

# debats 128

Institució Alfons el Magnànim - 2015/3



INFRAPOLÍTICA  
Y POSTHEGEMONÍA

# debats

Núm. 128. 2015/3

Revista trimestral editada por la  
Institució Alfons el Magnànim

Directora

**Rosa Maria Rodríguez Magda**

Jefe de redacción

**Josep Carles Lainez**

## Consejo asesor

José Luis Abellán, Inmaculada Aguilar, José Luis Alonso de Santos, Andrés Amorós, Ricard Bellveser, Juan Manuel Bonet, Santiago Calatrava, Román de la Calle, José Casas Pardo, Rafael Company, Jesús Conill, Luis Alberto de Cuenca, Manuel Domingo Zaballos, Víctor García de la Concha, Cristóbal Halffter, Antonio Mestre, Francisco Nieva, Vicente Ros, Jaime Siles, Eduardo Subirats, Ramón Tamames, Andrés Trapiello, Amelia Valcárcel, Mario Vargas Llosa, Gianni Vattimo, África Vidal Claramonte.

## Colaboran en este número

Alberto Moreiras, Jorge Álvarez Yáguez, Jaime Rodríguez Matos, Sergio Villalobos-Ruminott, Antonio Oliver, Rosa María Rodríguez Magda.

Secretario: Hugo Valverde

## Diseño y Maquetación

Devicienti. Servicios Gráficos (devicienti@sprint.com)

## Redacción, administración, publicidad y suscripciones

Revista *Debats* · Institució Alfons el Magnànim  
C/ Corona, 36 · 46003 Valencia  
Tel. (+34) 96 388 31 69 · Fax: (+34) 96 388 31 70  
[www.alfonselmagnanim.com/debats/index.htm](http://www.alfonselmagnanim.com/debats/index.htm)

Impresión:

IMPRESA  
PROVINCIAL DE VALENCIA

Distribución: Sendra Marco, distribució d'edicions, S.L.

c/ Taronja, 16. 46210 Picanya.  
Tel. 961 590 841 - 961 590 845  
[sendra@sendramarco.com](mailto:sendra@sendramarco.com)

Depósito legal: V-978-1982 ISSN: 0212-0585



Esta revista es  
miembro de ARCE

La revista no comparte necesariamente las opiniones expresadas  
por sus colaboradores. *Debats* acepta el envío de originales  
para su consideración.

# 128

# ]

# Sumario



- 
- INTRODUCCIÓN  
Alberto Moreiras
- 


- CRISIS EPOCAL: LA POLÍTICA EN EL LÍMITE  
Jorge Álvarez Yáguez
- 

- DE LO QUE AGUJEREA LO REAL:  
LACAN, CRÍTICO DE LA (POST)HEGEMONÍA  
Jaime Rodríguez Matos
- 

- ¿EN QUÉ SE RECONOCE EL PENSAMIENTO?  
POSTHEGEMONÍA E INFRAPOLÍTICA EN LA  
ÉPOCA DE LA REALIZACIÓN DE LA METAFÍSICA  
Sergio Villalobos-Ruminott
- 

- INFRAPOLÍTICA Y  
POLÍTICA DE LA INFRAPOLÍTICA  
Alberto Moreiras
- 

POSTHEGEMONÍA



## Introducción: infrapolítica y poshegemonía (*Ankhibasie*)

ALBERTO MOREIRAS

Los cuatro ensayos de nuestro *dossier* buscan abrir en España una discusión que, si bien ha tenido alguna circulación en otros lugares, está lejos de ser lo suficientemente conocida en ninguna parte. Buscan, por lo tanto, invitar a un cierto conocimiento, que es antes el conocimiento de un proyecto que el conocimiento que el proyecto pretende producir. Son ensayos introductorios, pero con una particularidad que otros preferirían quizá llamar síntoma: se introducen a sí mismos, dado que introducen no un conocimiento sino un proyecto de conocimiento en el que participan. Y eso me pone a mí en una situación un tanto espinosa, a pesar de la amable invitación de Rosa María Rodríguez Magda (a cuya insistencia se debe la existencia misma del *dossier*, con nuestra gratitud): introducir a los autointroductores, entre los cuales, encima, me cuento, no puede hacerse de forma demasiado digna ni por un lado (invertir el juego, doblar el signo y autointroducir

a los introductores) ni por el otro (radicalizarlo y entregarse a una especie de autointroducción generalizada en el que toda traza narcisista sea volada en exposición abyecta).

Tales son, me temo, las derivaciones estructurales de lo que el ensayo de Jorge Álvarez Yágüez, por ejemplo, mienta cuando dice “no habrá otra forma de trato con el mundo mientras no aparezca otro modo de pensamiento”. Sería mentiroso negar que nuestra pretensión es buscar otro modo de pensamiento y otra forma de trato con el mundo, y sería presuntuoso arriesgar que estamos en ello. ¿Es esa frase de Álvarez Yágüez ya parte de ese otro modo de pensamiento? No podría en rigor no serlo, pues algo se anuncia en la frase que necesariamente nace en ella (aunque pueda también morir por dejadez o descuido). Tampoco podría serlo, pues la frase anuncia un mero subjuntivo que sólo comparece en cuanto tal. Quizás invocar el futuro perfecto —introducir estos ensayos ▶

diciendo que su modo es el futuro perfecto, lo que no apuesta gran cosa, pues lo peor que puede pasar es que no sean leídos en el futuro, si se han hecho irrelevantes, y entonces no importe ya— sea la única posibilidad restante, aunque ella misma quede a su vez, imposiblemente, demasiado osada y demasiado tímida. Y no hay por lo tanto más que apelar a la benevolencia de lectoras y lectores para que no juzguen con demasiada intemperancia.

En *El hombre unidimensional*, preguntaba Herbert Marcuse cómo sería posible que la gente que es objeto incesante de dominación productiva y eficaz creara las condiciones de su libertad. Para él, la respuesta tenía un posible rango dialéctico, en el sentido de que serían las condiciones maquínicas de la sociedad contemporánea las que guardarán en sí no sólo su maldición evidente, sino también la posibilidad misma de salvación en algún futuro próximo. Pero la infrapolítica no es tan optimista, o lo es de otro modo. Supone que no hay fines ni metas de la historia, ningún futuro que responda a racionalidad alguna, que los medios son todo lo que podemos entender, lo que está exclusivamente a nuestra disposición intelectual, que los presuntos fines no son más que medios camuflados y denegados en cuanto tales. Así que hay que lidiar con ellos, con los medios, y encontrar una inscripción en su mundo. Infrapolítica, poshegemonía, incluso infrapolítica poshegemonía o poshegemonía infrapolítica (estas dos últimas, y la diferencia entre ellas, categorías en juego en el ensayo de Jaime Rodríguez Matos), son formas específicas de buscar esa inscripción desde un estado de ánimo que afirma antes que nada ni maldición ni salvación, sino, no precisamente voluntad, ni deseo, ni intención de goce, pues el goce es también endiablado, sino más bien apertura a un goce otro, disponibilidad para ello.

Si los ensayos que siguen descreen de toda solución dialéctica, de todo tiempo futuro, del juego heliopolítico que lo postula como infinitamente vivible o bien como infinitamente no vivible, es porque, en el fondo, descreen de toda solución política. Pero lo hacen desde cierta experiencia de la demanda incondicional de tal solución —el enigma, que es que tal demanda se presente sin presencia, se indique sin indicación, simplemente sea y esté por todas partes aunque nunca sea ni haya sido saciada, no queda revelado, sabemos, en la mera apelación guardada a ese goce otro que es el goce

del me *pantes*, del no todo contra toda totalidad y cierre despótico. Sin su posibilidad, sin embargo, no habría siquiera enigma.

Esa posibilidad es también, y por lo pronto, al margen de ser quizá otras muchas cosas, lo que Sergio Villalobos nombra al final de su texto “una posibilidad de pensamiento”. Ha sido arduo llegar a ella, pero vivir es arduo, y lleva en el mejor de los casos muchos años (en el peor, o ninguno o pocos o más años todavía). A mí me gustaría decir aquí, por mí y por otros, que esa posibilidad de pensamiento es ya de antemano goce otro, goce sintómico, o no es nada, pero no sé si estoy autorizado por mis amigos a decirlo. En todo caso, me parece que sólo ello justifica no sólo lo arduo de la empresa, sino sobre todo estas propuestas, que no son ni osadas ni tímidas, en realidad, sino todo lo contrario, a favor de un proyecto de vida infrapolítica y poshegemonía, necesariamente posuniversitaria, y sin compromiso con nada que no sea la cosa misma, la cosa de un pensamiento que es también la cosa de la vida, y que disuelva en su enunciación ya la vieja alternativa entre teoría y práctica que, en su exacerbación contemporánea, contribuye más que ningún otro ideograma tanto a la ruina de la política como a la ruina del pensamiento en cuanto tal. Quiero notar también que, a pesar de que un cierto azar convoque en estas páginas a cuatro nombres masculinos, el goce (otro, femenino) que se propone y explora en ellas no tiene tal signo —o al menos invita a su destrucción si lo tuviera.

Los trabajos que siguen no sólo son introductorios. Intentan también ofrecer una cierta genealogía, y desde ella intentan proyectar un curso o un camino, y cabalmente no un programa. Hablan por sí mismos, y no es mi intención ofrecer resumen alguno, todavía menos una clave de lectura. Pero se publican en España en medio de una coyuntura política cuya apelación fuerte, por activa o por pasiva, a la noción de hegemonía, y así a la noción de articulación contrahegemonía, sería remiso dejar de mencionar. Las ideas de los grandes teóricos de la hegemonía, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, son para nosotros, como se hará obvio en la lectura, lugar inevitable de conversación. Han sido instrumentales y explícitamente invocadas en el proceso político en Venezuela, Argentina, Bolivia, Grecia, y otros lugares, y lo son ahora en España. La teoría de la hegemonía, en la expresión inicial de Laclau y Mouffe y en el



tender e implementar un proyecto político hegemónico, y quizás particularmente desde una posición contrahegemónica. La pregunta que la infrapolítica le hace a todo implementador hegemónico con voluntad democrática es siempre a propósito de lo que podríamos llamar el momento de consolidación —el “día después,” con su necesidad sostenida de invención libre.

En un artículo reciente, Yannis Stavrakakis, también miembro de nuestro grupo, insiste en que Syriza y Podemos son movimientos fundamentalmente populistas en el sentido preciso de Laclau y Mouffe, a través de su doble apelación a una noción inclusiva de pueblo y de la erección políticamente constitutiva de un antagonismo (la Europa de la troika, o la *casta*). Stavrakakis comenta que, si las instituciones europeas se muestran incapaces de lidiar con ello, entonces el fin de la democracia europea, largamente anunciado, se habrá revelado con claridad ominosa. En cualquier caso, quizá un punto crucial de debate consista en rechazar como forma política toda articulación carismática del poder a medio o largo plazo. Una relación carismática, incluso si, como hace Stavrakakis, busca invertir sus términos convencionales y definirse como una relación social recíproca entre gente y dirigentes, puede abrir el camino a una invención democrática, pero a duras penas sostenerla<sup>1</sup>.

Si postuláramos, en la inmediatez política, la necesidad de abandono o suspensión del carisma militante y por lo tanto también de la militancia carismática, no habría en ello renuncia

1 STAVRAKAKIS, Yannis, “Populism in Power: Syriza’s Challenge to Europe”, en *Juncture*, 21.4 (2015), págs. 273-280.

pertenecería o podría derivarse de la constelación o ejercicio infrapolítico. Atrapada la democracia contemporánea entre su suspensión o secuestro técnico y la tentación comunitaria en luz carismática, estamos a favor de su renovación y de las fuerzas sociales que la promueven, pero en desistencia contracomunitaria y contra todo nuevo raptó del tiempo; y, en el conflicto, del lado de aquellos que prefieren no comulgar, no responder, y no pertenecer, con los que se juegan su vida, siempre infrapolíticamente, en ello.

Pero justo en la medida en que la infrapolítica no es política, sino que sólo toca la política, en la medida en que la infrapolítica no es otra forma de política aunque sea quizás otra forma de pensar la política, en esa misma medida se abre también a un afuera no domable ni reducible por la angustiada pretensión de que todo es político. Y es pensar ese afuera, que es por supuesto también una forma del adentro, lo que buscamos sin saber si su cercanía se hará accesible: *ankhibasie*<sup>2</sup>. Habrá sido una forma de goce (otro) en el futuro perfecto.

**Alberto Moreiras**  
moreiras@tamu.edu  
Texas A&M University

2 Heráclito, fragmento 122. Ver KIRK, Geoffrey Stephen – RAVIN, John Earle – SCOFFIELD, Malcolm (eds.), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge UP, 1983, pág. 206.



## Crisis epocal: la política en el límite

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ

### 1. Aproximación a la carga semántica de un término

De poshegemonía, en el campo de la teoría y de la filosofía política, se viene hablando desde hace ya un tiempo relativamente largo; acaso el libro de Jon Beasley-Murray sirvió para marcar un hito en el camino de su mayor definición<sup>1</sup>. Una buena conjunción de filósofos en un seminario en los cursos de verano de El Escorial que tuvo como centro este motivo, y en el que además de Beasley-Murray participó otro de los autores que más lo han impulsado, Alberto Moreiras, fue también un momento relevante en los debates en torno a ello<sup>2</sup>. Una de

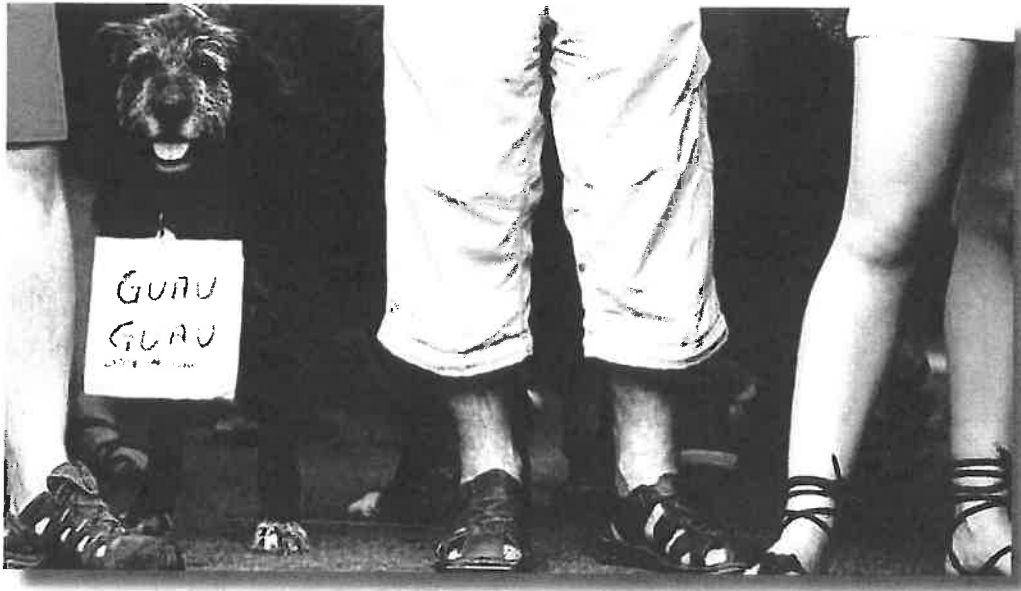
1 BEASLEY-MURRAY, Jon, *Posthegemony. Political Theory and Latin America*, Minnesota University Press, 2010. El libro se ha traducido recientemente al español.

2 Las intervenciones del grupo de discusión de El Escorial se recogen en el libro en prensa: CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.), *Poshegemonía. El final de un paradigma en la filosofía política de América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva.

las ideas que allí se perfilaron es la de la plurivocidad del concepto o, como prefería Jacques Lezra denominarlo, "paraconcepto". En cualquier caso, se apunta sobre todo como campo de exploración, aún abierto a su cartografía. A la luz de lo escrito y debatido, creo que cabría establecer tres posibles acepciones del controvertido término: poshegemonía como caracterización epocal, poshegemonía como concepto teórico político, y poshegemonía como proyecto. Veamos.

1) Poshegemonía sería la clave de denominación de un diagnóstico epocal. En este sentido, respondiendo a su acepción etimológica, tomando la palabra griega *hêgemón* por "jefe", y en esa medida asociada a "poder", y más libremente a *arché*, principio o fundamento, estaría apuntando a la comprensión de una época en que se denota una quiebra de la jerarquía, de un orden afincado en un claro mando, asentado en un principio, con un claro





fundamento; una época carente de una referencia al Uno del que se recibe su ordenación, de un principio al que todo pueda remitirse, de un Poder que tenga la capacidad de darle solidez. La expresión “época poshegemónica” vendría a expresar, entonces, algo muy cercano al anuncio que, ya hace más de un siglo, el filósofo-médico par excellence, Nietzsche, había caracterizado como la de la “muerte de Dios”, entendiéndolo por tal la del fin de todo Absoluto, cimiento firme de creencias, conocimientos, valores, normas y acciones. Todo aquello en que se sustentaba nuestro orden se habría revelado como *Nihil* (nada), e igualmente los candidatos (Historia, Ciencia, Progreso) que se habrían ido postulando como sustitutos más o menos secularizados. *Nihilismo*, pues, un querer nada, que significaría decadencia civilizatoria, no habría dado sino lugar, en un ahondamiento más esterilizante todavía, a un resignado no querer. Nihilismo del que no se era aún del todo consciente, por muchos signos que lo delatasen, ni mucho menos de sus consecuencias, por lo que era aún necesaria la labor de nihilificación, de reducir a nada aquella misma nada que se resistía a desaparecer, el cadáver momificado que se pretendía aún con aliento. De ahí que se pudiera hablar de nihilismo como de una constatación, diagnóstico de época, pero también de nihilismo para designar a aquellos que combatían justamente aquella Nada, que querían destruirla definitivamente, para abrir paso a lo más opuesto que al nihilismo hubiera, por paradójico que este movimiento pudiera parecer. Nihilismo activo, pues, pero para dar paso a la creación. Nihil-

lismo del “león”, con su fuerza aniquiladora para dar paso al “Niño”, al “Artista”<sup>3</sup>. En una de las más pregnantes interpretaciones de la obra nietzscheana, ésta no se habría mostrado lo suficientemente nihilista por cuanto aún postulaba una especie de esencia de todo, un disimulado principio unificante, *Die Wille der Macht*, la voluntad de poder, por el que, en definitiva, aquel Anticristo no lo había sido tanto como quisiera, y mantenía un fuerte lazo con el mundo que pretendía arrumbar<sup>4</sup>.

La noción de poshegemonía recoge estas distintas calas, aquí sucintamente apuntadas, tanto lo sustanciado bajo la denominación “muerte de Dios”, como en lo que se refiere a las dos caras del nihilismo, como diagnóstico y como crítica; y también, lo veremos, en lo que se anota lúcidamente en esa persistencia de una clave última, la voluntad de poder.

El filósofo heideggeriano Reiner Schürmann ha abundado en ese diagnóstico en una extensa obra de significativo título *Des hégémonies brisées*<sup>5</sup> [Hegemonías rotas], mostrando como característico de nuestra época la quiebra de todo *arché* que pudiera dar fundamento a nuestras ideas o acciones, época, pues, *anárrquica*, a diferencia de todas las que le precedieron, en que se daba siempre una remisión a un principio unificante, el gesto aristotélico del *pros hen* (con relación al uno). Entre los griegos, ese *arché* habría sido el Uno, que empezaría ▶

3 NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1978, págs. 49-51.

4 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Barcelona, Ariel, 2013.

5 SCHÜRMMANN, R., *Des hégémonies brisées*, Movizen, Trans Europ Reppress, 1996.





Martin Heidegger.

a apuntar su agotamiento en el neoplatónico Plotino. Las épocas posteriores no habrían hecho sino una labor de reemplazo de lo que ocupaba ese lugar. En el mundo romano-cristiano, la Naturaleza cumpliría ese papel, San Agustín lo expondría paradigmáticamente. Y en fin, en la época moderna, la conciencia terminaría por alzarse como auténtico *arché*. Kant es el autor que Schürmann elige como mejor ejemplo de esto. Y hasta ahí, porque la nuestra supone un verdadero acontecimiento como tal, comporta una ruptura civilizatoria de nuevo tipo porque lo que vive no es la transición hacia el alzado de un nuevo principio, sino el fin de todo *arché*, de la hegemonía de un lenguaje único. Esta es nuestra singularidad, de la que habría que saber explorar todas sus consecuencias, de las que como el mismo Schürmann ha señalado, las ético-políticas no son las menos relevantes<sup>6</sup>. En este mismo sentido del diagnóstico de anarquía y de sus consecuencias en el dominio de la praxis, se mantendrá la noción de poshegemonía.

2) Sin menoscabo de lo anterior, puede tomarse poshegemonía ya no como foco de un diagnóstico, no como referencia más o menos descriptiva, sino como concepto en el terreno político. Como tal se ha postulado a menudo en contraposición a las nociones de hegemonía que han guiado algunos proyectos y movimientos políticos, o que han servido para analizar su desarrollo. Puesto que buena parte de los au-

tores que se han acercado a esta problemática de la poshegemonía son latinoamericanistas, y dada la relevancia de la teoría de la hegemonía de Laclau en ese horizonte, que no era sino un desarrollo de la gramsciana, a aquel se han referido críticamente, por lo general no tanto en un sentido de ruptura total con su planteamiento, sino en tanto que se le encuentra insuficiente, o carente de atención a aspectos estimados capitales. Es este el caso de Jon Beasley-Murray, que, apoyándose en autores como Deleuze, Massumi, Bourdieu y otros, considera que el concepto de hegemonía se ha construido desde una perspectiva excesivamente racionalista o racionalizante, atenta a lo discursivo, al ideal, a una concepción del mundo, o a las demandas de los sujetos sociales que, como plantea Laclau, entrarían en un proceso de equivalencia, etc., dejando en la sombra algo tan relevante como los afectos (Spinoza), los hábitos (Bourdieu), que serían los elementos que por debajo de aquellas otras referencias tejen un entramado entre los cuerpos, entre los sujetos, tornándolos más potentes o debilitándolos. Por otra parte, en particular en el planteamiento de Laclau, lo que creo también podría decirse de Gramsci, habría una excesiva dependencia de lo que podría calificarse como *hégemon*, bien sea este la referencia absorbente al Estado, o a un marco de constitución política. En una reciente entrevista, Beasley-Murray sintetizaba con claridad este extremo: "Mi crítica a Laclau es, muy resumidamente, que 1) reduce los movimientos a "demandas" que se dirigen al Estado, en lugar de ver en ellos instancias creadoras de nuevas realidades, valores y relaciones; 2) que hace de la relación entre pueblo y Estado la relación fundamental de toda lucha política, reificando y fetichizando así una instancia trascendente y separada de poder como es el Estado, que a mi juicio es un pliegue y una limitación del poder constituyente de la multitud; y que 3) coloca en el centro lo nacional, cuando el desafío político más interesante (esbozado por los movimientos de las plazas) sería inventar una nueva articulación entre los distintos niveles de la vida terrestre (la especificidad de la plaza y el barrio, lo continental, lo global). Pueblo, demanda, Estado, nación: me parecen todos ellos conceptos limitadores de las posibilidades que abren los movimientos más recientes"<sup>7</sup>.

6 SCHÜRMAN, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París, Diaphanes, 2013.

7 Entrevista de Amador Fernández-Savater a J. Beasley-Murray en [http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos\\_6\\_358774144.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos_6_358774144.html). Estos tres aspectos que aparecen



Friedrich Nietzsche.

A veces poshegemonía no se presenta tanto como un concepto, que aún estaría por cobrar nuevas definiciones, como a una perspectiva, que fundamentalmente estaría caracterizada, muy en consonancia con la primera acepción del término que señalamos, por el cuestionamiento del aspecto de poder que acompañase al concepto de hegemonía, tanto en sentido general como, más particularmente, en las relaciones hegemónicas o convergencias que *de facto* se dan entre sectores sociales, movimientos y fuerzas en el camino de formar lo que Gramsci denominaba nuevo bloque histórico. Desde esta perspectiva, creo que el concepto gramsciano presenta aspectos claramente criticables, deudores de su específico momento o contexto de formación. Por señalarlo brevemente, tres aspectos me parecen insostenibles<sup>8</sup>: en primer lugar, el que pone en relación la hegemonía con el concepto de ideología; sin entrar en las distinciones entre hegemonía activa y pasiva, habría que observar que muchas de las críticas o transformaciones que el concepto de ideología ha sufrido son trasladables a esta dimensión de la hegemonía, pero lo más importante es que, como la ideología, la hegemonía no da cuenta del rasgo más importante de la

en la cita están también presentes en el planteamiento de otro miembro del grupo, Oscar Ariel Cabezas, también profesor en Vancouver, pero sin referirlos críticamente a las teorías de Laclau, prefiere regirlos no tanto bajo el concepto de posthegemonía como de postsoberanía. CABEZAS, Óscar Ariel, *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, Buenos Aires, La Cebra, 2013.

<sup>8</sup> Sobre este punto ver ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge, "Hegemonía, cultura y política", en CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.), *Op. cit.*

dominación capitalista actual, en el escenario de nihilismo y estructura moral cínica en el que se desenvuelve, que muy especialmente en el sector financiero tiene su mejor representación. La integración no sigue tanto una vía de distorsión de la conciencia, o de interiorización de valores, de una cosmovisión, como la de los efectos de la desnuda funcionalidad, o bien la de aquellos mecanismos que revelara con acuidad y solidez Foucault, como el que ejemplificaban las disciplinas que no eran reductibles al par violencia/ideología. En segundo lugar, habría que poner en cuestión la relevancia que el concepto de Estado nacional tenía en la construcción gramsciana, tanto en lo que se refiere al marco en que se trazaba, como, y más importante, a la forma Estado como elemento definidor de la construcción política alternativa, pues al fin las componentes de coacción y persuasión definitivas del Estado no dejarían de estar presentes en las relaciones de hegemonía, como el italiano, con la sutileza que le caracterizaba, señaló. Y por último, un aspecto que afecta a la dirección de lo que sería una relación hegemónica que, después de las denominadas crisis del sujeto revolucionario o implosión del concepto mismo de clase social, dejaría en difícil lugar la idea de una clase, el proletariado, como vanguardia, a cuyos designios, de algún modo, los demás, al mismo tiempo que se ven integrados, también son subordinados; toda la dificultad de elevar una clase a elemento universal —aspecto en el que, ciertamente, Laclau nos ha dejado elementos más que interesantes— exigiría muchas correcciones en el planteamiento gramsciano. En fin, en relación con ello habría que ver todo lo relativo a la idea de instrumentalidad estratégica que aún recubre esa vanguardia y sus propósitos, y que obligaría a ahondar en una línea nueva todo lo que por política se entiende. Creo que las reflexiones del llamado pensamiento impolítico a este respecto tienen una importancia aún no reconocida.

Sin duda, Laclau y Chantal Mouffe son quienes mejor han desarrollado el concepto de hegemonía después de Gramsci, y en línea con él, pero en ningún caso en sus desarrollos se tematiza el elemento de poder que acompaña de maneras diversas cada uno de los múltiples hilos que tejen la trama de una relación hegemónica. Laclau, que vuelve una y otra vez a este concepto que ha llegado a identificar sin más con el de política, se limita a señalar que la ►

relación de poder siempre acompañará al régimen político hegemónico, a la democracia, que esta no puede anularla a menos que se suicide como tal, esto es, se cierre, toda vez que la tensión entre universal y particular es insuperable; no somete a análisis el poder que acompaña a las diversas concreciones de la articulación del grupo hegemónico (partidos, líderes, clases), habla de poder en general<sup>9</sup>.

Que todo esto no arrumba el concepto de hegemonía, que podría incorporar muchas de las consideraciones hechas, en una adaptación progresiva a una nueva fase del capitalismo y de la evolución de los agentes sociales, es muy posible, pero en cualquier caso esa misma transformación no dejaría de ir en la línea que esta nueva noción de poshegemonía ha empezado a perfilar.

3) Quedaría aún una tercera acepción del término poshegemonía que se beneficia de las dos anteriores, de la poshegemonía como diagnóstico o como concepto de teoría política alternativo al de hegemonía, que es su significado como proyecto político, como aquel que se pretendería según las mismas coordenadas esbozadas por estas otras acepciones, que queda pues esbozado en hueco, en negativo por lo que de crítica a lo existente aquellas dos acepciones contienen, esto es, trataría de extraer las consecuencias de ello: qué significa políticamente hablando el fin de todo *arché*, asumir una actitud de nihilismo activo, o un cuestionamiento radical del elemento *hégemon* presente en las luchas, de la anti-instrumentalidad, etc. En la definición de ese proyecto, como esperamos se vea, la incorporación de la perspectiva *infrapolítica* jugará un papel central<sup>10</sup>. Pero para aclarar este extremo necesitamos aún de algún elemento más, que nos lleva un poco más lejos.

## 2. Política en la brecha de la diferencia ontológica

Si bien se mira, una buena parte, enormemente creativa, del pensamiento político se hace cargo del diagnóstico que poshegemonía conlleva, y, más particularmente, de una perspectiva en la que todo ese conjunto cabría situar. Nos referimos a la distinción heideggeriana del *fin de la metafísica*, justamente en el momento de su realización planetaria concretada en la *tecnología*, en la medida, claro es, en que se eleve ante ella la llamada sobre el *olvido del ser*. El fin de todo *arché* no es sino una manera de describir ese fin. En un trabajo, Schürmann se preguntaba qué hacer en la época del fin de la metafísica<sup>11</sup>. Una pregunta a la que sin duda hay que confrontarse. Desde estas mismas coordenadas, ese denominado olvido del ser solo es registrable desde la perspectiva de la *diferencia ontológica*, esto es, de la distinción entre ser y ente, entre lo que son las cosas mismas en su existencia, y lo que las hace ser, o aquello de donde obtienen su ser, o incluso aquello que define su esencia. Y son ya muchos los que desde esa distinción o en relación con ella han querido elaborar un pensamiento político, que ya no tiene por qué ser sin más identificada con la filosofía heideggeriana. No sólo los autores del llamado pensamiento impolítico, de muy heterogénea composición según el estudioso que lo trate, o el denominado postfundacionalismo<sup>12</sup>, sino también otros, como, por ejemplo, por citar uno relevante, Felipe Martínez Marzoa<sup>13</sup>; y lo que denominamos perspectiva infrapolítica muy conscientemente pretende trabajar en esa brecha. El que el abanico de autores sea tan amplio es posible debido, entre otros factores, a que la interpretación, o incluso inspiración a partir de la diferencia ontológica es igualmente diversa. Vamos en este apartado a tratar de esbozar un elenco de efectos teóricos en el plano político ▶

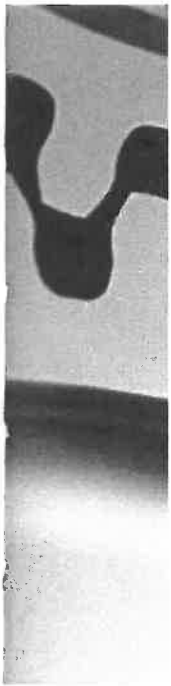
9 El lugar ya clásico del desarrollo del concepto de hegemonía es el libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985; desarrollos posteriores, en realidad, pueden seguirse especialmente en toda la obra de Laclau; cito tan solo su penúltimo libro, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.

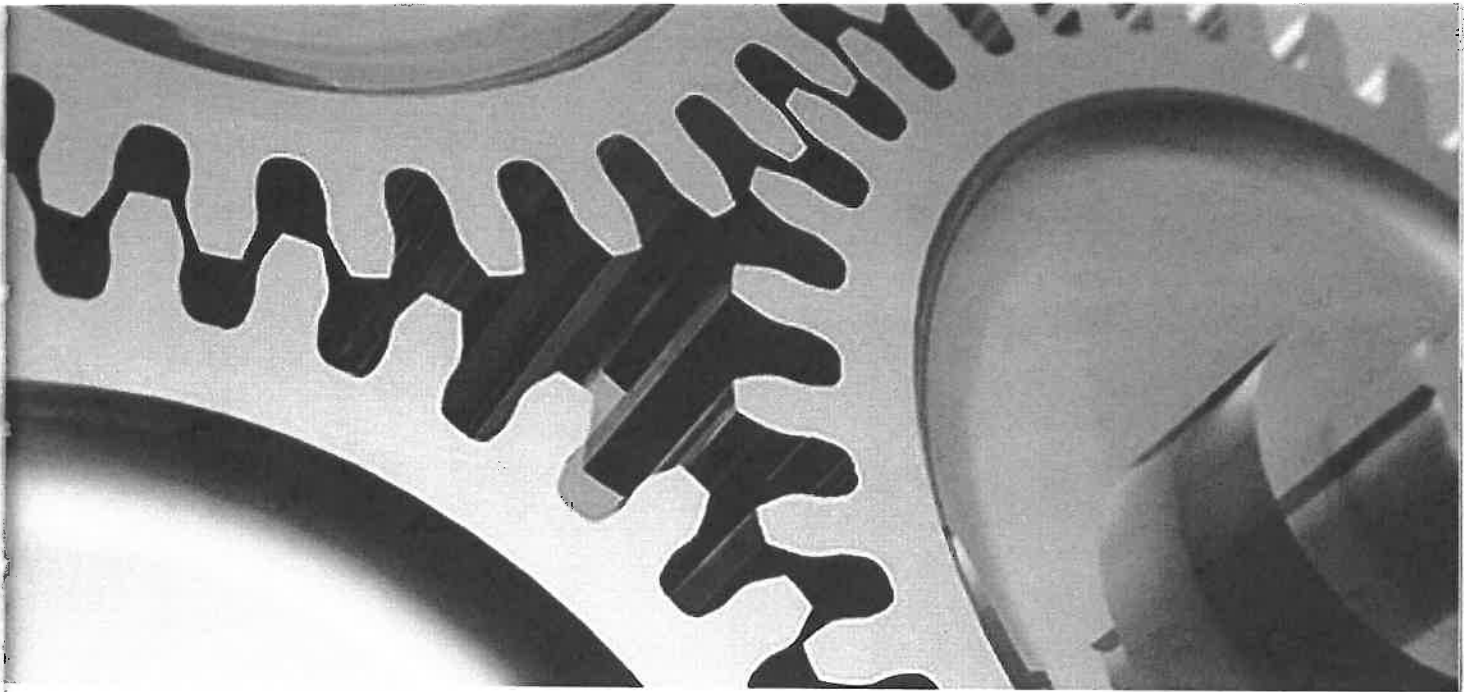
10 En esta línea, Alberto Moreiras sitúa la noción de poshegemonía como traducción política de lo que desde el modo de pensamiento de la infrapolítica se iría abriendo. Ver su entrevista en *Papel Máquina*, Santiago de Chile, 2015, en prensa; sobre la cuestión de la posthegemonía: *The Exhaustion of Difference*, Durham, Duke University Press, 2001; "¿Puedo madrugarme a un narco? Posiciones críticas en la Asociación de Estudios Latinoamericanos", en *FronteraD* (27 de junio de 2012); "Posthegemonía, o más allá del principio del placer", en *Alter/nativas*, 1 (2013), págs. 1-22.

11 SCHÜRMAN, R., "What Must I Do? at the End of Metaphysics: Ethical Norms and the Hypothesis of a Historical Closure", en McBRIDE, William Leon, *Phenomenology in a Pluralistic Context*, Nueva York, State University New York, 1983.

12 Sobre el pensamiento impolítico, ver dos relevantes estudios: ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Katz, 2006; GALINDO, A., *El pensamiento impolítico*, Madrid, Sequitur, 2015. Sobre el denominado postfundacionalismo: MARCHART, O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007 (hay traducción española en FCE).

13 MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *La filosofía de 'El Capital'*, Madrid, Taurus, 1983; *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, Mentes pesadas, 2008.





a raíz de una distinción que se mueve en un plano muy alejado y abstracto como es el de la ontología general.

En primer lugar, habría que hacer una importante observación, que ya supone una decantación en la comprensión de la diferencia: nos planteamos si la *diferencia ontológica* no viene a recoger o a establecer nexos íntimos con la crítica categorial que se ha ido avanzando desde otras epistemologías. Según esto, cabría pensar que en ese camino ha llegado a asumir, no sin modificaciones, importantes complejos conceptuales o efectos de los mismos. Nos referimos al juego de potencia y acto, a la fertilidad de la contraposición entre fenómeno y nóumeno, al doble empírico/transcendental, a las antinomias kantianas<sup>14</sup>, la oposición razón/entendimiento, a la crítica introducida por la dialéctica hegeliana<sup>15</sup>, a la genealogía y terrenalidad nietzscheana. Sus hitos serían Aristóteles, Kant, Hegel y Nietzsche. La diferencia ontológica, según esto, se vendría a proponer como un nuevo enfoque categorial que subsume, transformándolos, como digo, las ventajas de los anteriores, y disponiéndose efectivamente en un plano de terrenalidad. Cabría incluso pensar que el esquema de la diferencia ontológica asume o incorpora, mediatizándolas en su reflexión, otras diferencias de alcance muy general sobre las que toda la

tradicción filosófica ha meditado: abstracto/concreto, universal/singular, concepto/realidad, hecho/posibilidad, signo/cosa. Tal interpretación no pretende fidelidad a los textos de Heidegger, sino abrirse a una modulación que trataría de incorporar reflexiones posteriores, desde el estructuralismo al postestructuralismo, de Saussure a Derrida, Lacou-Labarthe, Nancy, Marzoa y otros.

Heidegger desarrolló la diferencia ontológica en dos planos, que ni mucho menos cubren todo su alcance: el de la crítica de la metafísica como ontoteología, que exigía toda una relectura de la tradición filosófica, y, vinculado obviamente a él, el de la tecnología por lo que se refiere a su dimensión civilizatoria, la culminación de la metafísica. Sin duda, este segundo es el que más fácil conexión establecería con el campo del interés político. Sin embargo, Heidegger no reflexionó estrictamente este campo. Esto en un pensamiento que me atrevería a calificar de eminentemente político, o en la línea de Schürmann, todo él marcado por la primacía de lo que Kant denominaba razón práctica; pero dejemos esta cuestión ahora. El caso es que, aun cuando la tecnologización ha extendido su lógica a otras esferas, incluida la política, desde un punto de vista teórico tecnología y política en absoluto se superponen, por mucho que en algunas nociones de Heidegger sí lo hagan: americanismo, democracia, acción política, etc., son en él meras derivaciones de la tecnología como metafísica de nuestro tiempo, secuelas del humanismo, del nihilismo. Ese recubrimiento de los conceptos políticos por lo tecnológico no es necesariamente un error, y ▶

14 Slavoj Žižek en *Visión de paralaje* (trad. M. Mayer, FCE, 2006, págs. 32 ss) ha hablado de esto, de cómo Kant no llega a resolver esta confrontación por el camino de la diferencia, sino manteniéndola enrigidecida en un dualismo en dos planos; ver también: *En defensa de las causas perdidas*, trad. F. López, Madrid, Akal, 2011, pág. 133.

15 ¿No nos muestra el citado Žižek, una forma hegeliana de diferencia ontológica en su poderosa figura del "paralaje"?



tiene un componente crítico, pues es lo que sucede realmente cuando la *poiesis* ha sustituido a la *praxis* en el dominio de la acción, y todos los rasgos de la técnica (instrumentalidad, reducción a objeto o cosificación, disponibilidad según interés, plan, etc.) han impregnado y destruido los conceptos genuinamente políticos. Pero esto ya no lo ha querido pensar Heidegger, en parte interesado por mostrar que en el nihilismo civilizatorio una posición política y su contraria se sitúan en el mismo plano, una especie de justificación de su pasado, que los recientes *Schwarze Hefte*<sup>16</sup> han venido a corroborar. Sin embargo, lo que él no quiso pensar, con él y no pocas veces contra él, lo han pensado otros como Marcuse, Arendt, Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe, Agamben, e *tanti altri*. Heidegger ocasionalmente apunta la posibilidad de otra técnica, sugiriendo que no todo está clausurado en la metafísica de la tecnología, que esta deja aperturas, lo cual quiere decir que ninguna configuración metafísica determinada agota las posibilidades, es totalmente coherente y cerrada, y

16 De los llamados *Schwarze Hefte*, diarios que Heidegger dejó para su publicación póstuma, quizá como cierre de sus obras completas, denominados así, "cuadernos negros", por el color de las solapas, los cuatro tomos hasta ahora editados por Peter Trawny (Martin Heidegger, Gesamtausgabe, t., 94 -97, Frankfurt, Klostermann, 2014-2015) cubren los años que van de 1931 a 1948.

que en lo viejo está lo nuevo, que tampoco hay saltos sobre el vacío, que hay puentes. Habría que explorar, entonces, las fisuras dentro del humanismo, de la tecnología qua metafísica, lo que se abre en el seno del nihilismo.

Sea como fuere, hay que precisar que, en el pensamiento de la diferencia, justamente lo que importa es *la diferencia*, lo que va de un polo a otro, lo que pasa en medio, sin que en ningún momento pueda pensarse en una especie de oposición dual simple que cabría presentar como una especie de alternativa de un polo frente al otro, o considerar que ambos pudieran situarse en el mismo plano con valoraciones distintas (positivo frente a negativo), que cabe igualmente sustancializar uno y otro, o dotarles de igual realidad empírica. El ser no se sustancializa nunca, no se convierte en una especie de ente privilegiado; trasciende al ente pero no es trascendente, en el sentido de que no llega a plasmarse en otro reino, en otro plano, sino que se queda en ese trascender, en ese tránsito; deshace el plano de la inmanencia sin generar otro plano, hace sólo que la inmanencia no sea absoluta pero no genera dualismo alguno.

Otra observación previa que debemos hacer es que no calificamos de política en sí misma la diferencia ontológica como hace Oliver Mar- ►

chart, que se basa en que desde el momento en que la diferencia ontológica implica la ausencia de fundamento último, todo intento de suplir aquel con un fundamento débil, en retirada, no es sino una *decisión*. Este enfoque pone en su base dos tesis sin justificar: Por una parte supone que en la relación entre Ser y ente no hay ningún ente, y en consecuencia ninguna ontología regional, que tenga una relevancia mayor que otra, y por tanto, depende de la decisión el adoptar una, y ahí radicaría lo político; y, por otra parte, supone que, en ese caso, la decisión que da pie al fundamento es de por sí política, sólo por el hecho mismo de ser decisión, cuando bien podría alguien tomarla como existencial, estética o de otra naturaleza<sup>17</sup>.

### 2. 1. Nexos conceptuales de la diferencia ontológica

Hechas estas observaciones, desde la interpretación que ellas suponen, cabe, aun cuando solo sea de manera esquemática, establecer algunas de las implicaciones conceptuales que la diferencia ontológica conlleva, implicaciones que no suponen una derivación directa, deben tomarse más bien como nexos, y comprenderse en su interrelación, esto es, la concatenación que puede establecerse no va meramente de arriba abajo sino también de manera horizontal. Las tesis que señalamos a continuación servirán de mediación para poder pasar a fijar en su momento algunas consecuencias en el plano del pensamiento político:

1. Ningún "hecho", dato positivo, agota la realidad. Existe lo posible. Todo hecho, por lo demás, *reenvía a otros*, sin los que no tendría existencia, ni sería comprensible siquiera, requiere de la *totalidad* o del no-Todo que nunca es presente. En lo presente se da lo *ausente*.

2. No hay *esencias*, es decir, seres clausurados en sí mismos cual mónadas. No hay *identidades* cerradas. Todo ente *difiere* de sí, y la diferencia de la diferencia. Nada es, pues, *estático*, ya que en su *di-ferir* está siendo desplazado (*ferere*).

3. *Nominalismo radical*: irreductibilidad de lo singular, del carácter particular de la realidad respecto del concepto. Los conceptos conceptos son, esto es, abstracciones, por ende siempre distintas a lo real.

4. No hay individuos sino *relaciones*.

17 Emmanuel Bisset ha hecho una crítica a este punto, pero desde presupuestos distintos, estableciendo la referencia fundamental a un elemento ternario, al Dasein: "Contra la diferencia política", en *Pensamiento Plural*, 7, págs. 173-202.

5. No hay *Origen*, pues este difiere de sí. Ni *Fin*. Sustracción, retirada continua del ser, e inacabamiento del mismo.

6. No hay *absolutos*, sea cual sea su forma: Dios, la Historia, Fundamento último.

7. *Contra Plotino*: en el principio (sin principio) fue el dos. Primacía de la pluralidad. Primacía del *movimiento*, de la división, del conflicto. *Pólemos* (guerra) en la raíz de cada ente

8. *Transcendentalidad histórica*: las condiciones de emergencia de algo son sus factores transcendentales en lo inmanente, su *a priori*, que quedan veladas cuando el ente aflora. El ente no agota su alcance, otros entes muy distintos podrían emerger en esas mismas condiciones. Hay siempre elementos de aleatoriedad, de contingencia. No hay derivabilidad automática de las condiciones al ente. A diferencia de la metafísica, en la diferencia ontológica no se propone ningún *maxime ens*, ahistórico, eterno, sino que la diferencia no se sustrae al campo de los entes. El ser del ente no se sitúa en ningún más allá, esto sería más bien, como dice Schürmann, una diferencia metafísica, no la diferencia ontológica, o, si se quiere, una comprensión metafísica de la misma<sup>18</sup>. Lo que importa, desde un punto de vista cognitivo, no es solo lo que las cosas son, sino cómo llegan a ser lo que son. También en este punto, como del primero enumerado, la posición es de radical antiempirismo, antipositivismo.

9. Entre estructura y acontecimiento, *langue / parole* (lengua/habla), por ejemplo, hay siempre *feedback*, interacción. No hay causalidad de una sola dirección. La estructura se forma con acontecimientos y éstos son condicionados por ella.

10. La *inmanencia no es absoluta*, la inmanencia difiere de sí, en ella hay transcendencia: los hechos dejan trazas, huellas sin plan alguno. No hay lamarckismo aquí: de algún modo, incontrolable, los acontecimientos impactan sobre el medio que puede ocasionar cambios en las condiciones de emergencia de los nuevos entes.

11. No hay *filosofía de la historia* (la historia como proceso necesario movido teleológicamente).

12. La operación de *inversión* como operación crítica en el dualismo (colocar un polo en el lugar del otro) no es superación, mantiene la misma estructura, reitera sus males.

18 Schürmann insiste en este punto al analizar el símbolo como modelo de la diferencia ontológica. "The ontological difference", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, nº 1 (sep. 1979), págs. 99-122, págs. 104-105 y 107





**UNETE**  
AL MOVIMIENTO 15M ZGZ

13. La noción de diferencia sitúa en un lugar capital la categoría de *mediación*, aunque ello no comporte dialéctica al menos en el sentido hegeliano.

14. Asunción de la *finitud*. Todo ser es incompleto, finito, abierto, no acabado, se mueve en la tensión de la diferencia. Finitud también en el sentido del necesario fracaso en el conocimiento, en la técnica, etc., pues siempre hay algo que se nos sustrae. Recordemos la bella cita que hace Heidegger del *Prometeo* de Esquilo: “Pues el conocimiento es más débil que la necesidad”<sup>19</sup>. Žižek habla de la finitud reflejada en nuestra inabarcabilidad de la realidad, de la realidad como un no-*Todo*, imposibilidad de la totalidad<sup>20</sup>.

15. Asumir la historicidad (*Geschichte* no *Historie*) como un modo de pensar, lo que significa entenderse a sí mismo como un resultado en curso de mil procesos, de contingencias, de valores, acciones, sucesos. Nuestro pensamiento mismo forma parte de todo esto, intrínsecamente, está configurado por la historia; nuestro pensamiento está conformado por acciones, y no puede sino operar con acciones y preparar acciones, él no es sino un momento del encadenamiento sin corte de continuidad de las acciones. La separación *teoría/praxis* es

19 Tomo la cita del texto de Love J, Meng, M, “The Political Myths of M. Heidegger”, en *New German Critique*, 42 (feb. 2015), pág. 53  
20 ŽIŽEK, S. *Visión de paralaje*, op cit, págs. 35-36

insostenible desde este punto de vista.

A nadie se le escapa que las tesis que enumeramos sucintamente, que consideramos articuladas a la diferencia ontológica, pueden formar parte, y forman de hecho, de pensamientos muy diversos, pero ello no obsta para la congruencia en el nexo que establecemos. Muchos de los conceptos apuntados (*mediación*, relaciones, movimiento, diferencia, escisión, conflicto) son tradicionales, por ejemplo, del pensamiento dialéctico, y, sin embargo, algunos pensadores que se inscribirían en el marco de la diferencia ontológica son abiertamente críticos de la dialéctica. No quiere decir, pues, que la asunción de tales conceptos suponga admitir la constelación en que a menudo se han enclavado. Sería interesante, a esta luz, aclarar en contra de qué aspectos de la dialéctica las posiciones aludidas resultan críticas. La objeción mayor apunta al modo en que se presenta en el sistema hegeliano, al aspecto teleológico, excluyente de la contingencia<sup>21</sup>, del acontecimiento, a la postulación de una lógica totalizante que determinaría el proceso en que vendrían a integrarse todos los elementos, como simples momentos del mismo; a lo pausado del proceso en que cada fase se da como necesaria y la siguiente supone su *Aufhebung* (superación conservadora); a la existencia de una instancia determinante (Espíritu); en fin, a la idea central de contradicción, pues el conflicto, el enfrentamiento, se entiende como cuestión fáctica, sin implicar oposición necesaria<sup>22</sup>.

## 2.2 Algunos corolarios políticos

Una vez fijado este elenco de consecuencias, bien derivaciones, bien articulaciones, que creemos ligadas al enfoque de la diferencia ontológica, estaríamos ya en condiciones de establecer algunas inferencias atinentes directamente al pensamiento político. Procederemos también aquí enumerando algunas tesis, sin despliegue de su contenido: ▶

21 “La dimensión contingente de la política no puede ser pensada dentro de un molde hegeliano” (LACLAU, E., “Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics”, en BUTLER, J. – LACLAU, E. – ŽIŽEK, S., *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres-NY, Verso, 2000, pág. 64. Contra esto ver la particularísima interpretación de ŽIŽEK, S., *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres- NY, Verso, 2012, págs. 463ss.

22 LACLAU, E. – MOUFFE, C., *Hegemony and Socialist Strategy* op. cit, 93 ss; LACLAU, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, págs.21 ss. Ver también ECHEGARAY, R., “La ontología política de Laclau y Mouffe”, en *Nuevo Pensamiento* (Universidad del Salvador), vol I (2011), págs. 193 ss.

1. Ninguna *concreción* de un concepto político *agota* éste: la democracia actual no es la democracia, ni la justicia expresada en la ley, la justicia, etc. Desde este mismo ángulo, hay que distinguir necesariamente entre la *política* y lo *político*, lo primero no agota lo segundo, mucho más amplio y plurimorfo, no lo agota ni en cantidad o extensión, ni en calidad o definición. Entre los dos polos, hay una ida y vuelta, no mera separación. No se quiere decir con esto, no hace falta insistir, que esta distinción aparezca con el enfoque que estamos tratando. Es bien sabido, por lo demás, que la diferencia entre la política y lo político fue planteada por Schmitt incluso antes de *Ser y tiempo* (1927), hay que recordar que *Teología política* es de 1922, e incluso uno podría pensar que aquella distinción pudo inspirar la de Heidegger. Un error frecuente es incurrir en la separación de los dos polos, y considerar que así como el ser no se reduce al ente, separar, como si de compartimentos estancos se tratara, ser y ente, y, en este caso, deslindar radicalmente la política de lo político, considerando, entonces, que nada de lo instituido como política es atravesado por lo político, con lo que esto último queda como una especie de ente absolutamente ideal, nunca plasmable siquiera parcialmente, sin ápice alguno de presencia. Se pierde en esa separación la remisibilidad, el lazo de dación y sustracción que se da en la diferencia ontológica.

2. Imposibilidad del *ideal*, de la realización de la utopía, del acabamiento de la historia, de la realización de la justicia. Finitud estricta.

3. Imposibilidad del *cierre*, de la sutura total: del plegamiento de la comunidad en la comunidad, de la cultura en la cultura, de la economía en la economía, de la nación en la nación. No hay, pues, régimen *per aeternam*, ni etapas definitivas. Todo el pensamiento postmetafísico está de acuerdo en esto; lo expresa bien la idea de Laclau de sociedad como conjunto abierto en que ninguna estructuración es capaz de dominar el sistema de las diferencias<sup>23</sup>.

4. No hay *Sujeto*, en el sentido de comienzo absoluto de la acción, o de fuente primera de sentido. Solo cabe hablar en plural. Primacía de

la *pluralidad*. No existe el individuo como átomo social, cada uno es una pluralidad (molecular, celular, social). No caben, pues, derechos del individuo que no sean sociales. Como no existe la comunidad por encima del individuo, por lo que no caben derechos comunitarios que no sean también individuales. No hay individuo sin colectividad ni esta sin aquel. Imposibilidad de la sustanciación: el Individuo, la Comunidad, la Institución, el Ejército, el Partido. Quizá haya sido Nancy quien más lejos ha tirado de este hilo, al sostener la pluralidad como fundamento del Ser; el ser desde el inicio es ser-con, ser juntos: ontología del singular-plural. El *Mit-Sein* (ser con) es más originario que el *Dasein* (ser ahí). Otro efecto sobre la condición de sujeto se refiere a la nueva perspectiva que la diferencia ontológica abriría sobre el nexo universal-singular: la reflexión de Agamben sobre el *singular cualsea* podría también, aunque él no lo plantee en estos términos, verse desde ahí: un ser que no es ni universal ni singular, sino una especie de vaivén entre ambos polos<sup>24</sup>. Un sujeto que, en línea con el anti-instrumentalismo, no pretende ser absoluto dueño de sí, tratarse a sí como amo de su propiedad. En este sentido, por ejemplo, Agamben nos habla de un ser que hace uso de sí, no que sea propietario de sí<sup>25</sup>.

5. Primacía del *movimiento*, de la *división*, del *conflicto*. Imposibilidad –ni deseabilidad– de su aniquilación. No hay armonía sin división. No hay sociedad sin tensión, sin diferencia, sin discrepancia, sin heterogeneidad. La escisión entre ente y ser abre una brecha irreductible en toda realidad. Por decirlo *à la Rancière*, siempre habrá una parte de los sin parte.

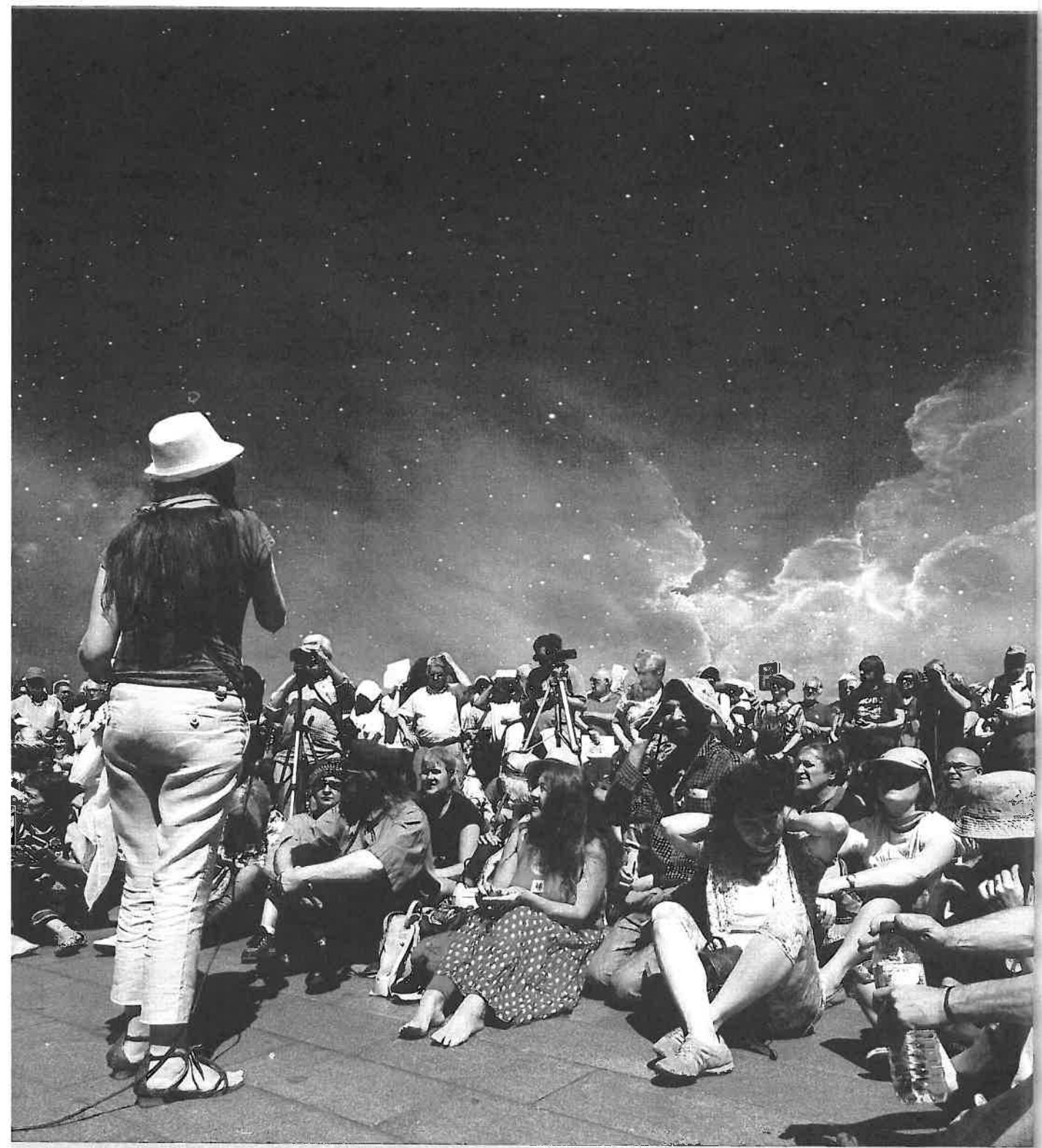
6. No hay *Origen*, del Estado, del Poder, de la Ley, de la Nación. Hay *genealogía* (Nietzsche), remisión a una multiplicidad heterogénea y sin fin anterior. Se parte siempre de un “hay ser”, sin porqué, como dice Schürmann, como la rosa del poeta Silesius, sin fundamento.

7. No hay *homogeneidades*: ni comunidades iguales a sí mismas, sean políticas, culturales o religiosas.

8. No existe la *Soberanía*, ni del individuo, ni de la nación, ni del Estado. No sólo porque el concepto de soberanía comporta un absoluto que remite a otros, el Control total del Poder, sino porque la multiplicidad lo inunda todo, no hay unidades indivisas, ▶

23 “Este postulado *ontológico* ha sido expresado de distintas formas por diferentes teóricos. Para Laclau consiste en la tesis de la ‘imposibilidad de la sociedad’; para Žižek en la tesis de la falta en el sujeto; para Lefort en el no-cierre de la brecha entre ser y discurso y para Mouffe, en la centralidad de lo político entendido en el sentido schmittiano” (NORVAL, A., “Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad”, en CRITCHLEY, S. – MARCHART, O. (comp.), Laclau. *Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE, 2008, pág. 194).

24 Agamben se basa en las perspectivas nominalistas en el tratamiento de los universales. *La comunidad que viene*, trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Valencia, Pre-Textos, 1996, cap. V. 25 AGAMBEN, G., *Ídem*, pág. 23.



ni, en consecuencia, sujetos indivisos de esas supuestas unidades.

9. La historia no es un *proceso necesario*, es mezcla de necesidad y contingencia, condición y libertad, estructura y acción. No hay ninguna etapa obligada en el desenvolvimiento de las sociedades. Siempre es posible la ruptura del encadenamiento causal histórico, el corte del tiempo, el paro de los relojes. En la diferencia entre ente y ser, se juega la posibilidad del acontecimiento, la contingencia.

10. La *acción* es el núcleo de la política. Todo gira en función de ella, y nadie puede controlarla; la pólis se construye y se deshace con ella. Es lo que se quiere que exista, por cuyas condiciones de aparición hay que velar, pero también por sus posibles efectos aniquiladores. La posibilidad de la acción es la *libertad*.

11. La *mediación* es categoría central de la política. Política como arte de las mediaciones, como pensamiento y práctica de las mediaciones.

12. La diferencia ontológica es un intento de superación de la *instrumentalidad* medios-fines característica de la tecnología trasladada al resto de los ámbitos de la vida, y en su lugar una actitud de "dejar ser", de cuidado, del asumirse pastores del ser, etc. Necesidad de encontrar un modo distinto de relación con el mundo más allá del poético, del de la inmanencia absoluta (Nancy<sup>26</sup>). En esta línea habría que situar los intentos de otro modo de habérselas con el mundo como es el de Agamben al introducir la categoría de uso ligada a la de *forma de vida*<sup>27</sup>. Pero en la consciencia, en todo caso, de que no habrá otra forma de trato con el mundo mientras no aparezca otro modo de pensamiento.

13. Puesta en cuestión de la *identidad*. La escisión, el diferir es interno al ser, yo no soy yo, itinerancia, movimiento. En consonancia con esto, no hay lugar para la *autenticidad* (*Eigenlichkeit*), al menos, en cuanto esta signifique fijación en un estadio, en un rol, en una dimensión, que aparece como *arché*, como la verdadera, la prístina.

14. *Inseguridad* de la acción, *incerteza*; el ser es "itinerancia", tiene una "esencia peregrina"<sup>28</sup>, es sin porqué; no podemos definirlo entre un origen y un final. Claude Lefort había señalado la incertidumbre como la dimensión



James C. Scott.

esencial de la sociedad democrática, lo que Marchart considera una dimensión de carácter ontológico<sup>29</sup>. La incerteza es un efecto particular de la apertura y al mismo tiempo sustracción, velamiento del ser, de su itinerancia, del juego entre ser y ente. Espacio pues de insuperable y constitutiva *falibilidad*.

15. El fin de la división *teoría-práctica* debiera traer consigo otros modelos de relación entre élites-gente, intelectuales-pueblo, en el seno de las organizaciones, etc.

16. Conciencia de la *pérdida* que supone todo nombrar, toda tematización, problematización, construcción de dispositivos. Lo que ha de conducir a una piedad por las cosas, a la dignificación del derrotado, al recuerdo por lo sacrificado. Así como decir el ser exige el *desarraigo* – como diría Marzoa<sup>30</sup> – la pérdida de que la cosa fuera aquello con lo que ya se contaba sin más; o, dicho de otro modo, así como el conocimiento mata la poesía de la cosa no tocada por él, así cualquier trato con las cosas, cualquier medida gubernamental, disposición, sacrifica algo que exige algún tipo de reparación<sup>31</sup>. Como en cierta lectura de Anaximandro, hay una injusticia cósmica, objetiva, en cada movimiento, que debe repararse. Asunción, también en este aspecto, de nuestra *finitud*, que comporta sin duda un *pecado original*, una *injusticia*, pues no somos sin *sacrificio* de otros. Maldición congénita de todo gesto, de toda ▶

26 NANCY, Jean-Luc, *La communauté desouvrée*, París, Christian Bourgois, 1999.

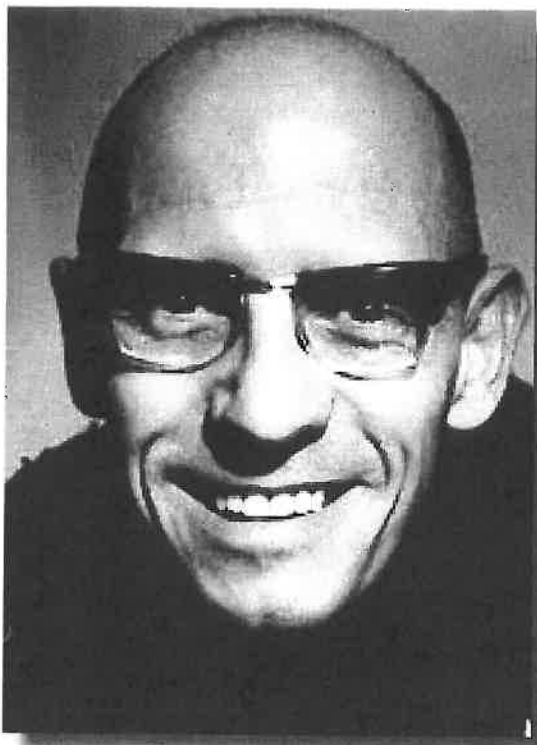
27 Ver particularmente AGAMBEN, G., *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.

28 SCHÜRMAN, R., "The ontological difference", *op. cit.*, pág. 115.

29 MARCHART, O., *Post-Foundational*, *op. cit.*, pág. 86.

30 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999, cap. II y III.

31 Son interesantes a este respecto las reflexiones del grupo Tiquun, ver sus textos en: <http://bloom0101.org/?cat=5>.



Michel Foucault.

acción. Honor al campo perdido cuando lo hemos roturado para la siembra. Política de la pérdida. En este orden, cualquier acción exige un máximo de justificación. No hay acción sin coste<sup>32</sup>.

17. Efecto derivado de la condición de finitud, tomada en un sentido muy específico, el de la imposibilidad de suturar la tensión entre universal y particular (Laclau), de suprimir la escisión, el conflicto, desterrar el *dark side* que nos acompaña: imposibilidad, pues, del “medio puro”, de la “violencia divina” (Benjamin), de la sociedad sin coacción, sin poder, sin institución, sin constituyente, pura y armónica fluidez, siempre “grupo en fusión” (Sartre), etc., a lo más que podemos aspirar es a una lucha constante, sin final, frente a ese lado malo; tendremos que mantener una brega constante contra el lado violento del derecho, contra la rigidez y carácter ciego del momento institucional, de lo constituido, de lo impositivo y muerto que lastra cada gesto social. La infrapolítica no aspira, pues, a la liquidación del *dark side*, pues es consciente de la finitud, sólo pretende estar

32 Hoy se revela más concretamente esto en los cambios introducidos en la sociedad de riesgo, y en los planteamientos de las teorías sociológicas al respecto (U. Beck): inversión, en el derecho, de la exigencia de la carga de la prueba (en un medicamento, en cualquier nuevo producto tecnológico, medida o acción de importantes consecuencias); en el “principio de precaución;” en la necesaria inclusión del contrainforme de “alternativa cero” en cualquier iniciativa que pueda afectar al medioambiente, etc.

alerta frente a ese lado, disminuirlo, debilitarlo en tanto sea temporalmente posible, sabiendo del fracaso final en su eliminación.

En el marco de la poshegemonía, ninguna política capaz de hacerse cargo de la crisis civilizatoria que vivimos debiera dejar de asumir cada uno de estos corolarios en la apertura hacia un nuevo horizonte. La perspectiva de reflexión infrapolítica tiene como propósito el que su trabajo en el pensamiento ayude a ello. Intentemos entonces caracterizar de qué se trata.

### 3. Sobre la noción de infrapolítica

Aquí, como en el caso de lo relativo a la noción de poshegemonía, todo lo que podemos decir es referible a algo que es aun *work in progress*, provisional, por cuanto responde a un proyecto no hace mucho iniciado por un grupo internacional de profesores, americanos en su mayor parte. La pluralidad de puntos de vista aún no permite establecer una línea muy perfilada. Alberto Moreiras es uno de los autores en los que el término acaso haya adquirido una carga significativa mayor, pero es temprano para pensar en una unificación de perspectivas<sup>33</sup>. Por ello lo que sigue solo puede tomarse como posición de quien escribe, por mucho que se haya tratado de integrar elementos diversos que en el grupo se han ido formulando.

El término infrapolítica no es nuevo y ha sido utilizado otras veces, muy en particular, y de manera sistemática, por el antropólogo americano James C. Scott<sup>34</sup>, para referirse a un conjunto variado de gestos, conductas, prácticas que, de forma disimulada siempre, suponen cierto tipo de resistencia a la dominación, a instituciones y medios de represión dentro de un orden determinado, como el robo de leña en bosques privados, o el escaqueo en servicios obligados, o el abandono y zanganeo en determinados trabajos. Scott los toma como formas políticas sin que se presenten como tales de protesta, de oposición a un orden opresivo, y considera que en muchos casos sirvieron de base de la que surgieron protestas ya

33 He analizado la concepción de Moreiras en “Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: infrapolítica e impolítica”, en *Política Común* (University of Michigan), vol 6 (2014), <http://quod.lib.umich.edu/p/pc/>.

34 SCOTT, James C., *Domination and Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale U. Press, 1990; *Two Cheers for Anarchism. Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity and Meaningful Work and Play*, Princeton University Press, 2012.

definidas, movimientos sociales de alcance. No es esta, sin embargo, la noción de infrapolítica que manejamos aquí, como pronto se verá, no sólo porque considero muy objetables en más de un punto los análisis de Scott, sino porque su interés y aliento es muy diferente <sup>35</sup>.

En un principio puede decirse que infrapolítica es una noción constituida por *negación*, por contraposición con lo que se ha entendido durante toda la modernidad, desde la fundación de la teoría política con pretensiones de ciencia, por *política*. Política, desde ese ángulo, fundamentalmente hace referencia a lo relativo al *poder*. Siendo esto así, la *infrapolítica* en tanto que añade el sustantivo al prefijo "infra", tiene por fuerza que referirse al poder de algún modo, pero lo hace de manera negativa, como en retirada, desmontando su presencia, aminorándola en todo lo posible. De forma un tanto paradójica, se diría, entonces que piensa una política del no-poder, una *política contra la política*, o una *política de la no-política*.

Si los rasgos característicos de la política se ven contaminados por los propios del poder (totalización, soberanía, instrumentalidad, plan, militancia, imposición, etc), la infrapolítica intenta pensar en formas de atenuación al máximo de esos rasgos, de ponerlos en suspenso; no hasta aniquilarlos, pues reconoce su imposibilidad; al fin, hace política, pero en un tono bajo, *infra*. Esto no quiere decir que sea una *micropolítica*, no es necesariamente una política de lo micro (de la vida cotidiana, por ejemplo, distante de los grandes espacios de la acción pública), aunque pueda estar cercana a veces a ella; no se mueve en espacios necesariamente micro, ni sus gestos ni efectos son necesariamente de *bajo perfil*. La infrapolítica no se recluye necesariamente en espacios distantes del Estado, el escenario *par excellence* de la política en la modernidad; lo que la distingue es su modo de acción, con independencia del espacio en que se mueva. Es la acción que, buscando un impacto en las relaciones de poder, un impacto, pues, político, *suspende en ella todo lo que pueda reproducir aquellas relaciones*. Cuando se dice que es acción política en "tono menor", *infra*, esto se refiere, por tanto, a la *cualidad* de la acción, que depende de su forma no de su contenido, no a su dimensión *cuantitativa*, no, pues, a la envergadura de sus efectos, ni a la magnitud del espacio en que

se da (puede darse por igual en el "pequeño mundo" de la vida cotidiana, de los microgrupos, familia, amigos, como en el "gran mundo": parlamento, movimiento social, mass media, etc). La dimensión infrapolítica, en suma, no se refiere a talla alguna sino al debilitamiento del poder presente en ella. La única magnitud a la que se refiere el prefijo *infra* es la relativa al poder: por un lado, hacia afuera, trata de que la magnitud de socavamiento del poder sea lo más grande posible; por otro, hacia dentro, pretende que la presencia de cualquier signo de poder en su propia acción tenga la menor magnitud posible. La idea de que el fin ha de estar presente en el medio, de que la libertad no espera al final del trayecto, despierta en la infrapolítica una alerta continua a todo elemento que augura una insuperable demora, que representa una hipoteca en su endurecimiento del flujo emancipador. Lo que es aplicable en primer lugar a la concepción misma de los agentes, tratando de eliminar en ellos todo lo que los conforma como sujetos en el sentido de sujetos (Foucault), que los fija, establece una pertenencia, atenta a su consustancial errancia. En consecuencia la infrapolítica aspira a un "nosotros" sin identidad, una subjetividad sin sujeto, una acción sin instrumentalidad, una fuerza sin poder, un movimiento sin final; quiere siempre que en toda inevitable solidificación o adensamiento, formación, coagulación, institucionalización, la veta de grupo en fusión, el *momentum* revolucionario, de poder destituyente (Agamben), de carisma frente a su rutinización se conserve viva.

¿No cabría entender desde este enfoque el impacto político de lo que no es pueblo, ni nación, sino gente, lo que García Calvo llamaba "los de abajo"? Todo intento de enrigidecer la fluidez del gesto, del movimiento, de lo que



35 Mi punto de vista sobre el concepto de Scott lo he expuesto en: "Límites y potencial crítico de..." op. cit.

Sartre llamaba “estado de fusión”, para llevar la forma-Estado, emblema de esa rigidez, a cada ámbito del agente y movimiento emancipatorio es una forma de ser infiel al único imperativo categórico de la infrapolítica: “debilita lo que hay de dominación en tu gesto”.

El tipo de acción que preconizaría la infrapolítica sería en gran parte afín al concepto de Hannah Arendt, para quien es sinónimo estricto de política. Si, no obstante, se adopta aquí el calificativo de *infra-política* es debido a diversos motivos:

1. Porque asume que el *término política* después de Maquiavelo, no puede desligarse del poder; está dominado semánticamente por ese vínculo.

2. Porque destaca precisamente sobre cualquier otra característica la de la *suspensión del poder*. Toda la reflexión de Agamben sobre un poder *destituyente* basado en la inoperancia respondería de manera sobresaliente a esta característica.

3. Porque quiere también acoger dentro de su campo acciones que sin una finalidad o plan, diseño o intencionalidad de repercusión pública en las relaciones de poder existentes, a pesar de todo, sí lo tienen, esto es, son acciones de especial significación, como la negación de un individuo en determinadas circunstancias a no hacer lo que todo el mundo hace, que, sin pretensión alguna, se convierte en una referencia, provoca un impacto, un ejemplo peligroso por su contagiosa emulación por parte de los demás.

4. Porque radicaliza la no-instrumentalidad de la acción arendtiana en el sentido de que casi llega a poner en suspenso la acción misma pues desconfía de todo lo que en ella conlleva el principio de dominio (reducción de lo otro a objeto); desde este punto de vista paradójicamente podría decirse que es una *acción pasiva*. Toda la sutil reflexión agambiana sobre la inoperosidad se situaría dentro de esta pretensión. O el concepto de acción pasiva de Nancy.

Una noción como esta no puede aspirar a constituir ningún proyecto político, pues es demasiado negativa, radicalmente crítica consigo misma, con su propia presencia, y demasiado indefinida, pues su constante “no es eso”, sus reparos a aceptar cada concreción o encarnación posible son inevitables, toda vez que necesariamente algo de rígido, ciego, de plan, de instrumentalidad, en suma, de poder, habrá en su praxis, lo que la convierte en au-

todestructiva. ¿Significa esto oposición a toda institución? No necesariamente, pudiera aceptarse su conveniencia. Simplemente ese no es su interés, y por otra parte es demasiado desconfiada (método de la sospecha) hacia todo lo que se estatuye. ¿Debe, entonces, por criterios pragmáticos abandonarse? En absoluto. Que no reúna condiciones para convertirse en algo programático, no quiere decir que no sea fértil teóricamente, tenga rendimientos heurísticos, y políticos, teórico-prácticos. Pero debe tenerse por lo que es. No un proyecto político, no un programa partidario, sino una mirada, una actitud, un estilo, un método, un modo de pensar sobre lo que llaman política, sobre los movimientos y luchas sociales, sobre todo lo relativo al poder y a las limitaciones a la libertad.

Hay un aspecto en la infrapolítica que sí es programático, y que, por ello, puede convocar a mentes a su construcción, a su afinamiento y práctica. Y es el de que tiene la pretensión de que sea un modo, una forma de situarse en el pensamiento de la política que aliente en cada uno de aquellos que se lanzan a la arena pública, al debate y a la deliberación comunes. Por ello, la infrapolítica, sin constituir bando alguno ya que pretende ser transversal a todo lo que de crítica late en la esfera pública, puede aflorar en más de un bando, casi nunca como posición definida, sino como gesto, ruptura, disidencia, y disentimiento del disentimiento.

¿Es, según esto, la infrapolítica escéptica y nihilista? Diríamos que tiene demasiado afán de hacer crítica, de desvelar los entresijos ocultos de la dominación como para ser dubitativa, y poner entre paréntesis toda verdad. No, al escepticismo consecuente sólo puede seguirle la inacción o el cinismo. Porque toma muy en serio la verdad no está fácilmente dispuesta a aceptar que la detenta quien presume poseerla.

Del nihilismo tan sólo comparte su lado *crítico*, esto es, la necesidad de convertir en nada lo que ya lo es en verdad, pero que aún conserva la realidad de su apariencia, pues se presenta como valor, cuando en realidad está vacío. La infrapolítica quiere nihilificar lo que es un mundo vacío. Pero no es nihilista en su otra cara, pues si no se amase realmente la “vida buena”, si no se creyese en verdad que otra forma comunitaria es posible, ¿A qué este afán crítico, a qué esta atención a lo público, esta preocupación por el daño, el sufrimiento, y cualquier atentado a la libertad?

#### 4. Sobre la diferencia entre Ética e Infrapolítica

Hay que partir de que si bien *ética* y *política* no son lo mismo ni pueden serlo, tampoco son ajenas, ni pueden serlo. El principio griego de que no es posible una *politeía* justa sin individuos con un determinado *ethos*, ni un *ethos* pleno sin aquella, que no cabe una separación de esas dos esferas, sigue siendo un principio básico de referencia categorial a pesar de la modernidad política. El ideal de la ciencia política moderna, de lo que Kant alguna vez (seguido por el Marzoa de *El concepto de lo civil*) formuló como una constitución perfecta para un "pueblo de demonios", es imposible. No hay manera de construir una comunidad democrática sobre la base de la desconfianza respecto de sus integrantes, a lo que conduce es a una sociedad de controles panópticos, o conductistas, en que el reconocimiento a todos de los *derechos* es doblado por el *sometimiento* de cada uno al ojo amenazante de un Estado omnipresente. No es posible una ley que se sostenga tan sólo por el *poder* que la ampara, sin que acredite *validez* por parte de quienes la siguen. Puede que valga en el taller o en el mundo de la burocracia, pero en la sociedad política no cabe "máquina sin espíritu" (Weber).

El nexo ética-política no es, pues, tan sólo un principio básico de la política establecido desde los griegos al que cabe retornar por momentos como fuente eterna de inspiración, es requerido por el más elemental *realismo político*, sin él la comunidad no es posible. Pero además, este principio es, si cabe, más pertinente hoy que en otro tiempo, pues no podemos por menos que extraer a este respecto las consecuencias del *fin del Estado-nación* al que han estado ligadas hasta ahora las categorías políticas modernas. El Estado-nación intensificaba el choque de la política con la ética al contraponer la *universalidad* de la ética a la *particularidad* de la política, pues fuera del ámbito nacional cada Estado impera en un medio en el que solo rige la ley de la naturaleza (estado de naturaleza). Hoy esto ha de entenderse como el medio en que los mercados imperan desbocados sin rienda política que los sujete. El Estado, como bien Hegel puso de manifiesto, no podía admitir ningún principio ético por encima de sí. Todo eso ha sido trastocado, y hoy el individuo en un incipiente mundo cosmopolita puede exigir un amparo de sus dere-



chos, por encima del Estado, a la comunidad internacional, que al Estado mismo ha de someter. La necesidad de una comunidad política transnacional hace que la política pueda limar al máximo su particularidad acercándose a la universalidad que reclama la ética. La demanda ética de universalidad adquiere, entonces, una dimensión política. Sin llegar nunca a superponerse el sujeto universal de la ética se acerca al sujeto particular, marcado por su pertenencia, de la política. Curiosamente, en un mundo en que la política desaparece, el nexo entre ética y política se vuelve más urgente.

Carl Schmitt era muy consciente de este punto. Toda su oposición a un avance en esa línea resulta, sin embargo, ideológica. Consideraba un absurdo una política de la humanidad, basada en los derechos humanos, de la universalidad, etc., pues la política es escisión, división amigo/enemigo. Pero dar lo que es un ideal por un *factum* para oponerse a él es una falsedad. Nunca se llegará a la política de la universalidad, a la fusión, en esta dimensión, entre sujeto ético y sujeto político, pero la lucha por ello supone escisión y conflicto, política, pues, en ese mismo sentido; que nunca veremos plasmarse, tan sólo es una aproximación asintótica a ese objetivo. ▶



El campo de la política y el de la ética permanecerán siempre en *tensión* por su misma naturaleza; mientras uno es el dominio de lo absoluto y categórico, el otro es campo de lo relativo y condicional; una está volcada hacia dentro, hacia la propia interioridad y perfección, la otra hacia fuera, es estricto campo de la apariencia y exterioridad; a la primera pueden no importarles las consecuencias, en ningún caso dejará de apreciarlas la segunda; la primera solo puede actuar por convicción, a la segunda le basta el cumplimiento de la norma, la primera admite nexos estratégicos, no así la segunda.

Precisamente porque a la infrapolítica le importan las consecuencias no quiere ser una especie de ética trasladada sin más a la esfera pública, traducida, entonces, en una singular *fuerza mesiánica* para la que ni siquiera la violencia es tal, pues no se mide con patrones terrenales; y, digamos que, por mucho que se sitúe en la brecha de la diferencia ontológica, no pretende tampoco ser trasunto de *historia del ser* alguna esperando el gran *Ereignis* (acontecimiento) final que repita el comienzo olvidado, no es *Meta-política*, no juega a una logomaquia de la historia, no es mega-política, que es en lo que suele convertirse aquella, es *infra*, asume responsabilidades, hacia el futuro, para con el presente y cara el pasado que observa benjaminianamente con ojos aterrados proponiéndose que su acción al no repetirlo lo redima. Es muy consciente de la desmesura, de la carencia de límites del actuar humano, de la erección fácil de lo contingente en principio absoluto, de que toda decisión es injusta aun cuando acierta y hace bien, por lo que no puede sino interrogarse por lo sacrificado en cada movimiento. Eso es lo que le demanda también su criterio central de piedad por las cosas.

La infrapolítica no puede sino asumir con lucidez, pues, esa diferencia entre ética y política, esa tensión y, ciertamente, ese nexo. La política moderna a partir de Hobbes y una vez que asumiera hasta la médula una sola parte de la lección maquiaveliana, cercenándola de la parte republicana, rompe con el lazo éticopolítica, y aspira a una especie de *dominación funcional*, una *máquina sin alma*, una *hegemonía pasiva*. La política moderna por fuerza no puede ir más allá, y para sus designios le es suficiente.

La infrapolítica, al combatir radicalmente ese dominio, y aun todo lo que de él se refleje en su propia oposición, inevitablemente apare-

cerá *más cercana a la ética* por cuanto que es extraordinariamente exigente respecto de las fuerzas del individuo, demanda de él un ejercicio de ruptura, de disentimiento, de esfuerzo intelectual y vital que es propio de lo ético; y así aparecerá a los demás. Pero esto no es sino un efecto de la situación, del contexto en que se mueve. Dado que su vocación es abrir paso a la posibilidad de una verdadera política, su alma mira, sin embargo, a este otro lado, el colectivo, el exterior, el de la mundanidad, no el de la interioridad, no el ético.

No es sin más "política" porque se mueve en un *arrière-plan*, detrás de ella, intentando en todo momento que sus condiciones se restauren, no se malogren<sup>36</sup>. En pureza, si se diese una política auténtica, y se da en ocasiones, pues por momentos, y en determinados espacios, se logra el libre actuar juntos, el libre deliberar para la acción, en ese preciso momento y lugar, entonces, no hay infrapolítica, sino política *stricto sensu*. La infrapolítica sólo existe cuando la política falla, cuando están en peligro sus condiciones de posibilidad, cuando se están introduciendo elementos que la deterioran o amenazan con su liquidación. Es una fuerza crítica que se mueve en un plano, se diría, *casi-transcendental* (relativo a las condiciones de posibilidad) si bien inmanente e histórico, contingente, en consonancia con lo que más atrás apuntábamos respecto del verdadero plano de la diferencia ontológica, en un espacio necesitado de intervención para convertirse en más netamente político. Por tanto, ese espacio no es del todo político ya que le es "casi-previo".

Estas expresiones precedidas adverbialmente del "casi" pueden irritar, lo comprendo, pero así es la cosa. No es rigurosamente transcendental por dos razones: es de carácter *inmanente*, no se sustrae a la historia, pero se sitúa en un distinto estrato de esta, como se sitúa una *estructura* respecto de los *hechos* que la acomodan; y una segunda razón, más importante, la infrapolítica es *relativa* a las "condiciones de posibilidad", decimos, pero no son exactamente las condiciones de posibilidad, pues éstas quedan fuera, o al borde, del espacio político; una contienda militar está fuera de ese espacio, pero puede ser un medio

36 Este punto tendría relación con el concepto de Lacou-Labarthe y Nancy de "retirada de lo político". Como en la infrapolítica, la retirada no se refiere a un lugar más allá, de lo político (o de lo filosófico); supone una implicación tanto en lo filosófico como un intento de "retrazar" lo político. Ver LACOU-LABARTHE, Philippe - NANCY, Jean-Luc (eds.), *Le Retrait du politique*, París, Galilée, 1983.

para crear unas condiciones en que la política pueda darse, y aquella contienda, entonces, cese. Esas acciones que buscan crear condiciones de posibilidad, dado que la política no existe, requieren acciones no políticas, a menudo instrumentales, de fuerte formación de sujetos unificados. La infrapolítica no se mueve en ese espacio, ni con este tipo de acción. Está allí donde hay política, pero en una situación amenazada de extinción, es en ese mundo necesitado de reparación, de restauración, de depuración, no de *creatio ex nihilo*, en el que se da su acción. No olvidemos que definimos la infrapolítica como relativa a la "política" si bien "infra", por tanto se da en un espacio en el que de algún modo la política no ha desaparecido del todo, y en el que la infrapolítica actúa como una fuerza regeneradora, revitalizadora, la que comporta su capacidad de crítica. Por todo esto no es exactamente trascendental sino *casi-transcendental*. Y por esa misma razón decimos *casi-previo*, pues si fuera estrictamente previo se situaría fuera, como fuera está el plano trascendental. No es anterior sino simultáneo, actúa sobre la política pero en un plano que no se le superpone, sino que está como en retirada respecto del de la política, que se le sustrae. Permítaseme el juego: más atrás hacíamos la formulación paradójica de la infrapolítica como *política de la no-política*, pues rechazaba todos los rasgos con los que convencionalmente la política se presentaba. Pues bien, ahora podríamos decir, en perfecta complementariedad, que es *política de la política*, pues se propone que haya realmente política, es su fuerza facilitadora, su continuo intento de restauración.

Evidentemente, no puede, entonces, decirse que tal sea un plano *ético*, por mucho que lo distingamos como trans fondo, *arrière-plan*, de la política, e indiquemos que en el contexto actual se aproxima al gesto ético, pues, al fin, la infrapolítica a la política está volcada, y, en consecuencia, no es ética por las mismas razones señaladas que distinguían la naturaleza de la política de la de la ética. Es un espacio entre, un *entre-deux*, un *ni-ni*, ese es el espacio de la infrapolítica. Dicho esto, inmediatamente hay que añadir, para más incordio, que esta expresión no es del todo exacta, pues si bien *no es ética* tiene mucho de ella, si bien *no es política*, a ella se refiere, y sólo no lo es porque a lo que pasa por política se opone; por consiguiente, no es lo uno ni es lo otro, pero tampoco, lo sen-

timos, no es "no-es-lo-uno-ni-lo-otro", esto es, no se puede decir sin más que no lo sea, pues algo sí lo es, de aquí que al ni-ni, habría que añadirle un tercer ni, "ni 'ni-ni'". Qué le vamos a hacer, así es la cosa, o, recordando a los nominalistas medievales, así es la rosa.

## 5. Infrapolítica y desaparición de la política

Nos hemos referido algo ya al contexto de desaparición de lo político en el mundo moderno, pero no quisiéramos terminar sin un apunte sobre ello, en relación con una nueva forma de esta desaparición, vinculada al diagnóstico heideggeriano que en páginas atrás mostramos.

Partimos de que el tiempo del cumplimiento de la metafísica es el tiempo de la *techné*, no el de la *politiké*. Esta desaparece justamente por el recubrimiento de todo por aquella, la política se convierte en *gestión*, que es el *modus* técnico en la esfera en que se mueve. La extensión (e intensión) planetaria de lo técnico pone todo a disposición del sujeto, que al mismo tiempo adopta formas de relacionarse consigo y con los otros de carácter técnico (estratégicas, calculísticas), su subjetividad, todo él, sensible y cognitivamente, es colonizado por aquello que coloniza. La forma que impone al mundo se le impone a sí. Pero si bien se mira, también el momento de desaparición de lo político es, paradójicamente, el momento de su posible potenciación, toda vez que esa disponibilidad demanda una decisión compartida guiada por el interés de la *pólis*, de lo común. Tal enclave plantea a la *infrapolítica* una doble tarea: 1) la de rescatar lo político sobre lo técnico; 2) la de debilitar lo político (este es su lado *infra*, en el sentido de inferiorizar, minimizar) en la medida en que este asuma aún una forma del imperio de la subjetividad, cuyo núcleo es la voluntad de poder, la voluntad de voluntad. Esta es la pregunta que eleva la infrapolítica: ¿Cabe una forma aún calificable de "política" ya no afectada por la voluntad de poder o voluntad de voluntad, o esto sería ya otra cosa que aún no podemos atisbar? La infrapolítica es desconfiada, practica la sospecha, decíamos, no sólo pone en cuestión la política o lo que otros han denominado *policía* (Rancière), también se interroga sobre *lo político*, por cuanto que pueda ser una última forma de aquella voluntad, más sutil y aun limitativa. ►

Aquí la infrapolítica repetiría el gesto de Heidegger respecto a Nietzsche, al ver en el crítico de la metafísica su forma más alta y compleja de cumplimiento. Es posible que esto segundo no pudiera ser cumplido, ni siquiera en el sentido de la contraposición entre lo político y la política sino dando lugar a una forma nueva ya no catalogable como *política*, pues esta no fuera susceptible de superar su condición moderna. Tal intento demandaría otra manera de pensar, un *modo nuevo de pensamiento*, que no podría ser sino una otra *forma de vida*, y un modo en que *pensamiento y acción* vinieran a fundirse.

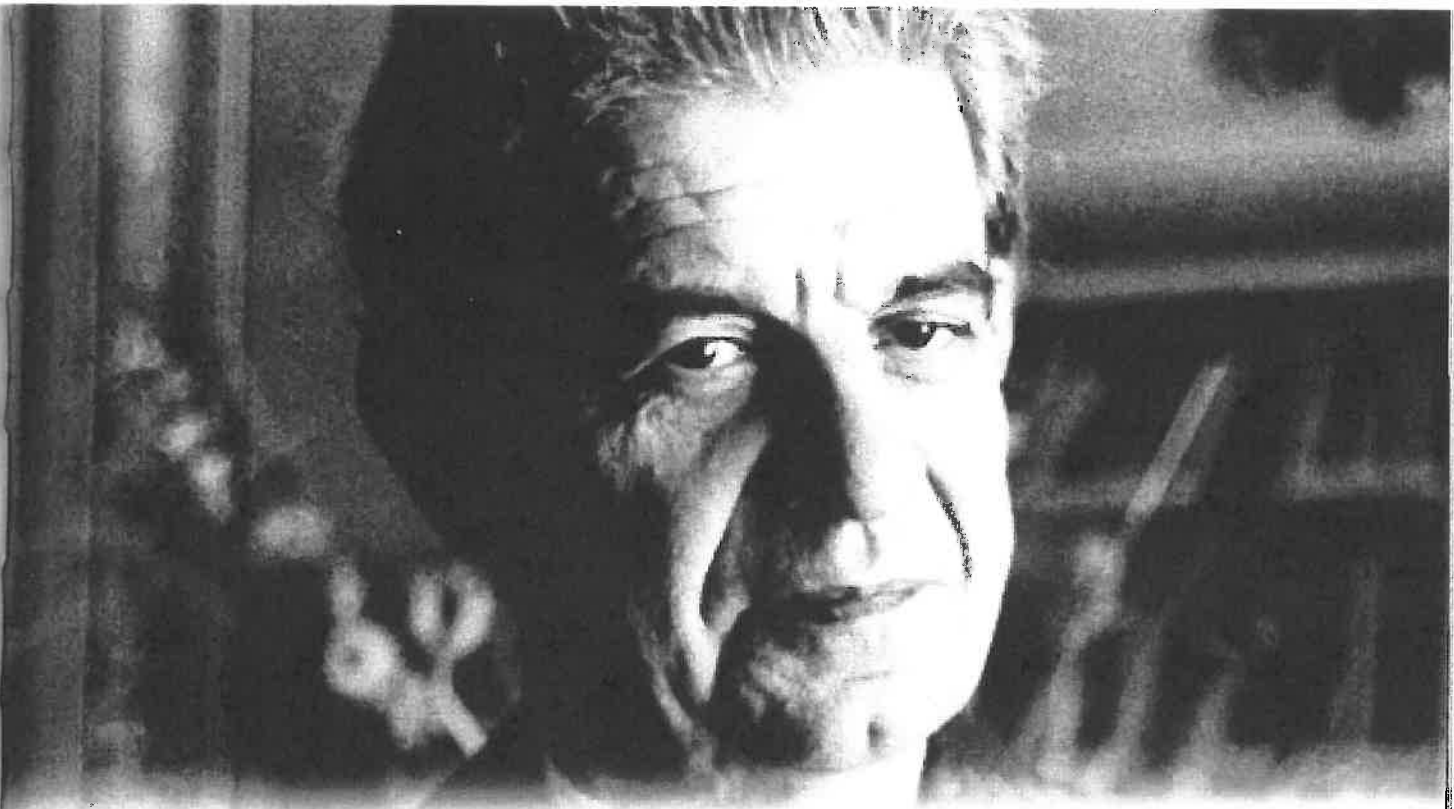
Desde este ángulo, la denominada "*superación de la filosofía*" cobraría otro significado. Si se considerara que la categoría de *filosofía* es incapaz de superar la forma metafísica de pensar -algo que confieso me parece problemático- y la mejor realización política se entiende desde la Ilustración como "realización de la filosofía", de Rousseau, Hegel, Marx a Badiou, entonces, no cabría sino colegir que la superación de la filosofía corre al mismo tiempo con la de la política misma. Si se hace necesario un nuevo concepto, o una nueva forma de pensar, que ya no sea filosófica, se está planteando a la vez la necesidad de superar también la *política*.

Esta desaparición de la política unida a la filosofía sería muy diferente a la que pensarán Marx y Engels, pues estos veían la desaparición como enriquecimiento, como una realización de los ideales que habían acompañado constitutivamente a la Razón, por lo que la filosofía dejaba de ser necesaria, del mismo modo que la política en una sociedad sin clases. Lo que quedaba, sin embargo, era justamente lo que aquí, en esta otra desaparición que formulamos, es cuestionado: el dominio ya meramente técnico, la denominada mera "administración de las cosas". Y bien se puede decir que si tal culminación impulsada bajo el glorioso nombre de revolución, no era sino el definitivo cumplimiento de la metafísica, el dominio absoluto de lo técnico, no quedaría lugar para la filosofía, pero sería no tanto por su realización como por su aniquilamiento. Lo que está en juego aquí es la pregunta, entonces, por el *nexo entre filosofía y política*.

No cabe duda de que el replanteamiento de las categorías políticas sucede siempre que un cambio de gran magnitud ocurre, como en el nacimiento del Estado moderno, o en las primeras grandes crisis del capitalismo. Hoy podría decirse lo mismo ante la quiebra de los Es-

tados nacionales y el nuevo contexto mundial. Sin embargo algo nuevo acaso se presenta esta vez cuya radicalidad marque una ruptura civilizatoria, evidentemente ligada a que la crisis de las instituciones políticas y del marco en el que se desenvuelven las sociedades va unida a la de otros parámetros de aún mayor calado como es el referente al cambio climático, a la destrucción del medioambiente, a la insostenibilidad del desarrollo, a la bomba demográfica, y, en general, al nuevo horizonte de riesgo en que la desbocada interdependencia planetaria nos sume. Me refiero a que por vez primera lo que se plantea en la arena pública es *otro modo de tratar con el mundo* que quizá ya no se limite a poner en cuestión la lamentable y lamentada desaparición de la política arrumbada por la técnica, ni se plantee tanto el recuperarla como el con qué sustituirla, pues quizá ya ni siquiera aquella potencial recuperación pueda ya satisfacernos. Quizá lo que esté asomando en la pulsión hacia otra civilización no sea ya la recuperación de la verdadera política, o la renovación de las categorías políticas sino su desaparición, esta vez sí feliz, sustituida por un nuevo concepto de acción, un nuevo concepto de relación del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza. Pero esto ya es tan sólo una conjetura.

*Jorge Álvarez Yágüez*



## De lo que agujerea lo Real: Lacan, crítico de la (pos)hegemonía

**JAIME RODRÍGUEZ MATOS**

*Es del todo evidente que Cambises estaba rematadamente loco, pues, de lo contrario no hubiera pretendido burlarse de cosas sagradas sancionadas por la costumbre [nómos]. . . y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre [nómos] es reina del mundo.*

(Heródoto 88-89, III. 37, 38)

*¿A partir de cuándo se está loco? Vale la pena plantearse la pregunta.*

(Lacan 75, 10 de febrero de 1976)

I

La infrapolítica traza una diagonal que desestabiliza los campos o facciones de la teoría crítica contemporánea. Esa diagonal tocaría también lo que ha llegado a conocerse como poshegemonía, al menos en su más reconocida encarnación: el libro de Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía: Teoría política y América Latina* (2010). Tomemos ese texto como punto de partida. Su función actual podría entenderse

en un contexto que consiste, por un lado, en cierto tipo de análisis que busca dar cuenta de lo político como lógica hegemónica, para dirigir el fluir de la manifestación callejera hacia la creación de un poder que pueda insertarse de forma inmediata en las estructuras políticas existentes; y, por otro, en las orientaciones que apuntan hacia la necesidad de inventar distribuciones no-transitivas a las estructuras ya efectivas en la política actual. Lo primero significa estado-centrismo; lo segundo: “pensar la ▶

política [...] como el arte de facilitar encuentros y formar hábitos que construyan cuerpos colectivos más potentes (multitudes). De construir otras formas de sincronizar y orquestar cuerpos y ritmos; otras lógicas prácticas y encarnadas” (Fernández-Savater y Beasley-Murray). No es una tensión nueva. Estamos ante el regreso de la vieja pugna entre comunistas y anarquistas<sup>1</sup>. Si hoy la poshegemonía, como orientación para pensar el futuro de la democracia, tiene un punto de contacto histórico, es en esta tensión entre Estado y multitud —por lo menos, desde cierto marco de visibilidad teórico y mediático—, lo cual no significa que la poshegemonía se agote en ese contexto histórico abiertamente político. Pero para poder esbozar en qué sentido no se agota ahí hace falta hablar de una poshegemonía infrapolítica. De ahí la necesidad de una diagonal que desestabilice los paradigmas teóricos del sentido común actual.

¿Qué se asume hoy cuando hablamos de estos problemas teóricos y prácticos? Podríamos decir que se trata de una lucha entre teóricos/militantes que, en nombre de la emancipación, han optado por leer, por un lado, a Lacan y a Heidegger, cuyas tesis pasan por la hegemonía como construcción de una universalidad precaria; mientras que, por el otro, tenemos a los descendientes de una teoría homologada a las modas teóricas de la posmodernidad (sea Deleuze o Derrida), ya absolutamente desprestigiadas y cuyo gran fallo habría sido no haber sabido inmunizarse contra la apropiación capitalista de sus propuestas. Pero la poshegemonía no se instala en esa caricatura que permite el sentido común actual. Son falsas opciones. Inclusive se podría llegar a decir, para mostrar hasta qué punto se complican las cosas, que la primera versión de la poshegemonía, la versión que se hizo insuficiente para la segunda, fue la teoría de la hegemonía expuesta por Laclau y Mouffe (1985)<sup>2</sup>, ya que de lo que se trata ahí

1 Hoy los anarquistas tienden a ser posdeleuzianos (pasando por Negri, Hardt, Spinoza, Bourdieu, entre otros) y los comunistas tienden a ser posmarxistas, posfundacionalistas y, ahora, populistas (pasando por Gramsci, Laclau, Mouffe, Lacan y Heidegger). Que de lo que se trata es de ese viejo diferendo, aun cuando de parte y parte hay todo un nuevo entramado conceptual, lo comprueban textos como el de Gago, Sztulwark y Picotto (1 de septiembre de 2014) y el de Jorge Alemán (28 de marzo de 2015). Las pasiones que afloran al tratarse el tema de forma pública y más o menos improvisada son clara señal de la importancia de este debate en la actualidad. Para una formulación clásica de la pugna entre deleuzianos y comunistas, véanse los artículos de Alain Badiou.

2 Esta observación se la debo a Óscar Cabezas.



Jon Beasley-Murray.

es de romper con la visión marxista-leninista esencialista de la historia. La segunda poshegemonía, que limitamos aquí a la intervención de Beasley-Murray<sup>3</sup>, comparte con la primera un deseo de sincronizar y orquestar, aun cuando esto sea en nombre del fin de la dominación jerárquica; deseo que hace necesaria y posible su inscripción dentro de la política. La tercera poshegemonía, si podemos decir que algo así es lo que está en marcha en este dossier y en el trabajo del *Infrapolitical Deconstruction Collective*, tendría que plantearse como una forma de escritura/pensamiento que se sustrae de la esfera de influencia de la Palabra-Amo más eficaz hoy: *política*.

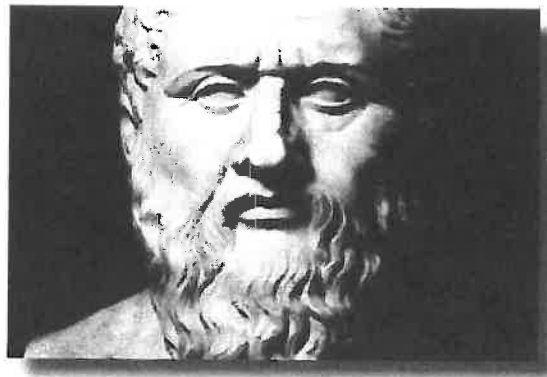
Las Palabras-Amo, como lo explica Jean-Claude Milner, son aquellas que pueden ser tenidas por equivalentes de lo más real de la realidad (73). Ninguna es autosuficiente; toda Palabra-Amo requiere un suplemento. Exigen fe, compromiso. Las Palabras-Amo son parciales, requieren superar su estatuto puramente formal o simbólico; su verdadera fuente de poder son los afectos. Esa brecha entre lo simbólico y lo afectivo hace que sean precarias, contingentes y cuestionables, pero aun así son capaces de sostener todo un Mundo o una Sociedad (75). Milner, refiriéndose a la Francia de principios de los años ochenta, decía que el estatuto de la política como Palabra-Amo se hacía evidente en un hecho singular: de cualquier cosa que se dijera siempre se exigía una traducción a la lengua política, sin la cual valdría lo mismo hablarle al vacío. Esto es aún más claro para nosotros hoy día.

**Autorizarse a usar la palabra “política” es autorizarse a saber la estructura fundamental**

3 Su intervención es parte de un debate mucho más amplio, que incluye figuras clave como Alberto Moreiras, Gareth Williams, entre muchos otros (véase la “Introducción” en Beasley-Murray así como Moreiras *The Exhaustion...* 107; Moreiras *Linea...*, capítulo 4; y Williams 151-152), pero dar cuenta de la complejidad de esa conversación queda fuera de los límites de este ensayo.

de lo político como tal, pero también a darle a esa sabiduría una extensión conmensurable con lo más fundamental de la realidad. Política y ontología, por ejemplo, se harían equivalentes—como es el caso en la teoría de la hegemonía (cfr. Laclau *On Populist Reason* 114-117). Sin embargo, como se trata de una imaginación que restituye hacia atrás (y lo que hay atrás no es otra cosa que la precariedad del mito de esa plenitud), la relación con esta Palabra-Amo se hace doble. Del lado inflado imaginario, está la ficción de un objeto que se presta para hacer posible la creación de un poder real; del lado de la desgarradora ausencia de su fundamento, está el encuentro con lo real, ese “conglomerado donde no se establece ningún lazo, ninguna propiedad, ninguna similitud o disimilitud” (Milner 61, 65). Es el agujero por donde se deshace el amo; el lugar donde no hay Otro del Otro, donde (no) hay nada, donde lo que hay, y efectivamente hay algo, no existe. Digamos entonces que la política busca atar esas dos relaciones de forma tal que el lado del agujero sólo aparezca representado como el agujero de lo simbólico en sí. Es decir, la política, en su misión de crear poder real “aquí y ahora”, tiene que recubrir lo real que es y reducirlo a su lugar-teniente simbólico, el cero como formalización de lo real. Es una propuesta compleja: si bien no se puede simplemente imaginar que el mito es realmente pleno, ya que eso sería la instauración de un régimen absolutista que eliminaría el conflicto histórico de una vez y para siempre, tampoco es posible—por lo menos no lo es para ninguna política del poder—indicar que el agujero nos pone, de verdad, en relación con lo que no tiene relación, con lo que no tiene ni ley ni orden. La reducción del ser de lo Otro informe a una nada meramente simbólica es lo que hace posible que la teoría de la hegemonía produzca su sutura con el poder real: “toda hegemonía trata de re-totalizar y hacer tan necesario como sea posible los vínculos contingentes sobre los que descansa su poder de articulación. En este sentido, tiende hacia la totalización metafórica, que le da su dimensión de poder. Sin embargo, éste es un poder que mantiene trazos de su contingencia y es, en ese sentido, esencialmente metonímico” (Laclau *The Rhetorical ...* 90). El tiempo histórico surge a partir de esa dislocación.

La teoría poshegemónica expuesta por Beasley-Murray discrepa en cuanto a los contenidos, pero no ante la forma política como tal.



Heródoto.

Es decir, también allí se trata de una cicatriz que marca el lugar en el que un nuevo hábito se hace carne. Aunque queda claro que no sería ya el mismo hábito de Estado que señala la hegemonía de Laclau, una vez más observamos que desde ahí se piensa el ser en su totalidad como política. Beasley-Murray establece, con Deleuze y Guattari, que la política está antes que el ser; y con Bourdieu, que es el *habitus* lo que garantiza que habrá efectivamente un orden social que se presenta como si fuera un fenómeno natural ontológicamente estable ya y desde siempre. El *habitus* asegura que los agentes sociales están todos dentro de un mismo tiempo, y ésa es la mayor garantía de orden (*Poshegemonía* 182-183). Esto significa que desde la perspectiva poshegemónica el tiempo es algo secundario al hábito, algo que es producido por el hábito (*Poshegemonía* 186). Se establece así una primacía de la práctica y se excluye la posibilidad de una realidad temporal metafísica anterior o exterior a ella. La historicidad del hábito, la persistencia de hábitos pasados en el presente, son una clara indicación del estatuto contingente de toda naturalización del tiempo. Y de ahí que sea también una apertura para la resistencia y para una nueva historia.

Tanto la teoría de la hegemonía de Laclau como la poshegemonía de Beasley-Murray surgen como intervenciones claramente posmetafísicas. Es central en ambos casos romper con la sedimentación de la onto-teo-logía occidental. Pero también en ambos casos es posible observar la manera en la que el mismo gesto de ruptura produce un desplazamiento que termina por equiparar, y así hipostasiar, política y existencia. Si hablamos de una poshegemonía infrapolítica, a lo que apuntamos es a una orientación de pensamiento para la cual esa equiparación ya no debe ser algo presupuesto. Para ello, sería necesario deshacer la sutura en



James Joyce.

tre poder y la reducción simbólica de lo real, o, en otras palabras, des-atar el pensamiento del hábito de sincronizar cuerpos políticos.

Si el "último" Lacan le advertía a los militantes de mayo del 68 que lo que buscaban era un nuevo amo, no lo decía reivindicando un lugar neutro o apolítico, lo decía invocando un pensamiento con el que apenas comenzaba a enfrentarse, un pensamiento de aquello que a pesar de ser sin ley no se podría convertir simplemente en otro sinónimo en la cadena de la Palabra-Amo política. Por eso, cuando le preguntan en el seminario del 13 de abril de 1976 "¿es usted anarquista?" justo después de haber pronunciado que "lo real no tiene orden," su respuesta es "seguro que no" (135-136). Comienza a marcar un rumbo que tal vez permita llegar a una política que quede más allá del significante-amo, de sus relaciones, de su institución en ley y orden. Acudimos a él aquí con el fin de dilucidar qué sería el pensamiento de una poshegemonía infrapolítica.

El punto clave me remite a los dos epígrafes. En las notas que acompañan su traducción, Carlos Schrader comenta que en el fragmento original de Píndaro, que parafrasea Heródoto, la palabra *nómos* tiene el sentido de ley y no de costumbre (89-90 n. 293). Aceptemos ingenuamente que se trata del padre de la historia. ¿Se podría decir que la historia occidental comienza con un singular equívoco? Lo que estaría en juego sería que el origen de la ley, el poder, y el Estado, es la costumbre o el hábito. El relativismo de Heródoto tal vez no sea el de los posmodernos, pero es lo suficientemente claro como para indicar un nudo entre la contingencia del hábito y su transformación en algo necesario para garantizar el orden político. Quien no vea la necesidad, el precario absoluto, detrás de esa ley contingente tiene que estar loco. Sin

embargo, Lacan, que podríamos decir que fue llamado a curar la locura, no busca otra cosa que hacernos ver que lo real es: sin ley y sin orden. Si la ley es hábito y culturalmente relativa, contingente, ¿por qué llamarle locura a su transgresión y no a la obstinada formulación de su necesidad?

Que la ley sea vista como un problema ideológico, estructural, o que, por el contrario, sea cuestión de afectos y hábitos, nos deja con la presuposición, violenta, de que el orden es ineludible y un valor en sí incuestionable. Heródoto expresa nuestro sentido común: que quien piense de otra forma simplemente ha perdido la cabeza. Hacia el final de su carrera, Lacan nos señala otra vía, una que no se permite restringir el pensamiento a la política. Es el camino que intentaré explorar en las siguientes páginas. Ensayaré la pregunta por una poshegemonía infrapolítica, que no tiene como fin demostrar su valor instrumental para sincronizar y orquestar cuerpos y ritmos, como cuestionamiento de ese valor en sí. Me refiero a la pregunta por una política que sería catácrisis de la política, o poshegemonía infrapolítica: incapaz de organizar un tiempo común para todos porque se abre a la falta de principio fundamental, que en lugar de ser simplemente una ausencia es la apertura hacia una vivencia del tiempo del ser como tiempo amorfo, sin sentido ni contenido semántico. Es decir, "tiempo" que queda por fuera de todo tiempo de orden hegemónico.

No se trata de calcular el valor político de la poshegemonía infrapolítica, sino de preguntar qué sucede con algunos problemas locales paradigmáticamente políticos a partir de ahí. Me limitaré a pensar la ideología como problema de la teoría de la pos/hegemonía, no para reabilitar o rescatar esa noción, sino para poder ►

plantear una pregunta con respecto a la especificidad de la orientación infrapolítica de cara a lo político. En otras palabras, me interesa señalar hasta qué punto y con qué consecuencias, si el lado político de la infrapolítica es lo poshegemónico, está aún sujeta la poshegemonía a una torsión propiamente ideológica, de la cual es necesario hacerse cargo. Por el momento podemos decir lo siguiente: mientras la poshegemonía busque simplemente recortar la opacidad de la política (cfr. Beasley-Murray 53, 130, 173), más allá de los contenidos innovadores que nos presente como herramientas críticas, su función real será la de continuar una crítica de la ideología por otros medios.

La hipótesis de entrada es que tanto la hegemonía como la poshegemonía (en el sentido que le da en su libro Beasley-Murray) asumen sin más la necesidad del orden, y que lo que estaría en disputa entre estas dos teorías sería su origen. Ese origen sería señalado no para ponerlo en cuestión sino para proponer mejores maneras de manejarlo. De ahí que la forma más sencilla que ha tomado el diferendo tienda hacia la oposición entre lingüística estructuralista o cadena de significantes y el énfasis en los hábitos o afectos como aquello que desborda lo simbólico. Pero ni la hegemonía descarta los afectos (cfr. Laclau *On Populist Reason* 110-111), ni la poshegemonía de Beasley-Murray ignora la importancia del discurso; lo que no con-

templar es lo real sin ley, hábito o costumbre. Por último, el Lacan del *sinthome*, en su lectura de James Joyce, iluminará hasta qué punto lo real (en el sentido que le da el psicoanalista) es una categoría necesaria para la poshegemonía infrapolítica. No es suficiente decir que la poshegemonía asume el fin de todo *arché*, ya que esto es lo que hace la teoría de la hegemonía según Laclau —es por eso que se considera posfundacional (cfr. Marchart). Sin embargo, y quizá aún más importante, tampoco se puede solucionar el problema optando por pensar qué sería la política si asumimos una actitud de nihilismo activo, ya que el nihilismo activo es lo que la hegemonía llama anti-fundacionalismo. Es decir, desde el punto de vista de la hegemonía, el anti-fundacionalismo opta por decir cero, una nada simbólica, numérica o matemática; es la única manera en que la hegemonía puede entender lo real, que no entra en la diada imaginario-simbólico. Sin embargo, lo real, intentaré indicarlo a través del último Lacan, trabaja en nosotros desde otro ángulo.

## II

En el seminario 23, *El sinthome*, dedicado a James Joyce, Lacan aprovecha para insistir una vez más, ésta de forma pública —ya lo había hecho en privado—, que fue él quien le mostró el camino a Jacques Derrida (Lacan 142; véase Roudinesco capítulo 8, sección 4). ¿Sería posible leer el seminario como una respuesta a la temprana imagen del texto joyceano que da Derrida en su *Introducción* a “El origen de la geometría” de Husserl (1962)? Derrida oponía allí la manera en la que Joyce y Husserl se enfrentan a la sedimentación que hace hábito del acontecimiento. La memoria de una cultura, como testimonio de acontecimientos profundos y de ocultamiento del pasado, de cortes y cicatrices en el cuerpo que indican la inscripción de la ley..., todo eso se puede asumir de múltiples maneras. Derrida indica sólo dos. La de Husserl: reducir metódicamente la lengua hasta llegar a sus elementos unívocos y traducibles, para así retomar o reactivar, en toda su pureza, una tradicionalidad que ningún hecho histórico positivo podrá brindarnos sin esa mediación (103). La de Joyce: “hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que [...] se instala decididamente en el campo laberíntico de la cultura ‘encadenada’ por sus





equivocos, con el fin de recorrer y de reconocer lo más actualmente posible la más profunda distancia histórica posible” (102-103). Ante la idealidad trascendente que reduce las diferentes capas de sentido a una univocidad ideal (el camino de Husserl), una escritura que se instala en la cuasi-inmanencia y cuasi-trascendencia de la cadena de equivocos en la que el pasado se hace presente de la manera más sincrónica posible (el camino de Joyce). En contraste, para Lacan, lo que ofrece Joyce es la perversión según la cual una práctica de escritura se hace modo de goce singular e intransitivo a la ley, el orden, o lo simbólico (lo cual implica una teoría sobre lo acontecimental, pero volveremos a eso más adelante). Digamos por el momento que se trata de una escritura de lo informe, a pesar de que ella misma no es lo informe, sino preparación para un encuentro con aquello que es sin ley ni orden.

La obra de Joyce en sí representa algo que se impone, tanto para Lacan como para Derrida, un encuentro que cambia el rumbo de los dos pensadores, pero que no se revela como una entrega de proclamas claras sobre la historia de la cultura, lo que es un acontecimiento, la sedimentación que lo convierte en hábito, etc. Es curioso, en este contexto, ver cómo funciona el nombre Joyce en uno de los escritos más tardíos de Ernesto Laclau, incluido en su libro póstumo *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (2014). Para él, Joyce no es el nombre de un encuentro, sino un significante dentro de una cadena que va en su conjunto a verificar el correcto decir sobre la realidad política en su teoría de la hegemonía. Alude al texto de Derrida y concluye: “Espero que al lector de este capítulo no le quede ninguna duda de que seguimos la ruta de Joyce” (125). En este momento del texto, Joyce es un objeto al que se le ha inyectado cierto valor. La opción no crea ninguna disonancia ante el bagaje lacaniano de Laclau, que es mucho más prominente en su *démarche*. Es como si Lacan nunca hubiera dicho nada sobre Joyce relevante a la conceptualización del objeto “a”. El texto de Derrida sobre Husserl le ayuda a explicar su teoría, sobre todo la distinción entre sedimentación y reactivación, que Laclau parafrasea de la siguiente forma:

.....  
 :  
 :  
 La sedimentación sería el momento es-  
 :  
 trictamente óptico de los objetos, cuando la  
 :  
 instancia contingente de su institución origi-  
 :  
 naria ha sido escondida; la reactivación sería  
 :

el momento de regreso a esa instancia originaria, a esa institución contingente [...] Lo que significa que el acto que instituye solo se muestra a sí mismo por completo mediante aquello que lo pone en cuestión. Pero este acto de institución contingente, que ocurre en un espacio cruzado por la presencia de fuerzas antagónicas, es exactamente lo que entendemos por lo *político* (en el sentido ontológico del término, que tiene poco que ver con organizaciones y estructuras políticas, en el sentido estrecho, que pueden perfectamente corresponder a prácticas completamente sedimentadas). (122-123)

“Ontológico”, en el sentido que le da Laclau, significa Ideal imposible, Gran Otro (“A”) lacaniano que nunca se hace algo positivo sino en su distorsión objetal “a”, que es nada porque es la plenitud que siempre falta. Y esa falta es lo que hace necesario replantear el problema de la ideología como dimensión constitutiva de toda experiencia para la teoría de la hegemonía. Hay ideología porque más allá de la tensión entre lo imaginario y lo simbólico no hay nada, no hay ser ni idea: esos conceptos serían ellos mismos proyecciones imaginarias. Se trata de un problema central.

Para la teoría de la hegemonía posmarxista, la ideología es ineludible. Pero el viraje posmetafísico al que Laclau somete la idea la transforma de manera decisiva. Lo que la ideología como distorsión, ahora constitutiva, proyecta sobre un objeto en particular es la imposible plenitud de la comunidad (*The Rhetorical... 18*). De no ser así, la teoría correría el riesgo, “ideológico” por excelencia, de asumir la existencia de una comunidad absoluta. Al mismo tiempo, pero desde la dirección opuesta, la ideología no es algo de lo que nos podemos deshacer una vez sabemos que es una ilusión que siempre falla. El resultado sería un caos permanente. ¿Qué se logra con esto? Contingencia y necesidad se articulan para producir un concepto de ideología purificado de toda connotación peyorativa. Es el principio contingente de todo orden social, la ilusión necesaria que hace posible la política en sí (25). La reformulación hace de la ideología una dimensión que pertenece a la estructura de toda experiencia posible (25). La ideología es lo que hay porque entre lo imaginario y lo simbólico nunca será posible una representación de lo real, que sería para Laclau simplemente un vacío. Esta manera de ver las cosas hace de lo real simplemente un cero.

POPULISM



# LACAN

EL SEMINARIO

*Et sinthome*

23



Paidós

Jacques Lacan



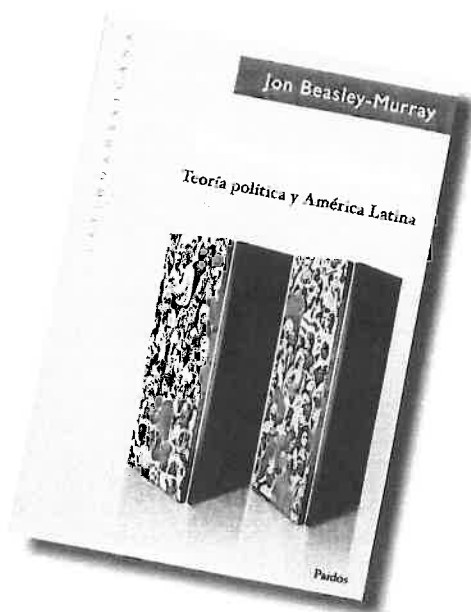
Félix Guattari.



Gilles Deleuze

Ahora bien, no es lo mismo decir que lo real no tiene existencia alguna, y a partir de esa nada declarar que no hay real, que señalar el ser de lo real más allá de su existencia. No se trata de poder hablar de un real verdadero y uno falso, eso sería una vuelta a la crítica de la ideología, ni de hablar de autenticidad, pues ese es el punto en el que fracasa Heidegger según Lacan (*El sinthome* 83). El problema es más complejo. Lo real no tiene ningún tipo de existencia; de la existencia lo único que se puede decir es lo verdadero, “un decir conforme a la realidad”, que no es lo que entiende Lacan por lo real. Lo real, dice Lacan, fue lo que se le “impuso”. Fue su intervención en la lengua frente al descubrimiento freudiano. Lo real para Lacan no existe, queda fuera del verdadero decir simbólico de la realidad, pero se impone de todas formas y no como mera proyección imaginaria, sino como *sinthome*. Lacan concluye: “reducir esta respuesta [lo real que se impone] a ser sintomática es también reducir toda invención a *sinthome*” (130).

¿Qué tiene que ver esto con la teoría de la hegemonía? La hegemonía no da cuenta del origen de los precarios e incompletos ideales encarnados en significantes vacíos, a los que se le inyecta valor trascendental o mítico. No sabe decir de dónde surgen esos mitos. Lacan, por el contrario, no sólo ofrece una respuesta a ese problema, sino que nos brinda una salida del decisionismo político implícito en la explicación hegemónica. El acontecimiento, “la invención”, no es el resultado de una lucha subjetiva que se da entre lo imaginario y lo simbólico, que establecería el límite de lo posible para la política hegemónica porque entiende lo real como cero; la invención es *sinthome* en el sentido de que es lo que se impone en esos raros encuentros con lo real-que-es. En este contexto, vale poco optar por una tesis anti- o post- fundacionalista. De lo único que el pensamiento puede verdaderamente encargarse es de hacer lo posible por no cerrar ese abismo que no existe pero es. La ley surge donde se cierra ese abismo. Y es ese cierre el que hace de la hegemonía, muy a pesar de toda su vigilancia contra presupuestos metafísicos, una geo-logía archi-tectónica, *archi-tectonique*, en el sentido que le da Derrida a esa expresión en el texto sobre Husserl. La imagen de “sedimentación” da la pista: todo queda encerrado en la unidad estructural de un sistema, donde todos los depósitos, solidarios pero distintos, están



regidos y ordenados desde el origen (98). La hegemonía ve en el agujero de lo simbólico el cero de lo real, que como símbolo de la total retirada del ser de lo real se transforma en fundamento “ontológico” de toda política y piedra de toque de la teoría en sí. Si la “diferencia ontológica” como dislocación es la forma de la temporalidad para Laclau (*New Reflections* 41), entonces que lo real tome la forma del agujero de lo simbólico haría de esta teoría no la reintroducción de una incesante inscripción de lo temporal en lo político, sino la eternización de la palabra del amo. La garantía infinita de Estado, ideal, que como verdadera Palabra-Amo, sería la única excepción a la prohibición contra la encarnación absoluta del ideal eterno. Se trata de una contradicción difícil de sostener, pero que queda inscrita, aunque de forma oblicua, en la estructura misma del objeto “a” lacaniano, del que tantos beneficios ha derivado la hegemonía. Y es que, si nos detenemos en ello, resulta sorprendente que la hegemonía se aferre de tal manera al único objeto en el universo discursivo lacaniano del que se puede decir que es absoluto y no obedece a una relación (*El sinthome* 118). Si fuera posible la relación en ese punto, la teoría lacaniana se vería obligada a aceptar la existencia de un inconsciente colectivo. En la sección de preguntas al final de la sesión del seminario del 13 de abril de 1976, alguien insiste en el problema al preguntar si cada caso de sublevación de un inconsciente particular no es colectivización del inconsciente. Lo que Lacan responde podría leerse también como una pregunta para la teoría de la he- ▶





Georges Didi-Huberman.

que Joyce también se ha visto implicado (cfr. Didi-Huberman 9-15). El problema sería ¿cómo dejamos de pensar el origen del tiempo a partir de la ley (de la palabra-amo: política), para dar paso a un tiempo-historia que ya no tenga ni orientación ni contenido semántico, que no sea una lógica disciplinaria de sincronía?

Digamos por el momento y para concluir que se impone la articulación poshegemonía-infrapolítica en un doble sentido. Por un lado, una poshegemonía infrapolítica, de lo real (y es cierto que no puede haber una política de lo real), como práctica absolutamente irreducible al Estado así como a la política en general: es decir, una poshegemonía cuyo fin ya no sea encontrar el verdadero principio constituyente del hábito político, sino el esfuerzo interminable de no borrar su auto-desestabilización. Esto no sería un proyecto negativo, de crítica al poder. Una poshegemonía de lo real, poshegemonía infrapolítica, sería una praxis democrática en la que lo singular ya no serviría para atar el lazo mítico entre el Bien y el Poder, lazo desde el cual se labra el inconsciente colectivo ya sea como estado o como afectividad.

Del otro lado, una infrapolítica poshegemónica como apertura hacia el abismo de lo real, aquello que es sin ser necesario, dimensión de la cual no se puede derivar ni ley ni orden — que se niega a servir como fundamento o legitimación contingente de cualquier forma de orden o ley, y por lo mismo también de cualquier desorden, de cualquier uso y abuso del poder. Infrapolítica sin principio de organización del poder, poshegemónica —de lo que se nos impone singularmente, sin que podamos

instrumentalizarlo como auto-legitimación. Ni posfundacionalismo ni antifundacionalismo, porque la infrapolítica poshegemónica no sería la manipulación en lo simbólico, de un cero, sino la indicación de que ser se nos impone sin sentido ni razón. La infrapolítica poshegemónica no se olvida del ser de lo real, a la vez que no reduce su agujero en lo simbólico a principio de razón. Lo real hace agujero en lo simbólico; no es de lo simbólico, sino aquello que, imponiéndosele, lo transforma de manera singular cada vez. No se puede derivar una política desde ahí porque no se trata de una estructura, ni eterna ni contingente o precaria (la del antagonismo hegemónico, por ejemplo).

Si al decir lo simbólico ya corremos el riesgo de asumir que se trata del hábitat político, al decir “ser” nos enfrentamos al peligro de reducir la propuesta a una onto-logía. Pero no, lo real hace agujero en lo simbólico de forma singular e irrepetible porque el “ser” del que hablamos no es el átomo irreducible que nos daría la estructura del todo, principio desde el cual podríamos deducir qué y cómo hacer lo que hay que hacer. No es un afuera metafísico, ni un principio inmanente absoluto. Si fuera así, la infrapolítica poshegemónica sería solamente otra ontología general. El ser del que hablamos hace agujero en lo simbólico singular como desconcierto no-instrumentalizable. De la misma forma que no es suficiente oponer lo simbólico al hábito, tampoco solucionamos nada convirtiendo lo real en un nuevo fundamento. Para la infrapolítica poshegemónica, no es posible generalizar sobre lo que se impone como desconcierto en cada caso. Por eso tampoco se trata de decidir sobre una tesis y sus consecuencias.

Si hoy resulta imposible asegurar que cualquier cadena de conceptos consiga hacerse con la hegemonía teórica sobre lo político, si todos los aparatos teóricos dirigidos a aclarar el funcionamiento de lo político en su esencia fracasan, no es porque necesitamos mejores propuestas o tesis, sino precisamente porque al decidir olvidarse del ser de lo que se les impone también olvidan aquello que buscan iluminar. El caso de la hegemonía es el ejemplo perfecto. Ningún aparato teórico ha insistido más en la falta de esencia de lo político, pero lo ha hecho precisamente para iluminar la estructura esencial de lo político. Reduce a nada, a cero, a símbolo, el desconcierto que se le impone como su primera intuición. Infrapo- ▶

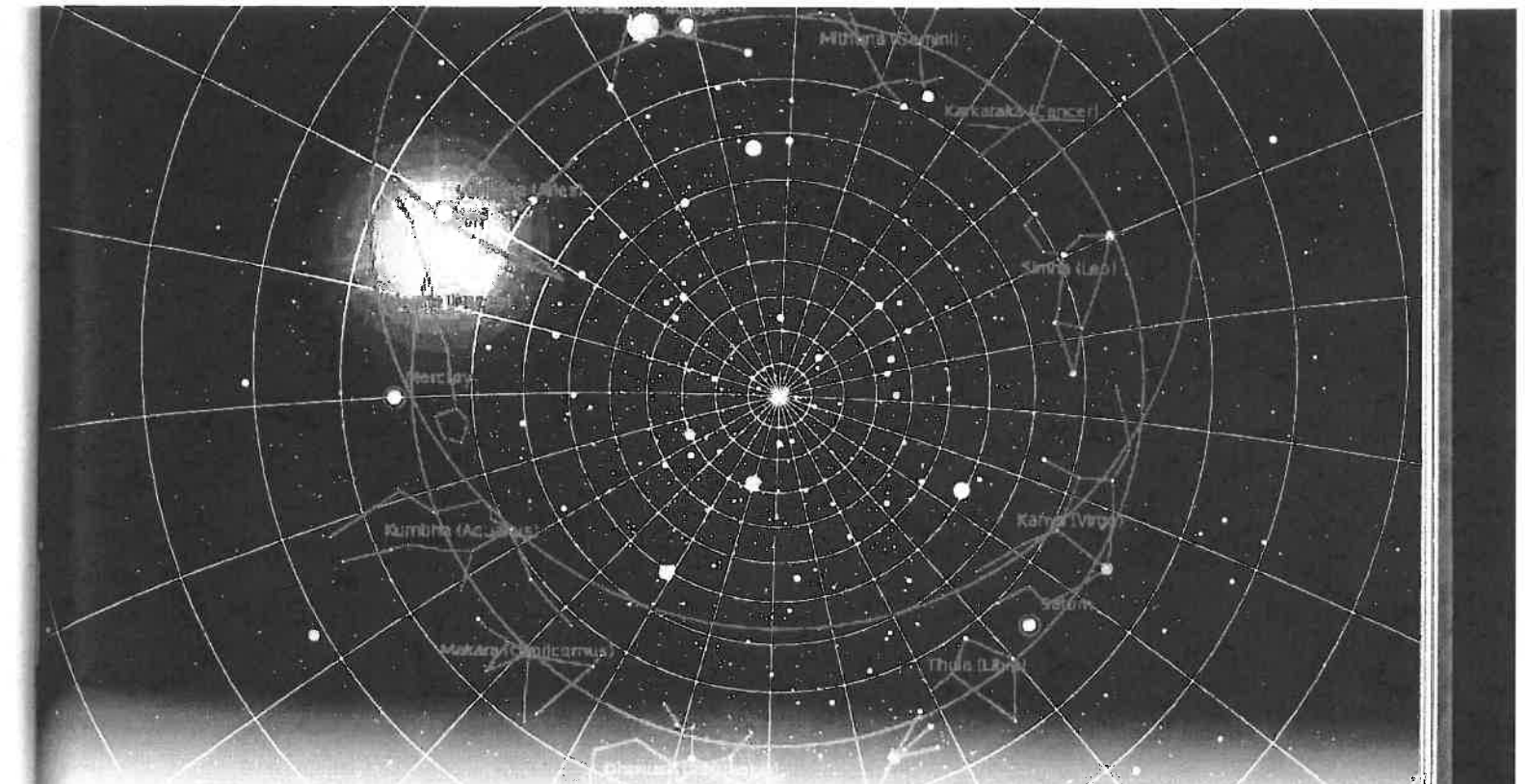
lítica poshegemónica, en el nivel más básico y literal, es un decir que no tiene nada esencial que exponer sobre la política. Lo cual no significa que no tenga nada que decirles a quie-

nes se ocupan de la política. Sólo que, si ese diálogo diera comienzo, lo que imaginábamos de antemano que “era” la política ya habría cambiado.

*Jaime Rodríguez Matos*

## Bibliografía

- Alemán, Jorge. “Apuntes sobre la Emancipación.” *eldiario.es* [http://www.eldiario.es/zonacritica/Apuntes-Emancipacion\\_6\\_369623060.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/Apuntes-Emancipacion_6_369623060.html) 28 marzo 2015 (2015).
- Badiou, Alain. “Le flux et le parti (dans les marges de l’*Anti-Oedipe*).” *La situation actuelle sur le front de la philosophie*. París: Maspero, 1977. 24-41.
- Badiou, Alain (Georges Peyrol). “Le fascisme de la pomme de terre.” *La situation actuelle sur le front de la philosophie*. París: Maspero: París, 1977. 42-52.
- Beasley-Murray, Jon. *Poshegemonía: Teoría política y América Latina*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2010.
- Derrida, Jacques. *Introducción a “El origen de la metafísica” de Husserl*. Trad. Diana Cohen. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Didi-Huberman, Georges. *La ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. París: Macula, 1995.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres: Routledge, 1996.
- Fernández-Savater, Amador, y Jon Beasley-Murray. “Jon Beasley-Murray: “La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los afectos y los hábitos”.” *eldiario.es* [http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos\\_6\\_358774144.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos_6_358774144.html). 29 marzo 2015 (2015).
- Gago, Verónica, Diego Sztulwark, y Diego Picotto. “El intelectual orgánico y el cartógrafo (¿o cómo discutimos el impasse de lo político radical en un frente común contra el neoliberalismo?).” *Lobo suelto* <http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2014/09/el-intelectual-organico-y-el-cartografo.html> (1 septiembre 2014). acceso: 29 marzo 2015.
- Heródoto. *Historia. Libro III, Talía*. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1979.
- Joyce, James. *Ulysses*. 1922. New York: Random House, 2002.
- Lacan, Jacques. *El seminario 23. El sinthome*. Trad. Nora González and Graciela Brodsky. Ed. Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990.
- \_\_\_\_\_. *On Populist Reason*. Londres; New York: Verso, 2005.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 1985. 2 ed. Londres: Verso, 2001.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Milner, Jean-Claude. *Los nombres indistintos*. 1983. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006.
- Roudinesco, Élisabeth. *La bataille de cent ans: Histoire de la psychanalyse en France, 2*. París: Éditions du Seuil, 1986.
- Williams, Gareth. *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press, 2002.



¿En qué se reconoce el pensamiento?  
Poshegemonía e infrapolítica en la  
época de la realización de la metafísica

SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT

*Ningún pensamiento contra lo que sea tiene importancia; sólo cuentan los pensamientos "para" algo nuevo, y que saben producirlo.*

Gilles Deleuze<sup>1</sup>

## Introducción

Tanto la poshegemonía como la infrapolítica no son conceptos ni términos meridianamente decantados. Ninguno pertenece a un orden disciplinario específico ni resume, en su arco semántico, alguna discusión singular alojada al interior de un área o de una disciplina académica. Se trata entonces de una constelación, es decir, de nombres que aluden a un estado del pensamiento marcado por su indisposición con respecto a su cómodo hogar universitario. En efecto, esta constelación surge de un cierto agotamiento del discurso moderno y

<sup>1</sup> Traducción libre de DELEUZE, Gilles, "How do We Recognize Structuralism?", en *Desert Island and Other Texts 1953-1974*, Semiotext(e), California, 2004, págs. 170-192.

de su capacidad para refundarse conceptual o paradigmáticamente. Tampoco es posible acotarla según alguna definición de base, porque, en cuanto constelación, lo que ella reúne es un conjunto de trabajos e investigaciones en ámbitos tan variados como los estudios latinoamericanos o el hispanismo en general, la teoría política y literaria, la filosofía post-heideggeriana, las artes visuales y la teoría de la historia. De la misma forma en que Gilles Deleuze (2004) reformula la pregunta ¿qué es el estructuralismo? como ¿en qué se reconoce el estructuralismo?, nosotros nos atreveríamos a decir que, según el estado de las investigaciones y reflexiones en curso, resulta un tanto problemático definir y acotar el alcance de ▶





Ernesto Laclau.



Chantal Mouffe.



Antonio Gramsci.

nuestra constelación y responder a la pregunta ¿qué son la poshegemonía y la infrapolítica? Frente a dicha dificultad se abren dos alternativas: por un lado, hacer un recuento de la serie de intervenciones en los ámbitos señalados, intervenciones que pudiesen ser reconocidas, relacionadas, de alguna forma más o menos obvia, vinculadas con la poshegemonía y/o con la infrapolítica, o, alternatively, presentar los elementos centrales en los que fuese posible reconocer la poshegemonía y la infrapolítica como formas de un pensamiento históricamente articulado.

En efecto, a pesar de tratarse de una constelación más o menos nueva, la cantidad de referencias y la diversidad de tonos y estilos al interior de ella hacen difícil dar cuenta de un estado de la cuestión en pocas páginas. De ahí entonces que optemos por presentar unas reflexiones acotadas a cada una de estas nociones, manteniéndolas en tensión y poniéndolas en relación con un cierto diagnóstico del pensamiento contemporáneo relativo al *dictum* heideggeriano sobre la finalización de la metafísica. Para Heidegger, esta finalización no sería una cuestión empíricamente determinable, sino que está contenida en la estructura misma de la temporalidad y de su organización de acuerdo con diversas formas de organizar el tiempo según epocalidades de la historia del ser, así la época contemporánea, tardo-moderna, coincide con una determinada realización de la metafísica, pero el estatus de esta realización no es “teórico” o “especulativo” sino relativo a la articulación del capitalismo como sistema de devastación planetariamente articulado<sup>2</sup>. Como sea, no intentamos presentar una crítica del presente más o menos exhaustiva, sino una formulación tentativa en la que se hace posible percibir la potencia reflexiva de nuestra constelación.

2 Más allá de la serie de lugares en que esta lectura del “fin” y de la “superación” de la metafísica constituye el horizonte del pensamiento heideggeriano, lo que nos interesa destacar aquí, como hipótesis de trabajo que solo podemos dejar enunciada, es la copertenencia entre “destrucción de la metafísica” y “crítica de la acumulación”. Véase nuestro “Marx-Heidegger: Notas sobre la complementariedad entre destrucción y crítica del valor”, en CABEZAS, Óscar – FORNAZZARI, Alessandro – ANSA-GOICOECHEA, Elixabetta (eds.), *Crítica de la acumulación*, Santiago de Chile, Escaparate-Universidad de los Lagos, 2010, págs. 241-262.

## Limitaciones de la teoría de la hegemonía

El estado contemporáneo de la teoría de la hegemonía no solo está marcado por la relectura de Antonio Gramsci y sus contribuciones sobre la cuestión nacional, las disputas hegemónicas, los bloques de poder, la persuasión y el consentimiento, sino también por las contribuciones desarrolladas por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe<sup>3</sup>. Más allá de la extensa bibliografía al respecto, lo que nos interesa es señalar los presupuestos fundamentales de la teoría de la hegemonía, según Laclau y Mouffe, pues su actualidad no responde sólo a la coherencia de su formulación, sino a la popularidad que ha ganado para “explicar” los actuales Gobiernos de centro-izquierda en América Latina, y las experiencias de Podemos en España o de la nueva coalición de gobierno en Grecia. Por supuesto, sospechamos de las aplicaciones mecánicas y de la misma idea de que sea posible explicar una dinámica social compleja desde una teoría, pues eso reinstala los peores vicios deterministas de la modernidad. Sin embargo, la relevancia de la teoría de la hegemonía radica en su potencial heurístico, esto es, en su capacidad para dar cuenta de las actuales configuraciones de poder y resistencia en el contexto de las crisis de legitimidad y mando de las democracias occidentales, democracias que parecen debatirse entre una confirmación del neoliberalismo y un intento desesperado por salir de él.

La teoría de la hegemonía, entonces, tiene tres elementos fundamentales que interesa enfatizar: 1) se trata de una crítica de la teleología marxista que funcionaba como reemplazo de la filosofía de la historia convencional del capitalismo, esto es, de la filosofía del progreso y la modernización. En efecto, Laclau y Mouffe entienden que la teoría de la hegemonía se mueve a nivel de lo que ellos llaman una lógica de la contingencia y no de la necesidad, es decir, una lógica para la cual la revolución no es el fin inexorable de la historia y donde cada presente político es el resultando contingente de luchas sociales y disputas antagónicas; 2) de la misma manera, ambos comprenden que una de las limitaciones centrales del marxismo occidental

3 La presencia de Gramsci en el debate latinoamericano es tan basta que resulta imposible resumirla acá. Véase, como indicación, el texto de ARICÓ, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005. El texto central de Laclau y Mouffe es *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia radical*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

es el reduccionismo de clases y la fijación de la clase obrera como sujeto, ontológicamente determinado, de la historia y como portador de las claves de una política radical. Cualquier otra articulación subjetiva de la política era vista, desde el marxismo convencional, como circunstancial y refractaria, pues la madurez de los sujetos políticos sólo se alcanzaba en el pleo de la división capitalista del trabajo; 3) sin embargo, ambas dimensiones concluyen en un cierto determinismo infraestructural y economicista, respecto del cual todo lo demás (prácticas jurídicas, simbólicas, políticas), eran vistas como super-estructurales o periféricas en relación al conflicto central que es el conflicto entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. La consecuencia de este modelo es que las luchas políticas aparecen determinadas desde lo económico, como si fuesen un reflejo de lo que ocurre a un nivel más decisivo del modo de producción y, por eso, la política aparece como un epifenómeno secundario. La hegemonía es entonces una teoría política alternativa a este determinismo.

En efecto, para romper con estas limitaciones, Laclau y Mouffe recuperan una cierta tradición socialista y democrática que había sido opacada por el discurso oficial del marxismo occidental, pero también proponen una versión más depurada del funcionamiento de la política a partir de presentar la misma noción de hegemonía, desarrollada tempranamente por Gramsci en su lectura crítica del comunismo soviético y del “sur” como problema en la Italia moderna (junto a las críticas de Rosa Luxemburgo al centralismo bolchevique), y repensada a partir de las contribuciones del psicoanálisis lacaniano, la lingüística saussureana y la destrucción heideggeriana de la ontología tradicional<sup>4</sup>. De esta forma, la teoría de la hegemonía se proponía, a mediados de los 80, como una alternativa al marxismo convencional, como una teoría de lo político o de la política más allá de las determinaciones y sobre-determinaciones económicas o de otro tipo, y como una teoría compleja del conflicto social, que ya no venía asegurado por la noción lógico-ontológica de contradicción dialéctica, sino que estaba vinculada a la producción, contingente, de prácticas e identidades opositivas y antagónicas. La hegemonía se constituía como

4 El argumento es demasiado extenso y complejo como para dar cuenta de él acá, pero véase *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político. Conferencias de Ernesto Laclau en Chile* (edición nuestra), Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2002.



una teoría postmarxista del conflicto político.

Sin embargo, ya acá había varias aristas problemáticas que fueron alcanzando mayor notoriedad en el trabajo posterior de Ernesto Laclau. Me concentraré solo en tres de estos problemas:

1) El alcance y capacidad explicativa de la teoría de la hegemonía es casi infinito, sirve para dar cuenta de la historia de procesos políticos, del fracaso de ciertas experiencias históricas, y de la dinámica política en general. El mismo Laclau llega incluso a homologar hegemonía y política como si la lógica de ambas fuese, esencialmente, la misma, lo que produce una paradoja mayor al convertir la hegemonía como teoría en una hegemonía inescapable al interior de las disciplinas encargadas de pensar la política y al reducir la misma política, en su diversidad de formas, a la hegemonía.

2) Si la extrema aplicabilidad de la teoría de la hegemonía la debilita como proposición rigurosa, todavía habría que cuestionar el modelo racional-discursivo que la práctica hegemónica adquiere en la conversión de las luchas y reivindicaciones sociales en demandas dirigidas "heliocéntricamente" al poder del Estado<sup>5</sup>. Jon Beasley-Murray, autor de un libro central sobre la poshegemonía<sup>6</sup>, observa precisamente el debilitamiento de lo político a partir de su conversión en intercambio instrumental de demandas y cadenas discursivas, cuestión que todavía deja a la teoría de la hegemonía en el campo de las formulaciones *molares* o generales, incapaces de dar cuenta, más allá de estos macro-conceptos (poder, ideología, sujeto), de las particularidades micro-físicas de los afectos y la materialidad de los hábitos sociales.

3) Por supuesto, en relación a la observación número 2, podemos distinguir dos dimensiones problemáticas: una es la conversión de las luchas en demandas acotadas, lo que supone un cierto giro hacia los presupuestos fundantes de la ciencia política anglosajona; pero, la otra es la predisposición no sólo a reducir toda política a la hegemonía, sino de remitir toda lucha política al Estado como centro-sujeto de la historia. En efecto, la hegemonía parece convertirse así en una fórmula para articular coaliciones políticas exitosas en la disputa por el poder del Estado, sin que esto nos indique nada respecto a la eficacia en la implementación de formas de

5 Cuestión evidente en el penúltimo libro de Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.

6 BEASLEY-MURRAY, Jon, *Posthegemony: Political Theory and Latin America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

gobierno alternativas a las tradicionales experiencias de los Frentes amplios y populares. Si esto es así, entonces la teoría de la hegemonía aparece como una forma de disciplinamiento político y contención social que remite las mismas prácticas de antagonismo a una instancia jurídica y formal, indeterminada en términos de clase, pero sobre-determinada en términos de su localización institucional<sup>7</sup>.

## Contingencia, "pueblo" y traducción

Sin embargo, y sin desmerecer esta serie de observaciones que han sido elaboradas en los últimos años, todavía creemos necesario establecer otras tres diferencias irreconciliables con la teoría contemporánea de la hegemonía, diferencias que nos abren hacia la problemática de lo poshegemónico de una manera bastante precisa y que nos permiten comenzar a presentar la reflexión infrapolítica.

1) Por un lado, en la indeterminación o contingencia hegemónica todavía se percibe una simple inversión del esquema metafísico de la temporalidad, es decir, la contingencia hegemónica como indeterminación de lo político si-gue siendo una formulación accidental, sujeta a la inversión de las categorías de necesidad y causalidad clásicas, y esto no es un simple problema lógico, sino que está en el corazón del debate contemporáneo sobre el fin de la filosofía de la historia (el Foucault de la genealogía, por ejemplo), la acontecimentalidad del sentido (en Deleuze o Derrida), la eventualidad del acto político (Badiou) o, incluso, la misma contingencialidad de las relaciones de solidaridad y reconocimiento (como en el pragmatismo de Richard Rorty)<sup>8</sup>. La deconstrucción de la filosofía marxista de la historia y su lógica de la necesidad es fundamental, pero su reemplazo con una teoría contingente de las articulaciones hegemónicas y una subrepticia recupera-

7 Esta es una observación tempranamente realizada por Benjamin Arditi, respecto a la forma en que la construcción histórico-discursiva de las identidades políticas tiende a quedar remitida no solo a la homologación de política y hegemonía, sino de política y Estado nacional. Véase, por ejemplo, "Post-Hegemony: Politics Outside the Usual Post-Marxist Paradigm", en KIOPKIOLIS, Alexandros – KATSAMBEKIS, Giorgios (eds.), *Radical Democracy and Collective Movements Today. The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People*, Ashgate, 2014, págs. 17-44.

8 Otra vez, más allá de consignar todas las aristas del debate, permítasenos referir, simplemente, al coloquio sobre hegemonía y pragmatismo en el que participaron varios de estos autores. MOUFFE, Chantal (comp.), *Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty, Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

ción, reconstructiva, de una cultura socialista no hace sino re-inseminar la misma filosofía de la historia que se quería, en principio, desplazar, convertida ahora en un ambiguo horizonte cultural de raigambre europea y, luego, desde ahí, occidental, a la que se le da el nombre de tradición democrática radical.

2) El problema con la re-inseminación de la filosofía de la historia es que tiende a yuxtaponer los niveles de lo teórico y lo fenoménico sin mayor cuidado y esto se expresa no sólo en la reducción de las luchas en demandas o de la heterogeneidad de los antagonismos en una confrontación por el poder del Estado, en cadenas equivalenciales más o menos *molares*, sino en la naturalizada teoría funcional del lenguaje y la traducción que está inscrita en el corazón de la hegemonía y que la hace posible. Como se sabe, la hegemonía no es una forma discursiva acabada desde la cual se articulen, *ex-post-factum*, posiciones sociales pre-existentes, pues Laclau y Mouffe son lo suficientemente astutos para evitar tanto el vicio liberal de suponer posiciones pre-políticas naturalmente articuladas a algún tipo de individualismo posesivo, pero también para evitar pensar la hegemonía según la teoría tradicional del discurso y de la persuasión ideológica. En rigor, el contenido propiamente discursivo de la hegemonía, el contenido de la cadena de equivalencias que la constituye, está siempre sujeto a nuevas formulaciones, pues no reposa ontológicamente en una verdad trascendental o universal, sino en un efecto político de expansión y universalización<sup>9</sup>. Esto es posible por la suspensión de las formas ontológicas o fundacionalistas de pensar lo social y lo político<sup>10</sup>, pero también por la misma concepción configurativa de las prácticas discursivas, más allá de toda la teoría realista del lenguaje (no solo Saussure, sino el Austin de los actos de habla o el Kripke de la teoría anti-descriptivista del lenguaje). Sin embargo, es aquí donde se vuelve a expresar el problema instrumental de la teoría de la hegemonía, precisamente porque su posibilidad articuladora depende de una teoría convencional de la significación que no elabora satisfactoriamente la problemática reducción del lenguaje a la comunicación, y del sentido a una función

meramente ilustrativa, instrumental. ¿Puede la teoría de las articulaciones hegemónicas pensar el ruido, las resistencias al sentido o estar a la altura de la problemática contemporánea de la teoría de traducción? Atiéndase al hecho de que nuestra observación no se hace en nombre de “un sentido” original, pre-político o pre-lingüístico, sino desde una consideración sobre la heterogeneidad radical del sentido en relación con la misma diversidad de posiciones de sujeto que no siempre pueden ser exitosamente articuladas en una cadena hegemónica<sup>11</sup>.

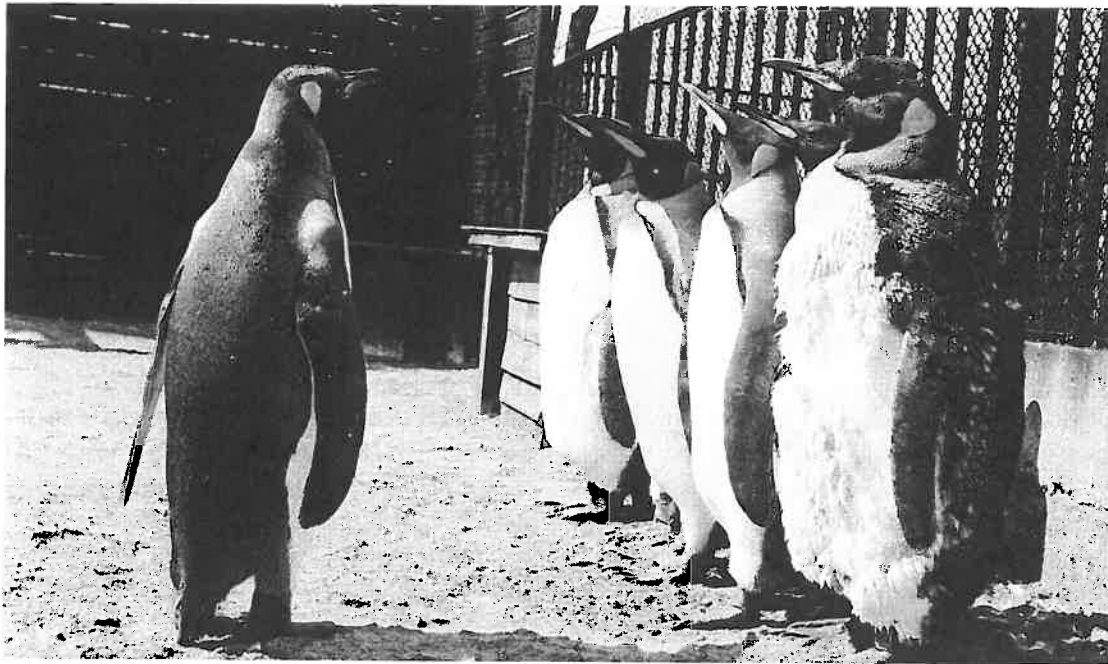
3) Llegamos así a nuestra tercera objeción. Si la teoría contemporánea de la hegemonía descansa en una filosofía de la historia “invertida” y en una teoría instrumental de la significación y de la traducción, todavía hay que interrogar la forma en que el “pueblo” sigue siendo un principio estructurante de la orientación política de la misma hegemonía. Ya en *Hegemonía y estrategia socialista* se presenta la misma teoría de la hegemonía no sólo como una teoría del funcionamiento de la política en general, sino también como una estrategia para una nueva izquierda post-marxista. El que la hegemonía sea una estrategia y una teoría no es un problema en sí, pero debe ser explicitado, como también debe ser explicitada la lógica inherente a esta conversión que nos lleva a pensar que, en cuanto estrategia, lo sería de izquierda. En efecto, la teoría del poder implícita en la teoría de la hegemonía no nos dice nada con respecto a su condición privativa de algún sector político, por el contrario, más allá de las concepciones clásicas del totalitarismo y del fascismo, estos autores son eficientes en mostrar que incluso en contextos de dominación brutal, siempre hay una cierta hegemonía operando. Por supuesto, los lectores contemporáneos pueden acceder a una temprana crítica de esta *hipóstasis* hegemónica en las contribuciones de los historiadores subalternistas sud-asiáticos o latinoamericanos al respecto<sup>12</sup>, ▶

11 Históricamente, éste era uno de los problemas más obvios del frente popular, la necesidad de articular posiciones heterogéneas en su plataforma política, pero, a la vez, la imposibilidad de evitar conflictos entre estas posiciones. En la revolución sandinista, por ejemplo, el Frente de Liberación Nacional articulaba a sectores campesinos y católicos y a sectores urbanos y feministas, cuestión que ponía en el debate la viabilidad de políticas de control de natalidad, aborto, divorcio, etc. Es este mismo asunto el que los teóricos de la nación deben confrontar a la hora de pensar la heterogeneidad radical de los pueblos contemporáneos desde un formato identitario y comunitario.

12 En efecto, los trabajos de los subalternistas indios, y de Gareth Williams, Horacio Legras, el mismo Beasley-Murray y Alberto Moreiras, en el campo hispanista, a principios de la década pasada, son relevantes. Conformémonos con esta mínima refe-

9 Véase el intercambio de Laclau con Judith Butler y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000.

10 Como ha observado, panorámicamente, Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007.



pero lo que a nosotros nos interesa no es tanto la historia de un diferendo sino explicitar lo que está en juego en él.

Sugerimos, entonces, que lo que opera acá es un reemplazo de la noción de clase, y de cualquier otra noción privativa o identitaria, por un concepto expansivo de pueblo, cuya relación con el legado de los regímenes populares (o populistas) latinoamericanos es evidente. El mismo Laclau, quien comenzó su carrera intelectual con un sobrio e ineludible análisis del populismo latinoamericano<sup>13</sup>, explicita sus posiciones aún más en su libro *On Populist Reason* (2005), disputando a los discursos conservadores y neoliberales la misma acepción de populismo que tiende a ser homologada con la experiencia europea, particularmente, con el “populismo” fascista italiano. Su matizado análisis histórico lo lleva a problematizar la caricatura del populismo como un régimen perverso de manipulación y caudillismo (tan frecuentemente utilizado para reducir la complejidad de la historia latinoamericana), sin embargo, dada la misma topología categorial de la teoría de la hegemonía, ésta no puede evitar dividir el campo de significación de la política entre hegemonía y contra-hegemonía, es decir, entre poder y no poder (pero a la espera de hacerse con el poder), cuestión que se materializa, inescapablemente, en la oposición entre Estado

rencia: GUHA, Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

13 *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, México, Siglo XXI, 1978.

y sociedad. Así, si la hegemonía ya había sido homologada con la política, ahora la política es homologada con la razón populista, lo que equivale a decir que el elemento esencial de la política es la articulación de diferencias en una cadena de equivalencias que restituye la *performance* del pueblo como origen y destino de la actividad política, esto es, que le devuelve al pueblo la verdad de la política (la soberanía). Frente a esto, tenemos dos objeciones complementarias:

1) La crítica de las nociones ontológicas de clase e identidad política no implica, en el trabajo de Laclau, un abandono total de la noción de pueblo, sino su flexibilización contingente y su indiferenciación como marco general donde tiene lugar la política. De ahí las objeciones convencionales surgidas desde la tradición autonomista italiana, y la diferencia entre pueblo y multitud. De hecho, aunque no es el único, Beasley-Murray (2011) ha sido eficiente en mostrar que esa no problematizada noción de pueblo en Laclau lo predispone a hacer de su teoría de la hegemonía el lugar común para los *Cultural Studies* norteamericanos<sup>14</sup>.

2) Pero, y este es el lugar de un diferendo mayor, la convergencia de un pensamiento

14 La objeción sería que en su crítica de Laclau, Beasley-Murray no tiene sino por objetivo el populismo inherente de los *Cultural Studies*, es decir, que su argumento apunta a los usos de la teoría de la hegemonía y no a ésta suficientemente. Por otro lado, independientemente del hecho de que la teoría de las articulaciones hegemónicas goce hoy de una cierta popularidad en la “cultura de izquierdas”, esto no nos dice nada sobre su problematización inherente, por el contrario, hace más urgente comprender el giro posthegemónico.

como el de Jacques Rancière, por ejemplo, con la reivindicación del pueblo en Laclau no nos debe confundir. Mientras que el pueblo es ese marco general en el que se inscribe la indeterminación de la política en Laclau, en Rancière el pueblo es un nombre genérico para dar cuenta de una “experiencia plebeya” en la que no pre-existe ninguna identidad, sino sólo la experiencia de la des-identificación, que es la que hace posible el desacuerdo como nombre de la política<sup>15</sup>. Se trata, nada menos, que de un problema de visión y perspectiva, pues el pueblo enunciado por la teoría de la hegemonía es un pueblo constituido, identificado, más allá de que esa identificación ocurra, al principio, en torno a un significante vacío. Por supuesto, no se trata de oponer a este pueblo representado una concepción ontológica o esencialista del pueblo como aquello que existe *más allá* de la representación, pues eso sería caer en una ingenuidad que el mismo Laclau ha evitado sistemáticamente. Pero tampoco es necesario pensar la relación de representación del pueblo como una relación estrictamente hegemónica, es decir, como una forma de representación en la que la fuerza del pueblo radica en la coherencia de su identidad como pueblo, por más performativa que esta identidad sea, pues lo que garantiza el impacto político de la hegemonía no es el vacío de su centro articulador, sino la promesa de sentido de su discurso. Y es aquí donde la concepción instrumental de la significación y de la traducción se muestra en convergencia con la problemática populista de suponer un pueblo representado o “expuesto”, pues no sólo la representación requiere, como teoría y práctica, mayor elaboración (sobre todo en función de las diferencias entre expresión, configuración y manifestación de un nivel en el otro, del pueblo en la hegemonía), sino porque, si bien es cierto que no hay política sin representación, no toda la política se reduce a ella (como en la vieja advertencia kantiana contra los empiristas ingleses: el conocimiento se da en la experiencia, pero no proviene totalmente de ésta).

Ciertamente, es en la diferencia entre exposición y (des)figuración (como puesta en escena no instrumental ni indefectiblemente homogeneizante) donde la razón populista que subyace al trabajo de Laclau tiene mayores problemas para pensar no sólo la política

más allá de la hegemonía, sino las formas de vida históricamente constituidas más allá de la política. Y es esta misma incongruencia entre forma de vida y política la que constituye una de las preocupaciones centrales de la infrapolítica, pero también la que demuestra las limitaciones de la antropología política que subyace a la elaboración de Laclau<sup>16</sup>.

Bien podría argumentarse que el trabajo de Laclau no tiene como objetivo un horizonte filosófico de tal generalidad y que su cometido fue, aunque más acotado, políticamente atingente a las dinámicas sociales de nuestro tiempo, y nada podríamos decir contra eso, dada la calidad innegable de sus contribuciones y la pertinencia e impacto de su lectura de la crisis epocal del marxismo, su re-fundación post-fundacional de la política y su amplia labor intelectual como comentarista y crítico de sus contemporáneos. Pero ese no es el problema que nos hemos dado hoy, sino explicar, aunque someramente y de acuerdo a nuestras limitaciones, las decisiones que traman el giro poshegemónico y la constelación infrapolítica.

## Identificación afectiva y principio de razón

Obviamente, la cuestión de la poshegemonía es ella misma heterogénea, pues no existe ni un concepto acotado ni un consenso pleno sobre qué se entiende por tal. En primera instancia, la poshegemonía puede ser pensada como un movimiento interno a la misma lógica hegemónica, siempre que el paso desde una cadena significativa a otra suponga la desarticulación de la primera y la rearticulación de las particularidades desagregada en una nueva cadena, momento poshegemónico por excelencia. ►

16 Véase el sugerente trabajo de Georges Didi-Huberman, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires, Manantial, 2014. En él se elabora una diferencia entre exposición y figuración a partir de interrogar un cierto archivo pictórico y cinematográfico donde el pueblo o “los pueblos” es lo que está en juego. Las preocupaciones de Didi-Huberman con la (des)figuración de los pueblos, más allá de la exposición privativa que supone a un pueblo “uno” y “objeto” son, entonces, convergentes con la preocupación infrapolítica con la vida como forma y exceso con respecto a la política. Emmanuel Biset observa (en el blog de nuestro grupo) que la figuración reincide en la metaforización, cuestión a la que hay que atender, pues no se trata de cambiar la metaforicidad culturalista por un fetichismo de la imagen, sino de pensar la imagen más allá de una concepción figurativa e ilustrativa. De la misma forma en que la catacrexis es una tipo de metaforicidad abusiva e inútil, pues desactiva la función significativa de la metáfora, habría que pensar la des-figuración del pueblo y la emergencia catacrética de los pueblos en el contexto de la desmetaforización.

15 RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Filosofía y política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

cia<sup>17</sup>. Pero también es posible pensar la poshegemonía como lo han hecho Benjamín Arditi y, de manera más cercana a nuestro horizonte, Beasley-Murray. En efecto, si Arditi cuestiona la reducción de la política al postmarxismo hegemónico y Estado-centrista de Laclau, Beasley-Murray pone énfasis en la generalidad de las categorías analíticas en juego y apunta hacia el olvido de las pasiones y los afectos, entendidas post-ideológicamente, según el *revival* espinosista contemporáneo. Gracias a este énfasis en los afectos, los hábitos y la multitud, es posible establecer una diferencia con la poshegemonía pensada así y lo que podríamos llamar una tercera acepción que es más cercana a la constelación infrapolítica que nos interesa comentar. Concentraremos nuestras observaciones en dos puntos centrales:

1) La primera diferencia entre nuestra comprensión de la poshegemonía y la de Beasley-Murray está dada por una problematización distinta del afecto. Aunque esquemáticamente se podría decir que en vez de la ontología espinosista lo que nos interesa es el psicoanálisis lacaniano, todavía es muy genérica esta alusión a Lacan, característica de la llamada izquierda lacaniana<sup>18</sup>. Lo que está en juego con la cuestión del afecto no es sólo la potencialidad de los devenires o los ensamblajes deseantes, según la vulgata deleuziana contemporánea, sino la misma paradoja constitutiva del deseo como inscripción o erotización de una voluntad de poder expresada en la identificación afectiva con la ley, el poder o el líder. Por supuesto Laclau estaba plenamente advertido de las contribuciones de Lacan al pensamiento contemporáneo y su uso del psicoanálisis es obvio en *Hegemonía y estrategia socialista*. Sin embargo, sostenemos que es posible mostrar en la misma teoría de la articulación hegemónica un punto ciego en el que se puede colar una no problematizada noción de identificación afectiva o catéctica con el líder como encarnación final de la hegemonía, de su discurso. Mediante esta identificación, el líder es investido como aquel (o aquella) que podría suturar, definitivamente, la incertidumbre constitutiva de lo social. Por supuesto, Laclau entiende bien esto,

17 Laclau piensa esta lógica no dialéctica de la negatividad y la desarticulación en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993. También en *Emancipation(s)*, Nueva York, Verso, 2007.

18 Más allá de su libro con dicho título, véase de Yannis Stavrakakis, "Hegemony or Post-Hegemony? Discourse, Representation and the Revenge(s) of the Real", en *Radical Democracy and Collective Movements Today*, op. cit., págs. 111-132.



pues se trata de una cuestión que, más allá de estar teóricamente formulada o resuelta, se muestra como una paradoja constitutiva de la política. Intentar resolverla *a priori*, en tal caso, es tan problemático como no atenderla. Dicho de manera alternativa, mientras que el giro poshegemónico de Beasley-Murray apunta hacia una problematización de los afectos a nivel de las prácticas micro-políticas y los ensamblajes heterogéneos, combinando dichas afectaciones con una crítica de la producción material de los hábitos como formas más relevantes de formación de prácticas que la misma ideología, nosotros intentamos habitar en la formulación que el mismo Laclau estaba desarrollando, no para afirmar una salida de ella o una ruptura radical con su trabajo, sino para acentuar la problematización de la misma relación entre deseo y discurso, retoricidad y afecto<sup>19</sup>. En tal caso, las ambigüedades constitutivas de la relación hegemónica no son desplazadas desde una teoría alternativa de las relaciones sociales, sino radicalizadas, para desprender desde allí una crítica más efectiva de la eroticidad de la identificación con el líder y del goce soberano implícito en ella. Se trata de una crítica rigurosa de la antropología política implícita aquí y no de su abandono, pues al abandonar dicho problema no se resuelve, y se corre el riesgo de reinseminar una antropología política análoga con la figura de la multitud contemporánea.

2) Pero la poshegemonía constelada infrapolíticamente atiende a un movimiento paralelo e igualmente relevante. Se trata del agotamiento de una cierta forma de entender la historia del pensamiento (político, filosófico, teórico),

19 De ahí el interés que presentan la serie de ensayos, ya publicados previamente y ahora compilados en su libro póstumo, *The Rhetorical Foundations of Society*, Nueva York, Verso, 2014.





Immanuel Kant.



G. W. F. Hegel.



Alexandre Kojève.



Carl Schmitt.

de acuerdo con una permanente disputa por la constitución paradigmática de principios estructuradores de las diversas epocalidades de la metafísica. Obviamente, los autores de interés en esta interrogación van desde Heidegger (sin obviar, en ningún caso, la pregunta por la relación entre su filosofía y el nacionalsocialismo), hasta las críticas desarrolladas por el pensamiento post-heideggeriano contemporáneo, con particular atención al trabajo de Jacques Derrida. En este abanico de pensamientos e inflexiones, habría que incluir el trabajo central de Reiner Schürmann y su lectura no sólo de la anarquía constitutiva de la pregunta por el ser heideggeriano, sino de la crisis del principio hegemónico que estructura a la historia de la filosofía como historia del pensamiento<sup>20</sup>. En tal caso, el agotamiento de esta lógica hegemónica o principal, como la ha llamado en diversas ocasiones Alberto Moreiras, nos expulsa hacia un momento aprincipial, an-árquico, sin *arché*, sin origen, y sin posibilidades categoriales. Es en este sentido preciso que la poshegemonía se vincula directamente con la infrapolítica, en la medida que ninguna de las dos, pensadas en este contexto, podrían reinstalarse como un nuevo principio hegemónico de organización del campo reflexivo o político. Y es en este mismo sentido que, sin la existencia de un principio organizador de hegemonías de campo, la condición eminentemente poshegemonía y aprincipial de la infrapolítica ya no abastece a la lógica conceptual de la universidad moderna, y nos expele hacia la barbarie de un afuera incómodo y no reconciliado con el discurso disciplinario de la ciencia o la filosofía política.

De esto también se sigue que la poshegemonía pensada infrapolíticamente no tenga que ver con una teoría materialista del deseo y la identificación, ni con la lógica de la rearticulación principal de las diversas epocalidades de la metafísica, es decir, ni discurso maestro en la política ni en el pensamiento, ni líder ni sujeto supuesto saber que monopolice las transferencias. Gracias a estas decisiones elaboradas a partir de una lectura atenta de las limitaciones no sólo de la teoría contemporánea de la hegemonía, sino de la misma tradición onto-teológica y su configuración hegemónica o principal, es que el trabajo de la infrapolítica, en cuanto constelación en proceso formativo, comienza a

<sup>20</sup> Véase SCHÜRMAN, Reiner, *Heidegger. On Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; y *Broken Hegemonies*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

desplegarse, pero advirtiendo desde ya que no se trata ni de una síntesis ni de una refundación de la relación determinativa de teoría y práctica, de pensamiento y facticidad. Así, al final de nuestro breve y genérico recorrido, llegamos al momento de plantear de manera más sustantiva la cuestión de la infrapolítica, no como lo que ésta es, sino como aquello en lo que ésta se reconoce.

## Infrapolítica e historicidad radical

Indudablemente, el trabajo de Alberto Moreiras es central en la formulación de nuestra constelación. Riguroso y distante de cualquier identificación, sus planteamientos y su enseñanza han sido referentes en muchas de las lecturas y discusiones que dan vida al grupo de trabajo *Infrapolitical Deconstruction Collective*<sup>21</sup>. De esta manera, junto con establecer como punto de partida la necesaria atención que el trabajo de Moreiras merece, y que escapa a nuestro cometido actual, señalemos que lo que nos interesa acá es tan sólo mencionar la serie de problemas que se están configurando y que hacen de esta constelación no una oferta más en la competencia del mercado teórico y académico contemporáneo, sino una posibilidad reflexiva advertida de la crisis epocal que estamos viviendo y de sus alcances.

Partamos entonces por reiterar que la infrapolítica no es un concepto en el mismo sentido en que la destrucción no es un método o un esquema y que la deconstrucción no es traducible, técnicamente, a una operación disciplinaria. Ninguna de estas palabras refiere a un

21 Se trata de un grupo de trabajo estructurado en torno a un blog en la red (<https://infrapolitica.wordpress.com>), y a un conjunto de actividades académicas, como conferencias, publicaciones, cátedras, etc. Sin embargo, las primeras formulaciones sobre el desplazamiento posthegemónico e infrapolítico anteceden a la creación de este grupo, hace uno o dos años, y se sitúan en el temprano trabajo de Moreiras. Habría que dedicar como mínimo un estudio monográfico a este trabajo que estando inscrito en el hispanismo no termina, bajo ningún punto, en él. Contentémonos, por ahora, con referir dos de sus libros, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, Duke University Press, 2001; y el más reciente, central en cualquier recuento de nuestra constelación, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2006. Además de una infinidad de artículos atingentes. También el reciente ensayo de Jorge Álvarez Yáñez, "Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: infrapolítica e impolítica", en *Política Común*, vol. 6 (2004) [<http://dx.doi.org/10.3998/pc.1232227.0006.013>]. Innecesario decir que ni infrapolítica ni impolítica son categorías en un sentido convencional o disciplinario, pero la virtud del trabajo de Álvarez Yáñez estriba en su rigor al señalar las diferencias entre el uso de infrapolítica por Moreiras y otros usos anteriores.

aparato crítico delimitado, a una operación, a una metodología, a una escuela o tradición. El "trabajo" deconstructivo-destructivo y la misma interrogación infrapolítica no se sedimentan (no deberían) en ningún régimen conceptual o de saber específico, sino que sea una forma permanente de desmetaforización, a la que, en cuanto trabajo, debe someterse él mismo. Si no se entiende esto, no se entiende cómo la misma inseminación mistificante que opera como teoría en el mercado académico se consagra como producción de *imagen de mundo*. Así, ni la destrucción, ni la deconstrucción, ni la infrapolítica (en todas sus diferencias históricamente constituidas), funcionan como metáforas equivalenciales en una cadena de sentido asociada con alguna tradición o paradigma. En tal caso, la vocación teórica de la infrapolítica es rigurosamente especulativa, no se deja seducir por la aplicabilidad pragmática del saber.

La infrapolítica se reconoce entonces de acuerdo con una variedad de desplazamientos relevantes: 1) la necesidad de pensar la vida más allá de la homologación política, es decir, más allá de la demanda por producirse como oferta política efectiva; 2) pero, en sentido inverso y proporcional, la posibilidad de pensar lo político más allá del principio subjetivo estructurador de la modernidad política occidental, cuestión que repercute en la problematización de la instrumentalidad de la acción y que desbarata las reducciones identitarias de la misma política; 3) la configuración de un tipo de reflexión substraído de la principalidad hegemónica y del principio de razón estructurante de la metafísica occidental; 4) la necesidad de habitar en el horizonte epocal marcado por la finalidad de la metafísica, pero no como una cuestión "teórica", sino como una finalidad que se expresa en la articulación del capitalismo no sólo como sistema de explotación, sino como devastación de la vida y del planeta; 5) de lo que surge una crítica al productivismo, a la teoría del valor y al principio subyacente de toda economía política, al que llamamos principio de equivalencia generalizada; 6) la necesidad de entender el trabajo destructivo-deconstructivo infrapolítico como un ejercicio de desmetaforización infinito, anclado en una ontología no atributiva o en una formulación de la diferencia como *différence*, más allá de toda identificación catética; ▶

7) etc., pues se trata de desplazamientos en curso y no de principios<sup>22</sup>.

Así, la infrapolítica está obsesionada con pensar la diferencia, pero "la diferencia entendida como la diferencia con la diferencia". En este juego de palabras, cada nueva diferencia es ya una diferencia con la anterior, lo que implica que el trabajo de desmetaforización es infinito y que no consiste en sentar precedentes. Por lo mismo, más allá de los parecidos de familia (descentramiento, destrucción, deconstrucción, desedimentación, reactivación, etc.), lo que importa es romper con la pretensión de una lengua que supere su propia configuración histórica y se presente como metalenguaje neutral. De la misma forma en que la desmetaforización no retribuye ningún sentido, desbaratando toda posibilidad de rédito, de restitución, así también pensamos la condición infinita del duelo en cuanto no hay posibilidad de restitución del objeto perdido como finalidad del trabajo de la pérdida (sea tradición, historia del pensamiento, afección, cultura, sujeto). Quizás el trabajo de la pérdida no sea sino una manifestación de la desmetaforización en cuanto puesta en crisis permanente del consuelo que prometen las palabras. En este sentido, en la serie de nociones tales como destrucción, deconstrucción, poema, *différance*, lo que está en juego no es la definición sino la misma desmetaforización, como si estuviésemos en una suerte de huida permanente de la metafóricidad productivista, del culturalismo y de la cuestión del sentido y de la sutura hegemónica. Y aunque la infrapolítica no es un concepto político ni una reflexión fundamentalmente orientada a la política, abre una cuestión fundamental que debe ser resaltada en relación con la resistencia heideggeriana contra la *mundialización*<sup>23</sup> y la manifestación fáctica de la destinalidad metafísica de Occidente.

22 Desde la crítica a la teoría del valor de Marx, interrogada desde la equivalencia y el productivismo, según, por ejemplo, la ontología singular-plural de Jean-Luc Nancy o la lectura de Felipe Martínez Marzoa, hasta la reflexión sostenida sobre la *Gesamtausgabe* heideggeriana y su virtual publicación exhaustiva, pasando por la reflexión en torno a la forma de vida y el uso de los cuerpos en Agamben, la tematización del problema de la diferencia ontológica, la reformulación del problema de la finalidad de la metafísica como planetarización de la devastación técnica, hasta el cuestionamiento sostenido del principio de razón y de la antropología política propia de la metafísica o de la sucesión onto-teo-antropo-lógica, la serie de referencias teóricas y conceptuales en juego sólo pueden ser brutalmente señaladas en esta nota cuya intención es exhibir una mínima dieta de lecturas.

23 Aun cuando la acuñación de esta palabra se debe a Jacques Derrida, no es difícil adivinar la resonancia heideggeriana y su crítica de la onto-teo-logía como cultura.

En este sentido, si pudiésemos dar un atisbo posible para pensar una política que no sea modernamente una política, sino que sea una infrapolítica, ésta estaría constituida por una cierta suspensión de la voluntad de voluntad como expresión final de la lucha por el poder que es la misma historia de la metafísica. Así, la infrapolítica apuntaría hacia una dimensión de la existencia no caída a la voluntad de voluntad, desde la que, necesario pensarlo a cabalidad, se desactivan los principios constitutivos de la geopolítica contemporánea, imperial, pero también los principios constitutivos de la razón hegemónica, igualmente tramada por la voluntad de poder. Aquí radica, según nuestra lectura, una de las cuestiones más relevantes de la constelación: si el pensamiento occidental puede ser organizado según su misma versión onto-política, como una sucesión desde la *Pax Imperial*, la teología medieval, la filosofía de la historia (en cuanto reemplazo de la escatología política clásica) hasta la geo-política contemporánea (pues, estaríamos en la época de la geopolítica como última instancia de la filosofía de la historia, horizonte inaugurado por Kant, radicalizado por Hegel, y actualizado por Kojève y Schmitt), entonces, aunque la infrapolítica no sea una política, supone una relación de *desistencia* con la misma política, desistencia que no puede ser nombrada como crítica. No hay una crítica infrapolítica de la geopolítica, pues esto nos llevaría al ámbito postcolonial como última manifestación del anti-imperialismo occidental, sino que hay un cosmopolitismo infrapolítico sustentado no en la geopolítica sino en las figuras de la justicia, la des-identificación y la errancia marrana. De ahí entonces que unos de los últimos desplazamientos con los que este grupo se está entreverando sea, precisamente, la problemática del marranismo, pero no como reconstrucción identitaria o restitutiva, sino como alternativa radical a la moderna teoría del sujeto.

La constelación infrapolítica, entonces, no es ni una escuela ni un paradigma, sino una interrogación sostenida y disconforme, dispuesta a revisar sus propios e inevitables procesos de decantación, abierta a un contacto mundano con la historia, y advertida de la trágica política de los afectos. Es, en otras palabras, una posibilidad del pensamiento.

**Sergio Villalobos-Ruminott**





# Infrapolítica y política de la infrapolítica

ALBERTO MOREIRAS

La primera parte de lo que sigue fue escrita para una conferencia sobre Conceptos Políticos en la Universidad de Columbia, en Nueva York, organizada por Stathis Gourgouris, que tuvo lugar en marzo de 2015<sup>1</sup>. Durante la discusión que siguió a mi ponencia varios interlocutores hicieron notar su desconcierto ante el tono quizás abstracto de lo que se proponía, y dijeron que les habría gustado verlo más contextualizado dentro del terreno de la política propiamente hablando; y que, aunque reconocían que lo llamado infrapolítica no se propone como una forma de política, sino más bien como una peculiar retirada y abandono del campo político, tal retirada es todavía políticamente significativa, y echaban de menos una tematización más fuerte de ese aspecto del asunto en mi presen-

tación. Tales reacciones, aunque del todo legítimas, salen ya, me parece, hasta cierto punto al menos, de un malentendido sobre el trabajo específico que la noción de infrapolítica busca y pretende. Pero la apelación desnuda al hecho de que pueden darse malentendidos, de que la infrapolítica corre el riesgo estructural y consistente de ser malentendida, de que la infrapolítica es la opción de habitar una zona borrosa de indistinción ambigua, no produce satisfacción —ni para los que escuchan o leen ni tampoco para mí.

Pensé en referirme al malentendido en cuanto tal, no para resolverlo sino para tematizarlo y hacerlo más complejo. Esto me llevó a redactar otra ponencia un par de semanas más tarde, para un seminario sobre Alegoría y Representación Política organizado por Jacques Lezra para la reunión de la Asociación Ameri-

<sup>1</sup> Una versión en inglés de este ensayo, que ahora reelaboro en la traducción, será publicada próximamente en *Transmodernity*.

cana de Literatura Comparada que se celebró en Seattle en abril de 2015, y tal ponencia es la segunda parte de este ensayo. Creo que habla de la cuestión política en la que la noción misma de infrapolítica se inserta aunque lo haga todavía de forma general y sin duda no suficientemente específica. Pero tal desfase es inevitable, y el reconocimiento de esa inevitabilidad es parte de mi argumento. No hay punto alguno de precisión que pueda disolver la ambigüedad constitutiva del ejercicio infrapolítico, que pueda deshacer su rechazo de la política a favor de una mera nueva forma de politicidad. En otras palabras, la afirmación de que la infrapolítica no es una política, que hago en la primera parte de este ensayo, debe dejarse estar, aunque sea para criticarla. Espero que la segunda parte pueda o bien clarificarla u oscurecerla aún más —se trata, francamente, de plantear el problema como algo a discutir. Pero el suelo de la discusión no estaría bien acabado si no se incluyera en él por lo menos una intimación práctica de lo que significa poshegemonía y democracia poshegemónica en la primera parte. Tal es el propósito de la tercera parte de este ensayo, originalmente leída en un panel de la reunión de enero de 2014 de la Asociación de Lenguas Modernas organizado por Ignacio Sánchez Prado. El lector puede percibir una cierta disyunción entre las partes, pero me ha parecido que borrar tal disyunción —y eso siempre puede hacerse con un poco de retórica, dado que la retórica es lo que siempre borra— no sería demasiado útil. Prefiero —se trata por supuesto de otro tropo retórico, incluso de un tropo infrapolítico— dejar que la disyunción se note. También he optado por retener las trazas de las diferentes presentaciones orales. Al fin y al cabo este número de *Debats* es introductorio a algo que no es más que una discusión en curso, un experimento de pensamiento y vida lejos de concluso.

## 1. Infrapolítica —el proyecto

La noción de infrapolítica empezó a circular en el campo de Estudios Latinoamericanos en Estados Unidos hace unos diez años. Ya era por entonces un término conocido, desde la teorización de James C. Scott, pero buscábamos otra cosa, una inflexión o acepción bien distinta, lo cual no excluye la posibilidad de intersecciones

activas<sup>2</sup>. Hubo un largo período de latencia —la infrapolítica aparecería mencionada aquí o allá, en algún artículo o libro, en alguna conversación, pero más como hito indicativo o señal en un árbol del camino; todavía no había forma de meterse en una discusión sostenida de su potencial. En 2014, luego de algunas referencias críticas, en publicaciones o en redes sociales, decidimos formar un grupo para prestarle atención directa<sup>3</sup>. Tenemos el grupo ahora. En su avatar más grande, incluye unos cuarenta investigadores de varias edades y países (España, México, Chile, Canadá, Italia, Estados Unidos), pero su núcleo más activo está compuesto de unos quince individuos, todos ellos poco dados a la comunión. La mayor parte de las discusiones toman lugar, cuando no en talleres, en una red social privada, y nuestro espacio público, que es el blog de WordPress llamado Infrapolitical Deconstruction Collective, ha estado bastante activo en los últimos meses, o entre septiembre de 2014 y marzo de 2015. Hay varios libros, tesis doctorales y números monográficos en preparación, y algunas cosas recientes publicadas, paneles en conferencias profesionales, hay algo de ruido, nuevas de que un proyecto colectivo comienza. En esta coyuntura, es un placer presentarlo aquí, fuera de nuestro grupo y sus aliados, quizás sólo por segunda vez (la primera ocurrió el año pasado, cuando Jorge Álvarez Yágüez habló de él en una conferencia en Madrid organizada por José Luis Villacañas)<sup>4</sup>. Debo decir, sin embargo, que la ocasión, que es la de una conferencia sobre Conceptos Políticos, es un tanto desplazante, puesto que infrapolítica no es un concepto político. O quizás sea y no sea político, o es político en la medida en que busca atrapar y reflexionar sobre un cierto afuera de la política. Y quizás ni siquiera es un concepto<sup>5</sup>.

2 Ver su definición en Scott, "Two Cheers". Scott empezó a usar el término en *Domination* (1990). Ver también Robin Kelley, *Race Rebels*, que lo usa en un sentido que sigue y desarrolla el de Scott.

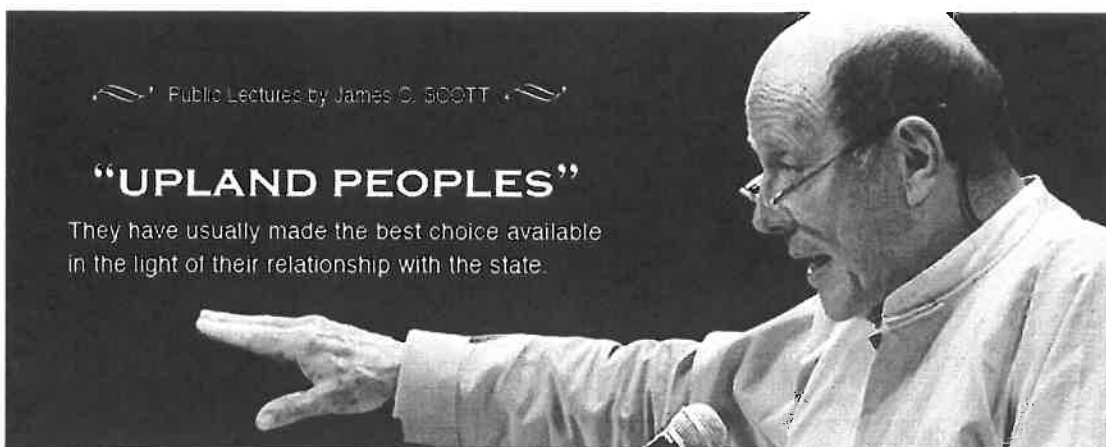
3 La primera crítica efectiva, creo, fue la de Bruno Bosteels en *Centennial Review*, luego republicada con algunos cambios como capítulo de su *The Actuality of Communism*.

4 Ver Álvarez Yágüez, "Límites", que es una versión revisada de su contribución al taller de la Universidad Complutense de Madrid sobre Posthegemonía, Literatura, Infrapolítica (junio 2014).

5 Otra reserva es la mención de que no hablo por el Colectivo. Nadie habla por el Colectivo, en la medida en que sus miembros buscan hablar en singular, esto es, no representacionalmente, y en esa medida no constituyen un "nosotros" fuerte. A pesar de ello diré algunas cosas que parecerían invocar a más de uno como su origen. Serán controvertibles, debatibles, incluso rechazables. En compensación, me gustaría dedicarle este ensayo al Colectivo de Deconstrucción Infrapolítica, para celebrar nuestras conversaciones del último año, que han sido memorables para

## “UPLAND PEOPLES”

They have usually made the best choice available in the light of their relationship with the state.



¿Qué es la infrapolítica? O mejor dicho, con menor ambigüedad, ¿de qué se habla cuando se dice “infrapolítica”? E incluso: ¿es “hablar de” una cosa u otra lo que se intenta a través de la infrapolítica? ¿O se trata más bien de “hablar de” como “hablar desde”, no “sobre”, un lugar o sitio que es mejor no tematizar para no convertirlo en un objeto de investigación, lo cual implicaría el tipo de estructuración de las cosas, de la cosa, el tipo de imagen del mundo del que estamos tratando de distanciarnos por lo pronto y en primer lugar? Si la lengua puede apenas hablar representacionalmente sobre el lenguaje sin convertirlo en representación y objeto de representación, entonces la lengua infrapolítica rehúsa, si puede, convertir la infrapolítica en un mecanismo de representación más, otra marca de pensamiento en el mercado de las ideas, otra “opción política” en la universidad, en el discurso universitario, otro sabor de saber académico, otra forma de computar el mundo<sup>6</sup>. Y así, ¿cuál es nuestro interés?

En su “Carta a un amigo japonés” de 1983, Jacques Derrida responde a la petición de ofrecer “una reflexión preliminar y esquemática sobre la palabra ‘deconstrucción’” (1), y dice: “¿Qué no es la deconstrucción? ¡Todo, por supuesto! ¿Qué es la deconstrucción? ¡Nada, por supuesto!” (5). Podríamos quizá decir lo mismo de la infrapolítica, una nada que es al mismo tiempo no todo, un no todo que viene a ser una forma de nada desde la pregunta metafísica por excelencia. En cualquier caso, como la deconstrucción, la infrapolítica puede también ser “no una buena palabra” (5), tratarse

de algo que uno sólo puede usar más o menos informalmente, no sistemáticamente, buscando efectos específicos, “en situaciones altamente determinadas” (5). Si es así, hay más en el texto derrideano sobre la mala palabra deconstrucción que queremos usar, informal y asistemáticamente, para referirnos a la infrapolítica –sin intentar de ninguna manera, por lo menos no todavía, no durante cierto tiempo, indicar que la deconstrucción y la infrapolítica pueden ser la misma cosa o venir a la misma cosa. Aunque, ¿por qué no?

Derrida se queja de la dificultad de sacarse de encima la supuesta obviedad de que la deconstrucción sea una empresa negativa, negativa en su mayor parte o esencialmente. Verdad que hubo o hay razones ostensibles para tales asertos, en la medida en que la gente no podía o quería entender qué es lo que la deconstrucción buscaba y busca cuando era evidente que no buscaba ninguna de las cosas habituales. Por ejemplo, dice Derrida, la deconstrucción no se puede proponer como un “análisis”, dado que “el desmantelamiento de una estructura no es una regresión hacia un elemento simple, hacia un origen indisoluble” (3). Y la deconstrucción no puede proponerse como una “crítica”, dado que “la instancia del *krinein* o de la *Krisis* (decisión, opción, juicio, discernimiento) es ella misma, como todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los ‘temas’ u ‘objetos’ esenciales de la deconstrucción” (3). Y, dice Derrida, lo mismo puede decirse sobre el “método”, lo cual tiene el agradable y desagradable corolario de que la deconstrucción no es una metodología para leer e interpretar y no puede por lo tanto ser “reapropiada y domesticada por instituciones académicas” (3). Por fin, pero no del todo, Derrida dice que la decon-

mí, y creo que para muchos de nosotros.

<sup>6</sup> La diferencia entre hablar de y sobre la lengua es un hilo importante en Martín Heidegger, “Dialogue”. Ver por ejemplo 49-52.

trucción tampoco es “un acto o una operación” (3), porque hay algo más pasivo en ella que la pasividad que se opone acostumbradamente a la actividad, y también porque la deconstrucción no devuelve a “un sujeto individual o colectivo” (3). Lo más que se puede decir, en consecuencia, sobre la deconstrucción es que ocurre, hay deconstrucción, *ça se déconstruit*, y ese “se” guarda todo el enigma (4).

La infrapolítica, tal como la pensamos o como la dejamos pensar, no es ni una herramienta analítica ni una forma de crítica, ni un método ni un acto u operación, la infrapolítica ocurre, siempre y por todas partes, y su suceder nos llama y llama a una transformación de la mirada, a algún tipo de paso hacia otro modo de la política, extraño e intemmatizable, que es también, debe ser, un de otro modo que la política. En la breve “Carta” hay una indicación de esta extrañeza que la infrapolítica y la deconstrucción comparten cuando Derrida, de manera inesperada, imagino, para sus lectores, dice, abruptamente y sin elaboración, que la deconstrucción es por lo tanto, y esto parece ser una definición o el principio de una definición, “un discurso o más bien una escritura que puede compensar la incapacidad de la palabra de estar a la altura de un ‘pensamiento’” (4). La infrapolítica es también una región, o un sitio, como dije antes, en el que tal incapacidad de la palabra de estar a la altura de un pensamiento, de un “pensamiento”, dice Derrida, en el que una brecha incubible entre lengua y pensamiento sucede, pero la infrapolítica no puede siquiera aspirar al estatus de “discurso o más bien escritura” (la reflexión infrapolítica es ambas cosas, pero no la infrapolítica en cuanto tal, si hay o pudiera haber un “en cuanto tal” de infrapolítica). ¿Cuál es su interés? ¿Puede la infrapolítica compensar una incapacidad, fisura o falta entre lengua y pensamiento?

Si la infrapolítica no puede hablar de sí misma sin traicionarse, entonces todo lo que diga aquí servirá como acto de destrucción o su prolegómeno. Más vale entonces hacerlo sin preliminares, y correr el riesgo de la ocasión, pues la infrapolítica no es más que su ocasión. La infrapolítica es, mínimamente, en cuanto sitio tematizable, un campo de reflexión abierto a la exploración de las condiciones de existencia a la hora de la consumación de la estructura ontoteológica de la modernidad. En ese tiempo, ahora, entendemos que la experiencia, la experiencia de todos, está cruzada de política, que

la política la marca y la determina y la enmarca en formas fundamentales e irreducibles; pero también entendemos, o creemos entender, o nos gustaría entender, que la política no puede agotar, y no agota la experiencia. La experiencia excede o subcede la política, y puede por lo tanto ser tematizada y estudiada infrapolíticamente.

En la hora de la autoconsumación de la estructura ontoteológica del mundo conocido, la política no puede entenderse como lo siempre ya entendido, dado por supuesto, una especie de evento o procedimiento, si no estrictamente natural, siempre naturalizado por la forma de ser de lo humano. La política está siempre sujeta a condiciones históricas de manifestación, muy al margen de divisiones intrahistóricas obvias tales como, en nuestro tiempo, izquierdas y derechas, liberales y conservadores, populistas o tecnócratas. La política, en su manifestación concreta en el presente, todavía responde a una configuración histórica particular y a una estructura civilizacional particular. La naturaleza de la política no es en sí política, sino que es histórica de arriba abajo y de cabo a rabo. No hay política intemporal, sino que la política sucede sólo una vez cada vez, incluso cuando llamamos política a la implementación de un programa de gobierno o a la implementación de un programa de acceso al poder, pero el modo de su suceder no es independiente de una ideología social básica que enmarca su gama de ocurrencia. En la hora de la autoconsumación de la ontoteología, la política es agobiantemente ontoteológica incluso cuando se ve a sí misma en un papel contrahegemónico o resistente. Que tal determinación haya sido borrada u olvidada no es objeción –sólo concreta su naturaleza ideológica.

Pero la infrapolítica no busca determinar la naturaleza de la política, ni siquiera en su dispensación contemporánea. La infrapolítica no es una crítica de la política. Su interés, y podemos llamarlo hermenéutico, fenomenológico o deconstructivo, debe encontrarse en el intento de delimitar la determinación política a favor de su exceso, de su suceso, en cualquier caso de su diferencia. La infrapolítica habita la diferencia de la política. Como campo de reflexión o sitio de reflexión, reflexiona el suceso de la política, esto es, no la política como sucedida, sino el infraexceso activo de la política, lo que fluye bajo la política tal como la conocemos. En cuanto suceso, esto es, como exceso que precede, como sitio de reflexión no circunscri-



bible o determinable mediante determinación o conscripción política alguna, en la medida en que estas últimas deben permanecer ciegas a ello para constituirse como tales, la infrapolítica puede alcanzar una dimensión crítica —la infrapolítica piensa en la política en la medida en que piensa el de-otro-modo-que-la-política--, pero su ejercicio primario no es crítico-político, sino interpretativo o hermenéutico. La infrapolítica, en cuanto diferencia de la política, vive y se abre en la retirada del campo político, lo que significa que lleva consigo una intensa politicidad, pero es la politicidad impolítica que suspende y cuestiona toda aparente politización, toda instancia de emergencia política, todo momento heliopolítico, y los coloca provisionalmente bajo el signo de una destrucción.

Hemos reservado un nombre para esa politicidad impolítica de la infrapolítica: lo llamamos poshegemonía, o también poshegemonía democrática. La infrapolítica encuentra en la democracia poshegemónica, o en su praxis, que es la democratización poshegemónica, la interrupción suplementaria de su praxis sucesiva. La infrapolítica no es una política, pero la democratización poshegemónica es una praxis política rotunda, y sería difícil llegar a esta última sin la primera. Puede haber infrapolítica sin poshegemonía sin más recurso que el de la abstención de la acción política, pero no puede haber praxis poshegemonía sin reflexión infrapolítica. Tanto la infrapolítica como la poshegemonía intentan pensar la brecha de la política epocal, en la medida en que se hace

arduamente accesible, en su diferencia de sí misma, en lo que en la experiencia humana, o en la existencia, aunque marcado o cubierto o encubierto por la política, no es en sí político, es en sí no político, aunque subyazca a la política y a toda política. ¿De qué se habla? Haberlo olvidado o no reconocerlo sólo hace recobrarlo tanto más urgente <sup>7</sup>.

Si el proyecto del Colectivo de Deconstrucción Infrapolítica tiene una genealogía común para sus miembros, y debe tenerla a pesar de las diferencias de edad y origen, debemos encontrarla en alguna parte. El vínculo es la universidad, y el campo específico de Estudios Latinoamericanos. Por supuesto los miembros mayores del Colectivo tienen más cicatrices que los jóvenes, pero son cicatrices que pueden referirse a la historia de la disciplina y pueden incluso trazarse a textos y discusiones específicas. Después de finales de los años noventa, en nuestra percepción, el paradigma general de los estudios culturales, que ya había sido usado por nosotros como vía de escape a los constreñimientos de la vida disciplinaria que conocíamos, topó con un muro y se hizo improductivo. Al mismo tiempo el llamado giro político en estudios culturales, que no fue más que la intensificación de la demanda de salvación política en el trabajo académico, aunque incluyera en principio una crítica del identita-

<sup>7</sup> Quizás sea innecesario decir que mi interés en la poshegemonía no refiere a su versión vulgar, que Jorge Alemán naturaliza recientemente "El momento 'poshegemónico' no puede no ser una fantasía que imagina un mundo acefálico exclusivamente entregado al cultivo de las pulsiones" ("Apuntes", 2).



rismo (durante años, la única percible aunque irrespirable “politización” académica) en nombre del universalismo, se hizo mecánico y dogmático, y todavía lo es. La crítica de la historia de la izquierda, descuidada por los representantes del giro político, que parecían estar mucho más a gusto en la voluntad de repetición, *mutatis mutandis*, de la historia de la izquierda en la modernidad, llegó a provocar para nosotros una insatisfacción general, terminal, con los paradigmas teóricos disponibles o dominantes tanto en el campo más amplio de las Humanidades como en el más pequeño de las Humanidades latinoamericanistas, incluyendo, por cierto, el subalternismo, que, en retrospectiva, habría sido la última ilusión o espejismo del campo.

Todo esto tuvo sus efectos, y durante casi una década, o más, efectos que fueron en su mayor parte negativos y desorientadores. Al fin, como dijo Sergio Villalobos en unas recientes “Notas de seminario”, “había la necesidad de moverse hacia la constitución de un horizonte de problemas que pudiera articular un entendimiento poshegemónico de la política, tomado como pensamiento a-principal [en el sentido de Reiner Schürmann], y una infrapolítica, tomada como reflexión sobre la existencia más allá de la demanda política” (“Notas”, 2)<sup>8</sup>. Mientras tanto, la universidad evolucionaba hacia su avatar neoliberal, y dejaba de ser particularmente interesante como institución usable excepto en el sentido más trivial (un trabajo relativamente seguro, importante en cuanto tal). Todas estas predisposiciones negativas o críticas se desarrollaron en la estela de cierto marranismo congénito, que vinimos a entender como el lado productivo de la tradición intelectual y existencial hispánica, o al menos el lado que nos interesaba continuar preservando.

La mayor parte de los miembros del Colectivo trabajan en la universidad y lo hacen en el contexto de la ruina contemporánea del aparato universitario, pero entienden demasiado bien que la universidad está hoy sujeta a condiciones de producción y reproducción, en sí derivadas de la autoconsuma-

8 Aunque *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas debe reconocerse como el lugar donde se inicia la noción, la propuesta de Schürmann sobre pensamiento a-principal en *Heidegger on Being and Acting* la hizo temática para la filosofía post-heideggeriana: “Es mediante una deducción histórica de las categorías del ‘otro comienzo’ que se hará pensable la acción privada de un *pros hen* unificante” (9). Esto se asocia explícitamente por Schürmann a un proyecto político an-árquico conectado a una “cesación de principios, un deponer el principio mismo de los principios epocales, y el comienzo de una economía del pasaje, esto es, de la anarquía” (9).



Reiner Schürmann.

ción ontoteológica de la modernidad, que son incompatibles con el futuro del proyecto infrapolítico. La infrapolítica es siempre ya postinstitucional, o lo es en la medida en que busque su radicalización necesaria. Podríamos verla como modalidad de pensamiento salvaje, o como lo que Cathérine Malabou llama “la irrupción de lo fantástico en la filosofía”, que por supuesto nos desborda tanto como nos llama, y nos destruye tanto como nos informa<sup>9</sup>. Pero lo fantástico en filosofía es sobre el tiempo de vida y contra el tiempo de trabajo, sobre la suspensión infinita de la equivalencia monetaria y de toda la tropología equivalencial como principio general de nuestras vidas. Desde ahí, y precisamente desde ahí, la infrapolítica no busca inscripción, ni celebración, no busca comunidad ni filiación, es contracomunitaria y hostil a toda formación de captura. Y apuesta a un tiempo largo e incalculable de reflexión contra todo tipo de produccionismo salvífico o excelentista<sup>10</sup>.

9 Malabou tematiza lo fantástico en su libro sobre Heidegger: “Lo fantástico, lejos de designar una simple lógica del fantasma o una intrusión del fantasma en lo real, caracteriza precisamente lo real del fantasma. La diferencia ontológica, la convertibilidad entre los dos cambios [esta es la forma en la que Malabou se refiere a los “comienzos” heideggerianos, primero y otro], el nuevo don ontológico, y la nueva cambiabilidad no son abstracciones puras. Constituyen nuestro real, la forma en la que lo real registra el impacto de su deconstrucción y cambio” (182).

10 No puedo resistirme a incluir aquí un fragmento de conversación entre Benjamín Mayer Foulkes y Jaime Rodríguez Matos, dos miembros del Colectivo, a propósito del seminario de Jacques Lacan *Le sinthome*, que está teniendo lugar virtual justo el día (18 de abril, 2015) que yo traduzco y reescribo este artículo para su publicación en castellano: “¿Puede la enseñanza de Lacan considerarse posuniversitaria? Me haces pensar en que sí, desde luego, en la medida en que el estatuto del saber en el psicoanálisis implica la imposibilidad de asimilar el objeto a

Debe haberse hecho ya claro que nuestro proyecto se sitúa en una tradición de pensamiento marcada por el trabajo de Martin Heidegger, que busca interpretar o reinterpretar aprendiendo de un número de pensadores en su estela: de Reiner Schürmann a Cathérine

tematizado por Lacan. Este es el abismo del Discurso de la universidad: su momentánea, pero trágicamente inherente, suposición de que el saber (S2) puede asimilar goce (a). Así leído, el psicoanálisis es, sí, esencialmente posuniversitario. En un guiño infrapolítico quiero recordar en relación con esto una respuesta dada por Freud durante una entrevista a cargo de Eastman, que ha sido referida en diversas polémicas: M. Eastman.-“¿Qué es usted políticamente?” Sigmund Freud.- “Nada”. Es fácil imaginar la amplia gama de posicionamientos en favor y en contra de lo dicho por Freud en esa ocasión. Por una parte, estamos ante el hecho de que el Discurso del analista, reverso del Discurso del amo, necesariamente ha de atenerse a una “neutralidad activa”, como quiero llamar a la afirmación de lo inasimilable del goce (a) por el saber (S2) o por algún principio de autoridad (S1). Pero, por otro lado, estamos ante el hecho de la necesaria “politicidad” de la intervención psicoanalítica, que a menudo ha sido descrita en términos éticos. Yo creo que la infrapolítica abre una nueva gama de aproximaciones a esta suerte de *koan* freudiano, que aquí decantaré diciendo: políticamente, el freudismo es nada; infrapolíticamente, lo es todo, en el sentido de que el psicoanálisis sería infrapolítico de cabo a rabo en la misma medida en que es posuniversitario. Lo que sugiere una definición de la infrapolítica, según este vocabulario, en los términos siguientes: la inasimilabilidad del goce (a) por cualquier significante amo (S1). La infrapolítica sería al campo del poder lo que la posición posuniversitaria sería al campo del saber -- aunque sabemos, claro, que saber y poder están imbricados siempre ya. En cuanto al último Lacan, su ‘locura’ siempre podrá ser leída como una interpelación (posuniversitaria) de su enseñanza anterior. Pero no me parece que sea inherentemente más posuniversitaria que sus etapas anteriores, aún si su vocación de desmontaje analítico se fue aclarando más y más. Dos pequeños apuntes adicionales: cuando Lacan hace prosopopeya y dice “yo, la Verdad, hablo”, tal afirmación no debe ser entendida como la afirmación dogmática que a primera vista parece . . . porque lo que habla es precisamente la Verdad (negativa) de lo que al Saber le falta . . . Por ende, no es más humilde, digamos, responder a partir de la propia creencia o el propio síntoma, como sugieres, Jaime, que hace el último Lacan, pues la Verdad no puede hablar más que desde las (propias) creencias y los (propios) síntomas en la medida en que la Verdad no se manifiesta más que bajo la forma de lo impresentable” (Benjamin Mayer Foulkes, en *Infrapolitical Deconstruction*, facebook private group, 18 de abril, 2015). Y contesta Rodríguez Matos: “no me interesa encontrar nada humilde. No me interesa identificar un Lacan dogmático o dictatorial para luego contrastarlo con otro humilde o algo por el estilo. Lo que sí me interesa es señalar, si es que esto se puede hacer, si es que cabe hacerlo, el cambio (en el propio Lacan) de un énfasis en lo simbólico a un énfasis en algo que no es simplemente eso. O sea, ¡no me interesa ni acusar ni defender al maestro! Ahora, lo Real me llama la atención por razones que tal vez no sean las más importantes desde el punto de vista clínico. Lo Real, me parece, nos lleva a pensar a Lacan en sintonía con la diferencia ontológica heideggeriana, pero desde un punto de vista mucho más inmediato. José Luis [Villacañes] ya ha declarado que no está de acuerdo con esta identificación, y estoy con él hasta cierto punto, pero me parece importante el vínculo aún cuando haya que matizar las diferencias (sí: lo Real es una categoría que sigue siendo del “sujeto”, pero aún así marca una relación con el ser de la forma más inmediata). Lo dejo ahí por ahora. No es que quiera complicar o tergiversar, pero me parece que hay algo en juego aquí mucho más allá de la clichosa acusación de dogmatismo, o lo que sea, y no quiero que se confunda lo que digo con esa reaccionaria negación de Lacan” (Jaime Rodríguez Matos, facebook private group, 21 de abril, 2015).



Catherine Malabou.

Malabou, ya mencionados aquí, de Simone Weil y Luce Irigaray y María Zambrano a Felipe Martínez Marzoa, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Massimo Cacciari, Mario Tronti, Miguel Abensour, Oscar del Barco, Agustín García Calvo, Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Davide Tarizzo, de Sigmund Freud a Jacques Lacan y la tradición lacaniana. Y muchos otros. Nada de esto es muy original, desde luego, ni la originalidad es un valor que nos importe, pero quizá convenga añadir que buscamos, en esas múltiples lecturas y variaciones que configuran el pensamiento contemporáneo, mantener viva una cierta simplicidad en el pensamiento de Heidegger que él mismo disfrazó o encubrió a veces—y este es un problema que se repite en su recepción.

Si la reflexión infrapolítica es un intento sostenido de destramar y liberar el paso su-cediente de la política hacia una región de existencia que la política bloquea, no debe tomarse como un éxodo respecto de la política, sino como un intento de determinar, incluso de tematizar, las condiciones bajo las cuales podría hacerse pensable una concepción alternativa de la política. Ya en “Superar la metafísica”, un texto escrito entre 1936 y 1946, Heidegger indica la posibilidad de una apertura histórica hacia la infrapolítica cuando dice:

La lucha entre los que están en el poder y los que quieren llegar al poder: por todos lados hay lucha por el poder. En todas partes es el poder lo que es determinativo. A través

de esta lucha por el poder, el ser del poder queda postulado en el ser de su dominación incondicional por ambos lados. Al mismo tiempo, sin embargo, algo queda encubierto aquí: el hecho de que esta lucha está al servicio del poder y es querida por él. El poder ha sobredeterminado tales luchas por adelantado. Sólo la voluntad de voluntad suscribe con su fuerza a tales luchas. El poder, sin embargo, sobredetermina los varios tipos de humanidad de tal manera que expropia del hombre la posibilidad de escaparse alguna vez del olvido del ser en tales caminos. La lucha es planetaria de necesidad, y por lo tanto indecible en su ser porque no tiene nada que decidir, dado que queda excluida de toda diferenciación, de la diferencia (entre el ser y los seres), y así de la verdad. A través de su propia fuerza queda conducida a lo que no tiene destino: al abandono del ser. (100)

Puede no gustarnos la tropología que remite al ser, a la diferencia ontológica (pero la infrapolítica, que piensa la diferencia ontológica y por lo tanto un más acá de la política, es también y por ello el intento de sentar las condiciones para una política, futura, de la diferencia ontológica), o a otros aspectos de la jerga heideggeriana, pero permanece el hecho de que se anuncia en ella una politicidad alternativa que no estaría ya basada ciegamente en la voluntad de voluntad, de la cual en otra sección del ensayo se nos dice que sólo puede acarrear “un colapso del mundo” y una “devastación de la tierra”: “El hombre se quiere voluntario de la voluntad de voluntad, para la cual toda la verdad es ese error que necesita para ser capaz de garantizarse a sí mismo la ilusión de que la voluntad de voluntad no puede querer nada excepto la nada vacía, ante la cual se afirma sin alcanzar a conocer su propia nulidad consumada” (86). Llamamos a todo esto, en la cosa política, hegemonía, y búsqueda hegemónica, y conceptualización hegemónica de la política, de la cual uno de sus más grandes intérpretes, Ernesto Laclau, ha dicho que necesariamente agota el campo de la política *tout court*. Pero estamos en desacuerdo: la hegemonía no agota la política, porque hay politicidad poshegemónica.

A la vez, incluso si la deconstrucción infrapolítica quiere continuar dejándose inflexionar por la esquemática heideggeriana a propósito de la historia del ser, del acabamiento de la metafísica, del fin de la historia epocal, y de la clausura del pensamiento principal, no es nuestra intención manifestarnos a favor de ninguna valorización, ni desvalorización, de ho-

rizones histórico-culturales específicos ni de perfiles humanos particulares. La lista ya dada de condiciones genealógicas del proyecto debería hacerlo claro. La noción de valor, de cualquier forma de valor cultural, fue denunciada por algunos de nosotros como incompatible ya con un acercamiento subalternista incluso en su versión más superficial. Nuestro marranismo tiene algunos dientes, pero no para mascar la exaltación o denigramiento de ningún tipo de vida humana. La publicación en curso de los *Cuadernos negros* de Heidegger hace más claro que nunca hasta ahora que nuestro proyecto debe también afirmar resueltamente cierto antiheideggerianismo. Si tomamos el esquema heideggeriano sobre la historia del ser como variación respecto del hegeliano, y por lo tanto como una parte difícilmente renunciabile de la historia del pensamiento, los tonos explícitos e intencionales revelados por los Cuadernos negros en sus afirmaciones respecto del arrojarse ópticamente al antisemitismo historial y a la sobrevaloración del destino “alemán” en la preparación a una transformación del pensamiento deben ser rechazados absolutamente, no sólo en sí mismos, sino también como tropología maestra para cualquier tipo de valorización histórico-cultural alternativa (en otras palabras, entendiéndolo perfectamente la vergüenza de la herencia antisemita o de la herencia racista en general, y aun optando en principio contra la dominación y por la democracia, no podemos pretender que algo cambie si sustituimos antisemitismo por antieuropeísmo o valorizamos la cultura subalterna contra la cultura burguesa).

La adaptación de lo que fue en principio una tropología pro-nazi—podemos buscar cualificar esto de varias maneras, pero el compromiso pro-nazi permanece—ha sido un problema endémico en la llamada izquierda heideggeriana, como podría verse por ejemplo en *Krisis* (1976), de Massimo Cacciari<sup>11</sup>. La reflexión infrapolítica debe afirmar la suspensión radical de toda valorización histórico-cultural como forma de pensamiento principal que, en cuanto pensamiento principal, está y siempre ya estaría comprometido con el poder hegemónico y con el logro hegemónico. La temática heideggeriana del fin de la historia epocal sólo puede ser entendido, en este contexto, como fin de la estructuración hegemónico-sacrificial

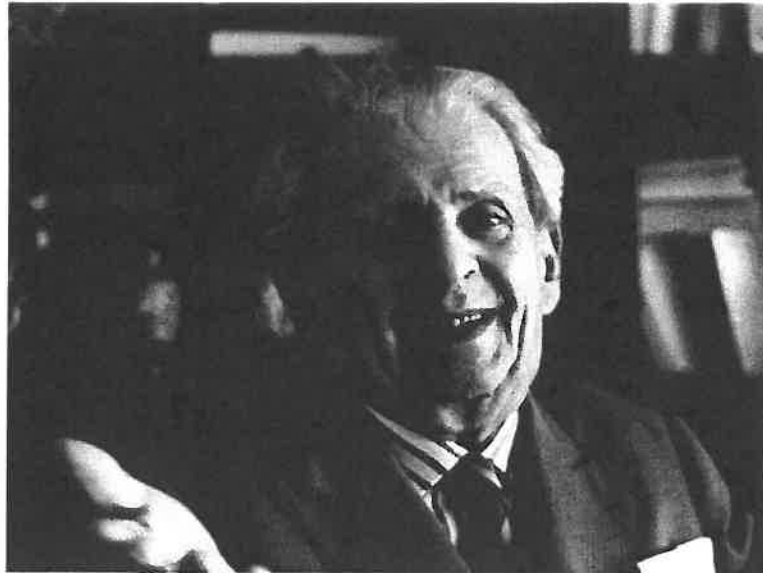
11 Ver sobre esto la fiera lectura del libro de Cacciari por Matteo Mandarini, “Beyond Nihilism”, 1-7.



Maria Zambrano.



Simone Weil.



Felipe Martínez Marzoa.

Emmanuel Lévinas.



Ignacio Sánchez Prado.

Giorgio Agamben.



de la historia y de la vida histórica. La reflexión infrapolítica abandona el poder como fuerza principal —como voluntad de voluntad asumido como principio en el fin de la historia metafísica— a favor de una an-arquía cuyo fundamento puede trazarse al mismo Heidegger, mediado ya hoy por Emmanuel Levinas, Reiner Schürmann, María Zambrano, y otros.

Hay dos falsas salidas de la esquemática heideggeriana de la estructuración ontoteológica del mundo, ambas favorecidas en uno u otro momento por Heidegger y, en su estela, por la derecha heideggeriana: una de ellas es la ruptura del principio de equivalencia general, como estructuración dominante de todo pensamiento hegemónico en el capitalismo de la subsunción real, a favor de una jerarquización alternativa, esto es, necesariamente de una nueva hegemonía, de un nuevo establecimiento de orden y rango. Pero hay una segunda falsa salida a la que puedo referirme con otra cita de Heidegger, esta vez de *Contribuciones a la filosofía*. Allí, en la primera sección, en el Prospecto, bajo el encabezamiento *Historicidad y Ser*, Heidegger nos da una noción de lo que podemos llamar soberanía doble que marcaría la posibilidad misma de una hegemonización continuada del tiempo de la vida. Esto es lo que dice Heidegger:

.....  
La soberanía sobre las masas que se han hecho libres (esto es, sin suelo y auto-complacientes) debe ser erigida y sostenida mediante los grillos de la 'organización.' ¿De esta forma puede lo que queda así 'organizado' crecer otra vez en su suelo original, para que lo que es de las masas sea no simplemente controlado sino transformado? [...] Todavía se necesita aquí otra soberanía, oculta y discreta y durante mucho tiempo austera y tranquila. Aquí deben prepararse los futuros, esos que creen en el ser mismo nuevos locales desde los que pueda eventuar una vez más la constancia de la lucha entre cielo y tierra [...] Ambas formas de soberanía, aunque fundamentalmente diferentes, deben ser queridas y simultáneamente afirmadas por los que saben. (49-50)

Esta segunda falsa salida es la pretensión de que pensar o poetizar pueda cambiar la naturaleza de la hegemonía, es decir, de la soberanía, es decir, de una política de la voluntad de voluntad por fin consciente de sí misma. En *Contribuciones* Heidegger claramente dirige sus observaciones a la Alemania nazi, pero a mí me interesa apuntar al sentido desde el que puede entenderse que cualquier compromiso

estructural del pensador con el partido, con el principio de organización, con el brazo armado del poder hegemónico, siempre resultará en la demanda de estructuración doble de la soberanía. Tal demanda, últimamente referible a la conexión entre pensamiento y gobierno, ha sido compartida endémicamente por tantos pensadores de la izquierda en los últimos dos siglos. Pero no hay héroes no sonámbulos del pensamiento que puedan reivindicar soberanía infrapolítica, porque no hay soberanía infrapolítica, y por lo tanto la reflexión infrapolítica no pretende ventaja sobre ninguna otra. Es sólo una apuesta hacia otro pensamiento, al que a veces le llamamos infrapolítica trans-figurada. Pero todavía no es tiempo de discutirlo.

## 2. Alegoría y desnarrativización.

En 2014 la revista argentina *La Intemperie* publicó una entrevista con el ex-militante revolucionario Héctor Juvé, que había sido miembro del Ejército Revolucionario del Pueblo cuando la guerrilla mató (ejecutó o asesinó, hay que elegir) a dos de sus propios integrantes después de haber determinado que se habían "quebrado" como revolucionarios. Poco después de la publicación de la entrevista Oscar del Barco, una figura prominente de la *intelligentsia* argentina, filósofo, poeta, pintor, él mismo ex-miembro del Partido Comunista Argentino y simpatizante y colaborador del movimiento guerrillero, envió a la revista una carta abierta. La carta dio origen a una controversia fiera y profunda en Argentina <sup>12</sup>.

Partamos de que la descripción del asesinato de Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald en la famosa entrevista podría entenderse, al menos desde Del Barco, como una alegoría o metaforización extensa de la política o de cierto entendimiento de la política. Tal alegorización no sería inocente, sino en sí una intervención política destinada a condenar tal entendimiento político (al que en otros textos Del Barco se refiere como la política autorizada y enmarcada por "el Sistema", que es su forma de remitir al sistema de la modernidad, o al sistema de la metafísica ontoteológica). Oscar del Barco, en su carta abierta, a la vez alegoriza y desnarrativiza, o bien narrativiza y desalegoriza, la

12 Ver los dos volúmenes de *No matar* (editados por Belzagui y García respectivamente), que son compilación de algunas de las contribuciones más significativas a la polémica.

política revolucionaria en tanto entendida por un sector considerable de la intelectualidad argentina, y por extensión mundial, ciertamente en el período que sigue a la Segunda Guerra Mundial al menos.

Más allá de la carta abierta, la notoria polémica que le sigue también alegoriza una ruptura fundamental, por lo tanto algo así como una desnarrativización generalizada, de la política revolucionaria de la sociedad moderna, esto es, de la única sociedad que conocemos, si es que la conocemos. De la carta de Del Barco, y de las respuestas y contrarrespuestas que motivó, también más allá de lo que se ha publicado, podemos inferir un hacerse-verdad, la entrada en la conciencia plenamente histórica, de un rumor que ha plagado largamente a la izquierda: la molesta y desestabilizante verdad de que el triunfo efectivo de la revolución política, lejos de constituir un nuevo tiempo histórico, podría sólo marcar lo que Felipe Martínez Marzoa, en su libro *La filosofía de El capital de Marx*, llamó la “liquidación abstracta” de la sociedad moderna, su intensificación y consumación fundamental (improductivas, de no resultar tan productivas para algunos). Esto quizá sólo pueda resultar comprensible si tomamos en serio las siguientes palabras de Martínez Marzoa:

En Marx, efectivamente, la diferencia entre el punto de vista de la propia sociedad moderna (de la ‘conciencia natural’ en términos hegelianos) y el punto de vista de la revolución reside en que, según el primero, la calculabilidad de lo ente (el modo físico-matemático de conocimiento) expresa pura y simplemente ‘la naturaleza de las cosas,’ y la igualdad de derechos es una exigencia de ‘la naturaleza humana’ (o de la ‘Razón pura’), esto es: en ambos casos se trata de ‘verdad en sí’ sin dependencia alguna con respecto al propio fenómeno ‘sociedad moderna,’ mientras que, desde el punto de vista de la revolución, la cosa es de otro modo: la revolución puede y tiene que ser enteramente radical en la autoexigencia de que esos postulados [a saber, la calculabilidad de los seres según el principio de equivalencia general, y la consiguiente igualdad de derechos] se cumplan, precisamente porque no los considera como realidades simplemente ‘en sí,’ cómodamente asentadas en una ‘naturaleza’ dada, sino como los criterios de una tarea a realizar. (190)

Si la revolución es el medio a través del cual los postulados de la equivalencia general universal y de la igualdad de derechos vienen a

cumplirse, entonces la revolución es interna al sistema de la modernidad, y sólo puede cumplirse en cuanto modernidad. De hecho, la revolución debe entenderse como la esencia misma de la sociedad moderna, y no como partida con respecto de ella. De darse cuenta de ello se hace claro, según preferencias individuales, o bien que tendría que haber un cambio sustantivo en la noción misma de revolución o que la revolución está tan agotada como idea como cualquier otro de los conceptos primarios de la arquitectónica de la modernidad política. ¿Por qué, en realidad, habría que suponer que la “revolución” pudiera haber sobrevivido a la catástrofe entrópica que les cayó encima a los otros términos sistémicos, desde “representación” a “pueblo”, desde “sujeto” a “nación”, desde “legitimidad” a “hegemonía”? A menos, claro, que el proyecto de una modernidad acabada sea todavía lo suficientemente atractivo como para capturar corazones y cabezas democráticas. De otra manera es tiempo o bien de abandonar el término “revolución” en el basurero de la historia o bien de imaginar de nuevo qué podría ser una revolución desanclada de su puerto en el sistema de la modernidad política<sup>13</sup>. Lo último no es tarea fácil, ni al nivel de imaginarlo, y menos al nivel de empezar a hacerlo presente. El reto político es alcanzar la posibilidad, primero en el pensamiento, de una igualdad, es decir, de un fin de las jerarquías de poder, no basada en la noción de equivalencia general, no basada en la nivelación de toda sustancia al registro de valor de cambio: una reinención de la cosa misma, que debe ser siempre una invención política.

Quiero plantear esta discusión como reflexión sobre alegoría —podemos redefinirla, para mis propósitos aquí, como metáfora extendida— y desnarrativización no porque crea que toda metáfora desnarrativiza, sino porque creo que las metáforas desnarrativizantes, en cuanto metáforas que apuntan a su propio fin, a su propia destrucción, son singularmente potentes y pueden producir un sentido de acabamiento que las desborde. Pero no debemos tomar acabamiento en el sentido mecánico de terminación —el acabamiento al que me refiero pudiera estar con nosotros aún mucho tiempo, ►

13 Ver sin embargo el ensayo de Luis García, “No matar”, donde asocia la “práctica revolucionaria” de Del Barco a la noción de violencia divina en Walter Benjamin. Este es un ensayo importante que merece más que esta mención en nota al pie, y espero tener ocasión de volver sobre él. Ver también el ensayo de Sergio Villalobos sobre la crítica delbarquiana del marxismo como “discurso liberacionista”.

como de hecho hacen obvio las respuestas a la carta de Del Barco. La posición de Del Barco (“no un argumento”, como se dice o él mismo dice, pero no en esa carta) rompe la historia política moderna en dos, o empieza a romperla. Ofrece, en otras palabras, en referencia específica a la historia política de Argentina y de América Latina, el principio de un rechazo fundamental de la política moderna, y de la política revolucionaria moderna, que es por lo pronto expresado como un arresto de toda subjetivación política. Desde ese principio, podemos empezar a desenredar la bola de pelos de la política ontoteológica militante (la militancia es siempre ontoteológica) para proceder a su destrucción radical en vista de la posibilidad de una nueva figuración —aquí sólo quiero invocar esa politicidad trans-figurada que estamos tratando de pensar a través de las nociones asociadas de infrapolítica y poshegemonía.

La carta de Del Barco tiene que ver con la llamada “lucha armada” que se desarrolló en muchos lugares en los años sesenta parcialmente como consecuencia de ciertos desarrollos teóricos en el marxismo (en sí consecuentes en general con una larga historia de subjetividad militante, con una producción ideológica profunda de subjetividad triunfante —no hablo necesariamente de Marx aquí, sino de la historia del marxismo). Del Barco se limita a oponerse, retrospectivamente, en su pretensión de que “no existe ningún ‘ideal’ que justifique la muerte de un hombre, ya sea del general Aramburu, de un militante o de un policía” (32). La lucha armada no está justificada, dice Del Barco, y su oposición a ella es consecuencia de su oposición al acto de tomar una vida humana. La carta dice poco más, en realidad. Sí dice que su autor puede entender que el mandamiento o conminación “No matarás” no será cumplido, dado que, incluso en cuanto principio, es un principio imposible: “Sé [...] que el principio de no matar, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último” (33). No es necesario abundar en ello porque está lo suficientemente claro. La simplicidad de lo que se dice, su falta de elaboración y de argumentación, acaba por ser el factor que más



Karl Marx.

ansiedad produce en su carta, y lo que le ganó a Del Barco los peores insultos.

Lo que cuenta es la contención misma, la sencillez de la posición que afirma, resueltamente, la validez del imperativo, aunque sea un imperativo imposible de cumplir. No sólo porque establece, o quizás restablece, para la izquierda argentina, una prohibición con la que sus miembros tienen forzosamente que lidiar (“Mientras no asumamos la responsabilidad de reconocer el crimen, el crimen sigue vigente” [32]), sino primariamente porque la prohibición (es una conminación negativa, por lo tanto, una prohibición, y lo prohibido es tomar la vida humana, por cualquier razón, en cualquier circunstancia) tiene una consecuencia fundamental: desde ella, la narrativa de la izquierda revolucionaria, la narrativa realmente existente de la izquierda argentina, por ejemplo, tropieza, se tambalea, cae y no puede ya sostenerse a la luz del día. Hay algo absoluto en el ser humano, dice Del Barco, y tal absolutez prohíbe matar y ser matado. Si lo dijera otro, un cura, un columnista de prensa, sería cuestión de opinión meramente, parte de la lucha política. Pero lo dice Oscar del Barco, viejo comunista militante (“¿Se olvida acaso que fui comunista estalinista?”, le preguntará Del Barco a algunos de sus críticos [Del Barco, “Comentarios”, 163]) que luego apoyó la lucha armada. La lucha se fue para adentro, ya no era una cuestión de matices u opiniones dentro de ▶



un acuerdo general, y esto fue y es visto como intolerable por muchos.

La prohibición, la conminación negativa, funciona como herramienta desalegorizante, como instrumento potente de desnarrativización. Hay una alegoría —toda historia, toda narrativa de esfuerzo político, de militancia política en cuanto militancia, es una alegoría, pues la militancia alegoriza siempre el triunfo prometido, el fin de los tiempos— y es la historia de un asesinato, bajo órdenes de Masetti, de dos militantes “quebrados” del Ejército Revolucionario del Pueblo. La conminación retrospectiva, no mataremos, no deberíamos haber matado, destruye el aura alegórica al reducir la narrativa a su literalidad sórdida, al arruinar la validez del plano figural, al condenar el fundamento mismo de la militancia sacrificial en el cual se basa la práctica revolucionaria: no habrá ya triunfo en la muerte del otro, y así es, y eso mata la narrativa y su figura. La pérdida del valor alegórico es violencia política extrema. No creo que debamos abrigar ilusión alguna de que el gesto de Del Barco no tenga nada que ver con la violencia o sea antiviolento. Se trata de una violencia extrema, la violencia de una desnarrativización fundamental, es decir, la violencia de una desobjetivación radical. El sujeto heroico de la militancia sacrificial revolucionaria se va a paseo —en su simple negación aniquiladora.

Insisto en la violencia de Del Barco porque me parece importante retener el pensamiento de que la acción de Del Barco no es un abandono de la política, y está muy lejos de ello. No es una renuncia a la política a favor de ética alguna, ni levinasiana ni kantiana ni propiamente delbarquiana<sup>14</sup>. La conminación es política porque tiene intencionalidad política. Apunta al corazón de las prácticas de la izquierda revolucionaria en el siglo XX y apunta con efectos devastadores, en mi opinión, no oponiendo ninguna ética a esa política sino buscando un pliegue interno de la política, una política alternativa, una política enteramente otra. Esto queda confirmado por Del Barco cuando, en su respuesta a los artículos de Jorge Jinkis, Juan Bautista Ritvo y Eduardo Grüner, les dice: la carta “no está en lo ‘alto’ sino en el ‘suelo’ o en la ‘política’, contrariamente a lo que ustedes dicen respecto a mi presunto ‘abandono’ de la política, el que en realidad es un abandono de lo que uste-

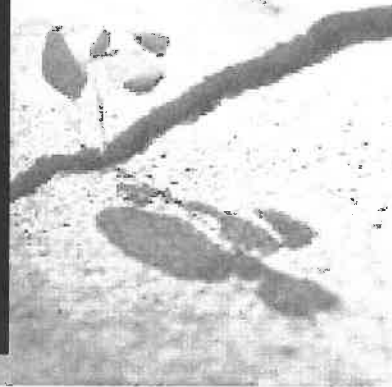
14 Ver Graff Zivin 14-17 sobre la discusión en referencia a lo ético-político en la estela de la carta de Del Barco, que ella coloca dentro de la fantasmática historia intelectual de su sustitución mutua y por fin de la suspensión de todo posible paradigma de sustitución.

des entienden por política” (151). En la misma contrarrespuesta, Del Barco se refiere a lo que está tratando de hacer como “in-política o [...] política-no-política” (156), para marcar lo que es anunciado como una ruptura, un diferendo que no puede y no debe ser reconciliado. Más tarde dice: “Usted se niega a entender que yo efectivamente abjuro de su idea de la política, que es, a mi juicio (y debo repetirme), la política que respeta los límites fijados por el Sistema para el pensar y el accionar ‘político’ [...] Debo decirle que no sólo no abandoné la política sino que estoy hasta el tuétano en la política, en lo que yo considero que es la política: la poesía, la pintura, la música, el éxtasis, la mansedumbre, el pensar filosófico, la piedad, la justicia, la responsabilidad, la mancomunidad, la solidaridad” (163).

Uno de los más prominentes antagonistas de la posición de Del Barco fue León Rozitchner, que, además de su intervención polémica puntual, decidió escribir un libro entero sobre ello, publicado póstumamente como *Lévinas o la filosofía de la consolación*. Su condena general de la posición de Del Barco viene a reducirse a un desacuerdo sobre la prevalencia de la prohibición, que Rozitchner considera de origen patriarcal, y que querría sustituir con la postulación de lo que llama un valor materno: “Primero hay que saber vivir” (161). Para Rozitchner, el positivo “vivirás” supera la conminación de Del Barco y lo cambia todo —restituye, no necesariamente la posibilidad de matar (Rozitchner también se opone al crimen político), sino la casuística de las acciones humanas, que ahora deben ser evaluadas sobre la base de su apoyo relativo del valor fundamental de la vida. Es Rozitchner, por lo tanto, no Del Barco, quien basa su argumentación política en una ética de la vida al evitar el mandamiento ético de no tomar la vida de otros. La vida de alguien puede tomarse a favor de otras vidas, propone Rozitchner al cabo, sobre la base de valores propiamente éticos. La “contraviolencia” de Rozitchner es una contraviolencia ética antes de ser política, la contraviolencia de un sujeto oprimido, del esclavo contra el amo, al fin consistente con la división del mundo entre los poderosos y los pobres, o del amo y del esclavo en el cuento hegeliano (“Y no olvidarse que la filosofía de Hegel es un (o el) sistema (y no sólo del pensamiento ‘filosófico’), dice Del Barco (“Comentario”, 179). Rozitchner pide violencia contrahegemónica contra la violencia poshege-



León Rozitchner.



mónica, y propiamente política, de Del Barco, y es esta última la que emerge como verdadera contraviolencia contrasistémica. Una de las consecuencias de la posición de Del Barco, no la menos dura, es el abandono radical del cálculo ético, esto es, de la ética en el sentido ontoteológico convencional. “No matarás”, políticamente hablando, es la conminación que marca el principio de una política otra no desde una instancia ética, sino desde una especie de moralismo salvaje y sin cuenta para el que yo prefiero reservar el término de infrapolítica (y que propongo como una corrección a la política-no-política o in-política de Del Barco, que me parece, contra Rozitchner, la posición real del no-todo como conminación materna, como posibilidad imposible)<sup>15</sup>.

“Digo [...] que el fin no justifica los medios. Digo que todo hombre es sagrado, entre otras cosas porque no tiene referencia de sentido con nada ni con nadie” (“Comentarios”, 171). Lo sagrado, como lado positivo de la conminación negativa, no es un valor. Es la radicalidad misma de la ausencia de valorización dada la falta de cualquier principio de legitimidad dador de sentido, en la falta de pensamiento principial en cuanto tal. Lo sagrado siempre en cada caso desmetaforiza, desalegoriza, en la medida en que lo sagrado impone atenerse incondicionalmente a la literalidad de una singularidad no equivalente. Desde lo sagrado infrapolítico no es posible moverse hacia el cálculo figural, siempre metafórico (el peso de lo relativo ante la causa, ante la meta final, que es la política de Rozitchner, por ejemplo) que ha transformado la política moderna en un juego incesante de

<sup>15</sup> Ver el ensayo de Diego Sztulwark sobre Rozitchner, “Poema y política”, que es un intento de interpretar el trabajo de Rozitchner muy distinto del que yo he indicado.

caza de poder hegemónico. Del Barco les dice a sus críticos: “Para usted desacralizar significa laicizar, vale decir, en última instancia y al margen de sus ‘buenas intenciones’, someter al hombre a la alienación y la reificación creciente del Sistema, hacerlo girar en la metafísica y sus depredaciones [...] Lo que llamo sacralidad del hombre o intento de totalidad pasiva de la llamada auto-conciencia en cuanto exceso-de-sí es lo contrario de la conciencia exacerbada hasta la omi-potencia como super-hombre (en realidad el superhombre es lo contrario del más-allá-del-hombre: léase de este hombre investido onto-teológica-racionalmente, es decir, como Ser, Dios o Razón, y, agrego, Voluntad de Poder)” (186-87).

En su artículo de 2008, “La memoria entre la política y la ética”, Patrick Dove refiere a los comentarios que Ciro Bustos, otro exmilitante guerrillero, le hizo a Jon Lee Anderson sobre la situación que narra Jouvé, y que motiva la carta abierta de Del Barco. En el recuerdo de Bustos, la decisión de matar viene en la estela de lo siguiente: “[Groswald] tenía los pies planos, le asustaba bajar por barrancos, y empezó a animalizar. Era realmente repelente, y al pasar los días comenzó a parecerse físicamente más y más a un animal. Para bajar un cerro lo hacía de culo, o a cuatro patas; una imagen patética para un guerrillero [...] Andaba sucio, sin limpieza, y por fin fue castigado, se le dieron los trabajos más duros y ese tipo de cosa” (Anderson, citado por Dove 286). Dove presenta esto como una “alegoría de la razón militante y de su crisis: el colapso psicológico [...] indica [...] la posibilidad [...] asqueante [...] de una inversión de la historia desarrollista” (286). La decisión de matar es consecuencia del llama- ▶



Pierre Clastres.

do "animalizar". El hombre que animaliza ya no es un hombre. Técnicamente, supongo, la conminación "No matarás" todavía aguanta. Los revolucionarios no matan a un hombre, matan menos que a un hombre o a menos de un hombre, un degenerado, alguien que no corresponde a la idea militante de la hombría. Es porque la hombría sólo se aguanta en cuanto idea en su equivalencia o valor equivalencial. Para la izquierda revolucionaria sacrificial, la hombría no es sino la metáfora de la meta final, que consume lo sagrado singular a favor de lo sagrado de una causa convertida en índice de la totalidad. Por eso Del Barco dice: "Pero si usted cree que todo es política se vuelve inútil cualquier discusión. Por mi parte, repito, no creo en esa 'política', porque la considero un espacio cerrado que despotencia prácticas esencialmente autónomas que al ser subsumidas en una unidad pueden así ser dominadas-asimiladas por el Sistema. Más bien definiría la política (o la in-política) como una multitud de acciones sin centro, erráticas o perversas, o como una polifonía que ninguna unidad teórica y ninguna práctica política de partidos pueden suprimir. Preferiría [...] que me tratara de teólogo, de místico o de religioso, antes que de 'político' a secas" (155). El rechazo a la política del político es una afirmación, inaugural, creo, en el contexto latinoamericano, a favor de una alternativa infrapolítica que quizás se mueva

hacia una política enteramente otra cuya posibilidad efectiva no perdemos nada al explorar.

## Poshegemonía grado cero

En las conclusiones a su libro *Courage Tastes of Blood*, Florencia Mallon se permite una pequeña confesión: "Al principio fue especialmente difícil para mí reconocer, y apartar, uno de mis prejuicios más persistentes y amorosamente sostenidos: que los grupos subalternos y oprimidos son en realidad moralmente superiores, que de alguna manera sus vidas no han sido tocadas por las luchas de poder que marcan al resto de la sociedad" (233). Su observación tiene la virtud de obligar a los lectores a preguntarse a sí mismos si también ellos comparten tal prejuicio, amorosamente o no. ¿Creemos que hay una superioridad moral o ética inherente a la posición subalterna, y deriva nuestro interés en ella de tan encantador autoengaño? Lo llamo autoengaño siguiendo a Mallon, que en el curso de su investigación, nos cuenta, llegó a desenmascarar su prejuicio en cuanto tal, pero también porque no creo que haya grupos intocados por luchas de poder, de alguna manera fuera de lo social.

La creencia de que haya o pueda haber grupos oprimidos que sean moralmente superiores al resto de nosotros en virtud de su miseria históricamente producida puede llamarse ►

autoengaño, pero ¿es el autoengaño, es decir, mentirse a uno mismo, siquiera posible? ¿Bajo qué condiciones? ¿Puede uno mentir sin intención? ¿O viene el autoengaño, incluso ese autoengaño, y quizás otros o todos, producido siempre en cada caso como parte integrante de alguna ideología más amplia que abrazamos en el curso de nuestro trabajo y que se hundiría si fuéramos capaces de percibir algún hilo de lo real, tirar de él, y restituir con ello nuestra propia sobriedad? Darse cuenta de que la gente de la comunidad mapuche de Nicolás Aillón no era, después de todo, moralmente superior al común de los mortales ¿es bueno o malo? ¿Constituyó un despertar traumático para Mallon? No nos dice, y no importa. Pero siempre podemos beneficiarnos de algún despertar traumático largamente anunciado, aunque a Mallon no le haya ocurrido necesariamente.

Mi interés en ese asunto tiene que ver con la posibilidad de entender qué pueda ser la democracia poshegemónica más allá de toda piedad inventada y más acá de todo moralismo. Por supuesto, la palabra "democracia", en nuestro mundo, tiene algo que ver con cierta superioridad, desde ese *kratos* que hace la noción de fuerza democrática diferente de la fuerza monárquica u oligárquica y comparable sólo a la fuerza aristocrática. Según Nicole Loraux, en su ensayo "Notas sobre lo Uno, lo Dos y lo Múltiple", que es un comentario al trabajo de Pierre Clastres y un intento de medir la diferencia al nivel de ontología política entre, por ejemplo, los guaraníes y los griegos, la diferencia entre *arkhe* y *kratos* tiene que ver con el hecho de que "kratos dice menos sobre el poder que sobre la superioridad" (162). La democracia a la griega debe entenderse, más allá del juicio moral o de su valoración comparativa, como una afirmación clara de la superioridad del *demos* sobre todo lo demás, de la misma forma que una aristocracia podría querer sostener que las clases altas de la sociedad están mejor preparadas para el dominio. Pero, en la Grecia antigua, no porque el *demos* fuera concebible como inmune a las luchas de poder en lo social, incontaminado por ellas. La superioridad del *demos* era, para los demócratas griegos, ya un hecho político de entrada, y no tenía nada que ver con el moralismo de Mallon. Pero el *kratos* popular estaba, en el entendimiento de Loraux, siempre templado por *arkhe*, por la función rotatoria del mando que hacía a la democracia lo que era—un lugar de indistinción

entre gobernados y gobernantes. Tal indistinción era la función específicamente igualitaria, demótica y superior de la política griega en el momento de la *polis*.

Pierre Clastres, en su clásico libro *La sociedad contra el estado* (1974), habla de la acusación frecuente lanzada por todo tipo de predicador europeo y servidor imperial, gente sin ilusión alguna respecto de la superioridad nativa, contra los muchos grupos indígenas, particularmente en el Brasil del siglo XVI. Los indios eran considerados gente "sin fe, sin ley, sin rey" (205). Los europeos los miraban desde la perspectiva de lo que no tenían, y lo que no tenían era invariablemente un estado. La falta de estado los privaba de fe, ley y rey, en otras palabras, de una lógica de la filiación y de la sumisión a la autoridad despótica desarrollada en torno a la necesidad estructural de la producción de desigualdad. Los grupos indígenas, esencialmente igualitarios en la etnología de Clastres, estaban en cambio caracterizados por la prohibición fundamental de la desigualdad (199), que era por lo tanto también una prohibición del estado, es decir, una prohibición contra cualquier fundación de estado. La pregunta de Clastres es por lo tanto: "Las sociedades primitivas son sociedades sin estado porque para ellas el estado es imposible. Y sin embargo todas las gentes civilizadas fueron en un principio primitivas: ¿qué ocurrió para que el estado dejara de ser imposible? ¿Por qué dejaron algunas gentes de ser primitivas? ¿Qué tremendo acontecimiento, qué revolución, permitió la aparición de la figura del déspota, del que da órdenes para los que obedecen? ¿De dónde viene el poder político? Tal es el misterio.... del origen" (205).

La noción de democracia poshegemónica tiene que establecer una relación con la pregunta por el origen del poder. La liberación que, para serlo, no puede ser conceptualizada como meramente liberación de imperio, sino que debe ser, más radicalmente, liberación del poder hegemónico, no puede entenderse sin recurso a la naturaleza y origen del poder político, que los estudios poscoloniales han sido remisos en considerar, si es que la han considerado alguna vez, dada su tendencia a dar por supuesto que la tarea poscolonial era la construcción de un estado poscolonial, hoy entendido como estado multinacional en países como Bolivia o Ecuador. Al final de su libro, Clastres insinúa una respuesta hipotética a su

propia pregunta. Para él, la historia de los tupí-guaraníes, que en las últimas décadas antes de la Conquista fueron agentes de un movimiento mesiánico masivo que llevó a muchos de ellos a “dejarlo todo y lanzarse en busca de la Tierra Sin Mal, el paraíso terrestre” (215), nos da la posibilidad de la respuesta.

La hipótesis es la siguiente: los tupí-guaraníes, dado un fuerte crecimiento demográfico, se estaban acercando a la creación de un sistema de jefatura que acumulaba poder político en el jefe, que antes no lo tenía (siendo la posición de jefe específicamente simbólica y ritual). En ese punto, los chamanes, los *karai*, empezaron a desarrollar “una lengua profética, una lengua virulenta, altamente subversiva en su apelación a los indios a hacerse cargo de lo que debía ser entendido como la destrucción de la sociedad. La llamada de los profetas a abandonar la tierra del mal (esto es, la sociedad tal como existía) para heredar la Tierra Sin Mal, la sociedad de la felicidad divina, implicaba la muerte de la estructura social y del sistema de normas” (215). Para Clastres, lo que pasó entonces fue trágico: “El acto insurreccional de los profetas contra los jefes confirió en los primeros, en una extraña inversión de las cosas, infinitamente más poder que el que detentaban los segundos [...] La lengua profética, el poder de tal lengua: ¿podría ser este el lugar en el que el poder *tout court* se originó, el principio del estado en el mundo?” (218). El estado llegó a los tupí-guaraníes de antes de la Conquista mediante su mismo intento de evitar la llegada del estado. El movimiento contrahegemónico contra una hegemonía incipiente creó hegemonía por primera vez, con resultados catastróficos para los tupí-guaraníes.

Ahora estamos inmersos en el estado. Mallon lo reconoce. Para ella, en relación con los mapuches, “el estado chileno parece establecer las reglas del juego en el sentido de que establece las estructuras, instituciones y discursos políticos dentro de los cuales la gente debe luchar y existir” (237). De momento y por lo pronto es o demasiado tarde o demasiado temprano para cualquier intento de retorno al suelo tupí-guaraní originario. Sólo hay intempestividad en ello. Pero aprender del pasado para moverse hacia la democracia poshegemónica o, más modestamente, buscar el camino de la democratización poshegemónica implica la renuncia radical a todo profetismo, a toda llamada carismática. El camino debe ser no profético.

Cualquiera que sea la equivalencia trazable entre el movimiento tupí-guaraní hacia la destrucción de la sociedad y la resistencia contemporánea a la dominación capitalista, es la lengua profética la que, entonces y ahora, consigue reunir a la gente bajo el poder y el hechizo del uno, y construye hegemonía. Pero podríamos no conceptualizar el suelo originario como suelo de filiación y pasar a considerarlo suelo de alianzas. Podríamos aprender de la antropología contemporánea que la estructura de la filiación, siempre tendencialmente pro-estado, que regula nuestras nociones sobre el suelo y sobre lo originario es una noción siempre ya rechazada por los llamados pueblos no-históricos que todavía pueblan la cuenca amazónica. Podríamos colocar nuestras expectativas políticas no en el retorno a un Tawantinsuyo prístino, o a una nación comunitaria, pues sabemos que el Tawantinsuyo era ya un sociedad de estado basada en el tributo y el trabajo forzado, como toda nación comunitaria incorpora desde siempre el principio despótico, sino en la posibilidad de una democracia salvaje, basada en la virtud potencial de una práctica teórica, o ejercicio, poshegemónico. El principio demótico de no-interferencia, de indistinción adespótica, puede tener mucho más que ver con la ontología de la guerra –guerra entre iguales– que Eduardo Viveiros de Castro ha explicitado como propia de los tupí-guaraníes, esto es, con una ontología del cambio, no de la identidad, de un cambio sin identidad, con una ontología que busca y vive de una interferencia incesante más allá del uno, y de cualquier necesidad de reversión al uno, pues sólo ella garantiza la posibilidad de una manifestación del ser abierta a su diferencia<sup>16</sup>.

Se puede entonces explorar una línea de fuga transversal contra la violencia y el imperio y más allá de los parámetros poscoloniales que podemos llamar indiferentemente geofilosofía, siguiendo a Gilles Deleuze y Felix Guattari, o pensamiento cosmopolítico, siguiendo a Jacques Derrida<sup>17</sup>. Para muchos lugares de América Latina tal línea de fuga podría invertirse en la antropología de la vida indígena que Tim Ingold solía llamar “filosofía con gente dentro”<sup>18</sup>. El pensamiento cosmopolítico tie-

16 El ensayo de Viveiros es quizá la mejor descripción existente de la metafísica amazónica.

17 Ver Deleuze y Guattari, *What is Philosophy?*, en particular el capítulo sobre geofilosofía, y Derrida, *The Right to Philosophy*.

18 Sin duda podría documentarse esta expresión en los escritos de Ingold, pero yo cito de conversaciones con él en mis años de la universidad de Aberdeen, en Escocia.



Florencia Mallon.

ne una agenda demótica que es minoritaria y quiere indagar más allá de las trampas de la colonización y de la retórica potencialmente también tramposa de la descolonialidad liberacionista en vista de un retorno a un suelo de pensamiento entendido como resistente a toda configuración filiacionista. El pensamiento cosmopolítico podría tener como lema las palabras de Deleuze y Guattari sobre el capitán Ahab: “No tengo historia personal con Moby Dick, ninguna venganza que llevar a cabo, tampoco ninguno mito que desarrollar; sólo tengo un devenir” (245). Ese devenir, que, como dicen, es “siempre de un orden diferente al de la filiación, concierne alianzas” (238), es algo al que “sólo una minoría es capaz de servir como medio activo” (291). Esa minoría, esa agencia minoritaria que entiende tales devenires como la posibilidad misma de la historia, de una historia no despótica, y así no secuestrada por el uno, implicaría indígenas amazónicos, y profesores alemanes, migrantes centroamericanos e indignados españoles, jóvenes turcos y viejos afganos—todo el mundo, precisamente.

Clastres remite a Heráclito en su explicación del devenir político-intelectual de los *karai* tupí-guaraníes. Dice: “la mente de los profetas salvajes y la de los antiguos griegos conciben lo mismo, la unidad; pero el indio guaraní dice que el uno es malo, mientras Heráclito dice que es lo bueno. ¿Qué condiciones deben estar presentes para poder concebir lo uno como bueno?” (217). Heráclito, que también creía, como la mayor parte de los indígenas amazónicos, en la guerra como fundamento del universo, fue, para Clastres, un chamán caído en su propia profecía que había inventado el poder político a través de su mismo deseo de oponer-

se a él. La metafísica occidental llevaría eventualmente a la teorización del estado como sustancia ética (en el pensamiento hegeliano, que sólo explicita un estado de cosas), pero la ejemplaridad de los tupí-guaraníes consiste en el rechazo a considerar la bondad de lo uno. Podríamos fijar allí el grado cero de la poshegemonía—la primera prohibición *karai* del estado puede trazarse a la prohibición hegemónica, no es otra que ella, pero no hay prohibición hegemónica sin una posterioridad necesaria. Por lo mismo, los *karai* están siempre en posición de recordar una lengua profética inmemorial, repetible como todo profetismo.

Clastres nos dice que los tupí-guaraníes no oponían lo uno a lo múltiple, sino a la dualidad o complementariedad. Desde la afirmación de los *karai* de que “las cosas en su totalidad son una; y para nosotros que no queríamos que fuera así, son lo malo” (170), Clastres glosa: “nombrar la unidad en las cosas, nombrar las cosas según su unidad, equivale a asignarles límites, finitud, carácter de incompletas” (173). La medida en que esta frase es tanto filosófica como política, o más bien antipolítica si la política se origina en el alza del principio despótico, la medida en que un rechazo del uno dentro de un universo de guerra general es una apertura al misterio de la complementariedad, garantizaría la necesidad de una práctica de la alianza sobre la base de la igualdad radical como geofilosofía cosmopolítica, y también infrapolítica.

El libro de Florencia Mallon concluye en una serie de preguntas sobre el entendimiento histórico de la noción de comunidad entre los mapuche de las que me gustaría retener la pregunta que no está allí, la que no hace serie. Dice Mallon:

.....  
¿Es la comunidad una red de parentesco  
construida en torno a la familia del cacique  
original (la definición creada por los títulos  
de posesión de tierras y el asentamiento)?  
¿Está la comunidad construida en la lucha y la  
solidaridad entre los pobres y los oprimidos  
(la definición de la izquierda y de la reforma  
agraria)? ¿Es simplemente un lugar de resi-  
dencia como cualquier otro (la definición de  
la dictadura militar)? ¿O es una organización  
sindicalista bajo límites y estatutos legalmen-  
te definidos (la definición de la Ley Indígena  
de 1993 y de los gobiernos postautoritarios  
de los años noventa)? (241)

Para Mallon todas esas versiones de la comunidad están activas hoy en el autoentendi- ▶

miento mapuche, y todas ellas son resultado del impacto de la historia en la vida mapuche. Lo crucial es, no hay otras versiones, no hay más versiones. Estamos lejos aquí, por ejemplo, de la insistencia de Alvaro García Linera, en *Forma valor y forma comunidad*, en que la superación del capitalismo como forma de trabajo, y por lo tanto la sustancia de toda lucha sistémica, esto es, antisistémica, debe aparecer como la restauración de la comunidad arcaica y el retorno a la unidad originaria de la naturaleza<sup>19</sup>. El énfasis contemporáneo en la

comunidad sustancial, la necesidad de retorno al suelo originario en la decolonialidad profética radical, corre el riesgo de hacer volver el estado unitario a través de su propia insistencia en conjurarlo. Se trata, como vimos, de una vieja historia. Y lo que se dice de la decolonialidad profética puede también decirse de tantos pronunciamientos en la izquierda contemporánea que nos cuentan que cualquier rechazo del uno es siempre al mismo tiempo el abrazo del capitalismo insidioso de múltiples rostros.

***Alberto Moreiras***

19 .....  
Ver en particular capítulos 5 y 6, 229-365.

## Obras citadas

- Alemán, Jorge. "Apuntes sobre la emancipación". *El diario.es*, 28 de marzo, 2015. [http://www.eldiario.es/zonacritica/ApuntesEmancipacion\\_6\\_369623060.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/ApuntesEmancipacion_6_369623060.html)
- Alvarez Yágüez, Jorge. "Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: Infrapolítica e impolítica". *Política común* 6 (2014). <http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0006.013?view=txt;rgn=main>
- Belzagui, Pablo René, ed. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba, Ediciones del Cíclope, 2007.
- Bosteels, Bruno. *The Actuality of Communism*. Londres: Verso, 2011.
- . "Politics, Infrapolitics, and the Impolitical. Notes on the Thought of Roberto Esposito and Alberto Moreiras". *New Centennial Review* 10:2 (2010): 2015-238.
- Del Barco, Oscar. "Comentarios a los artículos de Jorge Jinkis, Juan Bautista Ritvo y la carta de Eduardo Grüner en *Conjetural*". En Belzagui, *No matar*, 151-94.
- . "Carta enviada a La intemperie" En Belzagui, *No matar*, 31-35.
- Cacciari, Massimo. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche à Wittgenstein*. Milán: Feltrinelli, 1976.
- Clastres, Pierre. *Society Against the State*. Robert Hurley y Abe Stein trad. Nueva York: Zone, 1989.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *What is Philosophy?*. Hugh Tomlinson y Graham Burnell trad. Nueva York: Columbia UP, 1994.
- Derrida, Jacques. "Letter to a Japanese Friend". In David Wood y Robert Bernasconi eds., *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern UP, 1998. 1-5.
- . "The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View. (The Example of an International Institution)". *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. Peter Pericles Trifonas ed. Lanham (CO): Rowman and Littlefield, 2002.
- Dove, Patrick. "Memory Between Politics and Ethics: Del Barco's Letter". *Journal of Latin American Cultural Studies* 17:3 (2008) 279-297.
- García, Luis Ignacio. "No matar: Una botella arrojada al mar". A ser publicado en *Papel máquina* [2015].
- , ed. *No matar. Sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2010.
- García Linera, Alvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Graff Zivin, Erin. "The Ethical Turn". (No publicado.)
- Heidegger, Martin. "A Dialogue on Language Between a Japanese and an Inquirer". In *On the Way to Language*. Peter D. Hertz trad. San Francisco: Harper and Row, 1971. 1-54.
- . *Contributions to Philosophy*. (Of the Event). Richard Rojcewicz y Daniela Vallega-Neu trad. Bloomington: Indiana UP, 2012.
- . "Overcoming Metaphysics". In *The End of Philosophy*. Joan Stambaugh trad. Chicago: U of Chicago P, 2003. 84-110.
- Kelley, Robin. *Race Rebels. Culture, Politics, and the Black Working Class*. Nueva York: Free Press, 1994.
- Malabou, Cathérine. *The Heidegger Change. On the Fantastic in Philosophy*. Peter Skafish trad. Albany: State University of New York P, 2011.
- Mallon, Florencia. *Courage Tastes of Blood. The Mapuche Community of Nicolás Ailló and the Chilean State, 1906-2001*. Durham: Duke UP, 2005.
- Mandarini, Matteo. "Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s". *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy* 5.1 (2009): 1-16.
- Martínez Marzoa, Felipe. *La filosofía de El Capital de Marx*. Madrid: Taurus, 1983.
- Rozitchner, León. *Levinas o la filosofía de la consolución*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013.
- Loraux, Nicole. "Notes sur l'un, le deux et le multiple". En Miguel Abensour ed. *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987. 155-70.
- Schürmann, Reiner. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Christine-Marie Gross and Reiner Schürmann trad. Bloomington: Indiana UP, 1990.
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale UP, 1990.
- . *Two Cheers for Anarchism. Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton: Princeton UP, 2012.
- Sztulwark, Diego. "Poema y política en León Rozitchner". (No publicado)
- Villalobos, Sergio. "Notas al Seminario sobre Infrapolítica". [Feb 19, 2015] [No publicado].
- . "Oscar del Barco. La crítica del marxismo como técnica liberacionista". A ser publicado en *Papel máquina* [2015].
- Viveiros de Castro, Eduardo. *The Inconstancy of the Indian Soul. The Encounter of Catholics and Cannibals in 16th Century Brazil*. Gregory Duff Morton trad. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2011.



# ADDENDA



- POST-HEGEMONÍAS DIFUSAS Y SINGULARIDADES ACECHANTES

Antonio Oliver

---

- POPULISMO, COMUNIDAD Y POSTHEGEMONÍA  
UNA INFLEXIÓN EN EL DEBATE SOCIAL CONTEMPORÁNEO.

Rosa María Rodríguez Magda

---



## Post-hegemonías difusas y singularidades acechantes

**ANTONIO OLIVER**

*Una particular esfera social debe aparecer como el delito conocido de toda la sociedad.*

*Karl Marx, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

*A los iniciadores griegos, latinos, o modernos habrá pues que preguntarles ¿Desde dónde empiezas? ¿Qué región de seres representas tú en primer lugar, es decir, restauras a lo grande, y al precio de qué exclusiones?*

*Reiner Schürmann, Des hégemonías brisées*

El presente trabajo apunta al compromiso ontológico implícito en el concepto de crítica / hegemonía que arranca desde el joven Marx como lector de Hegel, se detiene en Gramsci y obtiene su sistematización más reciente en los trabajos de Ernesto Laclau. Este parece proponer una *tekné* precisa para la construcción de hegemonía a partir de operaciones retóricas y

de un mantenimiento de un compromiso ontológico que ya en ese primer Marx reemplaza una ontología realista por una relacional. Mostraremos algunos indicios de cómo ese compromiso parece devenir insostenible ante los embates de la heterogeneidad que limitan la posibilidad de una ontología de lo singular acechante como principio de cualquier hegemonía. ▶



Sacroimperio germánico.

## La tensión protohegemónica del joven Marx

Cuando el joven Marx –veintiséis años a la sazón– busca el delito conocido de toda la sociedad, el proletariado no ha acabado de formarse en Alemania. Una clase social en formación será designada para desencadenar el cambio, vista la falta de ambición del resto de las clases en conflicto de la Alemania de la época. Pero para su surgimiento, afirma Marx, será necesaria una reorientación de la Crítica que en 1844 había cumplido ya su cometido: la religión es la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad<sup>1</sup>.

Además, la reordenación en el objeto de la crítica permite su empleo como arma: el arma de la crítica no puede soportar la crítica de las armas, la fuerza material debe ser superada por la fuerza material, pero también la teoría llega a ser fuerza material cuando se enseña de las masas<sup>2</sup>.

El protoconcepto de hegemonía ya está aquí: 1) la búsqueda de un objeto sacrificial, una clase que ha cometido un delito y que permita marcar los límites de un campo de batalla. Como en Kafka, ni el acusado ni el acusador saben todavía muy bien el alcance de su delito, pero la tensión dialéctica actúa dividiendo en dos partes la sociedad. Opera igual que un solenoide cuando ordena las ligaduras de hierro, desperdigadas antes de la aplicación de la tensión eléctrica y ahora polarizadas en un campo

magnético. La electricidad es aquí la culpa que introduce la escisión en el campo, de ella y de la escisión de la que ya es portadora dependerá la construcción posterior del antagonismo; 2) el voluntarismo inicial en la construcción de este antagonismo, incluso antes de que se den las condiciones objetivas para que se produzca, reconociendo su utilidad para alcanzar un estadio político superior e inalcanzable para las clases más pusilánimes; 3) la producción del sujeto revolucionario como factor del cambio, ya que los elementos que lo constituyen carecen de una esencia que pueda actuar para resistirlo; y 4) la concepción de la crítica –de la teoría– como fuerza material comparable a la fuerza de las armas cuando se enseña de las masas.

Se trata, pues, de establecer la posibilidad misma de concebir la realidad como constructo, puesto que carece de entidad propia y que, a partir de ese momento, ya no ha de ser entendida desde el despliegue del Espíritu Absoluto o de la misión del Imperio Romano Germánico, de la Nación Alemana o del *PreußStaat*: es el punto de inflexión en el que el joven Marx podrá conjurar la necesidad de apelar a cualquier punto de vista histórico o soteriológico abriendo el camino a un decisionismo ontológico sin el que cualquier apelación a la posibilidad misma de la hegemonía –la ocasión de amenazar a la superestructura<sup>3</sup>– resulta fútil.

## Gramsci y el príncipe moderno<sup>4</sup>

Veamos ahora la evolución de ese protoconcepto algo más de siglo y medio más tarde. Las aportaciones de Ernesto Laclau al análisis del discurso pueden considerarse hoy cuasi hegemónicas en el ámbito de los desarrollos más recientes, tanto del pensamiento crítico como de las ciencias sociales. Permiten fijar un concepto de hegemonía que presenta algunos

<sup>3</sup> MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política* [1859]. Existe edición digital <https://www.marxists.org/espanol/m-c/1850s/criteconpol.htm>

<sup>4</sup> GRAMSCI, Antonio, *El moderno Príncipe*. Existe edición digital: <http://www.portaalba.org/biblioteca/GRAMSCI%20ANTONIO.%20El%20Moderno%20Principe.pdf>. “El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales”.

<sup>1</sup> Marx Karl, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

<sup>2</sup> Ídem.



Karl Marx.

paralelismos y diferencias con el gramsciano y, naturalmente, con el que hemos apuntado en el joven Marx. Para ambos, este cae dentro del orden de las representaciones que una clase o un grupo construido como objeto de hegemonía es capaz de proponer como instancia reguladora del orden social permitiendo así la identificación del dominado con los intereses del dominador.

Para construir una hegemonía positiva, resulta necesaria una alianza interclasista, por ejemplo entre las fuerzas del trabajo y la cultura. Gramsci considera que una alianza de ese tipo facilitaría que la sociedad civil aceptara la guía del intelectual colectivo, y que haría posible la disolución del Estado mediante una adhesión sin coerción de sus miembros tal que impediría cualquier golpe contrarrevolucionario. Una vez desplegada, la nueva hegemonía, que había sido producida a través de la administración de las demandas de la mayoría del cuerpo social —y había logrado desde el principio un carácter interclasista—, hará innecesario el Estado<sup>5</sup>, no tanto porque la administración de las cosas en vez de las personas sería tan sencilla como para encargársela a una cocinera, según la famosa expresión de Lenin, sino porque la legitimidad de esa adhesión sin coerción impregnará toda la sociedad haciendo imposible el retroceso histórico ante una legitimidad tan distribuida.

Pero para alcanzar esta situación —que tiene como condición necesaria un constante ali-

5 GRAMSCI, Antonio, *Selection of the Prison Books*, Lawrence & Wishart, 1982. Existe edición digital: <http://www.walkingbutterfly.com/wp-content/uploads/2010/12/gramsci-prison-notebooks-vol1.pdf>

mento espiritual de las masas— debe aparecer la figura del intelectual colectivo, siempre al servicio del príncipe moderno, el Partido. Para Gramsci, todas las personas pueden considerarse intelectuales, aunque no todas pueden desempeñar esa función social al servicio de esta nueva figura de la historia<sup>6</sup>. Éste, naturalmente, retiene la prerrogativa de quién puede sumarse a la tarea del intelectual colectivo y quién devendrá intelectual orgánico y participará de la legitimidad que le proporcionará la hegemonía en la que participa junto con la otrora clase dominada. El criterio de selección de este intelectual orientado a construir hegemonía consistirá en la asunción del compromiso ontológico principal que ya apuntaba el joven Marx: no existe una realidad que pueda percibirse sin una mediación autopoietica: esta mediación aparece como una singularidad que se construye a sí misma y que es, al mismo tiempo, capaz de construir lo real a instancias del príncipe moderno, del Partido.

No nos hallamos, pues, ante una construcción colectiva que, a modo de voluntad general, sea la resultante de las aportaciones de los sujetos sociales a los que se les alaba apelando a su membresía nata en el club del intelectual colectivo. Para participar de esa peculiar *Volonté générale*, las masas se convertirán en conjuntos de ciudadanos o, mejor, en sujetos políticos mediante una doble iluminación que, en primer lugar, atenderá a sus necesidades espirituales dentro del haz de luz que proveerá la iluminación del Partido. El tránsito de masa a intelectual colectivo requiere la renuncia a pensar el mundo sin una mediación que primero constituya y después prometa resolver el Gran Antagonismo, ya que la construcción de la objetividad revolucionaria precisa desembarazarse de una realidad que pretende existir de forma externa e independiente del sujeto político.

No hay sujeto revolucionario sin superación de este realismo, de la misma forma que no hay comprensión de los fenómenos económicos sin entender el fetichismo de la mercancía cuya posición relacional determina su valor de cambio subordinando a esta relación cualquier valor intrínseco que pudiera acompañar a la mercancía. Sin este compromiso, no existe intelectual colectivo ni, naturalmente, hegemonía. Pero sí daremos con un problema adicional ▶

6 Ídem. Para Gramsci, intelectual no solo es el que trabaja en los medios de producción de hegemonía —medios de comunicación, escuelas, universidades, etc.—, sino cualquiera con capacidades técnicas u organizativas.



## Heterogeneidad irredenta y pobreza simbólica

nal para la construcción de la hegemonía.

Hace décadas que el marxismo académico abandonó los postulados teleológicos del materialismo histórico y con ellos la consideración del proletariado como único sujeto revolucionario. Irónicamente ha sido el desarrollo de las fuerzas productivas que, al final no se han visto tan constreñidas por las relaciones de producción, el responsable de privar a esta clase social de su papel protagonista en la construcción del socialismo, de ahí la importancia de confiar esta tarea a la creación de un sujeto revolucionario más acorde con las realidades, primero del capitalismo tardío y ahora del neoliberalismo globalizado en la segunda década del siglo XXI.

Si, como hemos visto, el joven Marx asistía impaciente al nacimiento del proletariado gracias a la incipiente industrialización de la Alemania de mediados del siglo XIX, asistimos hoy, después de diversas experiencias en buena parte de Latinoamérica, a los intentos de escisión del dudoso *demos* europeo para alumbrar nuevas construcciones interclasistas de sujetos políticos tan renovados como capaces de antagonismo.

La globalización y la consiguiente amenaza a los Estados del bienestar en los países avanzados serán el equivalente actual de la creación de una pobreza artificial a la que el joven Marx se refería en la citada *Crítica de la Filosofía del*

*derecho de Hegel*<sup>7</sup>. La pobreza artificialmente inducida no se encarna ya en una clase social determinada. Nuevas figuras de la dominación como la del precariado que sustituye al proletariado en las sociedades industriales en tránsito a una economía del conocimiento resultan difícilmente encuadrables en las operaciones hegemónicas en marcha.

Así, el precariado como clase que hace un uso intensivo del conocimiento no se define tanto por la desposesión de los medios de producción de sus miembros cuanto por la imposibilidad del trabajador —incluso al perteneciente al *cognitariado*— de controlar su propio tiempo vital que queda por completo a merced de las condiciones del mercado. Esta pobreza inducida puede ser calificada en muchos casos como pobreza simbólica en el sentido de Bourdieu: imposibilidad de acumulación de capital simbólico y, con él, relacional que sitúa al precario ante un horizonte vital de expectativas ínfimas, de expectativas *lowcost*<sup>8</sup>. ▶

7 MARX, Karl, *Op. cit.* El proletariado sólo comienza a nacer, en Alemania, mediante el movimiento industrial que alborea, pues la que forma el proletariado no es la pobreza que nace naturalmente, sino la pobreza que se produce artificialmente, no la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino la que brota de la aguda disolución de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque gradualmente, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a sus filas la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba."

8 *Op. cit.* P. 182 Laclau cita a Adam Smith por medio de Stallybrook: resulta inquietante la descripción de los protagonistas del trabajo inproductivo como anticipación del precariado:

"clerigos, abogados, físicos, hombres de letras de todo tipo, jugadores, bufones, músicos, cantantes de ópera, bailarines de ópera etc.

Además, la desactivación de las instituciones estacionales de la sociedad preindustrial, la solidaridad de clase y el achique del Estado de bienestar han orientado las estrategias del capitalismo neoliberal digitalizado. Se persigue con ellas garantizar la disponibilidad de un ingente stock de mano de obra con cualificación creciente de la que no podría disponerse de forma eficiente si existieran instituciones globales que permitieran el equilibrio global en la negociación entre capital y trabajo. Pero para los descubridores de las virtudes de la mediación —y del populismo como legítima forma de acceso al poder— esas instituciones, globales o no, acabarían con la política, que no debe resolverse en ese ámbito porque es, de nuevo y sobre todo, cuestión de hegemonía y mediación. Por eso, Laclau nos recuerda que la idea gramsciana es la construcción de una mediación política, no la institucionalización como vía de acceso al poder<sup>9</sup>.

Como es sabido, esta mediación implica para este pensador cuatro categorías fundamentales: discurso, significante vacío, hegemonía y retórica<sup>10</sup>.

El discurso configura el terreno de lo real: aquello que sí puede simbolizarse, a diferencia de lo Real lacaniano que se encuentra en el punto de intersección de las relaciones de los significantes que no pueden ser representadas.

Aquí se denomina significante vacío a la metáfora totalizadora de las demandas generadas a partir del malestar social, nominadas de forma suficientemente flexible para apelar al conjunto sin detenerse en ninguna en particular. Jamás puede mostrar, ni siquiera de forma residual, un significado positivo, ya que se vería condenado a expresar el elemento negativo del antagonismo. Además, debe contribuir a la expulsión de toda negatividad al exterior del discurso y funcionar como el mediador entre esa negatividad absoluta que queda fuera de él y del discurso mismo y como operador fundamental de la polarización social: procurando la exclusión de una parte de la población, mediante la proclamación de su culpa un grupo social alcanza su autocomprensión, Laclau dota al concepto de hegemonía del preciso sentido de

9 Laclau, Ernesto *Diario Argentino*, pág.12, 14 de Abril de 2014, un día después del fallecimiento de Laclau. "El institucionalismo puro lleva a la ausencia de la política, porque busca que toda demanda pueda ser mediada administrativamente. El populismo puro también lleva a la ruptura de la política porque no habría ninguna mediación. La idea gramsciana es la construcción de una mediación política. En eso estamos."

10 Laclau, Ernesto, *La razón populista*. FCE 2013, pág. 91

una singularidad que asume una significación universal inconmensurable consigo misma. Se trata del significante vacío percibido desde un horizonte de totalidad fallida. Un horizonte que enmarca las posibilidades de percepción de lo político para ambas partes del par antagónico que deben elegir el campo de batalla y la posición a ocupar en el mismo: apelación a la guerra de posiciones concepto inaugural del siglo XX, crucial en Gramsci pero menos operativo en tiempos de guerra asimétrica.

Retórica: la producción de hegemonía precisa de un uso metafórico del lenguaje con especial protagonismo de la sinécdoque. No tan sorprendentemente, Laclau reconoce que un uso lingüístico de este tipo tiene consecuencias ontológicas. Mencionemos simplemente al pasar que las clasificaciones de la retórica han sido ancillares para la ontología clásica<sup>11</sup>. Esta mención al paso nos lleva directamente al umbral de la comprensión de la hegemonía como desvelamiento de las pretensiones ontológicas de singularidades elevadas a principios. Vocación de la operación hegemónica: pasar de tropo a *arjé*.

## Lo singular que acecha en la sombra

"[L]o singular ha sobrevivido al tetismo, no como lo que es por naturaleza (*phusei*) desbordado por todo aquello que queremos añadir (*thesei*), sino más clandestinamente, acechando a la sombra de las construcciones normativo —nominativas"<sup>12</sup>.

En el acecho de lo singular a la hora de nombrar y legislar consiste la esencia misma de la operación hegemónica. Lo singular que nombra y legisla deviene principio, lo singular que acecha porque al fin reconoce que solo en ciertas circunstancias podrá mostrarse como *arjé* y debe permanecer agazapado.

Develada su ausencia de fundamento, ¿debe postularse algún tipo de jerarquía entre operaciones hegemónicas? ¿Existen diferentes dignidades entre los singulares con vocación de principio? Para ocupar un lugar en esa jerarquía, las singularidades con vocación de hegemonía candidatas debieran responder, al menos, a un par de preguntas: ▶

11 LACLAU, Ernesto. Op. cit., pág. 97.

12 SCHÜRMAN, Reiner, *Des hégémonies brisées*, FER, 1986, pág. 23 (traducción del autor de ésta y de las citas sucesivas).



Thomas Hobbes.

La primera, por el comienzo de toda la operación: “a los iniciadores griegos, latinos, o modernos habrá pues que preguntarles: ¿desde dónde empiezas? Qué región de seres representas tú en primer lugar, es decir, restauras a lo grande y al precio de qué exclusiones”<sup>13</sup>.

La segunda, por la significación infinita, por el significante vacío: “¿Cómo la significación infinitiva retiene lo singular y el tiempo, por donde transgrede el referente universal que postula la significación nominativa?”<sup>14</sup>.

El creador de espectros está obligado a mostrar los planos de la Fortaleza, ese referente universal en el que permite que habiten cuando no los saca a desfilas por la época o a recorrer Europa. Sin esa confesión arquitectónica, condena a su creación a un combate inútil: “toda la política europea, al menos desde Marx, es la de una guerra despiadada entre campos solidarios e igualmente aterrorizados por el fantasma, por el fantasma del otro y por su propio fantasma como fantasma del otro”<sup>15</sup>.

Una doble interrogación necesaria para los proyectos de hegemonía en pugna. Fantasmáticos o no, tres de ellos mantienen pretensiones de supervivencia epocal.

El primero de ellos es el capitalismo global, horizonte último de la existencia de la humanidad una vez vencido el socialismo real. Finalizada la Historia quisiera ser considerado como paradigma y destino definitivo de lo humano,

de lo tecnohumano. Para llegar hasta ahí no le queda mucho más que una versión de la razón cínica, ésa que mantiene la hegemonía de un sistema con el único argumento de que todos los demás exhiben a diario el carácter de su infamia. Pero el cinismo sólo es posible cuando el cínico no se toma en serio la amenaza que ha provocado su sonrisa. Y hoy las ciudades de Europa —y del mundo— no se encuentran sólo pobladas de cínicos acomodados, sino de prescindibles, precarios e inmigrantes fuera del relato sustentador de la hegemonía del sistema que han sido defraudados por sus promesas.

En segundo lugar, el islam, que no alcanza a presentarse como hegemónico porque el significante vacío sobre el que oscila, aunque muy operativo en la parte del mundo que permanece fuera de la gubernamentalidad liberal, se encuentra debilitado por siglos de empleo por la matriz judeocristiana, probablemente la operación hegemónica más exitosa de la historia.

Por último, la hipótesis del comunismo es la hipótesis correcta, como ya he dicho, y no veo ninguna otra: si esta hipótesis debiera ser abandonada entonces no valdría la pena hacer nada que tuviera que ver con la acción colectiva. Sin la perspectiva del comunismo, sin esta idea, nada en el futuro histórico y político presentaría interés alguno para el filósofo, cada persona podría perseguir individualmente sus intereses, aunque no vamos a decirlo otra vez...

Pero mantener la idea no significa que la existencia de esa hipótesis focalizada en la propiedad y el Estado deba ser mantenida tal

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, pág. 24.

15 DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 2012.

como es. De hecho, estamos adscritos a una tarea filosófica, podríamos decir incluso al deber de ayudar a que aparezca una forma nueva de existencia. Nueva en términos de la experimentación política en la que esta hipótesis podría tener lugar<sup>16</sup>.

Nada menos que una forma nueva de existencia. No una nueva forma de organización social o económica, nos encontramos ante nuevos existenciales. Atenazados por el vértigo ontológico de la total indeterminación sabemos qué nos salvará del abismo: la perspectiva del comunismo, que dará paso a esa Historia que el capitalismo decía haber clausurado.

Cristianismo, Comunismo, Democracia de Mercado, *Umma*, o como en Schürmann, Grecia, Roma y los Modernos, producción discursiva del vacío, en última instancia y en los tres primeros casos la promesa de una totalidad fallida, la descripción de una plenitud inalcanzable.

Nostalgia, pues, de una totalidad inaccesible mediante conceptos y fuera por tanto del discurso intersubjetivo y racional. Toda esa ingente labor teórica —y tantálica— se dirige a construir un pueblo, una comunidad de los creyentes o de los consumidores y electores en torno a un escamoteo metonímico en el que, por un instante, una demanda diferenciada y a menudo identitaria alcanza la primacía en el orden del discurso y polariza así el campo de batalla de la política donde se debilitarán adecuadamente los proyectos, demandas y valores de individuos y grupos sociales concretos. Pero cualquiera de los antagonismos que implican las tres hegemonías han resistido incólumes los embates de la diferencia, de la heterogeneidad y de lo singular.

## Singularidades y soberanías

Incluso el último Laclau se refiere a esas demandas que no pueden formar parte de la cadena equivalencial como residuos *caput mortuum*, comparables a los pueblos sin historia en el sentido hegeliano, y reconoce que su exclusión es todavía más radical que la del par

16 BADIOU, Alain, citado en ŽIŽEK, Slavoj, *First as Tragedy then as Farce. The Meaning of Sarkozy*, Londres, Verso, 2008, pág. 115. Traducción del autor. La inclusión de este fragmento de Badiou no debe entenderse como crítica a la precisa ontología del pensador francés obviamente fuera del alcance de este trabajo, solo como una muestra de una vocación hegemónica, cuanto menos epocal, de la hipótesis comunista como horizonte de los humano y aun de los trashumano.

negativo y culpable del antagonismo. Se trata de la heterogeneidad social que no puede inscribirse dentro de la lógica de la diferencia porque carece de un espacio común para expresar el antagonismo.

“Tal como veo las cosas al presente, los límites de una formación discursiva no son homogéneos, sino que se constituyen mediante la articulación inestable de las tres dimensiones descritas [dislocación, antagonismo, heterogeneidad] y el pasaje de una hacia la otra”<sup>17</sup>.

Esa heterogeneidad vergonzante es el pariente pobre de la hegemonía, ese lumpenproletariado que ya le había complicado las cosas al Marx de la Primera Internacional y que reaparece ahora como residuo inservible para la operación hegemónica. El mismo Hobbes<sup>18</sup> alerta contra el uso unificador del soberano sobre la multitud al hacer notar que la unidad es la del representante, no la de los representados. El comentario de Agamben resulta esclarecedor:

.....  
Es un lugar común decir que en Hobbes la multitud no tiene ningún sentido político y tiene que desaparecer para que el Estado pueda comenzar a existir. Pero si nuestra lectura de esta paradoja es correcta, y el pueblo se constituye de una multitud desunida, entonces la multitud no solo antecede al soberano, sino que en forma de multitud dispersa continúa existiendo posteriormente. Lo que desaparece es el pueblo que ha migrado a la persona soberana, y si bien gobierna la ciudad, le es imposible morar en ella. La multitud no tiene ningún sentido político, sino que es el elemento impolítico cuya exclusión funda la ciudad solo para que la multitud habite un mundo en ausencia de pueblo que se ha desaparecido para integrar el cuerpo del soberano<sup>19</sup>.

17 LACLAU, Ernesto, “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? Todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema” [accesible en la web].

18 HOBBS, Thomas, *Leviathan*, The Harvard Classics, 1909, cap. XVI: “A multitude of men are made ‘one’ person when they are by one man or one person represented, so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the ‘unity’ of the representer, not the ‘unity’ of the represented, that maketh the person ‘one.’ And it is the representer that beareth the person, and but one person; and ‘unity’ cannot otherwise be understood in multitude” (trad. española en editorial Losada, 2003).

19 AGAMBEN, Giorgio, *Leviathans Ratsel*, Mohr Siebeck, 2014, citado y traducido por Gerardo Muñoz: <https://infrapolitica.wordpress.com/2014/11/03/leviatan-sin-pueblo-gerardo-munoz/>.





Sufragistas.

Parece claro que la unificación sólo se da como una figura de la razón legitimadora de la posición única del soberano, no como una operación sobre la multitud para que una vez esta se (re)constituya en su cuerpo y se abstraiga de las diferencias que la componen. Unidad del representante, no de los representados, y menos aún de los que permanecen fuera del espacio de la representación.

Aquí, en esa imposibilidad de unificación de lo social, tan imposible en el Leviatán de Hobbes como en los campos antagónicos de Laclau, en las democracias liberales y, obviamente, en la comunidad de los creyentes, será donde se perciban las limitaciones que sufren todas las operaciones hegemónicas: unidad del que representa, no de lo que es representado y del que queda excluido de la representación.

Pero esa radical heterogeneidad alberga sin embargo una inquietante igualdad: nos encontramos ante un pacto solo posible entre sujetos con un poder similar de infligirse mutuamente la muerte, ya que si efectivamente existiera una clara desigualdad entre ellos ésta sería suficiente para consolidar definitivamente la dominación de los más débiles. En las democracias liberales, esa igualdad de partida no aparece de forma tan dramática porque se

refiere a la capacidad de cualquier ciudadano – incluso a menudo del efectivamente excluido – de dar la muerte, al menos simbólica, al gobernante y a la elite económica global, compañía transnacional, a los mercados... ¡Qué bien se cubren los que habitan los nodos por donde transitan los flujos de poder que constituyen estos momentos hegemónicos!

Lo que caracteriza ese estado de guerra es un especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias<sup>20</sup>.

Asumir un estado de guerra constante que no se resolverá jamás en unificación definitiva en dos campos antagónicos significa renunciar a la posibilidad de la construcción del pueblo o de una comunidad política unificada. Implica aceptar que esa diplomacia infinita es la continuación de un estado de guerra por otros medios, un estado que solo reduciría la heterogeneidad de forma provisional.

No solo Foucault, Laclau reconoce la heterogeneidad y con ella la heterodoxia –y la heteronomía– que la acompañan. A ese estado de guerra hobbesiano lo llama una sociedad con cierto grado de desestructuración a la que, incluso a él mismo, le parece improbable ahor-

20 FOUCAULT, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Akal, 2010, págs. 80-82.

mar dentro del Gran Antagonismo. Su reconocimiento abre, sin embargo, el camino a una visión post-hegemónica, mediante la irrupción de la instancia libidinal, claramente asumida en *La razón populista*: “Toda sobredeterminación requiere no solo condensaciones metafóricas, sino también investimientos catécticos. Es decir, que algo que pertenece al orden del afecto tiene un rol primario en la construcción discursiva de lo social. Freud ya lo sabía: el vínculo social es un vínculo libidinal. Y el afecto no es algo agregado a la significación sino consustancial a ella”<sup>21</sup>.

Hemos visto ya algunos intentos de producir hegemonía desde un *arjé*, desde un principio: cómo el joven Marx eligió crear ese Gran Antagonismo sobre una formación social que aún no existía del todo en su época, cómo Gramsci intentó unificar a las masas a partir de la extensión unificadora de su capacidad intelectual —que sería inmediatamente recuperada por el capitalismo tecnificado y de consumo— y cómo Laclau nos ha descrito con precisión una *tekné*, los mecanismos —fallidos— de creación del Pueblo y, con ellos, el populismo como procedimiento legítimo para abrir la posibilidad de la toma del poder a nuevos agentes sociales... Pero el significante vacío permanece ahí en cualquiera de las modalidades hegemónicas descritas.

Quizás haya llegado el momento de observar cualquiera de los significantes que se nos propone desde el exterior de su esfera de significación. Así Moreiras<sup>22</sup> nos anima a salir de un círculo de interpretación atenazante, residencia de la hegemonía permisible y restrictiva que, en una operatividad que prescinde de las legitimidades con anclaje ontológico, se concentra en la cultura entendida como

conjunto de operaciones retóricas. Si el joven Marx pensaba que la crítica a la religión se había cumplido, ahora llegaría el momento de la metacrítica postfrankfurtiana desde ese afuera que se quiere por primera vez geográfico, una geocultura o quizás una geofilosofía como la que también propuso Cacciari. Singularidades acechantes tras sombras alejadas de las brumas europeas.

Como Des Esseintes<sup>23</sup>, que debe elegir entre una vida sin otro principio que la belleza y el placer o su definitiva postración ante la cruz, nos hallamos ante una elección: abrir la formación del campo de batalla hacia la plenitud del significativo vacío, arjé, principio de principios, singularidades acechantes e impostadas que se ha invocado ante nosotros y que aparece como exterior a la lucha entre heterogeneidades irreductibles, fantasmas aterrorizados por su propio fantasma y por el fantasma del otro obligados siempre a mantener el antagonismo. En ese caso solo cabría volver a entonar de nuevo el “solo un dios puede salvarnos”.

O reconocer la ausencia —o al menos el carácter epocal— de ese mismo *arjé* mientras invertimos nuestro tiempo vital en el perfeccionamiento de esas singularidades mediante procesos de subjetivización capaces de adquirir conciencia del decisionismo ontológico implícito en las operaciones de hegemonía<sup>24</sup>, de los principios que las informan y de la contingencia de los dispositivos que las hacen posibles.

Quizás ese programa que se interroga sobre las condiciones del deber y del mando<sup>25</sup>, sobre una ética y una política que aparecen desnudas de principio en un mundo repleto de singularidades acechantes no sea el camino menos prometedor de los que todavía se abren ante nosotros.

**Antonio Oliver Martí**

21 LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, FCE, 2013, pág. 87: “encontraremos la situación centralmente descrita por Freud: la identificación entre los pares como miembros del grupo y la transferencia del yo ideal al líder”.

22 MOREIRAS, Alberto, *The Exhaustion of Differences. The Politics of Latin American Studies*, Duke University Press, 2001.

23 HUYSMANS, Joris Karl, *À rebours*, 1884 (diversas traducciones españolas: *A contrapelo*, Cátedra, 1984; *Contra natura*, Tusquets, 1980; *Al revés*, Bruguera, 1986, con prólogo de Luis Antonio de Villena, versión de Germán Gómez de la Mata, pág. 176).

24 BADIOU, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Bordes-Manantial, pág. 38: “La ontología, en tanto exista, será necesariamente conciencia de lo múltiple en tanto que múltiple”.

25 AGAMBEN, Giorgio, *Opus Dei*, Valencia, Pre-textos 2013, pág. 193.



## Populismo, comunidad y posthegemonía.

Una inflexión en el debate  
social contemporáneo

**ROSA MARÍA RODRÍGUEZ MAGDA**

Se habla mucho de populismo en los últimos tiempos en Europa. Se ha convertido en un arma arrojada en las contiendas electorales. Los partidos al uso temen el avance de los nuevos movimientos que impugnan las reglas del juego de la política tradicional. A izquierda y derecha, nacen contestaciones más o menos globales que dan por periclitada la representación política tal y como la venimos entendiendo, bien cierto que utilizando el mecanismo electoral para lograr una aquiescencia ciudadana cada vez mayor. El rechazo tiene diversos niveles: el euro, la Unión Europea, el bipartidismo, la corrupción política, el neoliberalismo... La crisis económica, el fin del Estado del bienestar, el empobrecimiento de las clases medias, el paro y la falta de expectativas del sector juvenil azusan un descontento cada vez más

radicalizado. La situación no es la misma en los diversos países de Europa, y ello hace que, según las circunstancias y los partidos en el poder, el populismo adopte una faz de derechas o de izquierdas. El primer toque de atención fue el crecimiento de los partidos de extrema derecha: Partido Nacional-Demócrata, NPD (Alemania); Partido de la Libertad, FPÖ (Austria); Vlaams Belang (Bélgica); Ataka (Bulgaria); Partido del Pueblo Danés, DF (Dinamarca); Partido Nacional Eslovaco, SNS (Eslovaquia); Verdaderos Finlandeses (Finlandia); Frente Nacional (Francia); Amanecer Dorado (Grecia); Jobbik (Hungría); Liga Norte (Italia); Partido del Orden y la Justicia, TT (Lituania); Partido por la Independencia del Reino Unido, UKIP (Reino Unido); Partido de la Libertad, PVV (Países Bajos); Demócratas de Partido de la Gran Rumanía, ►

PRM (Rumanía); y Suecia, DS (Suecia). Aglutinados en el Parlamento europeo en el Movimiento por la Europa de las Libertades y de la Democracia (MELD) y la Alianza Europea de los Movimientos Nacionales (AEMN). De ellos, el Frente Nacional de Marie Le Pen, en Francia, está desbordando todas las previsiones, llegando a ser en algunas zonas la fuerza más votada.

Frente a ellos, el populismo de izquierdas viene representado por Syriza, ganador de las elecciones en Grecia, cuyo portavoz es Alexis Tsipras; el Movimiento 5 Estrellas, liderado por el actor y cómico italiano, Beppe Grillo, y Podemos en España.

En líneas generales, se trata de dos respuestas de signo político distinto, pero que confluyen en su nivel de indignación y descreimiento de los cauces tradicionales de la política (que los ha identificado muchas veces como antipolítica<sup>1</sup>). En aquellos países con un Gobierno socialdemócrata, la insatisfacción ante la crisis se ha unido con el hecho de que han sido durante su bonanza receptores de inmigración; ahora los inmigrantes se ven como una amenaza tanto para la economía cuanto para la identidad cultural del país, la deficiente integración les hace ocupar bolsas subsidiadas o en algunos casos (recordemos los disturbios de París en 2005 o los de Malmö en 2008) son claramente beligerantes con el Estado de acogida. Ello ha potenciado movimientos nacionalistas, de extrema derecha, y xenofobia, con la arribada de nuevos votantes de clases populares, clases medias venidas a menos y jóvenes en paro, sectores que antes habían votado a opciones más moderadas o incluso de izquierdas. Esta misma bolsa de votantes, indignados por las políticas restrictivas, la corrupción política, y la falta de un futuro laboral, son las que, en países gobernados por partidos de centro-derecha, han dado lugar a un populismo de izquierdas como ocurre en Italia, Grecia o España.

Pero ¿qué es el populismo? Será Ernesto Laclau el teórico que más claramente nos dé las claves de este fenómeno.

Laclau no solamente estudia el populismo, sino que, al hacerlo, pretende desentrañar "la vía real para comprender la constitución ontológica de lo político como tal"<sup>2</sup>, pues en mayor o menor medida todo fenómeno político entra-

ña cierta dosis de populismo, pero además, y ésta es a mi modo de ver su mayor aportación, va a aplicar al estudio de lo social una nueva metodología; si éste, desde el punto de vista marxista, se explicaba a través del materialismo histórico, tomando como motor la lucha de clases, Laclau utilizará el estructuralismo y el lacanismo, con lo cual pretende superar una visión en cierto modo caduca, y desvelará aspectos que la metodología marxista no podía mostrar. Toda práctica social se encuentra estructurada en un sistema de significación. La retórica no es un epifenómeno que se aplica sobre una estructura conceptual ya definida, sino que conforma y constituye la gestación de esa misma estructura. El discurso construye la objetividad, pues ésta es un conglomerado de relaciones. De la misma manera que desde una postura saussureana el significado emerge, no por la presencia de un referente ajeno al proceso lingüístico o por la preexistencia del propio significado, sino por el juego de las diferencias entre significantes, este postulado nos da razón de la construcción gnoseológica de los fenómenos sociales. La globalización conceptual no depende de un centro estructural necesario, de un hecho preexistente que habría que clarificar, sino que se va construyendo por el juego de las diferencias, como un "horizonte totalizador precario". La configuración de un grupo implica la equivalencia de todas las diferencias en su seno, y refuerza su identidad por la diferencia excluida, esto es: desplaza la diferencia a su exterior para construir su homogeneidad. Es lo que he denominado "el nivel de diferencia legítima", mecanismo por medio del cual se anulan los niveles de diferencias inferiores y se demoniza el nivel superior, argucia que puede verse en todo proceso de gestación, por ejemplo, de una identidad nacional, que reduce a lo regional las posibles nacionalidades que subsume, y denuncia como imperialistas las totalizaciones identitarias superiores. Así pues, una instancia particular pretende arrogarse la categoría universal. Esto, que constituye la impostura falsaria de todo mecanismo de poder, será descrito con toda minuciosidad por Laclau, pero, asombrosamente, sin el menor atisbo de denuncia, aceptándolo como descripción del populismo que, en todo caso será aceptable en función de los objetivos marcados, pues no existe sistema democrático ajeno al poder.

"Esta operación por la que una particularidad asume una totalidad inconmensura-

1 Ver MAYORGA, René Antonio, "Antipolítica y neopopulismo en América latina", en <http://fp.chasque.net/~relacion/antiores/9710/default.htm>,

2 LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, México, FCE, 2006, pág. 39.

ble consigo misma es lo que denominamos hegemonía”<sup>3</sup>. Llegamos pues al concepto clave de Laclau. La hegemonía construye una totalidad, que no es un fundamento, sino un horizonte, no responde a una racionalidad finalmente plasmada, sino a un resultado de la acción y la retórica —también aquí “la existencia precede a la esencia”—, que Laclau denomina “totalidad fallida”, pero que a mi modo de ver debería ser mejor descrita como “totalidad falsaria”. Por consiguiente, “el pueblo” no es una realidad objetiva y fundamentante que de forma compacta reclamaría unos derechos, tomaría la Bastilla o el Palacio de Invierno, o legitimaría constitucionalmente la democracia, una objetualización siempre aceptada bajo la afirmación de que “la soberanía reside en el pueblo”, tanto si hablamos de democracia cuanto de revolución. Laclau abandona ese supuesto para presentárnoslo como “la forma de constituir la unidad del grupo”<sup>4</sup>, y puesto que se trata de crear un significado, pone de manifiesto de forma brillante cuáles son los mecanismos retóricos. La dimensión pasa de la materialidad al orden del discurso —yo diría que de una forma impecablemente transmoderna. Evidentemente populismos han existido siempre, no es que los que ahora se desarrollan, en un universo teórico que lleva décadas entendiendo la realidad como lenguaje, tengan un carácter más lingüístico, sino que el pensamiento imbuido por el giro lingüístico, y los estructuralismos y postestructuralismos, nos aporta una mirada más presta a captar lo que de construcción discursiva tenía un fenómeno de masas, pero caracterizado por una adhesión ideal. No estamos, por supuesto, hablando de un idealismo al estilo hegeliano, donde el *Volkgeist* finalmente se manifestaría en una eclosión de realidad y Razón, ni de una falsa conciencia ideológica a la postre superada, sino de la construcción contingente, real y azarosa, de una conceptualización, a través de la relaciones entre los agentes sociales; el pueblo es el resultado de este proceso, no su origen ni fundamento. La realidad no es el suelo firme de la verdad, sino una construcción metafórica, los signos poseen un potencial performativo. Y esta tesis, aplicada al campo social por Laclau, abre nuevas posibilidades teóricas al pensamiento de izquierda tras la crisis del marxismo, que precisamente por aplicarse a la intelección de procesos populistas, estallidos renovados hoy en suelo

3 Ídem, pág.41.

4 Ídem, pág.42.

europeo, adquiere especial pertinencia. El populismo ha tenido determinante protagonismo en Hispanoamérica, y de ahí que sus ejemplos y estudios sirvan ahora, bien que con diferencias notables, al diagnóstico de la realidad europea, en la que parecían frenados desde la ascensión del nazismo. La teoría sociológica, tradicionalmente tan eurocéntrica, debe volverse a escuchar dichas reflexiones.

Introducidos en el marco retórico de la generación de sentido, aceptemos que la función general del lenguaje es dar nombres. “El significativo vacío surge de la necesidad de nombrar un objeto a la vez imposible y necesario —de ese punto cero de la significación, que es sin embargo la precondition de cualquier proceso significativo”<sup>5</sup>. Pero no dar nombres a algo preexistente, como sería el postulado de la gnoseología clásica, sino generando sentido desde un punto de vista estructuralista. El acto de nombrar crea lo nombrado y en este caso remite a “un objeto a la vez imposible y necesario” la constitución de un elemento aglutinante: el pueblo, como esa comunidad querida, imposible, perdida y a la vez inexistente, una falta primigenia. El hecho de que todo proceso de significación opere con lo que Deleuze denominaba casillero vacío, puede entenderse en un sentido lingüístico (Saussure), antropológico (Mauss) u ontológico (Heidegger) y éste último resignificado logocéntricamente (Derrida) o psicoanalíticamente (Lacan). Nos encontramos en una misma familia conceptual de la que Laclau es deudor. Toda esta constelación de desarrollos nos provee de los instrumentos por los que analizar el idealismo semántico, que da lugar al hiperrealismo potenciado en el actual primado de lo virtual transmoderno. No obstante, el análisis de este proceso de significación no puede trascender el mero ámbito descriptivo, no puede, como realiza Laclau, incurrir en una nueva falacia naturalista de carácter lingüístico. El que las cosas sucedan así no las legitima éticamente, pues nos hallamos en el núcleo profundo de una impostura semántica que remite a una carencia ontológica primordial, al desenvolvimiento de una fenomenología de la ausencia. La replección de sentido de un significativo vacío, es siempre ópticamente falsaria, por lo tanto, el elemento así constituido, en este caso “el pueblo”, arrastra la impostura de nombrar el todo siendo únicamente una parte, su pretensión hegemónica es efec-

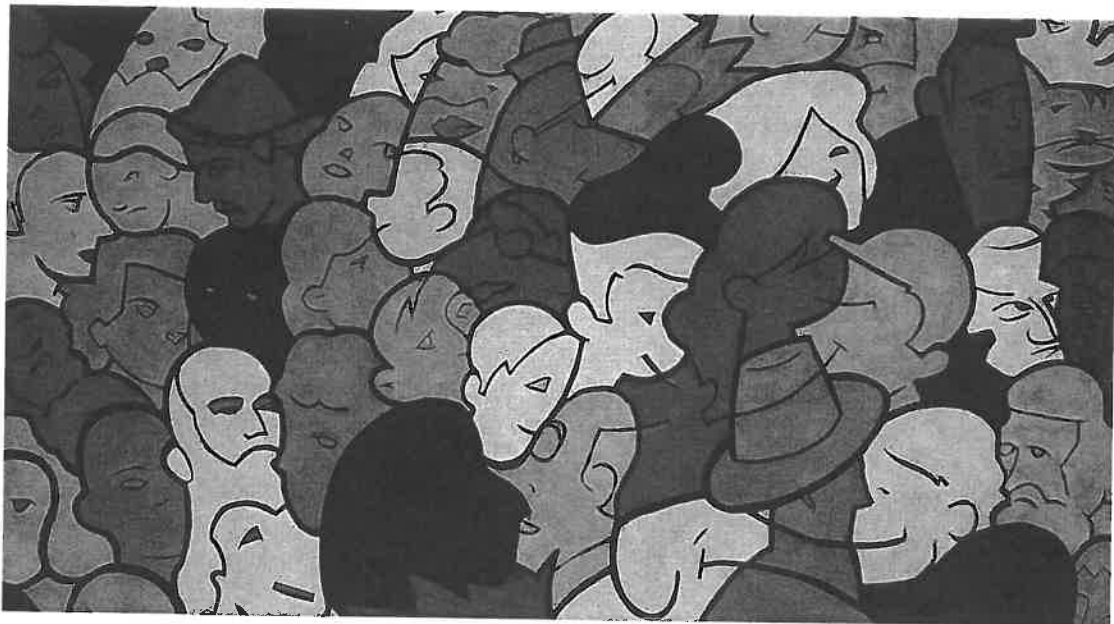
5 Íbidem

tivamente un efecto de significado y de poder, pero no una instancia ética legitimable. Asumir ese proceso de significación implica constatar el discurso como una semiurgia, y abandonar el suelo firme del *Bedeutung*, de la tranquilizadora ecuación realidad-concepto, debe conllevar una asunción de esa ausencia primigenia mucho más radical. Nos hallamos en el terreno de la simulocracia, de los efectos de poder de un proceso semánticamente ilegítimo, pero fácticamente actuante. Pasar de la denuncia a la justificación convierte a Laclau en cómplice, la hegemonía es el uso fraudulento de la razón al servicio del poder, el que la extendamos a todo proceso de significación no la convierte en más legítima. En la visión marxista, se mantenía la diferencia entre verdad e ideología, entre emancipación y alienación, lo que posibilitaba entender el pueblo como la clase oprimida, subyacente a todos los discursos que pretendían ocultar esta realidad o susceptible de desarrollar un discurso propio. Al pasar la noción del pueblo también al terreno discursivo como constructo, su liberación se hace más problemática, pues solo la logrará poniendo en marcha el mismo mecanismo de significación/dominación que otros estamentos han utilizado y utilizan para la servidumbre más o menos voluntaria de los individuos que componen ese pueblo. La equivalencia entre las demandas del grupo y la extrapolación de la diferencia al elemento dicotómico "enemigo" (Schmitt) no deja de ser una anulación de las diferencias internas en aras de la eficacia, y una demonización simplista de la diferencia como argamasa para la

construcción del enemigo. Lo primero lleva el germen del totalitarismo, lo segundo el de la guerra.

La descripción del populismo en Laclau realiza un constante deslizamiento imperceptible de lo descriptivo a lo prescriptivo. En cuanto que en el mecanismo del populismo el significante vacío puede aglutinar los significantes flotantes de diversa manera y adoptar un sentido de izquierdas o de derechas, lo que se muestra es un uso instrumental de la razón con un efecto demagógico, hecho que al menos torna sospechosa la iniciativa de proponer ese mismo procedimiento como emancipador.

La totalización parcial del grupo en base a las equivalencias de sus reivindicaciones genera una identidad dicotómica que reinventa una nueva y recreada lucha de clases transversal y "eidética", los de abajo contra los de arriba, el pueblo contra la oligarquía, la gente frente a la casta. La lógica de la equivalencia es la del pueblo, la de la diferencia la del Estado benefactor (curiosa inversión nominal de la lógica de la diferencia, concepto vía Deleuze altamente cotizado durante las últimas décadas, frente al igualitarismo socializquierdista de siempre). Laclau es consciente de que la diferencia debe seguir operando dentro de la equivalencia, pues, si no, ¿qué sería lo equivalente? El gran problema estriba en cómo resguardar el poder emancipador de la singularidad. No obstante, la historia nos confirma que la tendencia a la homogeneización suele prevalecer frente a la fuerza dispersiva de la diferencia, pues ésta presupone un peligro latente de fraccionamiento que el grupo no está dispuesto a sopor- ▶





Michael Hardt.



Toni Negri.



Roberto Esposito.



Slavoj Žižek.

tar. La lucha por una nueva hegemonía, en aras de la eficacia, parece condenada a traicionar las dinámicas asamblearias en cuanto cristaliza en nuevos partidos cuyos órganos directivos se consolidan precisamente por la excusión de la disidencia. Existe una tendencia a la totalización que coexiste con una totalización imposible (esta paradoja la he aplicado, aunque con un sentido diferente, a la totalización descrita por mí en el Gran Relato de la Globalización, totalización engañosa, como todas, pues o bien es un cierre confuso, o la pretensión de la parte de presentarse como todo). Esta sinécdoque fraudulenta acumula diversos niveles de engaños, en primer lugar se postula el pueblo frente a la élite dirigente, pero, aun posteriormente, la *plebs* o sector menos privilegiado reclamará ser el único *populus* legítimo. No obstante, una cosa es lo que un sector que pretende convertirse en hegemónico reclama, y otra bien distinta que ello sea legítimo. ¿Qué diferencia hay entre esta argucia y la depuración que todos los sistemas totalitarios han realizado de los sucesivos elementos considerados como contrarrevolucionarios? Ahí está, bien cierto, la cabeza de María Antonieta, pero también la de Olimpia de Gouges, y una larga lista de gulags y pogromos, de los que no se hallan libres los desarrollos populistas revolucionarios hispanoamericanos.

La plenitud de la comunidad es el reverso imaginario de una situación vivida como deficiente. Esa totalidad imposible pero necesaria. De acuerdo, necesaria para la toma del poder, pero imposible por lo engañosa, la totalidad que nombra la *plebs*, así como toda identidad comunitaria es un imaginario imposible, únicamente la imagen invertida de nuestras carencias presentes, es por ello que, cuando llega el cambio, siempre surge la decepción, no era eso por lo que luchábamos, el logro ideal siempre está más allá, traicionando la justa carencia de la que surge, no cumple las expectativas, y entonces se muestra la faz culpable por aquello y aquellos a los que se sacrificó por una meta ya así manchada. Es esta alerta constante de denuncia la que buscan poner de manifiesto las teorías de la impolítica o la infrapolítica.

Como expone Laclau, las relaciones equivalenciales deben cristalizar en una identidad discursiva <sup>6</sup>.

En alguna medida, todo poder es populista, en cuanto que requiere la aquiescencia del pueblo, o bien por la adhesión a unas siglas ▶

<sup>6</sup> Ídem, pág.55.

democráticamente votadas, a la idea de la nación, al ideal revolucionario o la devoción a un líder. Ello explica que esta adhesión emocional se dé incluso por partidos sin programa, lo que echaría por tierra las teorías de la elección racional (Buchanan, Elster).

Todo poder debe aglutinar a una masa que ve en la opción defendida el logro futuro de una comunidad justa y potente, y para ello debe haberse producido un proceso de equivalencia entre las reivindicaciones particulares, entre todos esos significantes flotantes benéficos: justicia, igualdad, progreso, bienestar... que nodalmente se aglutinan en un significativo vacío: pueblo, monarquía, república, revolución, ciudadanía o patria, personificados en el carisma de un líder. Hasta aquí resulta impecable el análisis de Laclau. Pero ello únicamente nos conduce a constatar la impostura intrínseca de todo poder. Y si bien las nociones de pacto social, elección racional, democracia representativa, son también parcialmente engañosas, representan la replección de un significativo vacío de un rango más mesurado, pues en alguna medida incorporan un nivel deliberativo mayor y una carga emocional más discreta. En este caso, la persona o personas que deben llevar a cabo el cambio social se perciben no tanto como líderes sino como gestores.

Como Alberto Moreiras ha analizado con terminología clarificadora, cuando un elemento de la serie (significante vacío) es a la vez un elemento de la serie y pretende estar fuera de ella, se postula como cuasitrascendental. El cuasitrascendental hegemónico organiza la cadena de equivalencias como un principio espurio, realiza un efectivo "contrabando trascendental" al atribuir excepcionalidad trascendental a un término dentro de la serie. Esta "impostura hegemónica" encubre o manifiesta una "impostación ontoteológica" del poder<sup>7</sup>.

El populismo no impugna la impostura del poder, la hace más palpable al poner de manifiesto sus mecanismos demagógicos. Por todo ello, concuerdo con Moreiras en que un horizonte de libertad sólo puede rastrearse desde una opción posthegemónica. El construir una —¿nueva?— hegemonía sustituyendo los agentes sociales tradicionales, dinamitando la noción marxista de clase, por un dinamismo social transversal, no elimina el talante impostor

del proceso. Efectivamente su éxito reside en que reconoce que la fractura social ha tornado inoperantes los conceptos de burguesía y proletariado, de clase obrera, de lucha de clases, y se requiere de otros que den cuenta de la actual complejidad del tejido social. Pero la remisión de éste a una lucha entre "los de arriba" y "los de abajo" no deja de ser una simplificación para espolear el guerracivilismo, la acción de la turba frente a una visión economicista de los "privilegiados", que reedita, ahora, aquí, en la Europa del siglo XXI, el esquema de la lucha de clases o del fervor nacionalista decimonónicos. Y es esta semejanza en la reivindicación de una comunidad la que nos explica el surgimiento de los populismos de signo contrario que atraviesan nuestros Estados. Sea el comunitarismo tradicional que se configura en nacionalismo excluyente, el comunitarismo islámico enfrentado a la Europa ilustrada, las nuevas lecturas del comunismo (Žižek) o la más autogestionaria reivindicación del común (Hardt, Negri). En cualquiera de los casos, y en coherencia con la ley del péndulo, la crisis económica actual ha hecho patentes las insuficiencias de las democracias representativas, tanto por su propia estructura cuanto por su supeditación a las instancias que rigen el mercado neoliberal globalizado. Resulta efectivamente necesario hacer una revisión de los conceptos políticos con los que operamos y situarlos en el contexto transmoderno en el que nos movemos. Ahora, si bien la noción de representación ha sido duramente criticada desde las corrientes de pensamiento último, y sabemos del grado de impostura que ella conlleva, las alternativas que se le proponen o bien son vagas llamadas a un espontaneísmo autogestionario (Hardt, Negri), o bien reeditan un comunismo vestido a lo Lacan (Žižek), o afirman un nacionalismo excluyente sin más programa (Front National, independentismo catalán) o juegan desde la ambigüedad calculada usufructuando la indignación popular (Podemos, Movimiento cinco estrellas). El pacto en Grecia de Syriza con el partido nacionalista de derechas Griegos Independientes (ANEL) evidencia la cercanía de los populismos. De la misma manera observamos que la renovada preocupación por lo común surge desde el comunitarismo conservador hasta el neo-comunismo (Negri, Laclau, Žižek, Rancière, Badiou). ▶

<sup>7</sup> MOREIRAS, Alberto, "Camus e a pena de morte", en Xornadas Albert Camus, Consello da Cultura Galega, <https://www.youtube.com/watch?v=tZ2IHwxnqLI> (1'08").



## El peligroso retorno de lo comunitario

Desde hace mucho, el modelo ilustrado, liberal, rawlsiano, pivotado en conceptos ejes como individuo, libertad, contrato social..., viene siendo bombardeado por un renacer de las posturas comunitaristas.

Tenemos constancia histórica de la deriva totalitaria de los populismos desde los comunitarismos identitarios de derechas a los revolucionarios de izquierdas, lo que ahora resurge es la esperanza de un comunitarismo terapéutico frente a una democracia corrupta, requerido utópicamente como una subversión global del sistema. La incertidumbre consiste en saber si será posible extirpar los gérmenes totalitarios en que hasta ahora han embarrancando dichos anhelos.

Conviene que, aunque sea sucintamente, recordemos sus diversas manifestaciones. Señalaremos en primer lugar el comunitarismo filosófico (Mcintyre, Taylor, Sandel, Kymlicka...) opuesto al liberalismo principalmente rawlsiano, que ha dado lugar en décadas precedentes a los debates en torno al republicanismo (Petit) o tercera vía (Giddens).

En un nivel más sociológico, encontramos un comunitarismo basado en el repliegue identitario que busca recuperar las raíces propias para comunidades nacionales, raciales o religiosas, en una gradación que va desde el reconocimiento de la soberanía en los nacionalismos, a un rechazo del universalismo ilustrado en movimientos indigenistas hasta el radicalismo del comunitarismo islámico.

Pero especial transcendencia está encontrando en los últimos tiempos la reivindicación de lo común, que asume las aportaciones del postestructuralismo (Foucault, Derrida, Deleuze...), releyendo desde ellas a Marx, Gramsci, Heidegger, y el psicoanálisis sobre todo lacaniano, aplicándolas a los nuevos movimientos sociales.

Según Hardt y Negri, por "común" debemos entender la propia naturaleza, y los resultados de la producción e interacción social: conocimientos, lenguajes, códigos, información, afectos<sup>8</sup> ... Un espacio que se abre entre lo público y lo privado. Apelando literariamente al pensamiento de Diotima recordado por Sócrates en *El banquete* platónico, los autores citan cuasi franciscanamente la pobreza y el amor, o más

<sup>8</sup> Véase HARDT, M. - NEGRI, A., *Commonwealth*, prefacio.

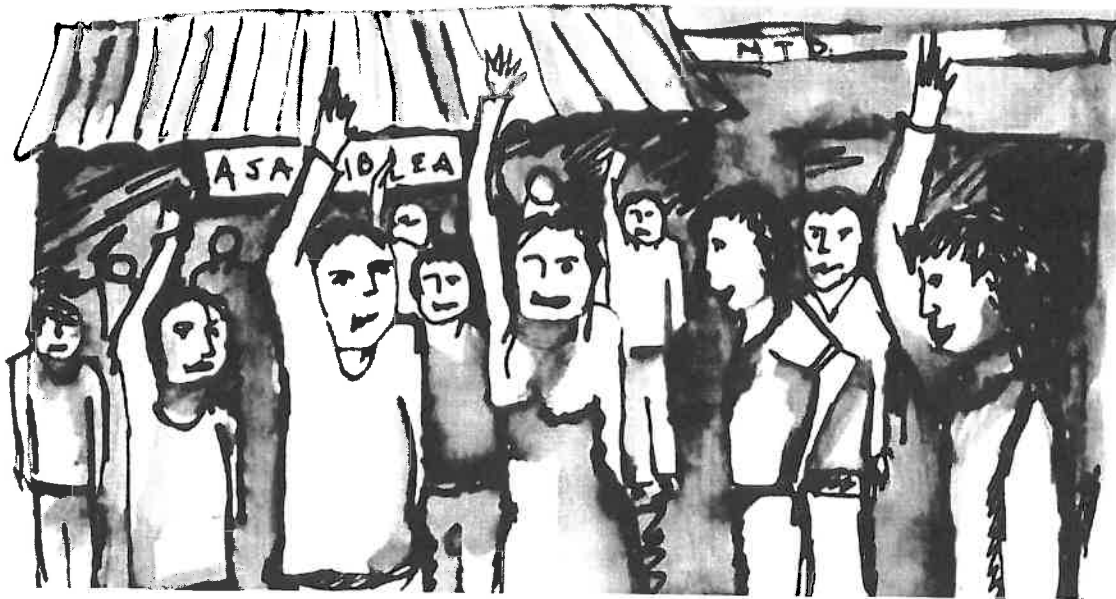
bien este último como sublimación del primero, devenido riqueza y liberación. A través de ellos, la multitud debe encontrar su camino para generar un mundo donde la riqueza sea compartida, incidiendo en la producción colectiva y al autogobierno. Frente a la modernidad, la república, la nación, el capital, la empresa, la familia, que corrompen lo común, se propone una altermodernidad, en la que las identidades, producidas por la biopolítica, serían sustituidas por singularidades atravesadas de multiplicidad. Ello implica analizar las estructuras de gobernanza global para entrever las posibilidades de la revolución y los procesos institucionales que ésta requeriría<sup>9</sup>. El fin: asegurar que todos tienen un mínimo vital, crear las condiciones para las relaciones de igualdad y el libre acceso a la riqueza común acumulada.

El concepto de biopolítica foucaultiano ha encontrado múltiples desarrollos en los pensadores posteriores, otorga una visión microfísica del poder más allá del economicismo marxiano, dando las claves para indagar cómo éste conforma los procesos de subjetivación. Sin embargo, maximizado como paradigma, nos ofrece una visión totalitaria del control social y caracteriza al sujeto como una mera plasmación de éste. Este exceso lo encontramos en Agamben, para quien el campo de concentración se convertiría en el modelo biopolítico de la modernidad; así, el origen de lo social no se hallaría en el pacto, sino, desde una visión teológico-política, en el poder del soberano que sitúa la vida en un Estado de excepción, de cumplimiento/suspensión del Estado de derecho. El reto para escapar a ello es reconocernos como seres potenciales no reducidos a ninguna identidad, singulares cualesquiera, cuerpos expuestos, ajenos a toda propiedad y acción, formando una comunidad igualmente carente de propiedades e irrepresentable, que por ello se mantiene heterogénea frente al Estado<sup>10</sup>.

Para Roberto Esposito, la racionalidad política contemporánea es "inmunitaria", produciendo al individuo y alejándolo de la comunidad originaria. La individualización inducida nos inmuniza del ser en común. Así, la biopolítica estaría igualmente presente en el nazismo y en el liberalismo, con lo que llega a la sorprendente afirmación de que la diferencia fundamental en los sistemas políticos no se halla entre totalitarismo y democracia liberal, sino

<sup>9</sup> Ídem

<sup>10</sup> Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.



entre democracia y comunismo, de una parte, y biopolítica (ya sea nazi o liberal) por otra<sup>11</sup>. La única respuesta consistiría en subvertir el dispositivo disciplinario que nos produce como sujetos y apostar por una biopolítica afirmativa de la vida, que solo podemos hallar en lo comunitario e impersonal<sup>12</sup>. Según el autor, “[I] a comunidad [...] no es ni un origen ni un *telos*, ni un principio ni un final, ni un presupuesto ni un destino, sino la condición, a la vez singular y plural, de nuestra existencia finita”<sup>13</sup>. Una condición que suspende las identidades y rehúye toda concreción, compromiso o acción para sumergirnos en el horizonte de lo impolítico y en la explayación ontológica. Esposito “remite la comunidad no a un bien común, sino a un vacío, a una nada, a una carencia común. No es el inter del *esse*, sino el *esse* como *inter*, no es una relación que da forma al ser, sino el ser mismo como relación que desbarata la ontología del sujeto como *proprium* y las categorías adosadas (público/privado, individuo/comunidad...)”<sup>14</sup>.

Un similar acercamiento desde una ontología relacional lo encontramos en Nancy, para el cual “la consistencia de nuestro ser está en el ser-en-común”, incidiendo especialmente

11 Véase ESPOSITO, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, págs. 185 y ss.

12 Frente a estas interpretaciones, destaca a contrario la crítica que realiza Bjung-Chul Han a la biopolítica foucaultiana; para él, es un modelo que, centrado en la disciplinarización de los cuerpos, no puede dar cuenta de la actual psicopolítica caracterizada por el control voluntario de los individuos a través de las TIC que los aísla de toda comunidad posible, configurando un enjambre digital. Véase *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014.

13 Ídem, pág. 57.

14 GALINDO HERVÁS, Alfonso, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015, pág. 172. Excelente estudio de los autores más representativos en el contexto italiano y francés.

“en el ‘en’ o en el ‘entre’ de su espaciamento”, una comunidad des-obrada, irrepresentable, resistente al totalitarismo que representa toda soberanía teológico-política, hecha de la interrupción de los seres singulares plurales, de la simultaneidad de los cuerpos en contacto, una tarea inconmensurable, abierta, que renuncia a toda identidad homogeneizadora.

También para Žižek la modernidad, con su gestión ultratecnocrática, culmina en la biopolítica de la administración total; y la dinámica individualista-capitalista, en el imperativo del goce. Hoy la reivindicación de lo común implica, para este autor, la lucha en tres terrenos: la ecología, la propiedad intelectual y el desafío biogenético, que pasa por solucionar un primer aspecto: el de la exclusión, interna en las sociedades, alejando a cada vez mayor capas de los centros de decisión y del acceso a lo común, y geoestratégica, arrojando a otras poblaciones a la periferia excluida del sistema-mundo económico. Hay que lograr una re-politización de la economía. Las luchas antagónicas por el reconocimiento en el capitalismo moderno (antirracista, antipatriarcal, antiheterosexual, antifundamentalista), logran difuminar este antagonismo en la coexistencia de la diferencia. Para no quedar anulados y subsumidos en la promoción de la diferencia multicultural post-moderna, es necesario, según Žižek, recuperar la lucha de clases como antagonismo central, como lo Real del capitalismo. Ésta no es una más entre las luchas arriba mencionadas, sino la que marca el paso a una lucha anticapitalista global. Para ello, es preciso suspender la lógica



**Difendi il tuo futuro:  
fuori  
i clandestini.**



**VOTA**



WWW.LEGAINORD.ORG

**WAF  
VAN  
NS  
ND!**

**AAMS BELANG**  
amsbelang.org • tel.: 02/219 60 09



Amanecer Dorado. Grecia

democrática de la mera gestión. Tal ruptura revolucionaria requeriría de un líder que vehiculara el entusiasmo y adhesión emocional a una gran Causa, un significativo maestro, encarnación de la totalidad política, ocupación del espacio de lo universal, que Žižek ejemplifica en lo común, en la comunidad comunista, e incluso cristiana.

A pesar de las diferencias entre los autores que llevamos mencionados, podemos percibir en todos ellos un aire de familia, la constatación de un cambio de ciclo. La filosofía, desde los años sesenta del siglo pasado, ha ido construyendo un panorama de crítica y deconstrucción de la Modernidad, ejemplificado en todas las sucesivas variantes post: postestructuralismo, postmodernidad, postfundacionalismo, postcolonialidad... Una quiebra que, si bien se percibió indolora, algodónada por el Estado del bienestar, tras la crisis de éste, económica y políticamente, legitima un marco conceptual para nuevos movimientos sociales alternativos anticapitalistas, antiglobalización, antisistema y de revitalización comunista. Ya sea la hegemonía popular, la identidad nacionalista, el indigenismo, el fundamentalismo religioso, el islamismo, el conservadurismo tradicional, el ecologismo, la *new age*, el altermundialismo, o la especulación metafísica... Todos parecen tener un mismo enemigo común: el Estado de derecho tal y como lo conocemos. Que se ataque el capitalismo global de mercado, la nación, la democracia representativa, la tradición occidental, el individualismo depredador o la decadencia moral, parece casi cuestión de matiz. Tanto la episteme contemporánea cuanto el orden del discurso, por decirlo en términos foucaultianos, parecen haber cambiado. Las expectativas utópicas reniegan del individuo

y añoran lo comunitario. Y si bien, dependiendo del posicionamiento político, determinadas tendencias hacen saltar las alarmas, otras son vistas como la salvación radical; no resulta por ello extraño que con tanta frecuencia se hable de tiempos mesiánicos. Hay una suerte de movimiento pendular en las modas, pero será necesario estudiar cómo hemos llegado hasta aquí, cuáles han sido los deslizamientos semánticos, epistémicos, las trayectorias emocionales, que han llevado a conformar el nuevo mapa conceptual. Y una vez hecha la genealogía, desvelar el subtexto de los nuevos discursos, su compromiso ontológico, pues la soteriología siempre ha estado teñida de sangre.

Sí, un nuevo fantasma recorre Europa: el del comunismo resurrecto, aliñado de amor franciscano y mesianismo paulino. Si la descripción del populismo de Laclau/Moufle me parecía lúcida, pero en su propuesta de una renovada hegemonía popular observaba demagógicos peligros, la nostalgia del comunismo (de un Badiou o Rancière) me resulta claramente preocupante, por más que se aliñe con la difusa *Commonwealth* de Hardt/Negri o el estentóreo lacanismo de Žižek. Por otro lado, las propuestas posthegemonías de algunos autores (Agamben, Esposito, Nancy) despliegan una exquisita jerga ontológica que embarranca no sólo en lo impolítico, sino en la más clara ineficacia política, dicho sea esto con toda la fascinación que su virtuosismo metafísico me suscita. Ello no quiere decir si no que la posthegemonía es todavía un camino que debe ser explorado, si queremos asumir las críticas post, sin alumbrar nuevos monstruos o caer en la inoperancia. Reto que emprende este mismo dossier de *Debats*.

**Rosa María Rodríguez Magda**  
[www.rodriquemagda.com](http://www.rodriquemagda.com)

# Colaboradores

## 128

.....

**Jorge Álvarez Yágüez** es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, y autor de varios libros: *Michel Foucault, verdad, poder y subjetividad* (1995 y 2006), *Individuo, libertad y comunidad. Liberalismo y republicanismo* (2001), *Política y república. Aristóteles y Maquiavelo* (2011) y *El último Foucault* (2013). Editó, con Santiago Lago Peña, *La convivencia plural: derechos y políticas de justicia* (2009) y ha participado en otros muchos. Ha colaborado con diversas revistas, como *Claves*, *Isegoría*, *Pasajes*, *Revista Internacional de Filosofía Política*, *Res Publica*...

**Alberto Moreiras** es profesor de estudios hispánicos en Texas A&M University. Ha publicado, entre otros títulos, *Int erpretación y diferencia* (1991), *Tercer espacio: Duelo y literatura en América Latina* (1999), *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Studies* (2001), y *Línea de sombra: El no sujeto de lo político*.

**Antonio Oliver Martí** es licenciado en Filosofía por la Universitat de València y máster en Filosofía de la historia, democracia y orden mundial por la Universidad Autónoma de Madrid (2012). MBA por el *Instituto de Empresa* (IE.1990), amplió estudios en Global Affairs en New York University. Ha sido fundador y cofundador de varias revistas relacionadas con el pensamiento y el análisis de la política internacional, así como comisario del Congreso Mundial de la Artes (2000) y del Edward Said Congress (2006). Consultor del presidente de México, Vicente Fox, y asesor de varios gobiernos árabes e iberoamericanos, es editor de *corporatediplomacy.net*.

**Rosa María Rodríguez Magda** es licenciada en Filosofía y CC de la Educación, y doctora en Filosofía. Directora del Aula de Pensamiento de la Institució Alfons el Magnànim (CECEL-CSIC). Especializada en pensamiento contemporáneo, es autora, entre otros libros, de *La sonrisa de Saturno*, *El modelo Frankenstein*, *Transmodernidad*, *Foucault y la genealogía de los sexos*, *El placer del simulacro*, *Razón digital y vacío*, *La condition transmoderne...*

**Jaime Rodríguez Matos** es profesor en la Universidad de Michigan, Ann Arbor. Su libro *The Writing of the Formless* [La escritura de lo informe] investiga la relación entre literatura, religión y revolución en Cuba (de pronta aparición en Fordham University Press).

**Sergio Villalobos-Ruminott**, profesor de estudios latinoamericanos en la Universidad de Arkansas, Fayetteville, es doctor en Literatura latinoamericana por la Universidad de Pittsburgh. Autor y traductor de diversos volúmenes sobre pensamiento contemporáneo, cine, artes visuales y literatura. Es editor de *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político, conferencias de Ernesto Laclau* en Chile (2002). Traductor de William Spanos, *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo* (2010), y autor de *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (2013). Actualmente termina un volumen sobre *Heterografías de la violencia. Historia, nihilismo, destrucción* (2015).