



## Post-hegemonías difusas y singularidades acechantes

**ANTONIO OLIVER**

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

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

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

*Reiner Schürmann, Des hégemonías brisées*

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

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



Sacroimperio germánico.

## La tensión protohegemónica del joven Marx

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Ídem.



Karl Marx.

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

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

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

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

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

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

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

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



## Heterogeneidad irredenta y pobreza simbólica

nal para la construcción de la hegemonía.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Lo singular que acecha en la sombra

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

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

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

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

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



Thomas Hobbes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, pág. 24.

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

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

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

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

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

## Singularidades y soberanías

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Sufragistas.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

**Antonio Oliver Martí**

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

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

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

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

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