

Infrapolítica-Comunismo sucio

Sergio Villalobos-Ruminott

Antes de la redacción de *La ideología alemana*, hay un esfuerzo por parte de Marx de pensar una *praxis sin sujeto*, sin origen ni fin; de pensar la *praxis* como el medio de una pura relación de uso entre los individuos y el mundo, a través del proceso co-operativo de producción de unos individuos por los otros, de todos por cada uno y de cada uno por todos.

Carlos Casanova. *Comunismo de los sentidos* (75-76)

Communism has more than, and something other than, a political meaning [...] *Communism*, therefore, means the common condition of all the singularities of the subjects, of all the exceptions, all the uncommon points whose network makes a world (a possibility of sense). It does not belong to the political. It comes before any politics. It is what gives to politics an absolute prerequisite to open the common space to the common itself -neither to the *private* nor to the *collective*, neither to separation not to totality- without permitting the political achievement of the common itself or an attempt to turn it into a substance. *Communism* is a principle of activation *and* limitation of politics.

Jean-Luc Nancy. "Communism, the Word" (*The Idea of Communism*, 148-9)

Para mí lo que está realmente en juego no es la idea del comunismo, tan largo me lo fiáis, sino la determinación de qué puede ser el pensamiento hoy: Badiou dice, "es la vida verdadera." Sí, pero ¿en qué términos? ¿Coincide la vida verdadera con la producción de un nuevo sujeto afincado en la subjetivación comunista? Yo no lo puedo creer. Tampoco desecharlo del todo, porque a la infrapolítica sí que le interesa fundamentalmente la "simbolización igualitaria." Pero hay mucho más en juego, que la palabra "comunismo" usada como martillo oculta y desfigura.

Alberto Moreiras, "¿Comunismo o infrapolítica?"

La palabra comunismo no deja de aparecer, como un espectro, en la imaginación política contemporánea. Sin embargo, no deberíamos estar tan seguros de que ésta sea una palabra, una noción o un concepto, unívoco y puramente político. 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). ¿Cómo pensar entonces el comunismo, su resonancia y su innegable legado, sin omitir sus instancias históricas ni obliterarlas desde un voluntarismo ingenuo? Recientemente Alberto Moreiras ha vuelto a insistir en una crítica de los efectos totalizantes y colectivistas del comunismo, tal como éste es conjugado en algunas posiciones neo-comunistas contemporáneas. Entre la amplia gama de invocaciones actuales al comunismo como única política radical para nuestros tiempos, destacan 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 neo-comunistas, 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, indiferenciada en la lógica colonizante de la modernidad.

De todas maneras, bueno es decirlo ya, la crítica 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 (2003, 2005), 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 al colectivismo 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 crítica infrapolítica interroga la identificación automática entre comunismo y política emancipatoria para advertirnos de una paradoja. Esa paradoja está tematizada en las contribuciones de Jacques Rancière y Jean-Luc Nancy, de manera ejemplar, justo ahí donde nos muestran que la condición fundamental del comunismo, mucho antes que política, es existencial.

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 (“Communism without Communism?”, *El desacuerdo*, etc.), Carlos Casanova (*Estética y producción en Karl Marx, Comunismo de los sentidos*), Jean-Luc Nancy (*Ser singular-plural, After Fukushima, La verdad de la democracia, “Communism, the Word”*) y, Jorge Alemán (*Para una izquierda lacaniana, Soledad: común*). Una breve revisión de algunas ideas expuestas en dichos trabajos nos permitirá pensar una relación posible entre el comunismo y la post-hegemonía en cuanto afirmación del privilegio de la emancipación sobre toda práctica colectivista y homogeneizante. A partir de ahí, intentaremos pensar, en sintonía con Alberto Moreiras, lo que podríamos llamar un *comunismo infrapolítico*.

Vamos por parte. Lo primero es volver a la contribución de Rancière al famoso encuentro dedicado a *La idea de comunismo* (“Communism without Communism?” 2010). En ésta, el francés intenta complementar una afirmación radical de su compatriota, Alain Badiou: “La hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación”. No hay problema con esta afirmación categórica y fundamental (porque corta el campo de la discusión de manera inteligente, salvándonos de tener que confrontarnos con el anti-comunismo neoliberal contemporáneo). Sin embargo, observa 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 los iluminados dirigentes vanguardistas y los pasivos dirigidos que ignoran 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 (muy lejos de su lectura humanista convencional), 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.

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 perpetua 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. La tradición comunista es central entonces para mostrarnos formas históricas de organización, 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. Sin embargo, como podrían afirmar desde el más allá 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 economías de codificación. (Desde más lejos aún se levanta una mano que insiste en que el primer acto en esta comedia de acumulaciones tendría que ver con el olvido del ser!). No importa. 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 forma, el comunismo de las inteligencias como igualdad invierte la lógica especulativa del marxismo convencional y su filosofía de la historia, y en eso coincide Rancière 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 espinozista de un Marx que también habría partido no solo 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 radical en Marx, alimentada por la fenomenología hegeliana y por el humanismo de Feuerbach, pero llevada al ámbito de la producción no solo como re-producción, sino también como auto-producción o afección sensible. Lo sensible de esta antropología no tiene, habría que decirlo con mucha fuerza, nada que ver con la teoría contemporánea de la afección y su restitución cuasi psicologista de la 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 sujeto (Spinoza). Esa mecánica de la afección sin sujeto (que todavía asecha el texto 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* (2000), 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 el mundo. Esa actividad es el trabajo, 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.

Por supuesto, todo este intrincado problema, visitado tempranamente por Derrida en su seminario de 1964-5 (2016), no queda resuelto con estas contribuciones, pero lo que nos interesa acá es señalar cómo la lectura de Casanova se aparta del diagnóstico heideggeriano (radicalizado por Kostas Axelos), 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 el 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, 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.

Sin embargo, al traer de vuelta toda esta nomenclatura antropológica, Casanova no puede evitar abrir una cuestión aún más delicada, a saber, la necesidad de reconsiderar el problema de la técnica más allá del llamado “provincialismo filosófico” que se resiste a la enajenación producida por la tecnología contemporánea. Aquí entonces habría que distinguir entre dicho 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. Es frente 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 la técnica. Pero todo esto, como decíamos, nos remite a un horizonte problemático irresuelto.

Por otro lado, la lectura de Casanova obviamente no nos presenta al comunismo como fin de la infelicidad, pero tampoco da cuenta de porqué 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 espinosismo 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). 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).

De todas maneras, esto no me interesa ahora, lo que si me interesa en mostrar como en ambos pensadores (Rancière y Casanova), opera 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. 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. 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, 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 de la subsunción total de la vida al capital). Pero, entonces, ¿qué es este comunismo de las singularidades? Y ¿en que sentido dicho comunismo no es meramente un movimiento o una categoría política?

Estas son preguntas muy delicadas, porque en ellas se juega una afirmación ontológica radical. Desde *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 *ser-en-el mundo-con-otros*, y esta convergencia del *in-der-Weltsein* 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, 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 propietario 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.

A la vez, el comunismo de las singularidades o de las inequivalencias (Nancy), 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 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 o propiedades (como en la ontología clásica) sino por la experiencia misma de ese estar en común: “El *co-* de comunismo es de otro tipo. Es, en los términos usados por Heidegger sobre el *mit* del *Mitsein*, no un “con” (*mit, co-*) categórico sino existencial. Un *con* categórico significa, en un sentido más o menos kantiano, que éste es meramente formal y no hace sino distinguir entre un

estar *con* y estar *sin* [...]. Un *con* existencial implica que ni tu ni yo somos los mismos cuando estamos juntos o cuando estamos separados” (“Communism, the Word” 149).

El *co-* del comunismo apunta a la co-pertenencia del singular y el común, toda vez que solo se *es* en esa co-pertenencia y no fuera de ella, pues ser fuera de esa co-pertenencia solo es imaginable desde la reificación de la propiedad individual como separación ejercida desde la ficción del sujeto. 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 colectivismo y 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), 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! Sobre todo si consideramos los énfasis sacrificiales en el trabajo que complementan el modelo desarrollista del progresismo contemporáneo.

Para la reflexión infrapolítica que por lo menos a mí me compete (y no quiero hablar acá en nombre de nadie) el trabajo de Jean-Luc Nancy resulta fundamental, pues no solo 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 con la deconstrucción, parece ser indispensable.

En relación con esta problemática del sujeto (y manteniendo presente el temprano libro de Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político* 2006), he elaborado algunas observaciones preliminares sobre la relación entre historicidad y deconstrucción en otro lado (“Desistencia infrapolítica” 2017), ahora, sin embargo, me interesa sugerir, aunque solo sea tentativamente, la relevancia del psicoanálisis lacaniano para esta problemática. Para tal efecto, recurro al trabajo de Jorge Alemán (*Para una izquierda lacaniana, Soledad: común*), a quien ya he comenzado a leer y comentar (“El sujeto del inconsciente”, 2017), porque es Alemán el que insiste en pensar el sujeto del inconsciente como sujeto de una política otra que la política

convencional, de derecha o de izquierda. O sea, por que el sujeto del inconsciente postulado por Lacan-Alemán es todo menos el sujeto filosófico que abastece a la política moderna, haciéndonos posible avanzar en la destitución de la ficción subjetiva para pensar el comunismo más allá de su imagen idílica.

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 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 nunca ser definitiva pues el sujeto mismo en su constitución está pendiendo, abismalmente, sobre una falta, que lejos de limitarlo o depotenciarlo (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 vida social.

No hay ni plenitud subjetiva ni finalidad inexorable de la historia, pues lo que el psicoanálisis nos muestra es que no podemos contar-nos ingenuamente la historia (como en el olvido neocomunista que es pura afirmación sin historicidad), 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 apuntada por Derrida en el ya citado seminario del 64-5. De una u otra forma, deconstrucción y psicoanálisis (*á la Alemán*) coincidirían en el llamado a “no contarse cuentos” como clave para una práctica materialista concernida 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 (1985), 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 comunismo neo-cristiano implica la postulación de una suerte de *comunismo sucio* que, lejos de evitar su contaminación mundana, pone al mundo como escenario irrenunciable de su práctica. Gracias a este desplazamiento desde las sublimidades especulativas sobre el porvenir hacia la contingencia borrosa y pululante de los procesos históricamente efectivos (procesos donde se oye el eco de los descamisados y de los cabecitas negras), Alemán marca una diferencia con 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.

[L]os 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 “solo debe autorizarse de sí misma”. Tal vez la supuesta fortaleza institucional europea y su Universidad 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 solo debe ser tratada axiomáticamente, que de un modo u otro termina rechazando la construcción política (“Una izquierda lacaniana...” 26)

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...etc., me gustaría sin embargo concentrarme acá en algunas dimensiones que me resultan productivas.

Primero, la sugerencia de que existiría una excepción entre los pensadores lacanianos-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 resignificador. 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 (*Emancipación y diferencia* 1996), pues ambas entonaciones de la emancipación no son equivalentes. Importa, además, atender al hecho de que para Laclau un evento solo 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 tensiones hegemónicas (*Nuevas reflexiones* 1993).

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, incluso más allá de Žižek), 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), la existencia es siempre ya política, y la política es siempre ya una disputa hegemónica 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 discursiva. Vamos por parte, la ontología discursiva de Laclau termina por diluir no solo 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, 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 (“Transferencia y articulación” 2015). 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, acá es 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 solo 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.

Sin embargo, me gustaría plantear una cierta distancia infrapolítica con respecto a la cuestión de la existencia *qua existencia política*. Primero, estoy muy de acuerdo en cuestionar 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* (“La trampa de la soberanía” 2013). Sin embargo, a diferencia de Alemán, no creo que dicho “enamoramiento con el acontecimiento” se deba solo 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 solo se muestran como categorías propias de la dialéctica hegeliana (la más elaborada concepción onto-teo-lógica 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 an-archica que desarticula el mecanismo archeo-teleológico de la metafísica, expresado en las categorías monumentales de la modernidad capitalista. En ese 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 permite la postulación de un *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 solo un momento en la lucha por la hegemonía, entonces nunca logrará la acumulación necesaria de fuerzas para cambiar las cosas, pero en la medida en que 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 a su propia consagración o perpetuación, incluso aunque lo haga en nombre de un programa democrático.

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 aún 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 logicidad 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 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 (y que se nutre de un sostenido diálogo con el colectivo *Infrapolitical Deconstruccion*), una desistencia con respecto a la identificación de la existencia con la política, y de la política con la lógica de la hegemonía. Déjenme decirlo así:

La infrapolítica insiste en la existencia sin reducirla a la política, mientras que la post-hegemonía plantea una posibilidad de pensar la política no reducible a la lógica de la hegemonía.

Si la infrapolítica insiste en la existencia más allá o más acá de su conjugación política, lo hace para interrogar precisamente el cierre político de la existencia. De ahí entonces la relevancia de Nancy quien planeta el comunismo como una forma del ser-en-común no reducible a la política, 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 convencional. 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 creo que es necesario radicalizar la deconstrucción del hegelianismo que aparece como demanda de politicidad, esto es, como indiferenciación de existencia y política.

En este sentido, lo que estamos llamando post-hegemonía acá no puede ser reducido a una suerte de contestación o crítica de Gramsci o de Laclau, según sus clásicas elaboraciones del concepto. Lo que la post-hegemonía incorpora acá 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 substantiva, para facilitar la comprensión del problema que tenemos entre manos. La post-hegemonía podría ser comprendida, como mínimo, de las siguientes formas:

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 articulación hegemónica emerja para salvarnos del naufragio (Laclau, *Nuevas reflexiones*).

2) Como un descriptor de 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 (1998), tendría que ver no solo con el clásico modelo de dominación imperial, sino incluso con la facticidad brutal de la *Pax Americana* contemporánea. Aunque no se reduce a esta dimensión, el trabajo de Gareth Williams es decisivo en este punto (2015a, 2015b).

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 (*Posthegemony* 2011) pueda afirmar no solo que la hegemonía ya no funciona en la actualidad, sino de que nunca ha funcionado, más allá de la imagen especular de la teoría política.

4) Como una suspensión de la economía principal del sentido propia de la estructuración onto-teológica 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 anarquía. En este sentido, la post-hegemonía implica la crisis (*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 (Ser, Naturaleza, Dios, Razón). Corresponde a Reiner Schürmann el haber desarrollado esta hipótesis de manera sostenida (*Broken Hegemonies* 2003), hipótesis que ha constituido el centro de un dossier elaborado por el *Colectivo Deconstrucción Infrapolítica (On Reiner Schürmann* 2017).

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.

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. 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.

Si la infrapolítica apunta a ese lugar de disolución de la economía hegemónico-epocal de la historia del ser, la post-hegemonía restituye una relación mundana con la existencia, esto es, con el comunismo de las inteligencias como comunismo sucio que se resiste a su depuración calculabilista 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 unívocamente una existencia política, y que la política no sea unívocamente 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.

Ypsilanti, 2018

Referencias

Alemán, Jorge. *Para una izquierda lacaniana...Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2009.

_____. *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Madrid: Clave Intelectual, 2012.

Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Metales Pesados, 2016.

_____. *Comunismo de los sentidos. Una lectura de Marx*. Viña del mar: Catálogo, 2017.

Derrida, Jacques. *Heidegger: The Question of Being and History*. Editado por Geoffrey Bennington. Chicago: Chicago University Press, 2016.

Esposito, Roberto. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Guha, Ranajit. *Domiance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte*. Madrid: Alianza, 2000.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

_____. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

_____. *Emancipación y diferencia*. Argentina: Espasa Calpe, 1996.

Moreiras, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006.

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

Moreiras, Alberto, Coordinador. *On Reiner Schürmann*. Dossier Revista *Politica Comun* 11, 2017. <https://quod.lib.umich.edu/p/pc>

Nancy, Jean-Luc. *Ser singular-plural*. Madrid: Arena Libros, 2006.

_____. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

_____. *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*. New York: Fordham University Press, 2015.

_____. “Communism, the Word (notes for the Conference)”. *The Idea of Communism*. Costas Douzinas and Slavoj Žižek Ed. New York: Verso, 2010. 145-53.

Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

_____. “Communism without Communism?” *The Idea of Communism*. Costas Douzinas and Slavoj Žižek Ed. New York: Verso, 2010. 167-77.

Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Villalobos-Ruminott, Sergio. “La trampa de la soberanía: entre potencia y excepción.” *Res Pública*, 2013. 212-233.

_____. “Transferencia y articulación: la política de la retórica como economía del deseo.” *Revista Pleyade*, 16, Diciembre 2015. 69-92.

_____. “Desistencia infrapolítica. (Historicidad I).” *Revista Pleyade*, 19, 2017. 145-165.

_____. “El sujeto del inconsciente y el problema de lo común.” En: <https://infrapolitica.wordpress.com/2018/02/10/el-sujeto-del-inconsciente-y-el-problema-de-lo-comun/>

Williams, Gareth (2015a). “Decontainment: The Collapse of the Katechon and the End of Hegemony”. En: *The Anomie of the Earth*. Ed. Federico Luisetti, John Pickles y Wilson Kaiser. Durham: Duke University Press, 2015a. 159-173.

_____. “Los límites de la hegemonía: Algunas reflexiones sobre El momento gramsciano de Peter Thomas y Hegemonía y estrategia socialista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe”. En: *Poshegemonía: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Ed. Rodrigo Castro Orellana. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015b. 49-66