

# COMUNISMO SUCIO



## DIRTY COMMUNISM

Sergio Villalobos-Ruminott

Profesor de Estudios Latinoamericanos

Departamento de Lenguas y Literaturas Romances

Universidad de Michigan

svillal@umich.edu

### Resumen

El siguiente ensayo plantea una lectura del comunismo que enfatiza tanto su dimensión mundana o sucia, como su condición fundante de las formas de ser y estar en común en el mundo, desplazando así las insistencias en la idea de comunismo que caracterizan el debate contemporáneo y que lo señalan como destino o finalidad de la historia. Mediante la recepción de una serie de planteamientos recientes, provenientes de autores tan diversos como Jean-Luc Nancy, Jorge Alemán o Alberto Moreiras, el texto plantea la relación entre comunismo sucio e infrapolítica para suspender su inmediata subsunción política, abriendo así la posibilidad de una concepción diferente del comunismo.

*Palabras clave:* comunismo sucio, hegemonía, infrapolítica, post-hegemonía, comunismo de los sentidos

### Abstract

This essay proposes an interpretation of communism emphasizing both its worldly (dirty) dimension as well as its founding character regarding the forms of being with each other in the world. In doing so, the essay goes beyond the conventional understanding of communism proper to contemporary debates, debates focused mainly on its idea and its feasibility as a political end. Commenting on a series of recent contributions, from people such as Jean-Luc Nancy, Jorge Alemán or Alberto Moreiras, the essay advocates for a relationship between communism and infrapolitics, which suspends the automatic homologation of communism and politics, opening a possibility of communism other than political.

*Keywords:* worldly communism, hegemony, infrapolitics, post-hegemony, communism of the senses.

---

This for me is the point: communism has more than, and sometimes other than, a political meaning. It says something about property. Property is not only the possession of goods. It is precisely beyond (and/or behind) any juridical assumption of a possession. It is what makes any kind of possession properly the possession of a subject, that is, properly its expression. Property is not my possession: it is me.

JEAN-LUC NANCY<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nancy, Jean-Luc, "Communism, the Word" en Costas Douzinas y Slavoj Žižek (ed.), *The Idea of Communism*. Nueva York, Verso, 2010, pp. 145-153.

## INTRODUCCIÓN

La palabra comunismo no deja de aparecer, como un espectro, en la imaginación política contemporánea. Además de las reiteradas conferencias sobre su idea y sobre lo que serían sus características, surgen, cada año, nuevos intentos por defender su legítima historia o su inexorable herencia. Sin embargo, no deberíamos estar tan seguros de que ésta sea una palabra unívoca, transparente o inmediatamente política. Aunque tampoco se trate de una mera utopía, de un más allá en el que se promete una reconciliación final de los hombres, de todos ellos, sin fisuras ni conflictos. Si el comunismo es la única tradición emancipatoria digna de dicho nombre (Badiou), no debemos olvidar que este nombre también está asociado con China, el poder estatal más grande en la historia contemporánea (Rancière).<sup>2</sup> ¿Cómo pensar entonces el comunismo, su resonancia y su innegable legado, sin omitir sus instancias históricas ni obliterarlas desde un voluntarismo ingenuo? Ésta es precisamente la pregunta que las siguientes líneas intentan responder.

A partir de la recepción de ciertas contribuciones recientes a este debate, en particular aquellas que provienen del trabajo de Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Carlos Casanova, Jorge Alemán y Alberto Moreiras, queremos dibujar la anatomía de un desplazamiento radical relativo al "sentido" de la palabra comunismo. Se trata de un desplazamiento que en vez de pensarlo como una meta u objetivo que puede ser alcanzado a través de la superación material del capitalismo y de la revolución, lo piensa como una condición ontológica primaria que define las formas de ser y estar en el mundo. Sin embargo, al cambiar dicho "sentido", se desactiva la homologación naturalizada entre el mismo comunismo y lo que se ha entendido históricamente como una política de izquierdas, permitiéndonos ahora pensar una "política por venir" diferente a la convencional, como sugiere el mismo Nancy.<sup>3</sup>

Por otro lado, no es casual que entre la amplia gama de invocaciones actuales al comunismo, como única política radical para nuestros tiempos, destaquen aquellas identificadas con la continuidad entre lo común, la comunidad, la comunalidad y el comunismo, como si la misma comunalidad fuera una síntesis adecuada entre las insistencias militantes neocomunistas, con su respectiva lealtad a dicha tradición política, y las demandas identitarias de cierto horizonte postcolonial que encuentra en las comunidades indígenas "realmente existentes" ya no un atisbo del comunismo "primitivo" que Marx postuló en sus esquemas sobre los modos de producción, sino un ejemplo de la sostenida lucha contra las embestidas brutales de la acumulación capitalista contemporánea. Como si la comunidad indígena, más allá de su heterogeneidad efectiva, funcionara en este esquema reemplazando la figura universal del proletariado, el sujeto revolucionario por excelencia que hoy en día pareciera estar "superado". En oposición a esta conversión casi automática propia de un es-

<sup>2</sup> Me refiero a Badiou, Alan. "The Idea of Communism" (1-14), y Rancière, Jacques, "Communism without Communism?" (167-177). *The Idea...*, op. cit.

<sup>3</sup> "Una política por venir" era el subtítulo, luego omitido, del volumen compartido entre Jean-Luc Nancy y Jean-Christophe Bailly, dedicado a este problema (*La comparecencia*. Madrid, Avarigani Editores, 2014). Se trata, en última instancia de cuestionar la misma comprensión de la política, la que sigue impidiéndonos pensar más allá de la demanda de politicidad, cuestión evidente en las críticas habituales a la deconstrucción, que siguen denunciándola como impolítica o anti-política, en vez de atreverse a deconstruir la misma política desde donde se formulan tales denuncias.

quematismo subjetivo, sostendremos que el comunismo sucio sólo es pensable a partir de la suspensión tanto de la captura arqueo-teleológica de la historicidad efectiva, como de la concepción identitaria de la comunidad.

En una reciente intervención (*¿Comunismo o infrapolítica?*),<sup>4</sup> Alberto Moreiras ha planteado la necesidad de tensionar la resonancia militante y subjetivante del neo-comunismo en relación a prácticas igualitarias que pudiendo coincidir con el horizonte comunista lo hacen sólo mediante la simple afirmación partisana de una voluntad afirmativa, que desatien- de las complejidades de su historia. En tal caso, convendría mantener presente la tensión entre comunismo e infrapolítica a la hora de pensar la misma posibilidad del comunismo para no identificarla con una posición políticamente correcta. La infrapolítica no excluye el comunismo, pero tampoco homologa comunismo y política de manera automática. En efecto, la interrogación infrapolítica del cierre comunitario del comunismo, entendiendo dicho cierre como aquel que intenta suprimir la tensión constitutiva de *communitas* e *immunitas* a la que apuntaba Roberto Esposito hace algunos años,<sup>5</sup> no debe confundirse con la crítica liberal y su irrenunciable individualismo posesivo, para la cual el comunismo es la supresión de la libertad individual y la contención represiva de las inclinaciones naturales del hombre. Mientras que la crítica liberal opone a la temida colectivización del comunismo los argumentos poco elaborados de la antropología hipotética de la primera modernidad, reflatados por la configuración dogmática del neoliberalismo y su *homo economicus*, la infrapolítica interroga la identificación automática entre comunismo y política emancipatoria para advertirnos de una paradoja. Esta paradoja está tematizada, de manera ejemplar, en las contribuciones de Jacques Rancière y Jean-Luc Nancy presentadas durante la primera conferencia sobre *La idea de comunismo* (2014),<sup>6</sup> pues en ellas se nos advierte que la condición fundamental del comunismo, mucho antes que política, es existencial o fáctica.

Si el comunismo, antes que una noción puramente política, apela a una situación existencial, entonces ya aquí tenemos una serie de problemas que debemos dilucidar. Propongo, para dar una mínima coherencia a estas anotaciones, seguir las pistas y contribuciones presentes en los trabajos de Jacques Rancière,<sup>7</sup> Carlos Casanova,<sup>8</sup> Jean-Luc Nancy<sup>9</sup> y Jorge Alemán,<sup>10</sup> en el entendido de que una breve revisión de algunas ideas expuestas en dichos trabajos nos permitirá pensar una relación posible entre el comunismo, la infrapolítica y la post-hegemonía en cuanto afirmación del privilegio de la emancipación sobre toda práctica colectivista y homogeneizante. Es decir, intentaremos pensar, en respuesta a la sospecha esgrimida por Alberto Moreiras, lo que podríamos llamar un comunismo sucio.

<sup>4</sup> Moreiras, Alberto. *¿Comunismo o infrapolítica? Comentario a La vraie vie de Alain Badiou*, <https://infrapolitica.wordpress.com/2016/10/14/comunismo-o-infrapolitica-comentario-a-la-vraie-vie-de-alain-badiou-paris-fayard-2016-por-alberto-moreiras/>.

<sup>5</sup> Esposito, Roberto. *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. También, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

<sup>6</sup> Esta conferencia tuvo lugar en Londres, el 2009 (*op. cit.*), en respuesta a la publicación del libro de Alain Badiou *La hipótesis comunista* (Badiou, Alain, *The Communist Hypothesis*, Nueva York, Verso, 2010). Le siguieron otras dos conferencias: Zizek, Slavoj (ed.), *The Idea of Communism 2. The New York Conference*. Nueva York, Verso, 2013, y Lee, Alex Taek-Gwang y Slavoj Zizek (eds.), *The Idea of Communism 3. The Seoul Conference*. Nueva York, Verso, 2016.

<sup>7</sup> Interesa, en particular: Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Filosofía y política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996. Y el ya citado "Communism without Communism?" (2010).

<sup>8</sup> Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*, Santiago, Metales Pesados, 2016. Y, *Comunismo de los sentidos. Una lectura de Marx*, Viña del mar, Catálogo, 2017.

<sup>9</sup> Entre otros: Nancy, Jean-Luc. "La decisión de existencia". *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 83-114; *Ser singular-plural*. Madrid, Arena Libros, 2006; *La verdad de la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009; *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*. Nueva York, Fordham University Press, 2015 y Nancy, Jean-Luc. "Communism, the Word". 2010.

<sup>10</sup> Alemán, Jorge, *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Grama ediciones, 2009. Y, *Soledad: común. Políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual, 2012.

## EL COMUNISMO DE LOS SENTIDOS

Vamos por partes. Lo primero es volver a la contribución de Rancière al famoso encuentro dedicado a la idea de comunismo (*"Communism without Communism?"*). En éste, el francés intenta complementar una afirmación radical de su compatriota, Alain Badiou: "La hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación". Para Rancière, no pareciera haber mayor problema con esta afirmación categórica y fundamental, pues como tal, cortaría el campo de la discusión de manera inteligente, salvándonos de tener que confrontarnos con el anti-comunismo neoliberal contemporáneo. Sin embargo, observa el mismo Rancière, recurriendo más a Jacotot que a Marx, el problema comienza con la necesaria aclaración sobre qué significa emancipación. Y esto es importante porque en nombre de dicha emancipación, pensada como promesa de un futuro inexorable, se han legitimado formas de dominación basadas en la escisión entre algunos iluminados dirigentes vanguardistas y las masas que ignorarían sus propios intereses. Es decir, Rancière no evade el problema relativo al socialismo realmente existente, esto es, la burocratización y la expropiación de la inteligencia común en función de los intereses limitados de un grupo ilustrado que monopolizaría las claves de la historia y de su desarrollo, en nombre de una estrategia liberadora. Por eso Jacotot aparece como una referencia central, porque el problema que su "práctica pedagógica" plantea comienza por la afirmación del *comunismo de las inteligencias*, solo así, insiste Rancière, nos aseguramos de que la hipótesis comunista coincida con la hipótesis de la emancipación.<sup>11</sup>

Contrariamente a las formulaciones convencionales del comunismo y del marxismo universitario, donde se re-insemina la misma división entre expertos e ignorantes, entre los pocos que saben y los muchos que no, Rancière intenta mostrar que junto con la crítica de la acumulación, y quizás como parte de ella, es necesario elaborar una crítica de la división del trabajo intelectual y de las jerarquías que de esa división se siguen, pues sin dicha crítica se perpetúa un proceso de extracción y de acumulación que interrumpe el comunismo de las inteligencias, acomodándolo a las demandas de la desigualdad. En otras palabras, Rancière suscribe la afirmación de Badiou pero no deja de tensionar el comunismo con la emancipación, como fuerzas complementarias, pues sin el presupuesto *originario de la igualdad* (el comunismo de las inteligencias implica, precisamente, que *nadie es más que nadie*), se restituye la separación entre vanguardia y "pueblo". En efecto, la desigualdad como presupuesto legitimador de un partisanismo liberacionista puede vestirse de ropaje emancipatorio, sin dejar de perpetuarse a sí misma, restituyendo una vez más una forma de la servidumbre voluntaria, como diría de Étienne La Boétie. La tradición comunista es central entonces para mostrarnos formas históricas de organización social y política, pero debe ser interrogada toda vez que en ella se tiende a reinstaurar un principio de desigualdad que transforma al mismo comunismo en un argumento más sutil para la dominación.

Recordemos que más allá de *La lección de Althusser* y de *El maestro ignorante*, Rancière lleva esta afirmación al corazón de la filosofía política occidental, pues como nos muestra en *El desacuerdo* (1996), la filosofía, antes incluso que la misma acumulación capitalista, habría operado una expropiación y una acumulación de las inteligencias para legitimar un saber restringido de la política, como si el nacimiento del "hombre de Estado" y del "filósofo político" fueran el producto de una acumulación que desapropia el comunismo de las inteligencias, sometiéndolo a una jerarquización policial.<sup>12</sup> Sin embargo, como podrían haber afirmado Deleuze y Guattari, antes de esa acumulación *avant la lettre* de la acumulación capitalista, otra acumulación ya había acaecido, incluso antes de la emergencia de la filosofía política, a saber, la apropiación y acumulación del deseo por parte del Estado y sus econo-

<sup>11</sup> De hecho, Rancière dedica una notable monografía a Jacotot, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre emancipación intelectual*. Barcelona, Editorial Laerte, 2003.

<sup>12</sup> Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Santiago, LOM, 2003. Y, *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

más de codificación.<sup>13</sup> Como sea, lo que me interesa recalcar acá es que para Rancière el comunismo no es un resultado al que deberíamos aspirar mediante la ascesis militante y sacrificial, la disciplina y sus imposiciones, sino una condición ontológica de partida que se sigue de la igualdad entre los hombres. Si el comunismo es la igualdad de las inteligencias, entonces no se trata de llegar a dicha igualdad, sino de asumirla, más allá de la condición radical de nuestros discursos emancipatorios que tienden a suspenderla.

De esta manera, la posición de Rancière invierte la lógica especulativa del marxismo convencional y su filosofía de la historia (su archeo-teleología distintiva), y en eso coincide con el trabajo que el filósofo chileno Carlos Casanova viene desarrollando en su re-lectura sistemática y rigurosa de la obra de Marx, cuyo objetivo, según dejan ver sus primeras publicaciones, tiene que ver con destacar la dimensión radicalmente espinosista de un Marx que también habría partido no sólo de la igualdad, sino de la co-operación y del ser-común como condición de posibilidad para el desarrollo del trabajo y de la técnica. En efecto, el trabajo de Casanova coincide con el de Rancière en una cuestión central, el comunismo, lejos de ser el resultado de una historia comprendida en clave sacrificial y providencial, es la condición de posibilidad de la misma existencia humana.

Sin embargo, la singularidad de la intervención de Casanova radica, más allá de esta coincidencia con Rancière, en la afirmación de una antropología materialista en Marx, alimentada por la fenomenología hegeliana y por el humanismo de Feuerbach, pero llevada al ámbito de la producción no sólo como re-producción, sino también como auto-producción o afección sensible. Lo sensible de esta antropología no tiene —y habría que decirlo con mucha fuerza— nada que ver con la teoría contemporánea de la afección y su restitución cuasi psicologista de las emociones, pues los afectos en Casanova provienen de una mecánica sin sujeto (sin el cepillado del empirismo inglés, ni el truco de la *Aufhebung* hegeliana); es decir, provienen de una economía cuya sustancialidad no ha devenido subjetiva (Spinoza). Esa mecánica de la afección sin sujeto (que todavía es rastreable en el pensamiento hobbesiano), aparece como precondition, o, mejor aún, como condición de la misma historicidad de las prácticas del trabajo y de la cultura en Marx, y Casanova lo enfatiza para poner en suspenso el diagnóstico heideggeriano que, en *La carta sobre el humanismo*,<sup>14</sup> habría elogiado la concepción marxista de la historia, la que, sin embargo, todavía estaría atrapada, a juicio del mismo Heidegger, en la concepción metafísica del trabajo (productivismo y subjetivismo colectivista) propia de la filosofía hegeliana.

En tal caso, para Casanova el comunismo de los sentidos no restituye la argucia estética de un *sensorium subjetivo* ya capturado en la contemplación pasiva del mundo, sino que apela a la actividad como condición existencial del ser en ese mundo. Esa actividad es el trabajo como *praxis*, pero justo antes de convertirse en una categoría propia de la metafísica o de la economía política, es decir, considerado como *conatus existencial* y no como cálculo, producción apropiativa o producción de obra estética. Estética y producción en Marx no remitirían entonces a una teoría del arte o de la belleza, ni a una organización facultativa de los sentidos, sino que son las claves de una antropología materialista en la que el trabajo, antes que instanciación de la metafísica productivista, expresa el ser-en-común del hombre como condición de posibilidad de su existencia. Desde este punto de vista, esta concepción de la condición común de la *praxis*, más allá de la teoría del trabajo enajenado convertida en teoría subjetiva de la alienación, tiene consecuencias enormes y destructivas con respecto a la concepción convencional de la estética y sus economías subjetivas y facultativas. En el fondo, algo que también es claro en la crítica de Rancière a las vanguardias, el comunismo de las inteligencias o el trabajo como *praxis* de auto-producción en común,

<sup>13</sup> Nos referimos a Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Paidós Ibérica, 2005. Se trata de un libro que retomando las contribuciones de Pierre Clastres (Clastres, Pierre. *Society Against the State. Essays in Political Anthropology*, Nueva York, Zone Books, 1989), plantea que la expropiación del deseo y de las potencialidades sociales por parte del Estado y su operación de acumulación, es la que permite el surgimiento de la misma filosofía política como relato y como aparato institucional legitimador, a posteriori, de ese momento "originario". Pero también sería posible pensar dicha "originariedad" al nivel de la pregunta por el ser (y su olvido) que caracteriza el comienzo de la reflexión heideggeriana, para comprender hasta qué punto la crítica de la acumulación no es ni una crítica "regional" hecha desde la disciplina llamada economía política, ni una mera descalificación de la interrogación filosófica.

<sup>14</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza, 2000.

<sup>15</sup> Axelos, Kostas. *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona, Editorial Fontanella, 1969.

<sup>16</sup> Pero acá cabría distinguir entre un cierto provincialismo tecnofóbico y la lectura heideggeriana de la técnica (no de la tecnología) que la ubica en el *arché* u origen de la determinación subjetiva e instrumental de la historicidad moderna. Pues es en torno a esta problemática que Casanova (contra Axelos y en sintonía con una línea post-heideggeriana abierta, entre otros, por Reiner Schürmann, Bernard Stiegler y Arthur Bradley), nos presenta su antropología materialista como elaboración de una concepción co-originaria de técnica y existencia. Esto porque en Heidegger hay más de una consideración sobre la técnica, la *techné* y la tecnología, que impiden reducirlo a la imagen popularizada de un viejo conservador alemán que prefiere ocultarse en su cabaña en la Selva Negra para escapar de la modernidad.

supone una *anarquía de los sentidos* que no puede ser jerarquizada mediante la postulación de presupuestos trascendentales o subjetivantes, sin operar sobre lo sensible una violencia archeo-teleológica. El saber sobre el arte, y las formas de organizar su historia, en la medida en que están informadas por dicha economía subjetiva y facultativa, siguen siendo pensadas contra la condición común de la vida sensible.

Por supuesto, este intrincado problema no se resuelve del todo con estas contribuciones, pero lo que interesa acá es señalar cómo la lectura de Casanova se aparta del diagnóstico heideggeriano (radicalizado por Kostas Axelos)<sup>15</sup> para mostrarnos la potencialidad de una antropología material que no pasa por la reificación del hombre como principio o presupuesto de la historia, ni por el sujeto como organización facultativa de la vida sensible. En otras palabras, si el comunismo es la condición misma de la producción del ser-común o ser-genérico (para usar el lenguaje de los *Manuscritos de 1844*), entonces la historia como historia de la alienación ya no nos devuelve a la reconciliación final (y al saber absoluto), sino que nos envía hacia la copertenencia de metafísica y capitalismo, en tanto que interrupción y desvirtuación de dicha condición "originaria". No se trata, en Casanova, de la rimbombante afirmación sobre el comunismo como movimiento real de la historia, sino del comunismo como condición de posibilidad de esa misma historia. Así, la destrucción de la metafísica y la crítica de la acumulación son convertidas en presupuestos para pensar, otra vez, la misma relación entre comunismo e historicidad, en cuanto se trata de una relación co-originaria de ser-en-común y, a la vez, de ser-expropiado. El extrañamiento (desapropiación) y la reconciliación (reconstrucción subjetiva) propias del modelo auto-télico (archeo-teleológico) hegeliano, quedan desactivados por el corte sagital de una antropología materialista y no subjetiva que muestra al comunismo de los sentidos como una potencialidad sin pasaje garantizado al acto, esto es, a su realización como actualización.

En otras palabras, lo común del comunismo es el hecho inexorable de que las mujeres y los hombres producen su existencia ya siempre en relación de unas con otras, y gracias a esta relación, la reflexión de Casanova nos permite pensar el comunismo no como una política en particular, ni menos como una filosofía de la historia o del trabajo, como una promesa o como el fin de la enajenación, sino como la condición de posibilidad de la misma historia. Ésa es la relación entre comunismo e historicidad que me interesa mantener abierta desde la perspectiva infrapolítica, contra la sutura militante que es también la conversión del comunismo en política liberacionista, pues en dicha conversión el comunismo queda divorciado de la historicidad de la existencia común de los hombres y mujeres que habitan el mundo.

Sin embargo, al traer de vuelta toda esta nomenclatura antropológica, Casanova no puede evitar abrir problemas aún más delicados, por ejemplo: 1) la pregunta por la condición sexuada o asexuada del ser-en-común, que no puede ser resuelta apelando a una política identificatoria simple; 2) la pregunta por el animal como interrupción de la noción idealista de comunidad humana, especie o humanidad, más allá de las demandas inclusivas del horizonte postcolonial contemporáneo; y 3) la necesidad de reconsiderar el problema de la técnica más allá del llamado "provincialismo tecnofóbico" que se resiste a la enajenación producida por la tecnología contemporánea. Si la producción es siempre auto-producción, entonces la técnica es siempre "originaria" y no exterior a las prácticas humanas. ¿Cómo podría sostenerse entonces la hipótesis de la enajenación desde esta perspectiva? No parece posible, y sería esta imposibilidad la que acerca otra vez la lectura de Casanova a la de Rancière, pues sin enajenación tampoco hay necesidad de plantear la emancipación como develamiento, educación o concientización.<sup>16</sup>

Por supuesto, la hipótesis de Casanova no nos presenta al comunismo como fin de la infelicidad, pero tampoco da cuenta de por qué dicha infelicidad (o desigualdad, como la llamaría Rancière) es siempre una condición que desgarrar al ser-común o ser-genérico. Sin atender a este problema, el spinozismo de este ser-genérico o ser-común en el libre uso de los medios puede caer perfectamente en la postulación de un panteísmo de rango secular y utópico (o en la hipótesis neo-hegeliana de un espinoso sujeto escindido ontológicamente).<sup>17</sup> De ahí entonces que me atreva a sostener que este impecable trabajo crítico necesita confrontar la problemática de la voluntad de poder (relativa al problema mismo de la técnica y al subjetivismo en Heidegger), para avanzar hacia una consideración post-hegemónica del estar-en-común, y evitar la confusión de esa *praxis* humana sin sujeto con una representación adánica o rousseauiana de cierto estado de naturaleza (volveré luego para explicar qué quiero decir con post-hegemonía). Y aunque esto no es lo que me interesa ahora, habría que señalar su importancia pues en esto se juega la pertinencia de una disolución de la ontología atributiva y *propietarista* clásica desde la restitución de la pregunta por la historicidad y su relación con el comunismo sucio, en cuanto desapropiación y singularización de la existencia.

## EL COMUNISMO DE LAS SINGULARIDADES

En efecto, tanto Rancière como Casanova producen un desplazamiento radical desde el fin de la historia hacia una cierta condición de partida u originaria, sin que esta *originariedad* pueda ser leída como operación archeo-teleológica. Digámoslo así, el comunismo es un *principio sin principialidad*, una condición de posibilidad desde la cual la historia se precipita como movimiento material, sin fin establecido.<sup>18</sup> Y esto es relevante porque coincide, de alguna manera, con la lectura desarrollada por Jean-Luc Nancy. No olvidemos que Nancy apela a un comunismo de las singularidades que interrumpa el intercambio capitalista, ahora globalizado y plenamente articulado *qua* principio de equivalencia.<sup>19</sup> En efecto, el que todo sea *equivalenciable* según una medida universal (el dinero), el que todo tenga un precio o un verosímil, el que todo sea, finalmente intercambiable, no es sino la consecuencia final del predominio de la valoración como nihilismo radical, esto es, como predominio de la intercambiabilidad. El nihilismo no expresa, como insisten los neoconservadores, la ausencia de valores, sino la predominancia de la equivalencia como efecto final de la valoración capitalista, en la época (sin época) de la subsunción total de la vida al capital. Pero entonces, ¿qué es este comunismo de las singularidades? Y, ¿en qué sentido dicho comunismo no es meramente un movimiento o una categoría política, como señala Nancy?

Éstas son preguntas muy delicadas porque en ellas se juega una afirmación ontológica muy precisa. Desde *La comunidad desobrada*,<sup>20</sup> pasando por *Ser singular-plural* (2006), hasta sus últimas intervenciones, la afirmación de Nancy sobre el comunismo siempre ha pasado por una comprensión de la propiedad como singularización que interrumpe la apropiación como acumulación. Ser es siempre ser singular y plural, esto es, siempre se es en el mundo y con otros, y esta convergencia del *in-der-Welt-sein* y del *Mitsein* que Heidegger propone como eje de su analítica existencial y que Levinas convierte en válvula de escape desde el solipsismo filosófico, adquiere en Nancy una formulación sistemática y radical. La analítica de Nancy, más allá de las acusaciones sobre su decisionismo,<sup>21</sup> apunta entonces hacia la diferencia entre propiedad y apropiación, que es proporcional a la diferencia entre la propiedad singular del común y la infinita acumulación de propiedades del individuo como pro-

<sup>17</sup> Zizek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Madrid, Paidós Ibérica, 2001. (Edición expandida, 2012). De hecho, en el prólogo a la segunda edición, Zizek insiste en distanciar el sujeto lacaniano del inconsciente del pensamiento de Heidegger, para homologarlo con su lectura de Hegel, cuestión que, como veremos luego, es sistemáticamente problematizada por el trabajo de Jorge Alemán.

<sup>18</sup> Por supuesto, dicha *originariedad* no tiene que ver, así quisiéramos enfatizarlo acá por falta de espacio, ni con una narrativa lineal ni con un concepto ingenuo de origen o comienzo, pues no se trata de una mera disposición temporal o cronológica, sino precisamente de una posibilidad que apela a la misma destrucción de la llamada concepción "vulgar" de la temporalidad.

<sup>19</sup> Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009

<sup>20</sup> Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid, Arena Libros, 2001.

<sup>21</sup> Me refiero al controvertido y crucial texto de Nancy "La decisión de existencia" (2002).

pietario moderno. El *co-* de lo *co-mún* y del *co-munismo* adquiere así la misma “fuerza” que el *mit-* del *Mitsein*, esto es, aparece como condición de posibilidad de la misma existencia.

En este sentido, el comunismo de las singularidades o de las inequivalencias, aunque parezca reñido con el comunismo de las inteligencias y de la igualdad (Rancière), funciona, sin embargo, en el mismo registro. La propiedad es siempre común y singularizadora, o se vuelve acumulación inacabable de lo mismo, es decir, la propiedad que singulariza al ser singular-plural no es la posesión ni la pertenencia, sino una participación en un *co-mún* que no se define por rasgos privativos, identitarios o propiedades (como en la ontología clásica), sino por la experiencia misma de ese estar en común:

El *co-* de comunismo es otro. Es, en los términos usados por Heidegger sobre el *mit* del *Mitsein*, un *co* (*mit*, *co-*), no categórico sino existencial. Un *co* categórico significa, de una manera más o menos kantiana, que es meramente formal y no hace sino distinguir entre con y sin (tú estás conmigo, pero podrías estar aquí sin mí; no perturba el hecho de que estés aquí, ni el hecho de que tú seas tú como yo sea yo). Un *co* existencial implica que ni tú ni yo somos iguales estando juntos que estando separados.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Nancy, “Communism, the Word”, p. 148.

El *co-* del comunismo apunta a la *co-pertenencia* del singular y el común, toda vez que sólo se es en esa *co-pertenencia* que es una comparecencia, y no fuera de ella, pues ser fuera de tal comparecencia sólo es imaginable desde la reificación de la propiedad individual como separación ejercida desde la ficción del sujeto.<sup>23</sup> Inteligentemente, Nancy vincula entonces el ámbito de la teoría del valor y el de la ontología, radicalizando la destrucción heideggeriana, incluso a pesar de las sospechas del alemán contra el comunismo. La crítica de la economía política es una destrucción de la onto-teología justo ahí donde el ser singular-plural resiste la separación apropiativa liberal (y la historia sangrienta de la acumulación y la apropiación-expropiación capitalista que la sostiene); pero también resiste la indiferenciación neo-comunista que opera produciendo una suerte de súper-sujeto colectivo, sin singularidad ni *différance*. Es decir, si el neo-comunismo se conforma con afirmar la herencia marxista de las luchas y de las conquistas históricas (sin atender a las paradojas y contradicciones de esta misma herencia), entonces lo que se está afirmando como política radical es simplemente la uniformización de las singularidades, lo que implica una implementación voluntariosa o partisana del mismo principio de equivalencia que define al capitalismo. ¡Curiosa paradoja!

<sup>23</sup> Ficción en la que co-ociden y se complementan tanto la novela burguesa como el derecho moderno.

Desde la interrogación infrapolítica, el trabajo de Jean-Luc Nancy resulta fundamental pues no sólo plantea la cuestión de una ontología disuelta o desujetada desde sus amarras solipsistas, sino que restituye el problema de la existencia (sin ego trascendental) como una instancia irrenunciable y no caída de suyo a la mera instrumentalidad de la acción. Justo aquí habría que insistir, pues la ficción del sujeto no es secundaria o auxiliar respecto a la determinación onto-teológica de la propiedad como apropiación individual. El sujeto, su ficción, es precisamente el lugar o *topos* donde se articula toda esta economía regulativa o atributiva y es ahí donde el trabajo de Nancy, pero también aquel asociado más ampliamente con la deconstrucción, resulta indispensable.

No podemos detenernos en la exigencia que nos impone dicho trabajo, pero habría que señalar la relevancia que cobra acá la deconstrucción del cristianismo y la problematización del horizonte hegeliano, pues gracias a esto Nancy puede plantear un cierto *retiro* desde la política. Este *retiro*, sin embargo, no puede ser confundido con una suerte de despolitización, en la medida en que como tal, éste permite, precisamente, desistir de las



claves metafísicas de la politicidad moderna para abrir la cuestión de la historicidad y de la relación, siempre sucia y contaminante, de dicha historicidad con el comunismo como condición de la existencia en común de las mujeres y los hombres en el mundo.<sup>24</sup> En otras palabras, gracias a dicho *retiro* —que es una *desistencia* y no una renuncia— ahora el comunismo aparece como algo otro que la política, pues responde a una concepción de la existencia que no está subsumida al relato politizador de la onto-política occidental, cuya última manifestación habría que buscarla en Hegel, como el autor donde la onto-teología occidental encuentra su más radical formulación moderna.<sup>25</sup>

Habría que insistir: la existencia no es meramente política, en la medida en que la política está tramada por una lógica identificatoria, universalizante y archeo-teleológica que la codifica gracias a una operación de subsunción que le dona sentido, predisponiéndola ya siempre en términos de una persistente voluntad de poder y un determinado principio de razón.<sup>26</sup> Es precisamente esta *desistencia* con respecto a la lógica de la politicidad, la que nos permite restituir la relación sucia o de contaminación entre comunismo e historicidad. El comunismo sucio desiste de la politicidad porque la politicidad, a pesar de prometer el ruido del mundo, no es sino la expresión historicista de una operación de subsunción de la existencia que la organiza de antemano. El comunismo aparece así, como posibilidad de la existencia en común de las mujeres y los hombres más allá del principio de razón que funciona como guion de sus vidas. Llamar a esto despolitización es simplemente seguir pensando desde la razón de Estado, que es la encarnación del principio de razón constitutivo de la onto-política occidental.

En este sentido, la existencia en común supone una relación mundana de apropiación y desapropiación que no debe confundirse con la noción jurídica y onto-teológica de propiedad. En esta diferencia se juega la misma condición de lo singular-plural para Nancy, pues dicha condición se ve recortada cuando es traducida a las nociones de sujeto y propiedad privada. Así, la acumulación puede ser pensada precisamente como condición de posibilidad para que la singularidad que define la existencia en común sea traducida a las coordenadas de la noción jurídica y filosófica de sujeto. La ficción del sujeto, de su propiedad, de su identidad, es posible por la interrupción o suspensión del comunismo de la existencia en común, reforzada por el principio de razón que dicta el guion sacrificial de la historia. Para romper con ese guion sacrificial se necesita entonces una crítica de la acumulación que no sea una “crítica” convencional. Es aquí donde interesa volver a pensar la crítica de la acumulación y la destrucción de la metafísica, en toda la complejidad que esta convergencia presenta.

<sup>24</sup> Véase la edición en inglés de *Retreating the Political* de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, a cargo de Simon Sparks (Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy. *Retreating the Political*. Londres, Routledge, 1997). Se trata de una serie de textos agrupados en torno a una reflexión sobre la política/lo político desde la condición bisémica o ambivalente del término francés “*retrait*” que el traductor vierte en inglés como *withdrawal* y como *retreat*, cuestión que implica tanto un retiro como un re-tratamiento. Se trata de re-tratar la política, no sólo para producir una nueva imagen, sino para imaginarla de otra forma, retirándola desde su acepción naturalizada.

<sup>25</sup> Villalobos-Ruminott. “Desistencia infrapolítica. (Historicidad I)”. *Revista Pléyade*, núm. 19, 2017, pp.145-165. Tomo del Seminario de Derrida de 1964-65 (Derrida, Jacques, *Heidegger: The Question of Being and History*, Chicago, Chicago University Press, 2016), tal consideración sobre la absoluta relevancia de Hegel para pensar la imbricación entre historia, política y ontología.

<sup>26</sup> Y en esto resuena en plenitud la herencia heideggeriana en el pensamiento de Nancy, sobre todo si se considera el giro práctico de la fenomenología heideggeriana en los años formativos de Friburgo y Marburgo; años que, lejos de las preocupaciones husserlianas relativas a las tareas infinitas de la conciencia racional, lo llevan a la comprensión de la vida en términos pre-teóricos y a la formulación de una hermenéutica de la facticidad, cuestión que exige la destrucción de la onto-teología en cuanto captura de la historicidad del *Dasein* desde los modelos archeo-teleológicos de la metafísica. La destrucción de la metafísica y la orientación práctica del pensamiento heideggeriano terminarían en la analítica existencial de *Ser y tiempo* (Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003), la que debería ser tenida en cuenta a la hora de ponderar el sentido de un comunismo que no puede ser remitido a las claves de la gran política moderna.

## CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO ONTO-POLÍTICO

Pero también éste es el lugar para pensar la apuesta, aventurada y atípica, del libro de Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*,<sup>27</sup> donde se cuestiona la insistencia del pensamiento político contemporáneo en restituir una noción de sujeto que permita, a su vez, una refundación de la política sobre las bases, aparentemente renovadas, de la politicidad moderna. Sin embargo, para entreverarnos con el libro de Moreiras, interesaría primero, aunque sólo sea tentativamente, atender a la relevancia del psicoanálisis lacaniano para esta problemática. Para tal efecto, recurro al trabajo de Jorge Alemán porque es él quien insiste en pensar el sujeto del inconsciente como sujeto de una política otra que la política convencional, de derecha o de izquierda. O sea, el sujeto del inconsciente postulado por Lacan-Alemán es todo menos el sujeto filosófico que abastece a la política moderna, permitiéndonos avanzar en la destitución de la ficción subjetiva para pensar el comunismo más allá de su imagen idílica.

En efecto, Alemán ha producido una lectura política de Lacan en un sentido distinto, pero igualmente productivo, que la lectura realizada por los eslovenos, entre ellos, de manera central, Slavoj Žižek. La diferencia no radica solamente (aunque esto no es menor) en el hecho de que mientras los eslovenos apuntan a una re-interpretación iluminadora del pensamiento de Hegel, Alemán apunta a una problematización del sujeto hegeliano (cartesiano) y a Heidegger como un pensador afín a dicha tarea. La diferencia también se afina en el hecho de que Alemán no se conforma con homologar el sujeto escindido lacaniano y el sujeto especulativo (fisurado) hegeliano, sino que insiste en poner en suspenso dicha homologación a partir de radicalizar la tesis lacaniana del sujeto del inconsciente como el sujeto de una política otra que la política del sujeto moderna.

Gracias a esta misma diferencia podríamos (siguiendo una inteligente observación de Gibrán Larrauri)<sup>28</sup> distinguir entre el proyecto de Yannis Stavrakakis y, por supuesto, de Ernesto Laclau, que consiste, en este respecto, en darle al pensamiento lacaniano un lugar central en la formulación de una concepción de la política (de la hegemonía y del populismo),<sup>29</sup> y el de Alemán, que como decíamos, no intenta sólo politizar a Lacan sino *lacanizar* la política, de lo que se siguen importantes consecuencias, precisamente porque una política pensada desde Lacan ya no puede constituirse, soberanamente, desde sus presupuestos onto-teológicos y arqueo-teleológicos habituales. En otras palabras, la sustitución del sujeto convencional de la política (el pueblo, la sociedad civil, la clase, la comunidad, el ego, el líder, etcétera) por el sujeto del inconsciente como imposibilidad de sutura, inmediatamente altera la homologación, destacada por Heidegger, entre sujeto y voluntad de poder, que habría funcionado, vía afirmación y movilización total, o vía reducción antropomórfica del deseo, como motor de la política.

Si el sujeto del inconsciente aparece como una zona problemática y no como el depósito incólume de una determinada agencia transformativa, entonces ya no se podría apelar, ingenuamente, a las nociones capitales del imaginario radical moderno sin reintroducir las mismas paradojas despejadas por la interrogación de Alemán. Pero, por supuesto, el que ya no haya un sujeto maestro de la acción revolucionaria, una agencia encargada de la racionalidad final de la historia, no debe entenderse como una concesión al irracionalismo o al nihilismo, pues el nihilismo sería la afirmación irreflexiva de un deseo que ya no desea nada fuera de su propia afirmación soberana.

En efecto, la apuesta central de Alemán pasa por asumir el desengaño que el psicoanálisis le incorpora a la filosofía y a las convicciones políticas, toda vez que la lectura sintomática

<sup>27</sup> Moreiras, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago, Palinodia, 2006.

<sup>28</sup> Realizada en un breve texto inédito de presentación del trabajo de Alemán.

<sup>29</sup> Stavrakakis, Yannis. *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007.

del psicoanálisis no dejaría de *cuestionar* (deconstruir, en cierta forma) las convicciones que alimentan la fe de militantes y creyentes. Gracias a esta lectura sintomática y desengañada, insiste Alemán, la posibilidad del comunismo ya no puede ser formulada en los flojos términos de una voluntad revolucionaria ni de una filosofía de la historia. El sujeto del inconsciente se constituye en el campo simbólico ya siempre referido al Otro, pero dicha referencia (transferencia o interpelación) no puede ser definitiva pues el sujeto mismo en su constitución está pendiendo, abismalmente, sobre una falta, que lejos de limitarlo o de-potenciarlo (como denuncian los vitalistas del deseo), le permite una *desidentificación* con el Otro, o, si se prefiere, una experiencia de la soledad en el común de la visa social.

No hay ni plenitud subjetiva ni finalidad inexorable de la historia, pues lo que el psicoanálisis nos muestra, según Alemán, es que no podemos *contarnos* ingenuamente la historia, pero tampoco podemos contar con ella, con la lógica de su despliegue o movimiento, como aliada en la lucha por la emancipación. Aceptar esa cruda realidad, esa situación de irresolución, esa destemplada caída de las utopías militantes de antaño, más que hacernos caer en la desesperación o en la auto-afirmación partisana y sus ribetes reaccionarios, es la condición materialista fundamental para una nueva relación con la política que no aspira ni al cierre o plenitud subjetiva ni a la *destinalidad* de la historia. En esto hay una clara coincidencia con la deconstrucción del sonambulismo como metaforización compensatoria infinita, propia de la metafísica, tal cual es señalada por Derrida en el ya citado seminario sobre Heidegger de los años 1964 y 1965. De una u otra forma, deconstrucción y psicoanálisis (a la Alemán) coincidirían en el llamado a “no contarse cuentos” como clave para un pensamiento concernido con la historicidad efectiva y no con su imagen historicista y especular.

En cierto sentido, el desplazamiento que propone Alemán, radicalizando la lógica de la contingencia de Mouffe y Laclau,<sup>30</sup> consiste en el paso desde lo seguro y lo necesario hacia lo imposible y lo contingente, cuestión que desactiva el principio archeo-teleológico de la destinalidad como fin inexorable de la historia (y que recuerda la enrevesada cuestión de la *Möglichkeit* en Heidegger). Existir es, precisamente, habitar ese interregno sin garantías, sin la pretensión de cancelarlo en la apelación a un sujeto auto-transparente, cuya agencia pondría las cosas en su lugar. Alemán parte, vía Lacan y el sujeto del inconsciente, desde la estructuración inter-subjetiva del lenguaje (*Lalangue*), esto es, desde la existencia en-común como condición de posibilidad de la misma vida psíquica. Obviamente, esta condición común no es auto-transparente, pues acá no hablamos de la comunidad como reconciliación absoluta o como realización de una unidad sin fisuras, y esta diferencia con el horizonte utópico del comunalismo neo-cristiano implica la postulación de un *comunismo sucio* que, lejos de evitar su contaminación mundana, pone al mundo como escenario irrenunciable de su existencia. Gracias a este desplazamiento desde las sublimidades especulativas sobre el porvenir hacia la contingencia borrosa y pululante de los procesos históricamente efectivos, Alemán crítica lo que sería un cierto enamoramiento contemporáneo con la cuestión del acontecimiento y la ruptura, que en cuanto categorías dialécticas complejas, prometen el advenir, incontaminado, de una suerte de Mesías secularizado en la forma de un nuevo orden mundial o de un nuevo sujeto emancipatorio. Permítaseme una cita.

<sup>30</sup> Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*. Londres, Verso, 1985.

Los pensadores que implícita o explícitamente elaboran el final marxista a partir de Lacan; pensadores de la verdad, del acontecimiento, del estado de excepción, de la contingencia, la justicia, la parte excluida que hace la vez de Universal, etc., tienen en general (hay una excepción) un gusto especial por oponer la política de la Representación (léase del Estado) a sus propias teorías. Para estos autores solo hay política cuando no hay representación, pues la política “sólo debe autorizarse de sí misma”. Tal vez la supuesta fortaleza institucional europea y su Univer-



sidad hagan posible que la mayoría de estos pensadores posmarxistas de impronta lacaniana reserven la energía política para un tiempo por venir del que no se dispone representación alguna. Existe en ellos tal enamoramiento del acontecimiento como un elemento absoluto, disruptivo, que emerge en la situación como una ruptura que sólo debe ser tratada axiomáticamente, que de un modo u otro terminan rechazando la construcción política.<sup>31</sup>

Más allá de que este juicio sumario merecería ponderación en cada uno de los casos sugeridos, pues ni Badiou sublima en nombre del futuro sus intervenciones, ni Rancière desprecia la historia efectiva en la que busca los indicios de una irrupción demótica, ni Derrida piensa la justicia en los términos de un mesianismo convencional y escatológico, me gustaría sin embargo concentrarme acá en algunas dimensiones que resultan atingentes a nuestro actual cometido.

Primero, la sugerencia de que existiría una excepción entre los pensadores lacanianos y posmarxistas contemporáneos, Ernesto Laclau, pues éste sería el único que estaría pensando en procesos políticos efectivos y no en la imagen especular de la política como pura hipoteca del presente en un tiempo por venir, tiempo que advendría bajo la forma de un evento radical o re-significador. Esto claro, siempre que Laclau está marcado por la experiencia populista latinoamericana (por el peronismo argentino) y sus políticas nacional-desarrollistas y democratizadoras. Más allá de la “otra” influencia ejercida por el legado althusseriano (que Laclau mismo no termina por reconocer), todavía pareciera necesario interrogar las tensiones que se arman entre lo que Rancière ha llamado una política emancipatoria y lo que el mismo Laclau entiende por emancipación, en el contexto de las articulaciones hegemónicas, la configuración de demandas sociales y los procesos de universalización y diferenciación,<sup>32</sup> pues ambas entonaciones de la emancipación no son equivalentes. Importa, además, atender al hecho de que para Laclau, un evento sólo es políticamente relevante siempre que sea re-articulado en una cadena significativa que lo contenga, descifrándolo. La mera ruptura sin discurso no tiene registro social, y los eventos políticos son relevantes en la medida en que precipitan una reconfiguración del campo de poder y de las articulaciones hegemónicas.<sup>33</sup>

Segundo, que dicho enamoramiento con el acontecimiento tiene como causa una cierta “fortaleza institucional europea” que permite aspirar a una cómoda práctica especulativa, alejada del ruido cotidiano de las sociedades, mientras que en América Latina (o en el Tercer Mundo), la carencia de instituciones fuertes “nos” daría la ventaja de estar permanentemente exiliados desde el páramo universitario hacia la calle y sus vertiginosas dinámicas. Pero acá uno debería preguntarse si estas dinámicas son equivalentes u homogeneizables con aquellas desarrolladas desde el ámbito estatal, aun cuando hablemos de Estados progresistas y en construcción, pues homologarlas es caer otra vez en un sonambulismo alimentado por el cuento de estar trabajando a favor de la historia, aunque esta historia ya no tenga mayúsculas.

Tercero, aceptando la lectura que realizan Laclau y Mouffe de Lacan (cuestión que merecería otra discusión), Alemán entiende entonces que el estar en común es una condición de partida siempre ya barrada, y que es esta condición la que permite pensar la existencia ya siempre como *existencia política*, esto es, como existencia históricamente producida, anclada en las dinámicas conflictivas entre opresión y emancipación, que demanda siempre, como *trabajo existencial*, la “construcción política” como construcción, siempre precaria y sin garantías, de un común que también puede ser pensado como articulación hegemónica.

En este sentido, para Alemán (opuesto a Nancy y a la infrapolítica en esto, como veremos), la existencia es *siempre ya* política, y la política es siempre ya una disputa hegemónica

<sup>31</sup> Alemán, Jorge. *Para una izquierda lacaniana...* op. cit., p. 26.

<sup>32</sup> Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1996.

<sup>33</sup> Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

por el sentido, pues la ontología discursiva de lo social en Laclau desplaza las pretensiones substancialistas de la tradición haciendo que la misma sociedad se muestre como una construcción permanente.

Vamos por partes, la ontología discursiva de Laclau termina por diluir no sólo La Sociedad desde lo social, sino La Política (en un sentido disciplinario e institucional) desde una concepción que la homologa con la hegemonía. Uno podría incluso mostrar esta operación en tres momentos teóricos y cronológicos más o menos claros, a saber, 1) la superación de las teorías convencionales (marxistas o estructural-funcionalistas) del populismo; 2) la homologación de política y hegemonía, como disputa por el poder, y 3) la equivalencia final entre política, hegemonía y razón populista.<sup>34</sup> A esto añade Alemán una cuarta instancia, aquella que remite a la existencia como un *conatus* entre hegemonía y contra-hegemonía donde el comunismo ya no aparece como una imagen sublime de la reconciliación del género humano, sino como la gradiente de una política mundana y contaminada con el quehacer efectivo de las sociedades. Desde aquí, obviamente, la renuncia a la política es ya siempre una renuncia al problema de la existencia en común y, por tanto, es una renuncia nihilista a las posibilidades efectivas de cambiar las cosas, de luchar contra la opresión.

Obviamente, es aquí donde se localiza un desacuerdo interesante con la reflexión infrapolítica, un desacuerdo que deberíamos asumir, más allá de las economías egocéntricas y narcisistas del discurso universitario actual. Pues la afirmación de la existencia como siempre ya política tiene enormes consecuencias para pensar el estatuto mismo de la analítica existencial no sólo en Heidegger o en Nancy, sino en el mundo actual. Seamos claros, Alemán no está postulando una ontología sin fisuras, sino una co-pertenencia entre existencia, ser-en-común y política como disputa hegemónica, que no cierra ni clausura nada, sino que opera sobre suturas contingentes y mudables. No hay sujeto sino subjetivación, no hay identidad sino identificación, pues el común posibilitado por su desplazamiento no está substantivado en ninguna economía atributiva. La soledad en común entonces se transforma, en Alemán, en la hipótesis de salida desde el panteísmo colectivista, lo que se complementa muy bien con su crítica a los filósofos del acontecimiento.

## LA TRAMPA DE LA HEGEMONÍA

Me gustaría plantear, sin embargo, una cierta diferencia infrapolítica con respecto a la cuestión de la existencia *qua existencia política*. Para tal efecto, permítaseme retomar brevemente los aportes de *Línea de sombra*, el libro de Moreiras cuyo cometido central consiste en mostrar las insistencias del pensamiento político contemporáneo (Badiou, Laclau, Negri, Žizek, Butler, etcétera) en la cuestión del sujeto, como insistencias incapaces de asumir radicalmente la crisis de los modelos de subjetivación propios de la metafísica occidental; crisis gatillada a su vez por la re-estructuración geopolítica del mundo y por la reconfiguración de la división del trabajo universitario en el contexto de la globalización neoliberal.

*Línea de sombra* no es un libro directamente infrapolítico, pues las reflexiones y desplazamientos temáticos y de énfasis que se han configurado desde la publicación de dicho libro, el año 2006, hasta hoy, ya no responden al tono ni a las insistencias acotadas de su economía de sentido. Sin embargo, y esto es lo que me interesa mostrar acá, en aquel libro ya se encuentran operando una serie de desplazamientos que harán posible a la misma reflexión infrapolítica. Por supuesto no quiero sugerir que su autor haya tenido un plan premeditado ni que este libro sea el secreto origen de un trabajo colectivo que hoy comienza a manifestarse más decididamente, por el contrario, quiero mostrar cómo aquello que hoy

<sup>34</sup> Villalobos-Ruminott, Sergio. "Transferencia y articulación: la política de la retórica como economía del deseo" *Revista Pléyade*, núm. 16, diciembre 2015, pp. 69-92.

<sup>35</sup> Moreiras, Alberto, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham: Duke University Press, 2001.

<sup>36</sup> Cuestión puesta en escritura, puesta en práctica, si se quiere, en el último libro de Moreiras (*Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada*. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016). Pero habría que enfatizar, una vez más, que la apelación a la figura del marrano no es ni identitaria ni metafórica, sino que apunta a la condición liminal de un no-sujeto, singular, cuya posibilidad de existencia demanda atención, es decir, que trae a colación el problema mismo de la existencia contra-comunitaria como desidentificación.

<sup>37</sup> Villalobos-Ruminott, Sergio. "La trampa de la soberanía: entre potencia y excepción". *Res Publica*, 2013, pp. 212-233.

podemos asociar con la infrapolítica surge de una confrontación abierta y sistemática con las insistencias propias del campo intelectual de los estudios hispánicos y latinoamericanos, pero también surge de la constatación de un cierto agotamiento en el ámbito de la filosofía política continental para imaginar procesos emancipatorios más allá del repertorio conceptual moderno. Quizás éste sea el punto de encuentro entre el diagnóstico crítico de los estudios latinoamericanos desarrollado por Moreiras en su libro anterior<sup>35</sup> y el diagnóstico crítico referido a los límites de la imaginación teórica contemporánea. Si el argumento del primer libro apunta al agotamiento de los estudios culturales y a su institucionalización neutralizadora, el segundo libro intenta mostrarnos la copertenencia del pensamiento político contemporáneo con un cierto formalismo que se hace tangible en la subordinación de la historicidad efectiva a las claves conceptuales de una pre-comprensión teórica de la vida social. Ahí donde los estudios culturales, la hibridez, la fallida transculturación y los procesos de formación nacional identitaria entran en crisis con la facticidad de la globalización, ahí mismo parecieran encontrar su límite aquellas teorías post-marxistas o post-fundacionalistas que insisten en restituir la moderna relación de teoría y práctica que ha sido endémicamente incapaz de problematizar la demanda de politicidad moderna, a partir de la re-invencción de una agencia subjetiva.

Lo que *Línea de sombra* elabora, entonces, es una *desistencia* o suspensión de dicha demanda, para atender a la especificidad de la vida más allá del rigor de la soberanía y sus recortes conceptuales. Esta suspensión se llevó a cabo mediante una "crítica deconstructiva" de la sedimentación universitaria (neutralización) tanto de los archivos literarios (identitarios), como de los paradigmas políticos de izquierda; tanto de los enfoques postcoloniales y subalternistas adscritos a la cuestión del reconocimiento, como de las formas de domesticación del pensamiento deconstructivo en general. Y en ese contexto habría que entender el paso desde el llamado subalternismo de "segundo orden" (término con el que irónicamente se identificó al subalternismo de orientación deconstructiva), hacia el marranismo, que lejos de toda reivindicación archivística o identitaria, apunta a la substracción contra-comunitaria de la vida, desde las lógicas del sujeto y la identidad.<sup>36</sup> En otras palabras, en estos desplazamientos se fue configurando, precisamente, la suspensión de la homologación entre existencia y política, en la medida en que la desistencia de la demanda de politicidad permitió (re)abrir la pregunta por la existencia y por la historicidad, más allá de su significación inmediatamente política. Y es desde estos desplazamientos que me interesa problematizar el importante trabajo de Jorge Alemán.

Por supuesto, estoy muy de acuerdo con el cuestionamiento que realiza Alemán de la fascinación con el acontecimiento y con la ruptura, precisamente porque en dichas concepciones redentoristas se cuele una forma invertida de filosofía de la historia, a la que en otro lado he llamado *schmittianismo invertido*.<sup>37</sup> Sin embargo, a diferencia de Alemán, no creo que dicho "enamoramamiento con el acontecimiento" se deba sólo a la geopolítica institucional de los discursos, sino que expresa una irreflexiva presencia de la concepción metafísica de la temporalidad como filosofía de la historia en la época, sin época, de su disolución o planetarización. En este sentido, las apuestas por un evento o por una ruptura radical no sólo se muestran como propias de la dialéctica hegeliana (la más elaborada concepción onto-teológica moderna), sino que delatan una anfibología constitutiva del pensamiento contemporáneo. La planetarización metafísico-capitalista suspende la organización epocal de la misma historia del ser haciéndonos transitar hacia una experiencia anárquica (sin *arché*) que desarticula el mecanismo archeo-teleológico de la metafísica, expresado en las categorías monumentales de la modernidad capitalista. Pero en este lugar, la elaboración, por parte de Alemán, de un nuevo discurso del capitalismo (que reemplaza al discurso maestro

del analista y de la universidad), corre el riesgo de re-inseminar una monumentalidad propia de la época de la filosofía de la historia, época estructurada por la misma geopolítica que alimenta su crítica de la “fortaleza institucional” y de la universidad europea.

Por otro lado, me parece que la postulación mundana de una práctica política realista, por oposición a utópica o ingenua, desengañada gracias a la “verdad” del psicoanálisis, que lo acerca a nuestra postulación del comunismo sucio, debe ser *radicalizada*, para evitar que dicho comunismo sea depurado o blanqueado en su identificación con las políticas y las retóricas del Estado que, en la lucha política o hegemónica, no representa un momento cualquiera, sino el momento de triunfo y progresiva disolución de la misma hegemonía. Si el Estado es sólo un momento en la lucha por la hegemonía, entonces nunca se logrará la acumulación necesaria de fuerzas para cambiar las cosas, pero en la medida en que el Estado se convierte en una instancia separada de la lucha hegemónica, esto es, en una instancia empoderada, también se convierte en lo otro de la hegemonía, expropiando de ésta su dinámica conflictiva, su lógica antagónica, para conjugarla de acuerdo con su propia consagración o perpetuación, incluso aunque lo haga en nombre de un programa democrático. En otras palabras, si la lógica de articulación hegemónica es contingente, la dinámica política de la lucha entre hegemonía y contra-hegemonía hace de dicha articulación contingente una identificación necesaria (incluso verticalista), sacrificando el comunismo de las inteligencias a una racionalidad estratégica que vuelve a instituir la separación entre líder y pueblo, aunque dicho pueblo sea, él mismo, efecto de la retórica hegemónica.

En efecto, la lógica hegemónica no puede evitar re-inseminar las mismas paradojas que se presentan en la relación tensa entre poder constituyente y poder constituido. Es decir, la hegemonía como lógica antagónica (y no como versión política de las contradicciones lógicas), funciona siempre en el momento previo a su triunfo, pues aun cuando este triunfo sea coyuntural (pues la construcción de un Estado progresista es un proceso paulatino), implica siempre una desactivación de los antagonismos en función de una racionalidad estratégica. La hegemonía, por lo tanto, aun cuando hace el tránsito desde la lógica de las contradicciones hacia la condición contingente de los antagonismos sociales, no puede evitar depurar dichos antagonismos en la medida en que no puede evitar su orientación helio-céntrica con respecto a la topología del Estado nacional como “sol” de la politicidad moderna.

Por supuesto, Alemán tiene mucha razón al mofarse de los argumentos que plantean una “identificación” directa y espontánea de las masas con el líder, pues en dicha versión amorosa de la articulación hegemónica, se cuele una concepción ilustrada de la masa o del pueblo, como si este pueblo estuviera siempre en busca de un padre. Pero si el mecanismo de “transferencia” que unifica al “pueblo” (que es siempre el resultado de una construcción política) con un determinado plan o estrategia política no es la identificación catéxica o afectiva, eso no implica que en ella no opere, aunque sea puntualmente, una expropiación del comunismo de las inteligencias o, si se prefiere, una reinstalación de las jerarquías propias de la *realpolitik* (como se puede apreciar en las paradojas extractivistas de los gobiernos progresistas latinoamericanos).

En este sentido, la infrapolítica no sólo insiste en la existencia más allá de la politicidad moderna, sino que postula una clara posición post-hegemónica en relación a las luchas sociales contemporáneas. La post-hegemonía, lejos de los malos entendidos habituales que la ubican o como una instancia propia de la teoría de la hegemonía, o como su alternativa a nivel político, implica, en la reflexión que acá estoy presentando, una desistencia con respecto a la identificación de la existencia con la política, y de la política con la lógica de la hegemonía. Implica, en otras palabras, una apuesta resuelta por la libertad contra cualquier forma de dominación, más allá de sus buenas razones.

## INFRAPOLÍTICA Y POST-HEGEMONÍA

La infrapolítica insiste en la existencia sin subsumirla a la politicidad moderna, mientras que la post-hegemonía plantea una posibilidad de pensar la política no reducible a la lógica de la hegemonía, es decir, como una afirmación insobornable de la igualdad de las inteligencias en cuanto condición de la libertad efectiva.

Si la infrapolítica insiste en la existencia más allá o más acá de su conjugación política, lo hace para interrogar precisamente su clausura o cierre a partir de una determinación final. De ahí entonces la relevancia de Nancy quien plantea el comunismo como una forma del ser-en-común no reducible a la política *tout court*, esto es, a lo que identificamos convencionalmente con la política. No se trata entonces de postular la existencia según una imagen idílica o adánica, sino de mostrar su *conatus* como una confrontación agonal que no puede ser reducida a la demanda de politicidad o de politización onto-política, es decir, que impone, como condición fundamental, un cuestionamiento de la noción naturalizada de política con la que siguen operando tanto las posiciones progresistas contemporáneas, como las militancias neocomunistas y decoloniales. La subsunción de la existencia a la política no es sino el resultado de la subsunción previa de la singularidad a la dialéctica entre el universal y el particular. De ahí entonces que la desactivación de la onto-teología hegeliana sea la condición de posibilidad para pensar una historicidad radical más allá de su subsunción a las economías del sujeto absoluto y del Estado racional universal. Y en este plano, aun cuando me parece que Alemán está lejos de Žižek y sus intentos por sintetizar a Hegel y Lacan, todavía pareciera ser necesario radicalizar la deconstrucción del hegelianismo que aparece como demanda de politicidad, esto es, como indiferenciación de existencia y política (como articulación, en otras palabras, de ontología y subjetividad, que es la característica definitoria de la onto-política moderna).

Para Alemán, la existencia es ya siempre política porque la política está homologada con la lógica hegemónica, que leída según la elaboran Laclau y Mouffe, opera según una contingencia radical que no termina por cerrar nada, sino que está movilizada por *suturas* temporales. En efecto, la elaboración de Laclau y Mouffe no es una concepción onto-política y subjetivista vulgar. Sin embargo, esa misma hegemonía, que descansa en la traductibilidad equivalencial de los elementos que conforman la cadena hegemónica, no sólo está basada en una concepción instrumental de la traducción, sino además parece ignorar que la misma hegemonía sólo se justifica en la lucha política por el control del Estado, pues si no se trataría de una mera fabulación especulativa. Es decir, el Estado como sol-soberano de la politicidad moderna también trama a la lógica hegemónica, cuestión que hace de la homologación de Alemán entre existencia y política un caso delicado de subsunción de la existencia a la onto-política moderna. Alemán podría sostener que abandonar esa subsunción es sólo el deseo irrealizable de un psicótico, pero uno bien podría sostener que no habría razón suficiente para traicionar el deseo en términos de una identificación hegemónica. Éste sería pues el desacuerdo entre la versión progresista del populismo contemporáneo y lo que podríamos llamar un *populismo salvaje*, irreducible al clientelismo político. El comunismo sucio, entonces, no intenta depurar las impurezas de la historia, sino hacerlas co-existir en el plexo de su historicidad, más allá de todo principio de razón y de toda instrumentalización.

A la vez, lo que estamos llamando post-hegemonía, no puede ser reducido a una suerte de contestación o crítica a Gramsci o a Laclau, según sus clásicas elaboraciones del concepto. Lo que la post-hegemonía incorpora es, por el contrario, una consideración respecto a la crisis de la epocalidad onto-teológica y su estructuración hegemónica en la historia del ser, a partir de suspender la demanda de movilización que surge de dicha comprensión del ser



según la voluntad de poder. Permítaseme hacer una diferenciación analítica, no sustantiva, para facilitar la comprensión del problema que tenemos entre manos. La post-hegemonía podría ser comprendida, como mínimo, de las siguientes maneras:

1. Como un movimiento interno a la teoría de la hegemonía, que equivaldría al momento de una crisis de las articulaciones, justo antes de que una nueva re-articulación hegemónica emerja para salvarnos del naufragio.<sup>38</sup>
2. Como un concepto que describe la facticidad del poder contemporáneo, que parece articularse más allá o con prescindencia de la mediación interpelativa o ideológica tradicional, a partir de una pura dominación sin consentimiento ni persuasión. Esta *Dominance without Hegemony* como la llamó Guha, tendría que ver no sólo con el clásico modelo de dominación imperial, sino incluso con la facticidad brutal de la *Pax Americana* contemporánea.<sup>39</sup>
3. Como crítica radical de la hegemonía en cuanto teoría de la configuración del poder y del orden social, a partir de mostrar que los movimientos sociales se constituyen más allá o más acá de la interpelación ideológica y de las nociones convencionales o molares de la teoría política (y de los estudios culturales), a partir de un desplazamiento hacia el ámbito de la multitud, los afectos y los hábitos. De ahí que Jon Beasley Murray pueda afirmar no sólo que la hegemonía ya no funciona en la actualidad, sino que nunca ha funcionado, más allá de la imagen especular que la teoría política nos entrega de ella.<sup>40</sup>
4. Como una suspensión de la economía principal del sentido propia de la estructuración onto-política de la historia, a partir de comprender el proceso de planetarización capitalista como “realización de la metafísica” y como predominio de la técnica en cuanto proliferación del principio de razón y como su disolución final en una anarquía, entendida como agotamiento del *arché* o principio estructurador de la metafísica. En este sentido, la post-hegemonía implica un marchitamiento (*withering away*) de los principios y los referentes que articulaban las épocas de la metafísica en términos de una organización hegemónica posibilitada por el predominio de un referente constitutivo de las edades de la metafísica (Ser, Naturaleza, Dios, Razón).<sup>41</sup>
5. Y, la post-hegemonía como desistencia respecto de la estructuración hegemónica de la política a partir de un cuestionamiento de la voluntad de poder como reducción del ser a las coordenadas del nihilismo europeo ahora planetarizado. Más allá de la referencia a Heidegger (y su lectura de Nietzsche y Jünger), lo que interesa de esta acepción de la post-hegemonía es que coincide con la simbolización igualitaria adelantada por Rancière, en términos de la afirmación nadie es más que nadie, cuestión que implica una suspensión de la transferencia y de la delegación, que abre hacia la problemática de la anarquía como política sin *arché*, o hacia lo que podríamos llamar una democracia salvaje.

<sup>38</sup> Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones... op. cit.*

<sup>39</sup> No podemos acá hacer plena justicia al trabajo de Ranajit Guha y sus contribuciones al campo historiográfico postcolonial. Sin embargo, la idea de una dominación sin hegemonía, avanzada en su libro homónimo, pone atención a las características históricas del imperialismo británico y su forma de dominación en la India colonial, más allá del relato reconstructivo del marxismo convencional y del liberalismo europeo, atrapado en una noción contractualista y asistencial de la presencia europea en el Tercer Mundo. Véase, Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.

<sup>40</sup> Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

<sup>41</sup> Corresponde a Reiner Schürmann el haber desarrollado esta hipótesis de manera sostenida (Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Bloomington, Indiana University Press, 2003), hipótesis que ha constituido el tema de un dossier elaborado por el Colectivo Deconstrucción Infrapolítica. Véase, Moreiras, Alberto (coordinador). On Reiner Schürmann. Dossier *Revista Política Común* 11, 2017. <https://quod.lib.umich.edu/p/pc>.

Me gustaría sostener que es entre las dos últimas acepciones donde se juega el énfasis post-hegemónico que nos permite pensar en un comunismo sucio, mundano, anárquico, irreducible a la beatitud de la izquierda contemporánea, siempre que en ella no se avanza más allá de la mera afirmación del comunismo como horizonte irrenunciable para la política. Para mí, el comunismo es una cuestión de existencia, de la misma manera en que el capitalismo implica nada menos que la devastación del mundo. La condición sucia o mundana y anárquica de este comunismo infrapolítico y post-hegemónico no tiene nada que ver con un ejercicio especulativo o universitario, sino que se hace posible por una problematización más compleja de la relación entre existencia y poder. En este sentido, el comunismo sucio no es un concepto normativo que rechaza la historia efectiva de las luchas sociales (populismos, peronismos, frentes amplios, etcétera), sino un intento por pensar esas luchas sociales en su plena historicidad y no según el régimen historicista de la politicidad moderna y su lógica calculabilista.

Si la post-hegemonía apunta a ese lugar de disolución de la economía hegemónico-epocal de la historia del ser, la infrapolítica posibilita una relación mundana con la existencia, esto es, con el comunismo de las inteligencias como comunismo sucio que se resiste a su depuración instrumental en la identificación con el Estado y sus retóricas liberacionistas. Que el comunismo no sea una noción pura o unívocamente política, que la existencia no sea sólo una existencia política, y que la política no sea sólo hegemónica, constituyen los nudos problemáticos que tensan la relación con el sujeto del inconsciente tal cual ha sido desarrollado por el trabajo de Jorge Alemán y su lacanización de la política.

Tendríamos que detenernos acá y junto con reconocer los aportes de todos estos pensadores, insistir en que la deconstrucción infrapolítica no es una reacción anti-política o aséptica con respecto a las sucias dinámicas mundanas, sino una apertura radical a dichas dinámicas sin la promesa, mayor o menor, de estar nadando a favor de la corriente.■