presente en las reflexiones merleau-pontianas sobre la incorporación de los niños al habla. En el niño la palabra funciona primero como frase y también algunos fonemas como palabras; lo importante es que los fonemas son de entrada variaciones de un único mecanismo de palabra y que con ellos el niño parece haber “atrapado” el principio de una diferenciación mutua de los signos y haber adquirido a la vez el sentido del signo. De esta manera Merleau-Ponty nos dice que se afina la intuición que ya tenía Saussure de que con las primeras oposiciones fonemáticas el niño es iniciado al enlace lateral del signo al signo como base de una relación final del signo al sentido. Es porque el signo es diacrítico, porque se compone y se organiza consigo mismo, por lo que termina reclamando un sentido en esa relación. Ahora bien, relaciona esta “estructura” de sentido del signo, en la que ese sentido nace al borde de los signos, en donde la inminencia del todo en las partes repercute de manera cabal, con la historia de la cultura. Esta homología entre el sentido del signo y el sentido de la historia de la cultura es central para que pensemos la historia de la política y sus ordenamientos y desordenamientos de lo social, para de esta forma acercarnos a su pensamiento sobre la democracia como aquel régimen que otorga un mínimo de verdad y libertad.



## Merleau-Ponty y el minimalismo de la democracia

Aun cuando la democracia no sea la temática primordial en la obra de Merleau-Ponty, creemos encontrar en su obra elementos conceptuales relevantes para pensar el fenómeno democrático y su aprehensión desde la pluralidad; para decirlo directamente, nuestro comienzo desde Merleau-Ponty es la búsqueda de fundamentos filosóficos para sostener la democracia pluralista. En *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty hace una crítica a la izquierda que o bien busca a la manera del marxismo occidental concebir la historia como una totalidad y sellar a ésta en un fin determinado, o, por otro lado, sostiene la revolución permanente y no considera un determinado exterior que la niegue a ella misma en tanto puro movimiento negador; o, con otras palabras, no termina ella erigiéndose en un nuevo absoluto que aunque más “refinado” termina por negar toda oposición a ella. De esta manera Merleau-Ponty nos alerta de que en estos dos extremos lo que se suprime es la dialéctica:

La verdad y la acción no entrarán nunca en comunicación si no existen al lado de quienes actúan aquellos que los observan, que les oponen la verdad de su acción y pueden pretender reemplazarlos en el poder. No hay dialéctica sin oposición y libertad, y en una revolución no hay oposición y libertad durante mucho tiempo. Que todas las revoluciones conocidas degeneren, no es ésta una casualidad: es que nunca pueden ser, como régimen constituido, lo que eran como movimiento... las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes. A partir de esto se plantea el problema de saber si no hay mayor porvenir en un régimen que no pretende rehacer la historia desde su base, sino solamente cambiarla, y si no es ese régimen el que debemos buscar, en lugar de entrar una vez más en el círculo de la revolución.

Ese régimen que combina la oposición y la libertad es para Merleau-Ponty la democracia; una versión minimalista de la misma, entendida en su versión parlamentaria puesto que es

esta institución la que –en sus palabras- garantiza un mínimo de oposición y de verdad<sup>11</sup>, es el régimen que garantiza –porque lo institucionaliza, porque lo vuelve carne- la característica central de nuestra época, su signo: la contingencia

El enigma de la democracia –que es el enigma de lo político- es abordado desde el carácter sobrerreflexivo e hiperdialéctico. La sobrerreflexión implica la reflexión pero desde la pluralidad de perspectivas desde las cuales se conforma la carne de lo social. En este sentido la forma democrática tiene la característica de presentar las distintas posiciones ético-políticas que entran en disputa por un ordenamiento político -el cual queda abierto al resultado de la contingente disputa de esas posiciones que buscan instituir lo social de acuerdo a sus valores- en un marco institucional que permite dar cauce a dos momentos: el reflexivo, mediante el cual cada posición ético-político se muestra a sí mismo en su valores y perspectivas del mundo –por ejemplo en sus plataformas políticas, las cuales dan las razones que movilizan al partido en cuestión-, y el momento sobrerreflexivo definido por las elecciones y su resultado final, el cual constituye el momento en que la reflexividad de cada perspectiva queda enlazada en la multiperspectividad de la carne de lo social. En cuanto a su carácter hiperdialéctico, siguiendo a Merleau-Ponty, la forma democrática institucionaliza su inestabilidad proveniente de lo social y alcanza verdades contingentes a través de dar cuenta de la pluralidad de visiones que la conforma. La pluralidad y la inestabilidad que caracterizan a lo político queda institucionalizado en la forma democrática a través de mecanismos que ponen en escena estas dimensiones. Otra manera de decir lo mismo es señalar que se produce una traspolación de lo que Merleau-Ponty entendió como el ser carne del cuerpo, pero ahora al ser carne de lo social y a la institucionalización de esto por la forma democrática. La dialéctica merleau-pontiana supone la no supresión del juego de oposiciones que sostiene toda relación dialéctica, supone una abertura constitutiva que sostiene la contradicción y cuyo horizonte no la rechaza. Esta tematización es la que pone en juego cuando analiza la revolución como proceso social y su carácter dinámico, que contiene una verdad en tanto que niega un orden de cosas y se erige como un “desequilibrio creador”

---

11 Merleau-Ponty, M. (1970) Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, p. 252.

La reversibilidad que no se completa definitivamente es lo que Merleau-Ponty define como quiasma (cita). Esa imposibilidad se manifiesta en el ser carne de lo social que es el régimen democrático a través de no lograr un cierre definitivo en cuanto a su forma y en que ninguno de los cuerpos que conforman esa carne puede corporizar el poder para sí. Ambas imposibilidades confieren a este régimen el carácter hiperdialéctico y sobrerreflexivo.

### **Lefort y la democracia como institución de la carne**

Todo lo que se dice del cuerpo repercute en la totalidad de lo sensible de la que forma parte, y en el mundo. Si el cuerpo es único en sus dos fases, incorpora todo lo sensible y, con el mismo movimiento, se incorpora a sí mismo a una <<Sensibilidad en sí>><sup>12</sup>

La obra de Lefort inscribe a la democracia desde la dimensión de lo simbólico, lo cual nos prepara para entender al fenómeno de su institución/destitución desde la representación que nos hacemos de ella. De aquí que su indagación se concentre en el poder y la manera en que éste es representado en los regímenes democráticos y, desde allí, la manera en que se instituye ese poder en la nueva representación que nos damos de él, es decir, en la representación del poder desde la configuración simbólica de la democracia. Hay entonces, en su visión de la sociedad, una primacía de lo simbólico como estructurador y configurador de las relaciones sociales.

Para Lefort lo político no es la actividad que emerge en el campo de aquello que con la sociología y la ciencia política denominamos la política, es decir en el plano de lo óptico, de las estructuras institucionales que dan un entramado determinado que ordena lo social, es decir de aquello que Chantal Mouffe define como “las prácticas de la política

---

12 Merleau-Ponty, M. (1970) Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, S.A, p. 172.

convencional”<sup>13</sup>. Esta visión de lo político es la supresión de sí mismo y la objetivación en la política, lo cual regionaliza la realidad, objetivándola<sup>14</sup>. Frente a ello, la acción política como tal, es el “doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición, en el sentido en que emerge a lo visible el proceso por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido en que un sitio de la política (sitio donde se ejerce la competencia entre partidos y donde se forma y renueva la instancia general del poder) es generador de la configuración del conjunto”.<sup>15</sup>

Ahora bien, esta noción de lo político como acción en la que se da sentido y se pone en escena la configuración de un orden social, Lefort la tematiza de manera comparativa entre los regímenes teológico-políticos y los regímenes democráticos. Reconstruiremos parte de su argumento para dar cuenta del carácter particular de lo que llamará el advenimiento de lo democrático como una mutación en lo simbólico<sup>16</sup>, para de esta manera pensar cómo la democracia constituye una forma política que da cuenta de las características de la *carne* en los términos de Merleau-Ponty.

Decíamos que la dimensión en la que se pone en juego las diferencias en las representaciones del orden social es la del poder. La forma en la que se represente el poder es para Lefort el mejor testimonio de cómo un orden simbólico se da sentido y se pone en escena a sí mismo. En su caso, el estudio de los regímenes monárquicos a los que llamará teológico-políticos en tanto esa matriz simbólica estructura en conjunto de relaciones sociales que operan en su interior, le sirve como contrapunto para medir la distancia entre

---

13 Mouffe, Ch. (2011) En torno a lo político, Buenos Aires, FCE.

14 Lefort nos advierte sobre la pérdida de la sociología en su proceso de particularización, “convertida en una especialidad, a su vez se ha compartimentado, dividiéndose en sociología política, económica, jurídica, religiosa, rural, urbana, o sociología de los pequeños grupos, de las bandas juveniles, de la tercera edad - ¿Cuántas otras?- hasta hacer perder la noción de un tejido social y de las condiciones en las cuales se constituye el objeto de conocimiento”. Lefort, C. (2011) Democracia y representación, Buenos Aires, Prometeo Libros, p. 141.

15 Lefort, C. (2004) La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político, Barcelona, Anthropos Editorial.

16 La mutación de lo simbólico es lo que paradójicamente permite la propia conceptualización de dicha mutación en la obra de Lefort; en esta línea es interesante la reflexión de Bernard Flynn cuando afirma que “sólo en la función de la mutación que trajeron las revoluciones democráticas lo simbólico y lo imaginario son capaces de distinguirse entre sí. El pensamiento mismo de Lefort se hace posible sólo a través de la mutación simbólica de la cual habla”. Véase Flynn, B. (2008) Lefort y lo político, Buenos Aires, Prometeo Libros, p. 130.

ese ordenamiento y el democrático. Además, Lefort, quien parte de una adhesión al marxismo, concluye una obra en la que la noción de lo simbólico termina por refutar toda idea determinista y causalmente lineal entre una base y una superestructura. La particularidad de lo simbólico es que no puede establecerse una relación en la que se pueda discernir la causa del efecto. En el caso de la monarquía, Lefort concluye: “Lejos de reducirse a una institución superestructural, cuya función derivaría de la naturaleza del modo de producción, la monarquía, por su acción niveladora y unificadora del campo social y, simultáneamente, por su inscripción en ese campo, hizo posible el desarrollo de relaciones mercantiles y de un modo de racionalización de las actividades que condicionaban el surgimiento del capitalismo”<sup>17</sup>. La monarquía, en los términos simbólicos a los que alude Lefort, consiste en un poder *incorporado* a la figura del príncipe. Lo central en él es que se representa a mitad de camino entre lo Divino y lo profano, su cuerpo es temporal porque su naturaleza humana lo asemeja al conjunto de mortales que integran su reino a la vez que posee atributos trascendentes en cuanto encarna la voluntad de Dios y del orden natural de las cosas. En la monarquía el poder está incorporado en un individuo, en su cuerpo, el cual es una combinación de una figura empírica y supra-empírica que simbólicamente en su cuerpo encarna la unidad de la nación. La existencia de la unidad del reino, de la nación, del estado con los individuos, está asegurada por la integridad del cuerpo del rey, el cual asegura la legitimidad de su ejercicio del poder. En su figura se amalgaman el poder, la ley y el saber. En los regímenes teológico-políticos el cuerpo del rey representa la unidad social del reino; en esta forma social el ordenamiento simbólico supone que ese cuerpo es el espejo del reino, los miembros son los súbditos y la cabeza del rey es la metáfora de sí mismo. De aquí que cortarle la cabeza a Luis XVI sea un símbolo no sólo de la caída de un régimen teológico-político en particular, sino de la caída del ordenamiento teológico-político como tal, del fin de la representación y del significado del ordenamiento social anclado en esa constelación simbólica.

Lo que da paso a la modernidad es, para Lefort, el advenimiento de lo democrático en tanto este implica una mutación en lo simbólico. Esta modificación en la representación que la sociedad se da a sí misma, implica una separación entre el poder, la ley y el saber y un

---

17 Lefort, C. (2004) La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político, Barcelona, Anthropos Editorial, p. 46.

pasaje de la sustancia al número. Por un lado el poder es representado como un lugar vacío, desincorporado de una figura determinada que lo ostenta; el magistrado en cuestión es un funcionario, alguien que ocupa temporariamente ese lugar, y sabe que no le pertenece. En la democracia, quien ejerce el poder -el cual no es apropiado pero no por ello ha dejado de existir- es el funcionario, ya que no son dueños del cargo que ejercen sino que cumplen esa función, la cual tiene límites temporales y jurisdiccionales. El poder es una función social ejercida por un funcionario, portador temporal de ese poder. Así como la mutación de lo simbólico que instaure la democracia moderna se diferencia de la representación teológico-política, ella es de la forma política ateniense en la que gobernaba el *demos*, porque allí gobierna el pueblo y éste encarna el poder. En la democracia antigua el poder pertenece, está incorporado, a la asamblea de los ciudadanos. En este régimen se manifiesta una diferencia fundamental entre el carácter vacío del poder y el hecho de que ese poder no pertenezca a nadie. En la democracia ateniense el poder no pertenece a nadie debido a que a través del sistema de rotación de los cargos públicos lo que se borra es la división social. En esa democracia que el poder no pertenezca a nadie es equivalente a la pertenencia del mismo por toda la comunidad, mientras el carácter vacío lo que señala es la imposibilidad de que ese lugar de poder sea apropiado por nadie, ni por la comunidad en su conjunto, porque si así lo fuera estaríamos afirmando la sustancialización de ese poder por la totalidad de los ciudadanos. Aquí el poder político remite a una pura inmanencia que instaure una positividad que supone la unidad entre el poder, el saber y la ley y con ello la certeza de lo social.

Por ello Lefort nos señala que la democracia moderna es el único régimen que no responde con una certeza acerca de su propio enigma –el de su autoinstitución- sino que “significa la separación entre lo simbólico y lo real con la noción de un poder del que nadie, sea un príncipe o una banda, podría apoderarse; su virtud es conducir a la sociedad a la prueba de su institución... el ser de lo social se oculta, o mejor dicho, se da bajo la forma de un cuestionamiento interminable”<sup>18</sup>. La diferencia fundamental de la democracia con el régimen teológico-político radica en la manera diferente de abordar ese enigma: allí donde el fundamento religioso establece –mediante su referencia a Dios- la certeza de un ordenamiento del mundo anclado en la trascendencia –y por ello inmutable-, “la

---

18 Ibídem, p. 71.

democracia es aquel régimen en que la figura del *otro* se encuentra abolida, en la que el poder no digamos que está al desnudo –pues sería ceder de nuevo a una ficción realista– sino que no se desprende de la división que lo engendra y permanece inasible”<sup>19</sup>.

La incertidumbre democrática es aquella que remite a su propia forma, a la puesta en juego de numerosas y plurales intenciones de ocupar momentáneamente el poder para darle forma a la sociedad según los principios ético-políticos que adhieran los grupos que gobiernen en un período determinado. Éstos reconocen su separación respecto de la esfera del saber y de la ley. En los regímenes democráticos ostentar el poder no significa ostentar la verdad ni dictaminar juicios. En este sentido Lefort nos señala que estas esferas tienen su propia historicidad allende el poder. Hay una historia de la ley y de los derechos en la democracia, esto no existe en el antiguo régimen ni en las sociedades tribales: “La democracia se revela así como la sociedad histórica por excelencia, sociedad que en su forma acoge y preserva la indeterminación”<sup>20</sup>. La democracia inaugura una relación con el enigma de la autoinstitución en la que el fundamento es contingente y producido desde el conjunto de acciones que representan la pluralidad valorativa de los agentes sociales que la llevan a cabo, de allí el carácter sobrerreflexivo de la democracia, de allí –de su combinación de oposición y libertad– que la democracia habilite, institucionalice al ser carne que es la sociedad, en la cual el fundamento último que ordena simbólicamente a la sociedad no está definido. A su vez, el ordenamiento simbólico que define lo democrático institucionaliza el poder como lugar vacío a través del recurso de las elecciones, estableciendo el carácter hiperdialéctico que señalábamos con Merleau-Ponty. Por estas razones es que podemos afirmar con Lefort el carácter cuasi-filosófico de la democracia, en tanto que a diferencia de la ciencia que busca la objetivación de lo social, que parte de la exterioridad del sujeto en busca de un objeto –lo social– aquietado en su forma, en su contenido; la filosofía, el pensamiento filosófico como tal busca dar cuenta de la institución de lo social, se interroga sobre el sentido de lo que acontece dando por sentado la apertura inherente a ese sentido que emerge y se modifica en sus progresivos ordenamientos/desordenamientos. La democracia es –nuevamente– un régimen cuasi-filosófico porque historiza su propio fundamento, porque hace carne su propio enigma que es su autoinstitución.

---

19 Ídem, cursivas en el original.

20 Ibídem, pp. 46-47.

## La subjetividad democrática desde Judith Butler

En este apartado abordaremos algunas precisiones sobre el pensamiento de Butler ligado a una teoría de la conformación del sujeto que nos permitirán pensar la subjetividad democrática afín al modo en que Merleau-Ponty piensa una teoría del ser como carne, y por otro lado, en relación a como Lefort concibe la democracia moderna. Esta subjetividad democrática nos permitirá a su vez desentrañar algunas complejidades de las democracias actuales y nos dará un mapa que da cuenta de una complejidad que otros abordajes no otorgan y que, por ende, obstaculizan la comprensión de esa complejidad. Puntualmente nos centraremos en su categoría de *umbral de vulnerabilidad*, la cual no sólo permite entender la conformación de sujetos particulares sino también de los colectivos que se expresan en la compleja trama que constituyen nuestras democracias. Nuestro partir desde la ontología del tacto de Merleau-Ponty no sólo constituye una decisión argumental sino que también es una herencia en la que Butler se reconoce para el desarrollo de su propia teoría de la conformación del sujeto. Esto es notorio en *Los sentidos del sujeto*, obra en la que ella reconstruye parte del trabajo merleopontiano y de la cual podemos afirmar que sienta las bases para sus reflexiones democráticas posteriores, en especial su último libro titulado *Cuerpos aliados y lucha política*.

Sobre la relación que establecemos entre la democracia lefortiana y la teoría del sujeto en Butler podríamos decir varias cosas, vamos a comenzar por la noción de poder como lugar vacío y la constitución del “yo”. En Butler el sujeto se forma desde un umbral de vulnerabilidad -también menciona como sinónimo impresionabilidad- primera que antecede a cualquier idea de un “yo” ya constituido. Esa vulnerabilidad primera consiste en una “tactilidad” inicial que abre al “yo” a un mundo, es la capacidad de tocar y ser tocado, al respecto Butler nos dice que es “una condición que estructura de modo activo aquello que a la vez hace posible. No podemos ubicar esta condición independientemente, como si existiera en algún lugar previo al margen del intercambio de tactos a los que da lugar”<sup>21</sup>. El

---

21 Butler, J. (2016) *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder, p. 56.



sujeto –he aquí su herencia “post”- está muy lejos de ser del orden de la sustancia, no obstante hay algo que remite a un afuera y que es esa impresionabilidad que activa la conformación de ese sujeto abierto a un mundo de objetos y de sujetos que lo pueblan y que inician los contornos de la progresiva formación del “yo” que soy. Esa impresionabilidad primera establece un estar afectado por el mundo que, para Butler, como condición de posibilidad del “yo” es una experiencia previa a su constitución y primaria en la génesis de su formación. Esto supone que ese tacto primero solo puede ser reconstruido desde una posición de sujeto en la que éste no se hallaba ahí en el momento en que lo narra, es decir, hay una reconstrucción de esa sensibilidad que dio forma al “yo” desde un sujeto ya conformado. Dice Butler que sólo podemos reconstruir esa experiencia desde el “fantasma” que nos atenaza. El fundamento que se está poniendo en juego entonces es el “otro” como conformador del sí mismo. Ese “otro” bajo la forma de objetos que afectan nuestra sensibilidad, como cuerpos que habitan el mundo al lado de nuestro cuerpo, como sujetos que interactúan con nosotros, etc. dan cuenta de nosotros mismos. Ahora bien, ¿por qué señalamos la afinidad de esto con la noción de poder como lugar vacío en Lefort? Creemos que así como Lefort señala que la representación del poder como lugar vacío y como separado de las esferas del saber y de la ley inauguran una historia, y en su visión la democracia es la sociedad histórica por excelencia, que además incluye la institucionalización de esta historicidad, la institucionalización del conflicto por ejemplo; en la concepción de sujeto de Butler, éste adquiere un carácter histórico y de apertura a la otredad que es constitutivo de sí mismo y cuya constitución dicho sujeto debería reconocer para poder conformar con ese “otro” una relación ética. Al respecto tomamos esta cita extensa que nos muestra cómo Butler aboga por una relación con uno mismo que sea capaz de dar cuenta de la otredad como medida del reconocimiento de sí:

Debemos preguntarnos de qué modo la formación del sujeto implica un marco para comprender la respuesta ética y una teoría de la responsabilidad. Si algunas versiones de la indagación moral autocentrada nos devuelven a un narcisismo que se apoya en modos socialmente impuestos de individualismo, y si ese narcisismo también conduce a una violencia ética que no conoce la bendición de la aceptación de sí mismo o el perdón, parecería obligatorio, si no urgente, volver a formular la siguiente pregunta

sobre la cuestión de la responsabilidad: “¿Cómo nos formamos en la vida social, y a qué costo?”...Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el “yo” autosuficiente considerado como una especie de posesión.<sup>22</sup>

Así como el enigma de lo político, el enigma de la institución de la sociedad no se completa y no puede ser reducido a un agente social en particular, ya que a su vez –además de que no hay en el poder un solo actor o partido político que detente la totalidad del mismo- las esferas del saber y de la ley constituyen otros polos desde los cuales la sociedad se da forma a sí misma; la subjetividad democrática no puede ser la expresión de un “yo” que se encierra en su propia constitución sino que es el resultado –parcial, contingente- de un conjunto de “toques” que lo conformaron, que le dieron una identidad: “ya estoy en relación no solo con otro concreto, sino con muchos, con un terreno de alteridad que no es restrictivamente humano. Estas relaciones conforman una matriz para la formación del sujeto”.<sup>23</sup> La democracia como régimen, así como el conjunto de subjetividades que la integran y de la que a su vez devienen, ponen –para estas dos teorías- en crisis la noción de “soberanía” entendida como la posibilidad de darme forma –social y subjetiva- a mí mismo de manera autónoma. Butler se sirve de la ontología del tacto de Merleau-Ponty para señalar como el “yo” es resultado de una alteridad constitutiva, que al tiempo que revela una cierta pasividad, ésta no debe ser considerada como lo otro de la actividad, como aquello que confronta con una supuesta agencia autocentrada del sujeto, sino más bien cómo esa agencia es motivada por una pasividad inicial. En su teoría de la conformación del sujeto el “yo” es enigmático en ese mismo sentido, está atravesado por una opacidad de la cual únicamente puede dar testimonio retroactivamente y mediante un estilo narrativo que se sabe “desfasado”, que asume una imposibilidad constitutiva en su propio discurso. Esto nos parece afín al enigma del que la democracia aborda en los términos de Lefort, ese enigma de su autoinstitución que no puede ser otro que la forma en que ésta se representa,

---

22 Butler, J. (2012) Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad, Buenos Aires, Amorrortu, p. 182-183.

23 Butler, J. (2016) Los sentidos del sujeto, Barcelona, Herder, p. 19.

si da sentido y se pone en escena en contacto con una pluralidad de actores sociales que intervienen en ese proceso de institucionalización habilitado por la conciencia de la separación entre las esferas del poder, del saber y de la ley. Democracia que constituye una forma social que representa lo que Merleau-Ponty señalaba como característica del ser carne: la hiperdialéctica y la sobrerreflexión, el carácter abierto y plural es lo que también revisten la teoría de la formación del sujeto en la concepción de Butler.

## Conclusiones

Hasta acá vimos cómo una matriz filosófica, un pensamiento sobre la democracia y una teoría sobre la conformación del sujeto pueden articularse para pensar qué tipo de subjetividad genera el ordenamiento democrático y cómo –este es nuestro último propósito, de carácter específicamente normativo- esa subjetividad que se piensa a sí misma puede habilitar un lazo social capaz de no invisibilizar la pluralidad, la diferencia. Para pensar la subjetividad que la democracia construye y a la cual debemos interpelar en necesario concebir ese umbral de vulnerabilidad que atañe a los cuerpos y que los liga con el conjunto de cuerpos, objetos, instituciones que componen la compleja trama de lo social; esto nos exhorta a un encuadre que dé cuenta de esa complejidad, “la vulnerabilidad no es un simple atributo o disposición circunstancial de un cuerpo discreto, separado, sino más bien un modo de relacionarse que continuamente pone en cuestión esa dimensión discreta”<sup>24</sup>. En este sentido se manifiesta no sólo en conjunto de subjetividades que se construyen democráticamente sino también las repercusiones que el conjunto de las acciones sociales tienen sobre la democracia como modo de institución, de ordenamiento inestable, el cual se desordena y se reordena a través de una dialéctica abierta por ese –al menos- mínimo de oposición y libertad que ella asegura.

---

24 Butler, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política*, Buenos Aires, Paidós, p. 132.

Para finalizar queremos marcar una característica proveniente del aporte que de Merleau-Ponty tomamos como característico del ser carne –del cuerpo y de lo social- consistente en la ineludible implicación que esta posición filosófica nos lega. Si filosóficamente argumentamos la conformación de un ser que se define por su carácter sobrerreflexivo e hiperdialéctico, es decir, si logramos fundamentar que somos parte de un ser que está abierto a sus interminables movimientos y cambios que dan una forma inestable pero que a su vez ella misma es el resultado parcial de la intervención de la multiplicidad de seres de la que forma parte –lo cual es una dilatada manera de decir que la sociedad es un ser de múltiples entradas, sensible a ellas y a sí misma como un todo-, el abordaje que se conjuga con esto tiene que dar cuenta de ese espesor de lo social, evitando toda lectura plana que reduzca la complejidad de la trama social a una serie de actores que transforman lo social desde la soledad de sus cuerpos. Si, como dice Merleau-Ponty, “hay carne, es decir si la cara oculta del cubo reverbera en algún sitio, como la que tengo ante los ojos, y coexiste con ésta, y si yo, que veo el cubo, formo también parte de lo visible, soy visible desde algún sitio, y si el cubo y yo estamos englobados en el mismo ‘elemento’... esta cohesión, esta visibilidad de principio, es mucho más sólida que cualquier discordancia momentánea”.<sup>25</sup> Esa cara oculta que comprueba mi propio punto ciego, pero también en ese “otro” en el cual me veo implicado hay una reverberación del ser de lo social. El ser carne es sensible a sí en todas sus partes, la democracia constituye un régimen sensible a sí mismo y produce –aunque la linealidad del término es inexacta- subjetividades que se otros la cara oculta, en el punto ciego

---

25 Merleau-Ponty, M. (1970) Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, S.A, p. 174.

## **Bibliografía**

- Butler, J. (2012) Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad, Buenos Aires, Amorrortu.
- Butler, J. (2017) Cuerpos aliados y lucha política, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J. (2016) Los sentidos del sujeto, Barcelona, Herder.
- Flynn, B. (2008) Lefort y lo político, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Lefort, C. (1991) Ensayos sobre lo político. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Lefort, C. (2004) La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Lefort, C. (2011) Democracia y representación, Buenos Aires, Prometeo Libros
- Marchart, O. (2009). El pensamiento político Posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires, FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1964) Signos, Barcelona, Seix Barral, S.A.
- Merleau-Ponty, M. (1970) Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, Ediciones Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1970) Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, S.A.
- Mouffe, Ch. (2011) En torno a lo político, Buenos Aires, FCE.
- Plot, M, (2008) La carne de lo social, Buenos Aires, Prometeo Libros.