

Textos

El pensamiento de los otros

Laclau al sesgo: ¿Qué ocultan los pueblos?

De una cuestión preliminar a cualquier posible subversión de lo político

Madrid, 23 de marzo de 2010.

La idea de este texto es intentar utilizar al Laclau "mayor" de *Debates y combates*[1], al pensador maduro que se tensa para marcar distancias con algunos de sus compañeros de época -entre los "grandes", el único que no es objeto de crítica es Rancière-, para repasar los puntos nodales de su obra y encontrar lo *excluido* en su teoría política. En suma, usaré la crítica de Laclau a sus compañeros para sugerir algo crucial no pensado y, de paso, insistir en la actualidad *política* de la filosofía de Agamben, Badiou o Tiqqun. Quizás, mientras tanto, haya que dejar entre paréntesis lo que representa Žižek. Es posible que esta tentativa sobre los límites ontológico-políticos de Laclau no sea del todo comprensible sin unas *Tesis sobre Marx* que están en curso. Pero, en fin, como diría Laclau, la sustancia ética de una decisión, incommensurable con el orden normativo, consiste en expandir -hasta una especie de necesidad que se autoriza a sí misma- la contingencia del momento. Y el momento fue el mes y medio que duró el curso *El malestar del capitalismo*, a cuyos participantes, desde mis compañeros de mesa -Jorge Alemán y Germán Cano- hasta el último de los asistentes, nunca estaremos suficientemente agradecidos quienes desearíamos que el mundo fuera un poco distinto. Quiero decir, más propicio a que en él ocurra algo que rompa el cordón sanitario que nos preserva.

I

Es preciso decir que llama la atención la competencia de Laclau para pensar el presente. También es llamativa la injusticia de su extraño olvido, y el de su compañera Chantal Mouffe, en la arena filosófica española. ¿Acaso porque aparece como un pensador más *angloamericano* que europeo y que España es, filosóficamente, una provincia francesa? Como sea, basta este pequeño libro llamado *Debates y combates*, donde Ernesto Laclau -a la manera de Rancière en "El uso de las distinciones"- pone sobre la mesa sus diferencias con otros pensadores del presente, para hacerse una idea de la talla del pensador. Si Rancière tomaba sus distancias en aquel texto con Agamben, Žižek o Badiou, también Laclau se distancia de estos tres pensadores -a pesar de admirar a Badiou- y, finalmente, también de la perspectiva Hardt y Negri.

La razón de la marginalidad de Laclau en la cultura filosófica española sería, por un lado, esa: Laclau escribe en inglés, mientras que nuestra estrella cultural es Francia. Pero hay otra más importante. Su concepto de *pueblo* y su reivindicación de cierto populismo desagrada a una elite cultural celosa de perder su exclusiva y empeñada en distanciarse de todo lo que huelga a pasado y a pobreza. Quiere ingresar plenamente en la fluidez azulada que asociamos al mundo contemporáneo[2]. La idea de pueblo en Laclau es la de darle cuerpo a lo imposible, la idea de un "significante vacío" que divide la totalización del *significante amo* imperante. Un pueblo,

cuando irrumpe con la sustancia ética de una decisión, pone en suspenso lo que sea "la sociedad", la normativa institucional, el Estado[3]. Tal vez por esta razón recordaba en público Jorge Alemán que el concepto de *hegemonía* afecta antes a la significación, al universo mismo del sentido, que a los términos estrictos de lo que llamamos lo político. En suma, en el significado más amplio, la hegemonía pone en escena la indeterminación, rompe el pacto de la mera gestión. Y Occidente -tanto Francia como Italia o España, de una manera que probablemente no ocurre en Japón, en Rusia o en China- teme al vacío, a lo inconmensurable desde una situación existente.

Al margen o no del mayo parisino de 1968, la imaginación ha llegado al poder. En virtud de este poderoso poder biopolítico, de esta "democracia radical" realizada en el cuerpo de cada consumidor, estimulando una participación microfísica, la población que cuenta en Europa - inmigrantes aparte- vive en la ilusión de pertenecer a la clase media. Es mentira, pero funciona: la fe en la sociedad, sostenida por el sacerdocio informativo, hace ese milagro. Con esa *flexibilidad cadavérica* de la que habla Baudrillard, la clase media es paradójicamente la gran astucia de la razón democrática para bloquear al pueblo, la operatividad real de una posible comunidad. La mediación informativa de la clase media impide que se produzca la igualdad de la equivalencia. El fetichismo de la mercancía se concentra en la noticia: La información nos forma, nos sujeta como nudos particulares de la red general. Esto ha permitido deconstruir a fondo la experiencia popular y, por tanto, la cadena de equivalencia que eventualmente podría vincular unas reivindicaciones a otras. Al fin y al cabo, según Laclau, lo que facilita la equivalencia entre los particularismos de las demandas sectoriales en una emergencia hegemónica, una hegemonía expansiva que conecta una contingencia histórica con una nueva imagen de lo universal, es una especie de desencadenamiento, de liberación de las ataduras particulares facilitada por la estupidez del poder reinante. Aunque, como señala con acierto el final de *La razón populista*, "no existe ninguna lucha o demanda que no tenga un área de irradiación equivalencial" -cada necesidad va acompañada de una necesidad de *mundo*, decía el Comité Invisible- el biopoder se encarga de fragmentar esa irradiación.

El antagonismo desencadena el levantamiento popular, la liberación de un significativo vacío, con la consiguiente suspensión de la teleología institucional y estatal[4]. El acontecimiento de la hegemonía, este reguero equivalencial que permite el "salto" de las demandas particulares, se autoriza a sí mismo. Abre lo inconmensurable con la totalidad institucional existente y afirma una particularidad hegemónica que divide el cuerpo normativo.

La hegemonía pone en suspenso lo que sea "la sociedad" (DC, 46). Pone en duda que exista *la* sociedad como Lacan pone en duda que exista *la* mujer: después de la irrupción hegemónica, lo que queda es el "uno a uno" de la irrupción popular. La hegemonía que construye ese pueblo es, por tanto, equivalente a la "zona de opacidad ofensiva" que defiende frente al Imperio el lenguaje más agresivo de Tiquun.

La lógica hegemónica es idéntica a la lógica del objeto *petit a* lacaniano, la de un objeto parcial elevado a la dignidad de la Cosa. Como tal, *das Ding* es siempre un supuesto retrospectivo, no puede ser tocada en ningún punto de forma directa, sin su representación a

través de un objeto. "La teoría de la hegemonía presupone, por un lado, que lo 'universal' es un objeto a la vez imposible y necesario -que siempre requiere, por consiguiente, la presencia de un residuo de particularidad-, y, por el otro, que la relación entre poder y emancipación no es de exclusión sino, por el contrario, de implicación mutua -aunque contradictoria-"[5]. De alguna manera, lo que sutura una nueva totalidad contingente, no neutral, es la misma herida que abre en el institucionalismo social la emergencia del pueblo. Y al ciudadano medio occidental sólo le queda la fe en las instituciones, es decir, el temor de que la vida es imposible sin ellas y de que las cosas puede ir todavía a peor. La religión occidental de la dialéctica, este lleno *-fullness-* que se produce con la conexión rápida de estallidos informativos, con el álgebra del aislamiento-comunicación, teme a ese vacío como a la peste[6]. Por eso tras cada tentativa insurreccional o movimiento de protesta, es frecuente que el buen ciudadano occidental se incline a la derecha. Al final, como decía Lacan, la religión siempre triunfa. Y la religión verdadera es la Economía Política como totalitarismo disperso, dictando órdenes cambiantes a través de la servidumbre voluntaria del consenso.

Los conceptos de hegemonía y pueblo no solamente toman distancias con el marxismo clásico en cuanto a la persistencia de una clase obrera que sería depositaria de posibilidades históricas de ruptura. Laclau prescinde también del marxismo en la idea de que existe una vanguardia, que sabe lo que el pueblo no sabe, y que una de sus primeras funciones es escoger el *momento* para ejercer de partera[7]. Para Laclau se trata más bien de prescindir de estrategia teleológica para limitarse a cabalgar la contingencia, a potenciar la expansión de la lógica equivalencial. Precisamente al expandir la contingencia en hegemonía, se suspende la teleología de lo social, se establece su límite. La hegemonía es una totalidad alternativa en virtud de poner la falta en acto. Su populismo original le mantiene en una relación inestable con lo institucional. De ahí acaso esta posición intermedia de Laclau entre capitalismo y comunismo, un poco como aquella interesante idea peronista de una tercera vía, tan distinta, por cierto, a la Tercera Vía actual.

II

Volvemos ahora a *Debates y combates* y a los límites de la filosofía de Laclau. Adelantemos que el texto sobre Žižek es magnífico, aunque ahora, después de comprobar los *leitmotiv* de Laclau y el encono personal de su polémica, tengamos serias dudas sobre su ecuanimidad con el pensador entrevistado en *Arriesgar lo imposible*. Lo cierto es que Laclau, aparentemente, consigue envolver a un pensador tan escurridizo como Žižek con unas precisiones y una agresividad sorprendentes, sin duda relacionadas con los meandros de una polémica que en España conocimos al sesgo. Adelanto también que el texto sobre Agamben es completamente decepcionante, y deshonesto, toda vez que Laclau no entra en el núcleo argumental de *Homo sacer*, esa universalidad (*bíos*) que yace en la dulzura de la vida natural (*zoé*), y se limita a pasearse sobre aspectos secundarios que contentan a un público tradicionalmente más "político". Laclau ignora el principio y el final del libro; simplemente, se centra (*DC*, 108-109) en algunas reflexiones, extrañamente filológicas, con vistas a demostrar el supuesto "nihilismo político" del pensador italiano. Cosa que hará, por cierto, cada vez que algún pensador se sale de su esquema un tanto estrecho de la hegemonía. Es imprescindible decir que no se muestra particularmente generoso en este gesto.

Al desechar el estudio del registro *biopolítico* del poder, y centrarse en la línea general de una filosofía política más clásica, Laclau se ve abocado a pensar en la oscilación populismo-institucionalismo, pasando por encima de un sinfín de signos de nuestra época -que posiblemente también le llevan a malentender a Žižek. Frente a Badiou, Agamben o Tiqqun, tres jalones muy distintos del pensamiento europeo que piensan la *movilización total* del espectáculo, dentro de una democracia que asocian a la lógica de la soberanía, Laclau no quiere entrar en el horror de nuestro bienestar democrático. Por esta razón le parece que Agamben unifica esencialmente en el "nihilismo político", y el Lager como destino oculto del poder occidental, una variedad demasiado amplia de matices (*DC*, 123), perdiendo posibilidades de intervención real. Le parece una simplificación escandalosa el campo de concentración como paradigma oculto de nuestra política porque no analiza la cultura occidental en la lógica de la *separación -zoé/bíos*, devenir/ser, singular/general-, lógica que está de alguna manera en Marx y de otra en Nietzsche[8]. Así, con estas reservas democráticas hacia la importancia política de "la exterioridad total" del acontecimiento, que es *la exterioridad de la inmediatez*, esa "individuación sin sujeto" de Deleuze -algo un poco más intenso y peligroso, por cierto, que la "universalidad concreta" hegeliana que con frecuencia reivindica Žižek- que ocurre en un momento cualquiera, Laclau y Rancière no entran en la naturaleza del poder biopolítico occidental y malentienden sus fenómenos más visibles. La democracia radical como campo de concentración ampliado y la irrupción hegemónica del pueblo, parte de los sin parte, resulta casi un adorno de este campo global expandido. Cuando lo excluido en él, siguiendo la pregunta de Foucault, es la mera existencia.

El campo de concentración como modelo oculto de la política occidental no significa la inmediatez cotidiana del horror. Por el contrario, es compatible con una apariencia primera de apacible bienestar, igual que el concepto de *policía* en Rancière no se debe asociar con correajes y pistolas. Por otro lado, las pruebas empíricas de la presencia del Lager como modelo oculto de nuestra cotidianidad no tiene pruebas empíricas mucho más difíciles que la *hegemonía* de Laclau. La *concentración* no se manifiesta primeramente en los modelos ópticos de encierro que reproducimos por doquier: las alambradas que aíslan el espacio Schengen europeo, los aeropuertos gigantescos como zonas eternas de espera, las grandes superficies comerciales, los sectores donde recluimos a los "sin papeles", los barrios marginales cercados por autopistas y policía, las grandes urbanizaciones de lujo aisladas por la seguridad, Guantánamo, etc. La idea de Agamben se refieren más bien se refiere al hecho de que vivamos en una zona de indiferenciación donde el exterior ha desaparecido, donde "el afuera ha pasado adentro", según la definición de Tiqqun. Agamben describe a una sociedad que ha consumado la separación en la comunicación espectacular de átomos aislados. De la política como gestión del entretenimiento y el estado "bloomesco" de la subjetividad, inhibida en un estado *larvario* carente de expresión y de decisión -sólo tiene estallidos de violencia inexplicables. La reserva de la subjetividad actual en un estado oscilante -silencio/estruendo, depresión/euforia, reserva/comunicación-, un sujeto *concentrado en la dispersión* igual que las pantallas, es quizá el ejemplo más acabado que escogería Agamben de nuestro Campo. La gran pared que nos separa de un exterior que ya ni concebimos, no es ninguno de los muros que se multiplican en las afueras, sino la pared constituida por la circulación perpetua, la malla informativa, esta

flexibilidad móvil que convierte nuestro aislamiento en confortable.

Aparte de estas dos curvas estadísticas del libro, entremos de una vez en lo que parece el límite ontológico de Laclau, tope que se puede apreciar a lo largo de todo el texto y que conecta con una limitación filosófica patente también en Rancière. Ambos deben tenerse un gran respeto, dicho sea de paso. Laclau no era citado por Rancière en la lista de pensadores fascinados por eso que en "El uso de las distinciones" se denunciaba con cierta ironía como fascinación por la *superpotencia*. Rancière, a su vez, sólo es citado positivamente por Laclau, en particular, en la polémica que éste mantiene con *Imperio* al final de *Debates y combates*[9].

Antes de seguir, recordemos que estamos en una polémica filosófica que atañe a concepciones sobre lo que es la existencia en el sentido más amplio. No tanto, creo, a lo que podríamos llamar "ideología" política en ambos pensadores, menos aún a su compromiso con las "luchas en curso" en el presente. Afortunadamente para ambos lados, a pesar de la obsesión política de la cultura occidental, las relaciones de la filosofía con la política son intrincadas y muy oblicuas. Al margen del nivel de vida de las clases medias, los que tienen el coraje de levantarse contra la opresión apenas tienen tiempo de leer a Žižek o a Laclau, ni encontrarían en esas sutiles disquisiciones apenas nada útil para resistir. Se da en la filosofía una relación con la abstracción del discurso y con el registro de lo "ahistórico", muy patente en Lacan, que la retira de la primera línea de los debates partidarios, aunque no *delo político*.

Sea el horizonte político de Laclau el liberalismo político del XIX, sea el socialismo postmarxista del XXI, lo que nos preocupa no es este marco. Es más bien el registro de lo "impolítico" lo que queremos destacar como un límite en él. Juzgando por la polémica *Debates y combates* y de *Contingencia, hegemonía, universalidad*, significativa por cuanto en ella el Laclau maduro tensa sus posiciones para desmarcarse de su antiguo aliado Žižek, encontramos en el pensador de la hegemonía un preocupante límite conceptual a la hora de entrar en la cuestión filosófica y política crucial del siglo XXI -al menos, si queremos que este siglo no se parezca al anterior-, la cuestión de la *singularidad*, de qué sea el ser de la irrupción singular[10]. Este problema teórico, que no deja de ser extremadamente político, es el que coloca a Laclau detrás de Badiou y, sobre todo, de Agamben. Tanto uno como otro, con acentos muy distintos -más benjaminianos en el segundo, más ilustrados y limitados en el primero-, se da un potente tratamiento de la excepción, de una "exterioridad total" que Laclau teme. Y sin embargo, es el punto de partida desde el cual -para Agamben y Badiou, también en Žižek de manera más confusa-, el capitalismo y la democracia se presentan como sistemas de poder determinados, que pueden ser pensados en su "esencia" y frente a los cuales se puede guardar distancia. Este punto arquimedeano de apoyo exterior es mucho más dudoso en Laclau. En aquí donde él y Rancière, por lo demás tan comprometidos políticamente, patinan.

En los dos conceptos polares de "pueblo" que Agamben recoge en *Homo sacer*[11] está incluida una indiferencia política, un discurrir irreductible a ninguna articulación histórica-representacional, que es claro que Laclau no puede aceptar. Pero ello por la misma razón que no puede aceptar un referente ahistórico, un a priori no histórico, aunque sea vacío. La "superpotencia", la exterioridad total que tanto Rancière como Laclau critican en otros

pensadores, sólo es una figura ontológica de la singularidad, de lo desconocido que habita en los pueblos, ese pueblo que se sustrae a toda articulación institucional y normativa. La singularidad se manifiesta también en las culturas exteriores, en unos Estados que nos rodean con otros intereses estratégicos, en una Tierra irreductible a las pretensiones globales de la circulación capitalista[12]. De hecho, si lo pensamos bien, ha sido más frecuente que nuestra "democracia radical" haya sido más limitada por la resistencia de Estados extranjeros que por la irrupción de la hegemonía dentro de nosotros.

¿Qué sabe de todo esto Laclau? El libro entero *Debates y combates*, bajo cien disquisiciones interesantes, está recorrido por una limitación, una incompreensión neoilustrada hacia la singularidad sin equivalencia y hacia su núcleo, una experiencia sensible de lo imposible, eso que Laclau llama con distancia la "exterioridad total"[13]. Algo en realidad -algún día habrá que volver sobre ello- no muy alejado de lo Real lacaniano y, también, de un *noúmeno* kantiano que hay que "pensar", aunque no se pueda "conocer".

El problema de la exterioridad es que es el *ser de la inmediatez*. Algo tendrá que ver esta certeza con la famosa *extimidad* de Lacan –y existe un concepto paralelo en Deleuze. En otras palabras, esta exterioridad de la inmediatez –además de alimentar la *experiencia* religiosa- remarca que el primer registro de la *lucha*, la primera dimensión de lo político se da -y hoy más que nunca, bajo el monopolio de lo audiovisual por los medios- en la *percepción*, en la forma de vivir la inmediatez sensible. Baudrillard y Virilio han realizado preciosas reflexiones sobre esta dimensión de la coacción política y de la emancipación –que la percepción sea política significa que toda la gente *lucha*. Pero Laclau está demasiado ocupado con el registro *molar* de lo político para atender a esta dimensión *molecular* de nuestra vida cotidiana. Esto hace que buena parte del pensamiento político contemporáneo –es posible que parte del mismo Žižek- le pase desapercibido o sea para él un “callejón sin salida”, “nihilismo político”. En todo caso, una fuente constante de equívocos. De hecho, toda la obsesión “política” de Laclau y su relativo desinterés hacia lo ontológico en cuanto tal -incluida esa secularidad un poco decimonónica, con el consiguiente desprecio de una dimensión que con excesiva rapidez tacha de *teológica*-, se debe a esta incompreensión de la singularidad. Tal reunión de concreto y abstracto, de particularidad y universalidad -*zoé y bios*-, ciertamente, hace a la singularidad indiferente, mejor dicho, anterior a los avatares de la articulación política. Y la indiferencia siempre ha sido uno de los resortes de la resistencia, de la diferencia. ¿No lo es en el caso del mismo Lacan como pensador?

III

Vista desde la singularidad, cualquier configuración normativa de la historia es la pesadilla de la que hay que despertar. La historia, como Platón decía de la cosa en relación a la idea, es sólo para Deleuze la *ocasión* para que ocurra lo intempestivo: La historia es el conjunto de condiciones, prácticamente negativas, necesarias para que ocurra algo nuevo[14]. Es una lástima que nuestro hegelianismo, generalizado incluso a través de Heidegger, nos haya expropiado de casi cualquier comprensión de una experiencia de *lo espectral en el tiempo* que es intrínsecamente popular[15]. Tenemos derecho a suponer ahora que el antihegelianismo de Laclau es posiblemente secundario y equívoco, igual que probablemente lo es el "hegelianismo" de Žižek. No en vano, valga el mal chiste, la dialéctica hegeliana es escurridiza por excelencia.

Laclau parece siempre muy alejado de una existencia que se ha reconciliado con su indeterminación interna y se ha liberado así de la obsesión política de la modernidad occidental, obsesión donde Occidente *concentra* su metafísica. Entendemos que debido a su formación "marxista" e ilustrada, posiblemente fortalecida -a contrapelo quizás de una posible metafísica peronista- por el tradicional empirismo "anti-nouménico" de la cultura angloamericana[16]. Éste es el peligro, o uno de los peligros, para nuestra cultura: que la autonomía "nouménica" de un ser reconciliado con lo *ab-soluto* -sin relación- le libre de la religión de la dependencia social, de la dependencia de una esfera política donde la metafísica occidental ha condensado su sueño de *superación*. El suelo que queda debajo, digamos nietzscheano, ha condenado a un Baudrillard -no menos injustamente que la marginalidad de Laclau en España- a este estatuto frívolo y postmoderno con el que aparece en nuestros debates -"Soy gramsciano, no baudrillardiano", dice Laclau con sorna[17]. ¿Se imaginan a Tiqqun, a Badiou o a Laclau citando a Baudrillard positivamente? Inconcebible, a pesar de que fue él el que escribió un texto tan osado como *El espíritu del terrorismo*. El mismo Deleuze tendría problemas con el autor de *Las estrategias fatales* cuando, sin embargo, la afirmación de la singularidad es paralela en ambos. ¿Por qué esa desafección, entonces? Porque a nuestra filosofía política le cuesta entender que la indiferencia, lo impolítico, es parte crucial de la vida mortal y de la resistencia a nuestro platonismo letal, universalizador.

Es difícil salirnos de nuestra patética aldea local. No es sólo que Laclau quede detrás de Agamben o Badiou, sino que, con este retroceso ante lo absoluto de la existencia, queda detrás del Sartre de *El existencialismo es un humanismo*. ¿Qué significa si no que Laclau no pueda afirmar "lo absoluto de la elección" frente a "la relatividad de cada época"[18]. Lo *absoluto de la decisión* parece estar demasiado cerca de la "exterioridad total" de la que se desmarca Laclau: es decir, demasiado cerca de esa afirmación radical de la perdición a partir de la cual puede haber política. En definitiva, Sartre y el existencialismo queda un poco lejos de una decisión, una irrupción hegemónica que debe encajar en la normativa representacional de la situación, tal vez ser comprendida desde ella. Aquí está la diferencia entre Laclau y Agamben. Por en medio, con su afirmación "kantiana" de la autonomía del acontecimiento, el mismo Badiou queda en una posición incómoda. ¿Quizás porque atreverse a pensar esa dimensión de lo político sea para Laclau sencillamente "esperar a los marcianos", tal como caricaturiza a Žižek al final de *La razón populista*? Desde su atalaya global, Laclau no parece entender que los marcianos somos nosotros; mejor dicho, que nosotros, desde la altura de la separación, tomamos ya como *marcianos* al resto de la humanidad exterior, esa que no participa de la alternancia entre la democracia consensual y la democracia radical que logra la hegemonía.

Frente a Badiou, Laclau no puede concebir la universalidad *en acto*, singularizada en la inmediatez: una presencia sensible, un encuentro común, un acontecimiento político. De ahí que haya de reconstruirla a través de un largo rodeo. Porque no puede verla *ahí*, en la tensión singular con que irrumpe en la vida cotidiana, la universalidad no es jamás para Laclau "un dato subyacente" (*DC*, 38), que se encuentra o se reconoce, sino que se *construye* en una articulación emancipatoria. ¿Pero no es esto otra versión de la fobia de la ilustración angloamericana contra cualquier *a priori*? ¿No pone este empirismo-no-trascendental en peligro

al Lacan filósofo, la ontología de un Lacan firmemente aferrado a un trascendental pre-ontológico e "indiferente" a la política? La universalidad es para Laclau una particularidad que ha tenido un éxito contingente: digamos, que se ha construido a partir de la cadena "equivalencial" que una fuerza hegemónica logra desde una causa, un pueblo o una reivindicación particular. Bien, pero no hay ahí ni rastro del *absoluto local* -¿"frágil", según Žižek?- que, como inmediata reunión de diferencia e indiferencia, era el eje de la reflexión ontológica en Deleuze. Ni rastro, por supuesto, de Nietzsche y esa doctrina del Eterno Retorno que, tomando al pide la letra el arte como ciencia del ser único, reúne en un punto instantáneo la cumbre y el abismo, la superficie y la profundidad. Permitiendo reiniciar la vida, resurgir de las cenizas, el *sí* del eterno retorno vence al tiempo con el tiempo, a la muerte con la muerte misma[19]. Por eso se puede dejar de creer en el Dios platónico de Occidente para apostar por un Dios que se reconcilia con el devenir de cualquier cosa, por muda o pequeña que sea. Lo cual significa, tal vez, solamente remontarse a un paleocristianismo, invertir la deriva anti-sensible que en el cristianismo introdujo el Norte[20].

De hecho, nos tememos que, incluso frente a Hardt y Negri con su concepto de "multitud" en *Imperio*, aunque sea cierto que ellos pecan de ingenuos, Laclau no tiene razón y reproduce su desconfianza en la espontaneidad popular. Insistir al final de *La razón populista* en una "universalidad parcial construida políticamente" frente a toda noción de universalidad "espontánea y subyacente"; hacer continuas ironías sobre el hecho de que Negri y Hardt parecen esperar de la multitud inmanente "un regalo del cielo" -*Dios proveerá*, se llama este capítulo- parece ocultar el *elitismo soterrado* de Laclau, el hecho de que no cree que el capitalismo ejerza una coacción homogénea sobre la vida común y, por tanto, tampoco espera una resistencia espontánea. Finalmente, puede resultar que la famosa "articulación hegemónica" es la versión socialdemócrata del viejo elitismo, la prótesis inyectada que necesita un pueblo que no tiene raíz exterior en su resistencia, ningún a priori trascendental en el cual apoyarse. Por consiguiente, si el capitalismo no tiene exterior y se ha confundido con la vida -francamente, en este punto nos parece menos sospechosa la posición filosófica de Žižek- ha de esperar a la hegemonía que articulen los nuevos elegidos. Entre el populismo y el institucionalismo, el peso se carga en el *articulismo*, en la articulación hegemónica que unos pocos entienden. Entre la inmanencia multitudinaria del negrismo y el vanguardismo socialista de Laclau... nos quedamos con Badiou, Žižek o Agamben, que al menos piensan el capitalismo y la resistencia ontológicamente.

Podemos abordar esto de otro modo. Uno de los límites de Laclau, que no comparte con Derrida ni con Agamben, es el de considerar a lo político como resultado de una secularización que puede permitirse el lujo de prescindir de lo teológico. ¿Se trata de una fascinación tardoilustrada, un poco decimonónica, por la secularización como *solución final* a la "enfermedad europea de la trascendencia"? Cuando Laclau sigue al pie de la letra a Badiou y decreta que "el Uno no es" (*DC*, 100), que esta es una superchería típicamente "teológica", está confundiendo -de buena fe, y esto es lo peor- el Uno suprasensible de la "metafísica occidental", el Uno totalizante que envuelve por fuera a la diversidad contingente de los entes, con el *uno a uno* que es el ser mismo de esa contingencia, de una existencia que hace *necesaria* la contingencia. De este ser *necesariamente contingente* de lo real, de este ser *contingentemente necesario*[21], de este *sentido real* (Lacan) que exige invertir la muerte desde dentro y curar la impotencia con la imposibilidad, Laclau no parece entender mucho. El equivalente político de ese

malentendido es que la irrupción de la hegemonía queda expropiada de la potencia impolítica que carga todas las revoluciones y encerrada así en una compleja red de condiciones lógicas y situacionales[22].

De tal inversión de la finitud, que es a la vez el meollo del pensamiento nietzscheano y benjaminiano, Laclau no parece tener ni la más remota idea. Me temo que en este punto crucial el límite, por no decir la censura, que nos impone Marx es mucho más grave que lo imaginado por Laclau. A pesar de todo, con su mareante verborrea y su "marxismo" excéntrico, sentimos a Žižek más receptivo en este punto clave, más atento a esta sutileza ontológica y política. ¿Por qué decimos clave? Porque sin él no se puede pensar el presente, quiero decir, nuestro horizonte de un polo a otro. Ni la reconstrucción actual de la subjetividad desde su difuminación "bloomesca" (Tiqqun), ni la comprensión del ser de Occidente desde las otras culturas que nos rodean cada vez más cerca, de China a Rusia, del Islam a Latinoamérica. Además, es posible que en Badiou no haya simplemente una "estricta multiplicidad" (DC, 100), sino más bien, en la medida en que hay un pensamiento de la mayoría potencial de lo minoritario, del ser del "uno a uno" y del Acontecimiento, un "platonismo" de lo múltiple-singular, en vago eco de Deleuze. Afirmación que, ciertamente, es distinta de ese a priori "ontológicamente primario" de una unicidad fallida (DC, 101), de una falla elemental que hay que pensar. El carácter casi *geológico* de esa falla le otorga una positividad que, efectivamente, no está en Badiou.

La pertinencia política del Eterno Retorno también marcaría los límites en Badiou. Laclau ignora que no es en el "plano de inmanencia" donde se hace efectiva la potencia de la singularidad (DC, 127), sino que es en la vida misma, cuando desciende -bajo una identidad siempre "policia", según Rancière- a la existencia cualsea. La vida cotidiana, en lo que tiene de existencia y no de identificación numérica, ya está escandida por una irrupción discontinua de un acontecimiento sin el cual la vida del cualsea sería una pesadilla absoluta. Curiosamente, Laclau sigue a Badiou cuando se equivoca: *el Uno sí existe*. Existe exactamente al modo de la irregularidad de la ex-sistencia: uno a uno, en una singularidad que es en cada caso única, sin equivalencia[23]. El Uno sí es, es *lo que es*, el ser en tanto que ser, justamente el ser que deviene -su ser es *venir-*, el que se dice de "muchas maneras". Sin metalenguaje que lo encierre, "no cesa de no escribirse". Para que al final la "religión", la de lo social, no siempre triunfe (Lacan) es necesario encarar la pertinencia política de lo "teológico", pensar ese tiempo mesiánico que es una crisis interna al tiempo normal, una ardua concentración de él, que es lo que intenta pensar Agamben desde Nietzsche y Benjamin. Sin esta comprensión política de la experiencia mesiánica la Historia es una pesadilla de la que jamás podremos despertar[24].

IV

Mouffe y Laclau son pensadores de la rebelión popular contemporánea, solidarios de los movimientos de resistencia -en Argentina y en China, en Argelia y en Cuba- que han tenido un carácter esencialmente *híbrido* en relación al canon marxista. Inscritos para ello en un postmarxismo, en un postfundamentalismo que intenta deconstruir algunas categorías centrales de Marx. Ante todo, la idea de una clase privilegiada, que esté ahí esperando la llamada revolucionaria.

Estamos de acuerdo con Laclau en esa toma de distancias con el marxismo clásico para pensar en cómo se construye un pueblo, un pueblo anterior a todas las clases. Estamos de acuerdo con él en esta reivindicación de una "populismo" sin el cual hoy no se puede romper el monopolio de la política por parte de las nuevas elites. Pero pensar ese pueblo anterior a su articulación partidaria o estatal, ese pueblo que no es igual a ninguna organización que se realice con él, exige tomar en serio una exterioridad total, una excepción (*DC*, 60 y 87) que Laclau no parece dispuesto a concebir. De hecho, es esta incapacidad para admitir la pertinencia ontológico-política del afuera la que lo coloca por debajo de Badiou. Es particularmente significativa la serie un poco histórica de preguntas, dudas y problemas que plantea Laclau a la "simple dicotomía" (*DC*, 85) ética y política con que Badiou sitúa al acontecimiento. La afirmación rotunda de una exterioridad que adviene al presente, de un acontecimiento que no se puede explicar por los datos de la situación -de una Verdad que exige la crisis del Saber, en el lenguaje de Lacan- afirmación que es lo mejor de Badiou, incomoda a un Laclau que parece necesitar garantías de que tal irrupción va a tener rápida acogida en el campo de la representación[25].

Quizá la relación del acontecimiento con la situación no supone tanto "representar lo irrepresentable" –expresión que a veces emplea Laclau- como darle un lugar en la presencia, quiero decir, hacerlo presente en una metafísica que acoja el "milagro" del acontecimiento en la trama de una situación. Lo cual significa concederle, en medio de la política clásica, un lugar al *sentido real*, a ese *devenir* que sólo usa la historia para crear en ella algo que no tiene cabida ni representación. Por eso tal acontecimiento está destinado a ser olvidado -traicionado por la representación, reprimido- para tener que volver a reaparecer, algún día, por fuera de toda previsión. Ni que decir tiene que todo esto, como máximo, sería romanticismo para Laclau. Pensemos por ejemplo en la significativa comparación con la creación *ex nihilo*. De acuerdo en que la decisión (*DC*, 91) supone, ópticamente, sólo un *desplazamiento* de la normativa ya existente. Sin embargo, ontológicamente, ha de atravesar el desierto, apoyarse en "la árida soledad de las fuerzas anónimas" (Debray). En este sentido, lo quiera o no Laclau, el acontecimiento tiene un íntimo parentesco con la creación *ex nihilo*, pues recrea la situación normal desde la "nada".

Cuando Laclau se queja de que con la ética de Badiou no se puede legislar nada acerca de los contenidos de la nueva situación (*DC*,), hay que recordar que la misma queja se le podía hacer -y se le ha hecho- en el plano ético a Kant. Se puede contestar, por tanto: la *policía* del cuerpo social (Rancière), la democracia consensual requiere solamente fórmulas generales, la religión de la normativa[26]. ¿La democracia radical tiene que repetir este gesto? Aceptar el imperativo de la autonomía, tanto en lo moral como en lo político, significa aceptar -al menos, en un momento fundacional- *como real* lo imposible, aquello que se debe *pensar* pero que jamás será objeto del conocimiento. Acusar a Badiou de no aportar suficientes elementos para garantizar la continuidad del acontecimiento en la situación, como hace Laclau en estas páginas un poco penosas (*DC*, 70-99), es sencillamente negarse a aceptar lo que el acontecimiento tiene de centralidad irreductible a la situación, de afirmación no positiva, de positividad inconmensurable.

Cuando en un momento determinado de su artículo "Da Capo senza Fine", de *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Žižek acusa a Butler y a Laclau de contraponer demasiado rápidamente *esencialismo* a contingencia, creemos que tiene razón, pues -diría Agamben- hay una necesidad suprema en la contingencia. Una eternidad que coexiste con la más breve duración, en palabras de Deleuze. Ciertamente, diría Nietzsche, no existe ninguna atalaya suprasensible -ningún Ente Supremo, en palabras de Heidegger- desde la cual juzgar a lo contingente *sólo como contingente*, carente de necesidad. El a priori *desértico* de Deleuze o Agamben tampoco sirve de ente supremo que libre al *Dasein* de una "esencia" que es existencia.

¿Sabe algo de esto el autor de *Hegemonía y estrategia socialista*? En este punto puede tener razón la sospecha de que Laclau en última instancia representa -frente a Agamben, Badiou o Žižek- la astucia de la razón socialista contra cualquier comunismo posible, para empezar, el del pensamiento[27]. Tal vez, para empezar, deberíamos ser más kantianos, atreviéndonos a afirmar que la irrupción de lo *nouménico* tiene un valor positivo *per se*, pues reinicia la historia en un punto cero, sea cual sea después la situación institucional en la que derive. ¿No hay hoy una hipertrofia de este cálculo de la situación, una política preventiva, también por parte de la izquierda, que impide en Europa cualquier cambio profundo?

Debido a la ausencia casi total en Laclau de un tratamiento político de la singularidad, por tanto, de una comprensión de la estructura de *separación* frente a ella que guía al capitalismo, es muy posible que Žižek tenga razón cuando achaca a Laclau la visión del capitalismo como un compuesto inconsistente de elementos heterogéneos "que se combinaron como consecuencia de una constelación histórica contingente", en vez de verlo como una totalidad homogénea que obedece a una lógica común subyacente.

Si es esta la preocupación de Laclau, nadie discute que la representación es ineliminable. Pero no es la representación lo que está en peligro. Lo que es dudoso es que en la pantalla *policial* de la política como gestión ocurra algo que abra su flexible concentración. Frente a Badiou, Laclau manifiesta continuamente una obsesión por la categoría de *relación*, de contaminación (*DC*, 103), como si fuera necesario un previo compromiso político de lo absoluto, lo "sin relación" que mantiene al pueblo y a la subjetividad libre de cualquier determinación externa, potencialmente liberados de su neutralización "bloomesca". Para que haya algo que mediar, y la gestión mediadora casi siempre está garantizada en nuestro mundo, tiene que haber una previa materia prima, un original en estado bruto. Defender la "contaminación" entre el acontecimiento y la situación (*DC*, 91-92) es hacer hincapié en la seguridad de la situación *antes de que el acontecimiento se haya producido*, o sea, desactivar el acontecimiento en su misma génesis. En resumen, significa retroceder ante la afirmación, *necesariamente contingente*, que el acontecimiento realiza.

Laclau parece ignorar que ambos lados de nuestra experiencia *diaria*, igual que lo "formal" y lo "empírico" en Kant, tienen una relación radicalmente distinta con el tema filosófico y político por excelencia, el de la muerte -ese ser de lo Real en Lacan, esa *posibilidad* extrema de lo humano que Heidegger piensa después de Nietzsche. El Acontecimiento -el Devenir de Deleuze-

se afirma en la potencia transformadora de la finitud, toma el dato de lo impensable como el suelo de lo comunitario[28]. Mientras que la Situación -la Historia de Deleuze- calcula "exteriormente" esa exterioridad que el acontecimiento pone en el centro. En otras palabras, vuelve a expulsar de la República esa ciencia del ser único que es la poesía, ese afuera que constituye la intimidad del *Dasein*[29]. Con lo cual, la situación -si se le pregunta, y ése es el error- nunca "sabe qué hacer" con el acontecimiento político[30].

La cuestión clave es que el acontecimiento lo es porque no le pregunta a la situación qué hacer, igual que el "héroe" de la autonomía en Kant o en Kierkegaard actúa sin calcular los efectos en la situación[31]. El acontecimiento rehace la situación, la "interpreta" desde lo que para ella era "abyecto" (Žižek), "excluido" (Foucault), "minoritario" (Deleuze) o "nuda vida" (Agamben)... sin necesidad de una idea general de la representación que garantice que ya se ha llegado a un estadio final y que el acontecimiento -por principio inanticipable- no volverá a tener la palabra. Todo estriba en poner o no el ser de lo político en esa irrupción inesperada -como concedemos con menos esfuerzo a la decisión ética-, en concederle o no la ley de la historia a lo que está fuera de ella. Se puede recordar que la reiteración del adjetivo *puro* en Kant, aparte de las bromas que se podían hacer sobre su puritanismo, obedece esencialmente a preservar lo *formal-nouménico* libre de la contaminación causal de lo empírico. Gracias a esa liberación, lo nouménico puede inaugurar, por lo pronto, otra causalidad. Y desde Nietzsche, esta centralidad ética de lo nouménico -que a Laclau le cuesta aceptar incluso en la versión de Badiou- puede ser expandida a la arena entera de lo político. Que Dios "haya muerto" quizás quiere decir que lo universal sólo puede existir *a ráfagas*, que la ley del Tiempo ha pasado al Instante, sin una generalidad que nos salve por fuera de esa "perdición" que es el acontecimiento[32]. Laclau volvería a decir que esto es nihilismo político, el fin de la política, pero ello se debe a su incapacidad para entender la afirmación absoluta y discontinua del acontecimiento. Esto es, su incapacidad para entender la política sin metafísica, sin un culto "deconstructivo" de la historia. A veces hay razones para temer que la "hegemonía" es solamente una teleología *adelgazada*.

¿Es demasiado hegeliano Laclau, aunque sea a través de la manera deconstructiva de Heidegger o Lacan? Frente a Badiou, en fin, Laclau retrocede, como si no pudiese aceptar esa ontología negativa que invierte la negatividad en afirmación puntual y acaba con el reinado de la metafísica como política, de la política como metafísica. Igual que Rancière, es de temer que, incluso en esa forma deconstruida del Todo que llama *hegemonía*, Laclau aún cree en una Historia que nos salve de la no historia, de la *naturaleza* cuántica del acontecimiento. Las continuas alusiones, también un poco obsesivas, al "callejón sin salida" (*DC*, 78 y 91) en que nos encierra la perspectiva de Badiou y similares -por supuesto, lo que cataloga como "nihilismo político" en Agamben- son debidas básicamente a que Laclau no entiende la "positividad" nomádica del acontecimiento, esa *afirmación no positiva*(Foucault) que solamente se autoriza a sí misma -igual que el psicoanalista- en un procedimiento "circular" que invierte la finitud desde dentro. Por decirlo en un lenguaje un tanto juvenil, Laclau no ve que la "salida" del callejón metafísico consiste únicamente *el mapa de la trampa*. En otras palabras, que la renovación política pasa por asumir una tragedia inamovible. Badiou no "conecta" la particularidad con lo universal, en esa expansión equivalencial de la hegemonía, sino que afirma -casi tanto como Deleuze- la universalidad en el "milagro" de la singularidad, en lo que la irrupción singular tiene

de inconmensurable con respecto a un contexto, en cuanto a un modelo externo. En este punto clave los maestros son Kierkegaard o Nietzsche, pero Laclau -siento decirlo así- no parece saber mucho al respecto. Cuando afirma, por ejemplo, que la afirmación nietzscheana elude la negatividad (DC, 129) no entiende que el *sí* del eterno retorno, por el contrario, se traga la negatividad, la invierte desde abajo. Es algo parecido, con perdón, al momento en que Hegel denota en el "absoluto" de Spinoza una falta "del esfuerzo y el trabajo de lo negativo". Simplemente ahí, él está pensando el *ab-soluto* con el oscurantismo moderno y su metafísica de la subjetividad. Desde la "máquina antropocéntrica" occidental, diría Agamben.

Y el problema, repito, no es malentender a Badiou, a Agamben, sino el lugar que se le otorga a lo desconocido de los pueblos, a la sustancia ética de la exterioridad. Es preciso admitir que lo ontológico, en política, supone la irrupción de algo externo a todo contexto, algo minoritario, casi inexistente, que de repente ocupa el centro. Cuando Laclau se queja de que con la ética de Badiou no se puede legislar nada acerca de los contenidos de la situación, acerca -entendemos- de cómo la situación representacional va a acoger esa irrupción puntual del acontecimiento, entendemos la debilidad de Laclau para aceptar la limitación dramática del campo de lo político, su condena trágica a un nomadismo continuo, su estar a expensas de algo necesario e imposible a la vez. De hecho, la misma queja se ha dirigido constantemente contra Kant, el Kant que pone en el centro el deber que emana de lo nouménico, algo que nunca se podrá conocer, sino sólo admitir en el pensamiento.

V

Tras la avalancha de argumentaciones contra Badiou parece subyacer un simple hecho. Con una mentalidad filosófica anterior a la del existencialismo, que ignora también a Benjamin y a Deleuze, Laclau se resiste a admitir que el Dios de la Historia ha muerto. ¿No es el temor de nuestra sociedad al abismo de la muerte de Dios, a que se abismo *suba al sentido*, lo que hace hoy impensable cualquier perspectiva revolucionaria? ¿No hay un horror colectivo al afuera-real, una especie de certeza social del "objeto *a*" que hace prácticamente impune al poder y bloquea cualquier insurrección entre nosotros, por intolerable que sea la situación? Dicho en otras palabras, si la sociedad creyera en "Dios", en las voces del afuera, la Revolución también sería posible, pues ésta siempre ha estado vinculada a un *sentido real* que no cabe en la historia. Al creer nuestro ciudadano medio sólo en la sociedad y en la historia, todo acontecimiento que se produzca entre nosotros -sea mayo del 68 o el 11 de septiembre- parece fatalmente condenado a reforzar la imaginación del poder, la fluidez de este Imperio acéfalo para perpetuarse. ¿Cómo salir del capitalismo si el capitalismo es básicamente la aversión al afuera -a la "cultura de los sentidos", dice Weber- que derecha e izquierda comparten? ¿Cómo criticar una economía política que, con su dialéctica de aislamiento y comunicación, se ha convertido en religión minimalista, perfectamente laica, acoplada al cuerpo de cada cual?[33]

Lo abordemos como lo abordemos, desde el lado laico o teológico, no creer en el milagro es lo que hace imposible, ya no digo la Revolución, sino las reformas "radicales" tipo Obama o Chávez. En realidad, la muerte de Dios ¿abre el espacio de lo político -como se suele decir- o más bien lo ha cerrado? La manida muerte de Dios -tal vez sólo se trata de que se ha

hecho *inconsciente*, o que se ha retirado- ¿no ha abierto más bien el camino del totalitarismo típicamente moderno, un totalitarismo que casi siempre se ha abierto camino a través de la democracia y que puede tomar una forma democrática? La muerte de Dios parece haber cristalizado la metafísica occidental, su nihilismo constitutivo, en una política *concentrada*, en un campo de concentración ampliado. El Lager como modelo oculto de la política occidental de Agamben se basa en la concentración de la metafísica platónica de Occidente, en una zona de indiferenciación entre afuera y adentro[34].

El sentido real es una continua discontinuidad -"se pierde en la medida en que se encuentra", dice Lacan- que el hombre no puede mirar de frente día a día, de acuerdo. Es necesaria la media luz, protegerse de esa verdad con la consistencia normativa del saber y la situación. Pero la superioridad cultural, industrial y militar del complejo angloamericano dentro de Occidente viene de hacer hermética la situación y dejar el acontecimiento para la excepción romántica, poética, literaria o musical. La economía política, con su personalización de masa, con su oferta microfísica de separación, tiene una función crucial de magia negra que Žižek ha denunciado con acierto. De la energía que genera esta represión socio-política de la experiencia anómala de lo real proviene la superioridad *wasp*, aunque ahora tome un tinte multicultural. Pues bien, ¿vamos a completar la superioridad del "imperio americano" en la *separación* cediendo en aquello que queda de Europa como algo inalcanzable para la deconstrucción en el pensamiento de lo real? En suma, ¿vamos a dejar que lo rechazado como mortal regrese -también dentro de los Estados Unidos- en forma letal? Es este punto, de Lacan a Deleuze, de Sartre a Agamben, de Badiou a Tiqqun, la senda inmanente de un pensamiento del afuera nos invita a no ceder en el temor a la psicosis, en aquello que el cristianismo proclamó como "La locura proclamada en alta voz"[35].

En el plano político y ontológico, la urgencia ya no es pensar una totalidad contingente, no neutra, sin fundamento, anclada en el significante vacío. Lo urgente es pensar *el fundamento en el infundamento*, la singularidad cualsea, la superficie del "abismo". Al título de Laclau "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" se le podía superponer: *¿Por qué el significado del vacío es importante para lo político?* Un lleno, una *vegetación del desierto* que es el logro "político" de la línea Nietzsche-Deleuze o Benjamin-Agamben. Una deriva u otra, la de Laclau o la de Agamben, supone *o bien* seguir pensando la política en términos básicamente occidentales, con lo cual la exacerbación del "choque de culturas" está servido -también *dentro* de la subjetividad de cada cual-, *o bien* pensar lo político en sus raíces terrenales, *orientales*. Tanto en versión "atea" (Nietzsche) como en versión "religiosa" (Kierkegaard) son ambas urgentes. Por encima de Laclau, necesitamos las dos.

1. Ernesto Laclau, *Debates y combates*, F.C.E., Buenos Aires, 2008. En adelante lo citaremos como *DC*.

2. El olvido de la importancia de Laclau es sencillamente una vergüenza, pero es de temer que

una vergüenza emparentada -y me temo que ya no podemos culpar de esto a Franco- con la de que la obra de Lacan apenas sea conocida fuera de los ámbitos clínicos, de que el acercamiento a Deleuze sea todavía "esquizo" y alternativo o de que la lectura que nuestra Universidad hace de Kant o Heidegger sea completamente rancia.

3. Ernesto Laclau, *La razón populista*, F.C.E., Buenos Aires, 2005, pp. 91-97. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, F.C.E., Buenos Aires, 2003, pp. 51 ss. No hay ni un solo personaje que se haya opuesto al imperio occidental, de Fanon a Nasser, de Malcom X a Perón, de Chávez a Martin L. King, que no haya sido acusado de *populismo*. Antesala frecuente de la acusación de su parecido con Hitler.

4. Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, pp. 111 ss.

5. "Preguntas de Ernesto Laclau", en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, *op. cit.*, p. 14. Después, en la p. 50, Laclau utiliza un párrafo de Marx para explicar cómo "el pasaje por una particularidad es la condición de emergencia de efectos universalizantes".

6. "Hay, de un lado, una expansión continua de los automatismos del capital (...) el mundo por fin *configurado*, pero como mercado, como mercado mundial. Esta configuración hace prevalecer una homogeneización abstracta. Todo lo que circula cae bajo una unidad de cuenta, e inversamente, no circula sino lo que se deja así contar (...) De otro lado hay un proceso de fragmentación en unidades cerradas, y la ideología culturalista y relativista que acompaña esta fragmentación. Estos dos procesos están perfectamente entrelazados. Pues cada identificación (creación o bricolaje de identidad) crea una figura que produce materia prima para el mercado inversor". Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 10-11.

7. "La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo (...) Cuando llegó el anochecer el primer día de la lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres". Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia" (& 15), *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 188-189.

8. Por *separación* entendemos el distanciamiento suprasensible que la metafísica occidental ejerce sobre la existencia. Tras el rastro de Nietzsche, seguimos a Heidegger cuando dice "la producción técnica es la organización de la separación" (Martin Heidegger, "¿Y para qué poetas?", *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 265). La nuestra sería la estructura de la aversión-separación, según Heidegger, que juega con dos palabras (*Abkehr* y *Abschied*) de clara filiación nietzscheana, aunque es obvio que Marx y Weber han explotado conceptos afines. Después, la idea de separación va a aparecer en momentos cardinales del pensamiento crítico del siglo XX. Así en el prólogo a *La condición humana* de Hannah Arendt. También en Guy Debord, *La sociedad del espectáculo* (Pre-Textos, Valencia, 1999, § 25). Más tarde, el desarrollo foucaultiano del concepto de *biopolítica*, poniendo en cuestión la "hipótesis represiva" del poder

en nombre de una hipótesis "discursiva", supone entender que la separación se ha consumado en un dominio que *desciende* a la gestión microfísica de la vida individual. Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 9-21 y 163-194. También Steiner, a la hora de intentar una ontología de la lógica cultural norteamericana: George Steiner, "Los archivos del Edén", *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 295-345. Finalmente, el desarrollo de Agamben acerca de las complicidades de totalitarismo y democracia tiene en la separación de la "nuda vida" un momento fundamental. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 18-19.

9. También es pertinente recordar que Laclau trata con "guante blanco" a Rancière en las pocas ocasiones en que toma alguna distancia con él. Cfr. Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, pp. 303-308.

10. Entre otras, hay una aproximación hegeliana a esta cuestión cuando Žižek reflexiona sobre el "universal concreto". Slavoj Žižek, "Da Capo senza Fine", *Contingencia, hegemonía, universalidad*, *op. cit.*, pp. 237-245.

11. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, pp. 224-229.

12. Analizado a distancia, el marxismo ha sido un intento imperial de hacer de Rusia o China algo *nuestro*, un capitalismo de Estado caído bajo la égida del platonismo occidental. Finalmente, la crisis del marxismo, la caída del Muro y el retorno de ambas naciones a la diferencia nacional y religiosa -aunque Mao, curiosamente aliado de Perón, siempre estuvo en esa vía- significa también la crisis de nuestra hegemonía sobre ambas regiones inmensas del planeta.

13. Deleuze habla de un clima, una hora, una estación como ejemplos de acontecimiento, de "individuación sin sujeto". Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 44. Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 159. A su vez, en *La comunidad que viene* (Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 38) Agamben reivindica una "individuación por indeterminación".

14. Acerca de la diferencia entre *devenir* e *historia*, ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, pp. 112-114.

15. En Occidente hemos dejado esta sabiduría para la poética, de Rihaku o Machado a Berger. Perdonen que me repita, pero échenle un ojo por favor a la reflexión de Berger sobre el campesinado en el "Epílogo histórico" con que remata *Puerca tierra*.

16. Ya Chomsky, a raíz de su gramática generativa, fue acusado en Estados Unidos de innatista medieval. La cuestión del a priori –recordemos las reservas de Whitman contra Poe- es el talón de Aquiles de esta cultura. Igual que Lacan emprendió su andadura bajo el emblema de retornar a Freud, liberándolo de la disolución estadounidense, ¿no habrá que hacer pronto otro tanto con Lacan, liberándolo de su vulgarización cultural y cognitiva?

17. Ernesto Laclau,, *Contingencia, hegemonía, universalidad, op. cit.*, p. 81.
18. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 68.
19. Entrando en la dialéctica interna del cristianismo, Badiou llega a hablar de un “matar la muerte”, de empujar a la resurrección a través de la muerte, “entre los muertos”. Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo, op. cit.*, Capítulo VI: “La antidialéctica de la muerte y la resurrección”.
20. Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Paidós, Barcelona, 1994 (13ª ed.), pp. 41 ss. El acercamiento de Badiou, Agamben o Žižek a la lógica de la *encarnación* es el intento de pensar lo infinito en la tensión de la finitud, la trascendencia como una escisión interna en la inmanencia. La propia relación de Nietzsche con el cristianismo primitivo es una cuestión harto discutible. Pensemos, por ejemplo, en el significado de que tantas notas de cualquier traducción de *Así habló Zaratustra* hayan de dirigirse al Antiguo y al Nuevo Testamento.
21. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene, op. cit.*, p. 73.
22. “(...) muy semejante a lo que habría podido ser el conjunto de los hijos de Israel antes del Éxodo si al tiempo que se reunían hubieran olvidado partir”. Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable, Vuelta, México, 1992*, p. 46. También las reflexiones sobre el *Jetztzeit* de Benjamin en las “Tesis sobre filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos I, op. cit.*, pp. 188-191. Además, con la misma lógica que ignora el *absoluto local* de esa inversión ontológica que produce el acontecimiento, Laclau confunde (*DC*, 119) comunidad (*Gemeinschaft*) y asociación (*Gesellschaft*), cosa que se cuidaba muy bien de distinguir Žižek en el magnífico texto “El malestar en la democracia formal” con el que acaba *Mirando al sesgo*.
23. “La ‘esencia’ del *Dasein* está en su existencia” Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1977, & 9, p. 54. Pensemos también en qué significa, en relación a esta idea central que encadena la “autenticidad” del *Dasein* a su “impropiedad”, que el vocablo *je* –cada vez, en cada caso- haya de ser repetido 403 veces a lo largo del libro.
24. No hay ninguna razón, todo lo contrario, que nos impida relacionar el acontecimiento de Badiou o el tiempo mesiánico de Agamben con la *theoria* de Aristóteles, esa contemplación pequeña en volumen, pero que “sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”, que no se opone a la acción, sino que la concentra, la acumula en un punto. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro X, cap. 7, 1178a 1-3.
25. Así habla uno de los culpables del “nihilismo político” y la “exterioridad total” que angustian a Laclau: “El pensamiento de Badiou es, en esta perspectiva, un pensamiento riguroso de la excepción. Su categoría central, la de acontecimiento, corresponde en rigor a la estructura de la excepción. El autor define el acontecimiento como el elemento de una situación, cuya

pertenencia a ésta es desde el punto de vista de la situación misma algo indecible". Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 39.

26. "No hay nada más ajeno al Imperio que la cuestión de saber quién controla qué, con tal de que *haya control*". Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, Melusina, Barcelona, 2008, p 81.

27. Pensemos en esta frase: el ultraizquierdismo es la "principal base de la formación hegemónica existente" (DC, 61). ¿No es esta afirmación, al menos en Francia o en EEUU, claramente socialdemócrata, incluso en un sentido biopolítico? ¿No es además demasiado reiterada, demasiado tradicional, definitivamente colaboracionista con el *status quo*?

28. Blanchot asienta lo comunitario en lo que nos separa irremediabilmente, en "la amistad por lo desconocido sin amigos". Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 36.

29. Deleuze compara la *mónada* de Leibniz con el *Dasein* de Heidegger en cuanto ambos *no tienen necesidad de ventanas* al estar "afuera conforme a su propio ser". Gilles Deleuze. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 39 y p. 107.

30. Esto se manifiesta incluso en la perplejidad de nuestros políticos, su falta pasmosa de reflejos ante unas catástrofes naturales o terroristas que de pronto -en el 11 de septiembre, en el 11 M, en el huracán Katrina, en el naufragio del Prestige-, anulan la capacidad de la política como mera *gestión*.

31. Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (11ª ed.), p 107. También Kierkegaard. "Porque, evidentemente, ningún hombre podrá emprender jamás ninguna acción si ya desde el principio trata de juzgarla según el resultado. Y a estos pobres hombres las lecciones de los héroes no le servirán de nada, pues los héroes no conocieron el resultado -que luego llenará de asombro al mundo entero-, sino después de haber llevado a cabo sus proezas, siendo precisamente héroes porque las comenzaron". Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Labor, Barcelona, 1992, pp. 88-89. ¿Es por algo parecido a esta posición que Judith Butler tacha de excesivamente "viril" a Badiou, y no precisamente a Laclau? Como en el caso de los militantes anónimos de Tiqqun, también acusados de viriles, sólo tenemos que decir: en nombre del *uno a uno* de la posición femenina, ¡viva la virilidad!

32. "Es decisivo aquí que el *pléroma* de los *kairoí* sea entendido como relación de cada instante con el mesías (...) y no -según el modelo que Hegel dejará en herencia al marxismo- como resultado final de un proceso". Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p. 80.

33. Si cualquier Dios ha muerto, la revolución es imposible. Más bien parece que lo imposible queda de un lado y lo posible de otro; la posibilidad queda de un lado y la realidad de otro, sin posibilidad de expansión hegemónica.

34. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 211-224.

35. I Cor. I, 20-24