

DICTADURA Y APERTURA DEL CAMPO POLÍTICO. DESMOVILIZACIÓN TRANSICIONAL Y MODULACIONES DE LA RESISTENCIA.

Gonzalo Díaz Letelier¹

Resumen

A partir de una insistencia en el estatuto ontológico-político del conflicto, intentaremos pensar, en virtud de algunas indicaciones de Rozitchner acerca de la desmovilización popular en los períodos históricos de transición de dictadura a democracia en Argentina, la cuestión crucial de la *distinción entre guerra y política* –especialmente cómo esta distinción se contrasta entre las tradiciones fascista, liberal y marxiana. Luego, examinaremos algunas modulaciones de la resistencia que pueden darse en el contexto de una lucha política no armada, al hilo de la pregunta: ¿cómo es posible llevar adelante una lucha política sin pensar tal lucha con las categorías fascistas-militaristas de derecha?

Palabras clave: guerra, política, historia, dominación, opresión, resistencia, dictadura, desmovilización.

Abstract

Starting from an insistence on the ontological-political status of conflict, we will attempt to think, by some indications of Rozitchner about the popular demobilization in historical periods of transition from dictatorship to democracy in Argentina, the crucial question of the *distinction between war and politics* –especially how this distinction contrasts between the fascist, liberal and marxian traditions. Then, we will examine some modulations of resistance that can occur in the context of a non-armed political struggle, in line with the question: how is it possible to carry out a political struggle without thinking such a struggle with the military-fascist right-wing categories?

Key words: war, politics, history, domination, oppression, resistance, dictatorship, demobilization.

I. La guerra y la política.

No estamos hablando en términos de mera fuerza física, en el lenguaje de la “guerra”. Estamos hablando de aquella fuerza que es de una *naturaleza diferente* que aquella del enemigo. Sólo esta fuerza puede evitar la confrontación armada que el enemigo quiere y con la cual cuenta –porque él es más fuerte en la ofensiva (León Rozitchner).²

En la Argentina de 1984, a poco tiempo de iniciado el proceso de “transición a la democracia” con la elección de Raúl Alfonsín como presidente, el pensador argentino León Rozitchner (1924-2011) ofreció una conferencia titulada «*Exilio, guerra y democracia*»,³

¹ Gonzalo Díaz Letelier, académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago. Una versión previa de este artículo se encuentra publicada en Revista Escrituras Aneconómicas, n° 4, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 2013, pp. 107-127. La presente es una versión revisada, con algunas reelaboraciones y adiciones.

² León Rozitchner, «*Exile, war and democracy*», en Radical Philosophy Review, n° 152 (noviembre-diciembre 2008), p. 44.

³ El texto de Rozitchner lo tengo a la vista sólo en una versión en inglés publicada en la Radical Philosophy Review: «*Exile, war and democracy*». Es por ello que, en adelante, las traducciones al español de los pasajes citados son mías.

comunicación que versaba sobre la reconstrucción de la cultura política tras la dictadura. La pregunta de Rozitchner a propósito de la transición era la siguiente: ¿cómo abrir un campo de política democrática a partir de la guerra y el terror de la dictadura? A partir de una insistencia en el estatuto ontológico-político del conflicto,⁴ intentaremos pensar, en virtud de algunas indicaciones de Rozitchner acerca de la desmovilización popular en los períodos históricos de transición de dictadura a democracia en Argentina, la cuestión crucial de la *distinción entre guerra y política* –especialmente cómo esta distinción se contrasta entre la tradición liberal y la tradición marxiana. Luego, examinaremos algunas modulaciones posibles de la resistencia que pueden darse en el contexto de una lucha política no armada, al hilo de la pregunta: ¿cómo es posible llevar adelante una lucha política sin pensar tal lucha con las categorías fascistas-militaristas de derecha?

Rozitchner elabora una crítica psicoanalítico-política de la actuación del general Juan Domingo Perón⁵ como *conductor* –líder político-militar– y de sus ideas sobre la política y la guerra, no sólo para comprender el fenómeno del peronismo, sino también para entender el fracaso de la izquierda revolucionaria y el terror militar que siguió a tal fracaso.

La tesis de Rozitchner, esbozada a grandes rasgos, es que Perón operó su liderazgo político llevando adelante el conflicto en su esencia ofensiva, elidiendo la forma defensiva popular e identificándose de tal modo con el dominador de la historia –en su figura los peronistas devoran al padre, restituyen al padre muerto–,⁶ de acuerdo a la forma edípica y despótica de su estructura “personal”. Por consiguiente, el general Perón habría llevado adelante el conflicto en la forma de una *guerra popular aparente*, toda vez que su conducción patriarcal fuerte implicaba que las fuerzas populares a sus órdenes constituían por lo mismo fuerzas subordinadas y *a priori vencidas*, sometidas y sujetadas por el amor-miedo a su conductor, él mismo solitario en su acto de pura decisión.⁷ Lo de Perón se trata, según la interpretación de Rozitchner, del “mimetismo edípico” de un dominador que amenaza con la castración a sus subordinados, que son a su vez la fuente de sus preocupaciones. De manera que el general Perón, pretendiéndose libertario, no hacía sino *prolongar la disciplina del ejército burgués en la clase trabajadora*.

⁴ En el «*Manifiesto comunista*» Marx y Engels describen el estatuto ontológico-político de la realidad histórica –y de la realidad histórica del moderno capitalismo en particular– como una guerra civil, esto es, en los términos de Marx y Engels, como un “antagonismo entre clases opresoras y clases oprimidas”. Cfr. Karl Marx & Friedrich Engels, «*Manifiesto comunista*», traducción del alemán al español por equipo de traductores de Editorial Progreso de Moscú, Monteávila Editores, Caracas, ¹2007, p. 7 y ss.

⁵ Juan Domingo Perón (1895-1974) fue un militar y gobernante argentino que adscribió su liderazgo a una forma de “socialismo nacionalista”. Entre 1939 y 1941, el joven Perón fue agregado militar de Argentina en la Italia de Benito Mussolini; Perón admiraba el régimen fascista, al que definió como “un ensayo de socialismo nacional, ni marxista ni dogmático”. Perón gobernó con Evita –que murió a los 33 años en 1952– primero desde 1946 hasta 1955, gobierno que terminó derrocado por el golpe militar de 1955, que además proscribió al Peronismo. Perón se fue al exilio durante 18 años, pasando por Paraguay, Panamá, Venezuela, y estableciéndose finalmente en España. En 1973 el Peronismo es legalizado y Perón, de vuelta triunfalmente en Argentina, es elegido presidente. Pero murió en 1974, siendo sucedido por su esposa María Estela Martínez, durante cuyo gobierno la economía decayó desde la crisis del petróleo de 1973 y se inició una espiral de violencia política que terminó con el golpe militar de 1976 –dictadura militar sangrienta que se extendió desde 1976 hasta 1983.

⁶ Cfr. Oscar Cabezas, «*Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*», Ediciones La Cebra, Buenos Aires, ¹2013, p. 127.

⁷ Cfr. Horacio González, «*Perón. Reflejos de una vida*», Editorial Colihue, Buenos Aires, ¹2008, p. 336 y ss.

II. La depotenciación fascista de la política.

A partir de tales indicaciones, haremos ahora algunas consideraciones acerca de una primera forma de desmovilización popular: aquella arcaica arraigada en la lógica soberanista, de moderna contextura fascista, en que *la sutura en virtud de la ilusión de la unidad nacional bajo el conductor neutraliza el conflicto político*.

El general Perón desarrolló una interpretación de la doctrina de la guerra de Carl Von Clausewitz a partir de la lectura de una obra de este último titulada «*De la guerra*» («*Vom Kriege*»), publicada póstumamente en 1832. Seducido por la idea de la refundación del mundo por el poder de las armas, Perón habría acogido de Clausewitz su teoría de la guerra y la política, cuya conocida fórmula es que *la guerra es la política continuada por otros medios*. En función de la premisa subjetivo-decisional de la guerra como fundación, Perón piensa la guerra en sus aspectos generales de proceso de dominación interna del propio pueblo y de dominación externa por conquista de territorio para expandir tal dominación.⁸ Las categorías con que Perón teoriza el conflicto en general son las categorías de la guerra ofensiva: guerra de aniquilación, imposición de fuerza desnuda y primacía del líder militar en tiempos de guerra y de paz –el soldado como político. Se trata, pues, de una puesta en juego de la herencia categorial de la tradición militar europea *decisionista* y *excepcionalista* más agresiva, es decir, aquella reaccionaria y colonialista: la doctrina del “pueblo en armas” (*das Volk in Waffen*), esto es, la “movilización total” (*totale Mobilmachung*) de gobernantes, militares y trabajadores en nombre de la nación conducida por el líder. Perón, a su modo, aplicó todo esto al campo político: la política desarrollada como si fuera una lucha popular y unitaria, pero *simulada*,⁹ de tal manera que, por el carácter de su conducción, la misma rinde esencialmente como una desmovilización del movimiento popular de la potencia común –tal como se puso en obra en los regímenes europeos de Mussolini y Hitler, en los que *la movilización total desmoviliza el desacuerdo*, desacuerdo que constituye la potencia de la multitud irreductible, anulando la “lucha de clases” –dicho en el léxico marxista–, o dicho más abiertamente, reemplazando el conflicto o la multiplicidad de las fisuras sociales por la “unidad nacional” bajo el espectro del conductor.

Sin embargo, lo crucial es el foco de la mirada interpretativa de Perón acerca del conflicto político, foco que revela como su borde un ámbito ciego, su curva monstruosa. La lectura selectiva de Perón no atiende, en la teoría de la guerra de Clausewitz, ni a 1) la complejidad “trinitaria” de la guerra, ni a 2) su tensión constitutiva entre ofensiva y defensiva, dado que interpretativamente *sus ojos miran desde la perspectiva del agresor*.

Clausewitz había mostrado una cierta complejidad esencial del conflicto político al hilo de la contraposición entre dos concepciones de la guerra: la concepción “monista” y la concepción “trinitaria”. La concepción monista de la guerra la entiende simplemente como si fuera un combate duelístico entre individuos: escalada del conflicto al extremo, paso de

⁸ Como tal se evidencia en sus lecciones para el Consejo Superior de Guerra argentino, difundidas más tarde entre la izquierda peronista y los “montoneros” –el ala armada de la Juventud Peronista, aniquilada en los primeros años del terror militar de la década de los setenta del siglo XX. Ver Rozitchner, opus cit., p. 41.

⁹ *Ibíd.*, p. 43.

la política a la guerra y aniquilación del adversario. Por su parte, la concepción trinitaria de la guerra la entiende configurada por tres elementos: el torrente ciego del pueblo, la racionalidad del gabinete político que la dirige y el líder guerrero que articula platónicamente al torrente ciego del pueblo con la direccionalidad política que le da sentido –es decir, la “vanguardia”. A estos tres elementos se suma la *tensión constitutiva* del conflicto, pues en toda guerra hay una oposición entre una *fuerza ofensiva* y una *fuerza defensiva*. Clausewitz está pensando específicamente en un tipo de guerra colonial producida por una agresión expansiva y es por eso que pone esta dualidad en los términos de la oposición entre, por una parte, el “colonizador” –cuyo objetivo es positivo: conquistar y expropiar–, y por otra el “defensor” –cuyo objetivo es negativo: resistir.

La teoría de Clausewitz, por consiguiente, es más compleja que lo que entiende Perón, pues el general argentino adopta una concepción “monista” de la guerra, mirando siempre desde el agresor, mostrándose ciego en lo que dice relación con la perspectiva de la resistencia defensiva. El militar prusiano Clausewitz, por su parte, había criticado la teoría monista de la guerra que pretende la aniquilación del enemigo por la vía de extremar el conflicto, dado que tal teoría militar sólo concibe la fuerza agresora, pero no concibe sino de un modo obtuso la resistencia de la fuerza defensiva: los militares que la esgrimen se imaginan en el acto una aniquilación total del enemigo que a menudo no ocurre en la realidad –salvo en un evento extremo, como podría ser el caso de una bomba nuclear de una magnitud exterminadora tal que “borrara al enemigo del mapa”. Lo que sucede habitualmente, empero, es que las guerras terminan en una tregua, sin la aniquilación total del enemigo. La *tregua* en que termina una guerra es la reapertura del *campo político*.¹⁰ Esto nos deja en pie para pasar a hacer ahora unas consideraciones acerca de una segunda forma de desmovilización popular: aquella de sello liberal, más sofisticada, en que *la ilusión de la paz social que implica la transición a la democracia neutraliza el carácter conflictivo de la política misma*.

III. La depotenciación liberal de la política.

Clausewitz muestra que la separación de sentido común entre guerra y paz como fenómenos opuestos, discontinuos y mutuamente excluyentes, es pura apariencia: cuando Clausewitz dice que la guerra es la continuación de la política por otros medios, está diciendo que paz y guerra son ambas política y ambas guerra, cada una a su modo. La guerra es política como lucha armada desatada, a muerte. La política en tiempos de “paz” se abre desde una tregua de la guerra –una tensión de fuerzas estabilizada en la dimensión jurídica, lo cual equivale a una institucionalización del derecho por la violencia del vencedor. Según Rozitchner, la izquierda –tradición moderna de los oprimidos– debe ser capaz de pensar y poner en juego la fuerza defensiva en un campo político que no es sino conflicto: pensar y poner en juego en la política la fuerza defensiva, la resistencia. Rozitchner lo dice así:

En la medida en que emergemos del terror y de la impune dominación de los militares sobre la nación entera, pareciera que estamos exigidos de pensar este nuevo espacio político que ha sido abierto desde un ángulo formal, puramente jurídico, que es radicalmente opuesto a cualquier referencia al

¹⁰ *Ibíd.*, p. 42 y ss.

desarrollo de nuestras propias fuerzas (defensivas). Esto se debe a que continuamos pensando con las categorías de las fuerzas que están en la ofensiva en lugar de aquellas defensivas: con el simple concepto de fuerza física ofensiva, en lugar de pensar desde la perspectiva de esa otra fuerza que es más fuerte en la defensa.

Y un poco más adelante:

A cierto nivel, en el punto en que la guerra se detiene, el atacante (y, quizás, vencedor) es más fuerte en la ofensiva, pero el que resiste es más fuerte en la defensa.¹¹

De tal modo que, respecto de la “transición a la democracia”, habría que apuntar que, en pocas palabras, salir de una dictadura a la política no es salir de la guerra: el término de una dictadura no es el cese del conflicto. Pero la izquierda –oprimidos y colonizados–, sostiene Rozitchner, ha de evitar pensar el conflicto político con las mismas categorías de la derecha –opresores metropolitanos y colonizadores–, es decir, con las categorías correspondientes a la fuerza como agresión militar conducida por un liderazgo vanguardista. Si la transición a la democracia, en cuanto *tregua* de la catástrofe armada, constituye la apertura de un campo político en que la guerra continúa por otros medios, es preciso que la izquierda piense las posibles modulaciones políticas de la resistencia frente a un estado de derecho cuya constitución no es sino la institucionalización de la violencia del vencedor –deviniendo así su opresión excepcional la norma. Rozitchner:

La concepción de la política y de la guerra sostenida por los grupos del Peronismo (y por algunos no peronistas) estaba definida por una concepción de las fuerzas populares y de la confrontación armada que el propio general Perón había impuesto a través de su interpretación de la guerra y la política. Y son estas categorías las que previenen la aparición, constitución y desarrollo de una nueva fuerza en el espacio abierto por la tregua en curso –esto es, en la nueva democracia que siguió al terror militar. [...] Lo que se requiere es que expongamos las precondiciones de esta nueva fuerza de tal modo que nuestra restaurada democracia no sea tiranizada por una falsa alternativa: o pura política o pura guerra. [...] Pienso que si nosotros elidimos el problema de la guerra desde la cual el campo de la política se abre estamos condenados una vez más a la ilusión de la paz, una paz que oscurece el hecho de la violencia y la muerte en que ella misma descansa.¹²

Lo que se plantea aquí es una cuestión relativa a la memoria respecto de la cruenta escena material de la historia. El campo de la política descansa así sobre el oscuro y ensangrentado suelo de una guerra arcana: la política se abre siempre desde un previo conflicto a muerte, más o menos remoto. En América Latina, el *orden jurídico* democrata-liberal que normaliza las relaciones económico-políticas ha surgido de *dictaduras*, esto es, de la imposición de los vencedores de *campañas militares soberano-excepcionalistas*: el campo jurídico, en su fundamento –la Constitución–, ha sido definido en cada caso por un vencedor que se ha valido de esta tecnología del poder. Rozitchner:

Hay abundantes ejemplos de esta emergencia desde la guerra. Las revoluciones nacionales latinoamericanas muestran claramente cómo un nuevo espacio jurídico, el del liberalismo, se abrió tras una guerra previa. Éste definió las normas y leyes que vinieron a regular las relaciones económicas, sociales y políticas entre los habitantes del área: una nueva distribución del poder. Este campo jurídico está en realidad emplazado y definido por el vencedor.¹³

¹¹ *Ibíd.*, p. 43.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*, p. 44.

La premisa imaginal que aquí opera es que la guerra equivale a la fundación de una nueva articulación del mundo de la vida. La *fundación dictatorial del orden liberal* habitualmente implica una contraparte más o menos minoritaria de resistencia militarizada –que sobrevive y se prepara para el próximo intento de cambiar radicalmente el orden del mundo por la fuerza– y parte más o menos mayoritaria de “ciudadanos” cuya potencia es capturada por la ilusión liberal de la paz democrática –imaginario de la igualdad garantizada por el estado de derecho como artefacto trascendental que garantiza el orden social; de la representación del pueblo por la clase política; de la primacía imparcial de los expertos; de la fiesta espectacular del consumo. Aquí tocamos un punto de contacto entre fundacionalismo dictatorial y democracia liberal (*la política es la guerra continuada por otros medios*). Es precisamente el imaginario de la salida democrática al conflicto –como lo es, por ejemplo, el de la promesa de “la alegría ya viene” que puso en juego como escatología la Concertación en Chile durante la década de 1990– lo que hace posible la segunda forma de desmovilización popular: aquella en que *la ilusión de la “paz social” que implica la transición a la democracia neutraliza el carácter conflictivo de la política misma*. Se trata de la ilusión de la política liberal como política representacional suturando el desacuerdo, siendo que el desacuerdo es justamente el lugar de la política como cuestionamiento del orden dado y del poder que da su medida. La democracia liberal, formal, electoralista e institucional, es entendida como un campo político sin lucha popular, interpretación que descansa sobre la base de una falsa opción: la cosa es *o pura guerra o pura política*,¹⁴ y, correspondiendo el momento de la guerra al de la dictadura y el militarismo (el cénit del conflicto), el de la política sería, en cambio, el momento de la democracia, la “reconciliación” y la “paz” –la superación del conflicto como *Aufhebung*. En estas circunstancias, pues, la medida de lo político ya no la daría un conductor militar, sino una “clase política” que, con sus “expertos”, representa la ficción de la “soberanía popular” de un *pueblo televidente* –glorificante en la *visión* luminosa y objetiva del *telos* histórico–y la solución técnico-racional de la “cuestión social”.

La tecnología de desmovilización popular de cuño liberal se juega entonces en la modalidad de una “democracia” secuestrada por agentes de la empresa política (representantes) y por una clase tecnocrática (expertos) que la fingen, allende el proscenio de un determinado orden jurídico que, tras su fachada de “artefacto trascendental” de garantía neutral del orden social, no es sino la territorialización político-jurídica del orden puesto en obra por poderes factico-económicos, esto es, de un estado de derecho que en sus fundamentos no es sino la institucionalización de la violencia del patrón de acumulación en sentido amplio –político, bélico, económico, estético, semántico, moral. Todo ello se “legitima” públicamente con el recurso a la pretensión de “neutralidad” del Estado y del sistema económico “positivo” (*factum, datum, positum*) a cuyas exigencias responde su arte de gobierno. Empero, tal neutralidad liberal no es más que “ilusión” (Freud) o “ideología” (Marx) toda vez que, en virtud de un discurso de cuño tecno-económico “naturalizado”, la tecnología del poder liberal impone decisiones que de punta a cabo son políticas, es decir, no neutrales.

En síntesis, tenemos que el movimiento popular ha sido desmovilizado en virtud de unas concepciones espurias de la “democracia” y del “poder popular”: 1) la concepción de

¹⁴ *Ibíd.*, p. 43.

la “democracia” como *representación* (expropiación autoritaria) del poder popular, o digamos en otras palabras, como *capitalización política*, ya sea en el “líder militar” fascista o en la “clase política y tecnócrata” liberal; y 2) la concepción de la democracia electoral, es decir, de la política institucionalizada, como un *campo político sin lucha*, como un tiempo de política delegada, entendida sobre la base de una falsa disyunción fuerte (“o pura guerra o pura política”) que, resolviéndose en la segunda opción, rinde como desmovilización –escisión entre lo social y lo político–, meseta de estabilidad y estado de dominación sin mayor resistencia.

IV. La transición chilena a la postdictadura.

La desmovilización popular bajo el liderazgo del caudillo militar que unifica una “totalidad” social, perfilada en sus rasgos generales, se trata o de una afiliación del sujeto al líder –inversión libidinal de los que se identifican con su *carisma* y la garantía de un orden total y orgánico que éste conlleva– o de la imposición del líder al sujeto –en el caso de aquellos que son sometidos y disciplinados en su orden. El líder, sin embargo, opera como una “cuasi-causa”, es decir, opera *como si* fuera el principio ordenador y organizador de la vida social. Lo que hay en el *fondo-sin-fondo* de la dinámica social es un “trono vacío” que es ocupado contingentemente por un líder que encarna un determinado principio de totalización sobre el abismo de la infinitud social. En Chile, por ejemplo, la violencia de las fuerzas armadas del general Pinochet puso en obra en la tierra el orden jurídico del jurista Jaime Guzmán, que a su vez descansa en todo un ensamble de espectralidades metafísicas ontoteológicas tradicionales (católicas, en la venia de José Donoso Cortés, Carl Schmitt y Osvaldo Lira) y vanguardistas (neoliberales, en la venia de Friedrich von Hayek y Milton Friedman) que operan como el *verdadero* principio ordenador y organizador de la vida social. El “trono vacío” –ocupado contingentemente por un caudillo objeto de inversión libidinal–¹⁵ es, en cuanto tal, el lugar ontoteológico occidental desde el que el dictador en cada caso impone la medida fáctica de lo social, pero a su vez, es un índice de la infinitud potencial de lo social, de la imposibilidad de cierre o de totalidad.

Por otra parte, pero en íntima conexión con lo anterior, se halla la desmovilización popular bajo la “representación democrático-institucional” de una dinastía de políticos profesionales y tecnócratas, dinastía empresarizada en el contexto de una sociedad del espectáculo. Respecto de cómo se dio esto en Chile desde la década de 1990, habría que observar que más allá de la escatología espectacular de *la alegría venidera* puesta en escena en los tiempos del plebiscito de 1989, la Concertación en la práctica adoptó desde la presidencia de Patricio Aylwin la doctrina de la máxima prudencia en el impulso de los cambios en el orden jurídico y económico –“en la medida de lo (fácticamente) posible” era el lema–, por temor a la alianza garante del modelo entre militares y empresarios, y en nombre de la “razón de Estado”. A su vez, en nombre de la “governabilidad”, la Concertación hizo todo lo posible por desmovilizar a las fuerzas políticas

¹⁵ Según Alberto Moreiras, en lo que se refiere a la relación entre el conductor y los conducidos, nadie ama al caudillo, sino que “se ama narcisistamente la relación social misma, el vínculo identificador”. Las indicaciones aquí esbozadas sobre la relación entre el trono vacío, el conductor y los sujetos que se identifican con él fueron sugeridas, en un intercambio entre Jon Beasley-Murray y Alberto Moreiras, en el grupo de trabajo en línea <Crítica y teoría>, en julio de 2013.

extraparlamentarias (“la calle”), a la vez que justificaba su propia parálisis política por la falta de mayorías parlamentarias, apostando así por una institucionalización total y formal de la política, aunque impotente frente a los poderes fácticos económico-militares. La Concertación que, transando con militares y empresarios, conservó en lo fundamental el orden jurídico y económico legado por la dictadura, no hizo sino *administrar* un orden cuya medida fundamental estaba ya dada por el ejercicio del *poder soberano* de la derecha golpista. En este sentido, la “transición” chilena como rearticulación del mundo de la vida no ocurrió con el paso desde la dictadura militar al gobierno concertacionista, sino que ocurrió entre el golpe de 1973 y la imposición dictatorial-soberana de la Constitución re-fundacional de Pinochet-Guzmán en 1980.¹⁶

El itinerario de la historia chilena reciente dibuja un arco –¿acaso el arcoiris desteñido de la alegría venidera?– cuya trayectoria pasa por los siguientes hitos: 1) la forja de la Constitución de 1980 por la comisión liderada por Jaime Guzmán en plena dictadura; 2) la salida de Pinochet del gobierno en 1989, una vez bien instalado y consolidado el sistema económico-político neoliberal como “modelo”; 3) el período de la “transición” como aquel que sienta las bases de la política de los acuerdos –el *consenso* en torno al modelo– entre la Concertación y la derecha; 4) la Concertación y el gobierno del presidente Eduardo Frei auxiliando a la derecha para salvar al general Pinochet de un juicio por el genocidio dictatorial de la resistencia; 5) el “pacto de no agresión” entre la derecha de Pablo Longueira y la Concertación del gobierno de Ricardo Lagos; 6) la firma del presidente Ricardo Lagos que legitima la Constitución de 1980 impuesta a sangre y fuego por Pinochet-Guzmán; 7) Michelle Bachelet, mujer cercana a la “familia militar” que sufrió la muerte de su padre –general de aviación disidente del régimen– y su propia tortura y exilio a manos de militares, ahora investida como ministra de defensa del gobierno de Lagos, comanda ante las cámaras de televisión y desde arriba de un tanque las labores militares de ayuda a los damnificados por las inundaciones de Santiago en el invierno de 2002, iniciando así una carrera política ascendente bajo el signo consagrado de la “reconciliación” y la “búsqueda de acuerdos” de la Concertación con la derecha.¹⁷ Así pues, tras la puesta en obra de la tecnología fascista de “contención” (*katéchon*)¹⁸ de las fuerzas políticas de resistencia por la dictadura militar –aniquilación de adversarios e imposición brutal de una disciplina social de orden, trabajo y obediencia–, la Concertación puso en obra una tecnología más propiamente liberal de “contención” (*katéchon*): la gubernamentalidad mediante la espectacularización de la sociedad y la cultura, la institucionalización formal de la política, la doctrina de la neutralidad tecnocrática, el endeudamiento de la vida bancarizada y la concepción de la democracia como tiempo de los acuerdos –el consenso, condición de la “paz” social en la gracia del *establishment* y, consecuentemente, desconexión del desacuerdo y exclusión del conflicto. La alegría que ya venía era ahora una promesa que se iba deslavando paulatinamente, en la medida en que la Concertación –con los empresarios vigilantes y los militares disuasivos de cualquier intento de cambio del modelo– ponía en juego una *transición consensual* tal que, en su acomodo a

¹⁶ Willy Thayer, «*El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*», Ediciones Metales Pesados, Santiago, ¹2006, p. 123 y ss.

¹⁷ Agradezco a Rodrigo Karmy la enumeración de este itinerario, pues de él la he tomado con leves modificaciones.

¹⁸ Carl Schmitt, «*Der Nomos der Erde*», Duncker & Humblot Verlag, Berlin, ²1974, p. 28 y ss.

la posibilidad que los poderes fácticos dejaban franca como margen, esto es, en su “paz” con la derecha, la Concertación terminó identificándose con ella, poniéndole una música más *cool* al léxico de su *himno*.

En el escenario global de la *política subsumida a la economía* –es decir, de la política funcional a la gramática del patrón de acumulación– la “despolitización” es un fenómeno cuya efectualidad pasa por una serie de tácticas específicas de producción de *subjetividad obediente*. En el eje del poder político, encontramos la vieja alquimia hobbesiana: *representación* (que hoy se juega en la capitalización electoral de la autoridad mediante la oferta publicitaria de delegación de poder político) y *securitización* (sujeto definido por el miedo y la ansiedad de protección policial). En conjunción con ello, en el eje del poder económico, hallamos al menos un par de formas destacadas de pastoral moderna: *mediatización* (espectacularización de la comunicación, organización de la imaginación) y *endeudamiento* (subjetividad cuya potencia es capturada por la orientación a la deuda financiera).

En suma, el ejercicio soberano/comisarial de la contención de la potencia popular oscila entre la *fuerza armada militar*, de corte fascista –la fuerza como ejército que sirve a la fundación y la conservación del derecho–, y la *fuerza política democrático-institucional*, de corte liberal –la fuerza como acumulación de “representación formal” en política electoral. La *fuerza de resistencia*, por su parte, insiste Rozitchner en que no ha de ser concebida en su potencia como fuerza militar contra fuerza militar, como aparato contra aparato: una izquierda no-militarizada no busca la guerra armada y, en lugar de ello, tiene como desafío pensar cómo es posible resistir y luchar efectivamente, pero evitando que la derecha saque a los militares a la calle. Así, salvo en una situación que haga inevitable la autodefensa frente a una agresión brutal y directa, el oprimido no ha de pensar necesariamente su “fuerza” como fuerza bruta, como lo hace la derecha –que es más fuerte en la ofensiva porque los militares son parte esencial de su parte. Desde un punto de vista estratégico, la derecha está esperando que se den las condiciones (“anarquía”, “desorden social”, “ingobernabilidad”, en suma, desobediencia como insurrección y enfrentamiento cuerpo a cuerpo) para iniciar la confrontación armada, la guerra a muerte. Citemos a Rozitchner por última vez:

No estamos hablando en términos de mera fuerza física, en el lenguaje de la “guerra”. Estamos hablando de aquella fuerza que es de una *naturaleza diferente* que aquella del enemigo. Sólo esta fuerza puede evitar la confrontación armada que el enemigo quiere y con la cual cuenta –porque él es más fuerte en la ofensiva.¹⁹

Es preciso, por consiguiente, plantear la pregunta por *las posibles modulaciones de la fuerza de resistencia no militar*. Es lo que haremos a continuación.

V. Las estrategias de hegemonía y posthegemonía.

Insistamos en que el poder del caudillo militar o el de la clase política-tecnócrata, según el caso, operan desde un “trono vacío” que ellos ocupan contingentemente: *en el fondo* hay la ficción de un fundamento metafísico ontoteológico (lo “supremo” como principio

¹⁹ Rozitchner, opus cit., p. 44.

organizador y jerarquizante del *bien* “común”) que, a través de sus texturas históricas religiosas y seculares, *salva del abismo* y, a su vez, opera la *contención* de la potencia infinita de la vida, concentrándola en determinadas formas-de-vida articuladas jerárquicamente, en movimientos ascensionales de obediencia y movimientos descensionales de autoridad.²⁰ Esta espectralidad metafísica –articuladora de los mundos de la vida en cuanto “cuerpos sociales”– es la que hay que poner en cuestión, perturbando su índole *naturata* y resistiendo a la poética de su poder, en virtud de desobramientos genealógicos, arqueológicos, psicoanalíticos, entre otros posibles *conatos destructivos* de la ontoteología.

En este sentido, el tratamiento cuestionador de la vasta tradición canónico-literaria de la “filosofía primera” puede rendir como una radicalización ontológica de la crítica que contribuya, de algún modo, a liberar a la vida de su facticidad metafísicamente anquilosada en relaciones concretas de poder y significación. Se trataría de exponer, al modo de una ontología de la textura estética, afectiva y conceptual del fantasma, la dimensión dinámica de las constelaciones hermenéuticas fundamentales que articulan la *historia imperial* occidental, llevando adelante un ejercicio de *destrucción* (desmontaje, deconstrucción, desnaturalización) de la *tradición metafísica imperante*. Frente a la concentración y estabilización fotológica del ser en el acto de la presencia óptica –de acuerdo a la gracia/violencia de una determinada constelación fantasmal, en una suerte de “facticidad capitalizada” estética, afectiva y conceptualmente–, la *pregunta por el ser como pregunta por el poder* es, quizás, una de las preguntas más hondas e inquietantes de nuestro tiempo. Por sí misma, en cada caso su ejecución y elaboración constituye la potencia *ateológica* y *anárquica* del evento de una de las fisuras más radicales de todo imperar humano.

A la par de estos cuestionamientos ontológico-radicales del poder y la significación son pensables unas modalidades de resistencia orientadas hacia diversas variantes de la praxis política, a las cuales podemos agrupar de un modo muy general en *hegemonía* y *post-hegemonía*.

En una estela que va de Marx a Antonio Gramsci y de ahí a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, aparece en cada caso versionada la teoría de la *hegemonía*. El significado usual de la palabra remite a una fuerza predominante en un campo político dado. En Gramsci la palabra nombra una práctica de articulación de la voluntad popular como “totalidad”, articulación cuya finalidad es “devenir Estado” a través de una “guerra de posiciones” en la que los trabajadores van conquistando posiciones sólidas en la sociedad civil, siendo dirigentes sociales antes de ejercer el poder gubernamental –diferenciándose así de la guerra de movimientos propia de la estrategia de Lenin: la revolución como mítica toma vanguardista del poder estatal.

²⁰ Ver Rodrigo Karmy, «Poder angélico. La angelología como paradigma de la obediencia», en Mercedes Ruvitosa (comp.), “Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano”, Editorial Universitaria UNIPE, Buenos Aires, 2013, p. 112 y ss.

Desde la década de 1980, Laclau y Mouffe desarrollan una estrategia de *hegemonía* post-gramsciana²¹ –o “populismo”, como es la denominación que emplea Laclau en sus últimos trabajos–, estrategia que consiste en la articulación de una multiplicidad de luchas mediante una equivalencia mínima que permita definir una lógica de partición amigo/enemigo. Laclau y Mouffe proponen una “democracia radical” que sustituya la “lógica de la necesidad” –pensamiento esencialista y determinismo legal de la historia– del marxismo científico clásico (Lenin, Gramsci, Luxemburgo, Trotsky, etc.) mediante la *reformulación de la hegemonía en una lógica de la contingencia y el acontecimiento*. Se trata de una estrategia de “política socialista para una democracia pluralista” que apela por una parte a la *contingencia*, en virtud de la cual se multiplican y dinamizan las contradicciones: no hay una sola contradicción general entre opresores y oprimidos –como aquella de *clases* entre capitalistas y proletarios–, sino muchas luchas distintas, muchas formas de dominación y múltiples sujetos de emancipación –el sujeto político no es necesariamente un sujeto que se defina sólo por una identidad de clase socioeconómica. Apelando a la contingencia esta estrategia lo hace simultáneamente al *acontecimiento*: la estrategia hegemónica tiene su expresión más nítida y progresiva en la modernidad, que concibe desde Hobbes el orden como un artificio que se instituye políticamente, y en el marco de la tendencia a la democracia –que concibe la institución como un proceso instituyente continuo. En el esquema democrático la institución política del orden es un proceso continuo puesto que su comprensión otorga primacía a la praxis de la imaginación política, haciendo retroceder al esencialismo ontoteológico naturalizante.²² En ese sentido la estrategia hegemónica de Laclau y Mouffe intentaría desmarcarse de todo proyecto concebido con rígida necesidad, desde el reconocimiento del carácter dinámico y abierto del acontecimiento y del carácter artificial, precario y contingente de sus fundamentos –esto es, de toda objetivación posible de las relaciones de poder. En síntesis, la esencia de esta estrategia de hegemonía es la producción de *equivalencia* (excedente metafórico) y de *efectos de frontera* (negatividad). Benjamín Arditi lo explica claramente:

[La estrategia de hegemonía consiste en] una serie de luchas discretas que se van articulando en una cadena de equivalencias que suspende la particularidad de cada una de ellas o, más precisamente, que establece relaciones de equivalencia que hacen que cada lucha signifique su propio particularismo así como un significado suplementario. Este suplemento es crucial; es usado para ir juntando luchas y demandas formalmente diferentes en una nueva subjetividad y desafiar una constelación de poder dada. La equivalencia también requiere la producción de efectos de frontera o antagonismos –el momento de la negatividad– para separar un adentro de un afuera y, por ende, demarcar el abanico de fuerzas que se va a aglutinar en un “nosotros” de amigos para enfrentar a sus adversarios.²³

La estrategia de hegemonía parece darse con más ímpetu en momentos de crisis política –“cuando la política parece dominar nuestras vidas” y “toma por asalto la imaginación y los deseos de la gente”–,²⁴ en medio de la articulación de luchas en que se

²¹ Cfr. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, «*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*», Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 8 y ss.

²² Esencialismo ontoteológico naturalizante a lo Schmitt, que entiende lo político como la articulación de una oposición amigo-enemigo desde un código invariable de índole teológica.

²³ Benjamín Arditi, «*Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual*», en Heriberto Cairo & Javier Franzé (editores), “Política y cultura”, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 161-162.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 170 y 171.

vive algo así como una identidad supragrupal, la del *movimiento social* como masa heterogénea de grupos y demandas que se aglutina por un tiempo en torno a uno o más reclamos particulares pero comunes. En Chile, por ejemplo, las movilizaciones sociales desde 2011 se aglutinan en torno a las demandas por redistribución del poder en un contexto de democracia secuestrada por partidos políticos y tecnócratas; derechos sociales básicos como educación y salud; mejora en las condiciones laborales; igualdad de género y cuidado del medioambiente. Por último, el antagonismo se da entre proyectos hegemónicos opresores y resistencias contra-hegemónicas –en Chile el proyecto hegemónico opresor en curso es aquel que se ha venido articulando desde el golpe de 1973 como ensamble entre lo católico en lo moral y el neoliberalismo en lo económico.

Por otra parte y en cierta tensión con la vertiente anterior, tenemos las variantes de la praxis política denominada *post-hegemonía*, que bebe de fuentes tales como Gilles Deleuze y Félix Guattari, Jacques Derrida, Paolo Virno, Antoni Negri y Michael Hardt. La estrategia de post-hegemonía agrupa los modos pensar y hacer política que no se ajustan a la teoría y práctica de la hegemonía: evitan el principio de equivalencia general y, frente al esquema arborescente de articulación (confluencia en el Uno), acogen el esquema del rizoma (confluencia sin Uno).²⁵ La evitación del principio de equivalencia general es un común denominador de las estrategias post-hegemónicas porque, a partir de la crítica de la metafísica de la presencia, es posible percibir cómo este principio transfiere a la hegemonía una capitalización análoga al fetichismo de la mercancía que describe Marx en su teoría del valor –que distingue entre el valor de uso y el valor de cambio de las mercancías, siendo el valor de cambio una equivalencia fetichizada entre distintos valores de uso... se trata, pues, de una analogía entre el dinero y el excedente metafórico.²⁶ El excedente metafórico como *arché*: significado común suplementario y creación de una identidad supragrupal. Frente al *arché* del universal hegemónico la estrategia post-hegemónica promueve la *anarquía* de las singularidades como diferencias eficientes en comunión de resistencia. Arditi:

Deleuze y Guattari proponen un contrapunto polémico a este Uno al preguntarse si se necesita un General para que un conjunto de n individuos dispare al unísono. El General, claro, es una metáfora del +1: suspende la singularidad de cada uno de los soldados que forman parte de ese n para convertirlos en equivalencias dentro del Uno. En muchos casos este “unísono” ocurre porque interviene un General, pero cuando se da sin esa instancia de coordinación externa a n , lo que tenemos es una multiplicidad como la que caracteriza a un rizoma. El rizoma se refiere a un n sistémico que funciona como tal sin la imposición del +1 del Uno, o tal vez incluso se puede entender como un $n-1$ dado que se trata de un sistema que no requiere un principio suplementario de unidad y al cual se le ha restado el Uno de la identidad.²⁷

El protagonista de la estrategia post-hegemónica es la *multitud* sin sujeción a una *general*: un n comunal sin el supraordinal +1, comunal de singularidades sin subsunción de la diferencia a la identidad, acontecimiento del unísono sin equivalencia, acción colectiva

²⁵ Para una presentación y desarrollo del concepto de post-hegemonía, véase también Beasley-Murray, «*On posthegemony*», p. 117 y ss.

²⁶ Arditi, opus cit., p. 169 y pp. 178-179.

²⁷ *Ibíd.*, p. 179. Véase Gilles Deleuze, «*Posdata sobre las sociedades de control*» –acerca del régimen de producción postfordista y las sociedades postdisciplinarias– y Gilles Deleuze & Félix Guattari, «*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*» –sobre el esquema de los rizomas y el nomadismo.

sin supernumerario general, invención política sin hegemonía. En esta dirección son importantes un par de nociones: la *multitud* de Virno y la *nueva internacional* de Derrida.

Paolo Virno propone una noción de *multitud* que alude a una pluralidad que persiste como tal en la esfera pública, sin converger en lo Uno.²⁸ La multitud son “los muchos en tanto muchos”, sin relaciones de equivalencia que desdibujen las singularidades que constituyen a la multitud como tal. Mientras el *pueblo* se concibe como una unidad centrípeta que converge en una voluntad general reflejada por el Estado que la constituye como “cuerpo social”, la *multitud* –como figura postfordista de la resistencia– es plural y desobediente, tendiendo a “huir” de la unidad política corporativista y de la democracia representativa, fisurando así la fisonomía jerárquica de la soberanía ontoteológica.²⁹ La noción de multitud es así, con su práctica de la desobediencia civil, el reverso del principio de obediencia de Hobbes y una reivindicación de la potencia de lo múltiple que tiene uno de sus hitos filosóficos modernos en Spinoza. La multitud tiende a evitar así la captura de la vida y su potencia por la administración estatal y la empresa capitalista.³⁰

Jacques Derrida, por su parte, esboza los rasgos de lo que podría ser la *nueva internacional*, en el sentido de una multitud vinculada por la afinidad en el dolor y la esperanza –y no en una identidad al modo de la metafísica de la presencia. Derrida:

[Lo que vincula a la nueva internacional es] un lazo de afinidad, de sufrimiento y esperanza [...], un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad internacional [...], sin pertenencia común a una clase.³¹

De tal suerte que las principales determinaciones de las prácticas post-hegemónicas son su carácter post-estatal y viral.

El carácter *post-estatal* de la praxis política post-hegemónica remite a la tendencia a cambiar el mundo sin tomar el poder estatal³² –lo que constituye un adiós al jacobinismo y

²⁸ Arditi, opus cit., p. 173.

²⁹ Jacques Rancière hace una crítica a la post-hegemonía, en defensa del *demos* por sobre la *multitud*: lo problemático según él es que la inmanencia de la multitud no produce la negatividad propia de la política. Si la multitud nombra la totalidad inmanente de las singularidades no hay antagonismo político, y si la multitud es más bien sólo el conjunto de quienes resisten y buscan interrumpir lo dado, entonces se introduce subrepticamente la hegemonía como negatividad oposicional común –es decir, entra en juego el principio de equivalencia general. Véase Arditi, opus cit., p. 177.

³⁰ Paolo Virno, «Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas», traducción del italiano al español por Adriana Gómez, publicación de Traficantes de Sueños, Madrid, 12003, pp. 72-73.

³¹ Jacques Derrida, «Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional», traducción del francés al español por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 1998, pp. 99-100.

³² En relación con la cuestión del Estado: no se trata de llevar adelante la idea de una sociedad sin Estado así sin más, sino de desarrollar estratégicamente políticas emancipatorias *a pesar* del Estado –y no contra el Estado. Arditi cita en este respecto a Derrida: “[...] uno debe luchar contra lo que llaman ‘la disolución del Estado’ (puesto que el Estado puede a su vez poner límites a las fuerzas de apropiación privadas, a la concentración del poder económico, al nuevo dominio: aquí para cuestionar al Estado, allá para consolidarlo). [...] El Estado puede convertirse en una herramienta en contra de ciertos poderes internacionales o

al leninismo. Es la política de una vida cuya *potentia* no se convierte en *potestas*: abolición de las relaciones de poder, *desobedecer sin llegar a mandar*, multiplicando así las fisuras en la textura soberana de la dominación. Con Deleuze y Guattari, como ya hemos señalado, se trata de la acción de multiplicidades rizomáticas que sustituyen las tradicionales unidades arborescentes: el “devenir-minoritario” frente al consenso mayoritario y las singularidades nómadas frente a la sobre-codificación estabilizadora de identidades sedentarias. El nómada como figura política es quien no hace la guerra, sino que genera “líneas de fuga creativas”, en el ejercicio de una nomadización que consiste en desterritorializar y reterritorializar experimentalmente, sin ánimo refundador, sino en deconstrucción constante. Estas líneas de fuga creativas que resisten la captura de la vida por el Estado y la empresa capitalista son, en efecto, muy variadas: experimentos de vida comunal alternativa, ya sea en la ciudad o a modo de secesión (irse a la ruralidad en experimentos colectivos fuera de la normalidad urbana);³³ grupos de investigación alternativos sin ordenación institucional facultativa, cooperativas de trabajadores, centros culturales autogestionados, medios de comunicación y publicación independientes, experiencias artísticas de colectivos fuera de la circulación capitalista “espectacular”, abstención electoral como interrupción de la democracia institucional representativa, escolaridad en casa y autodidáctica, etc. La autonomía que con todo ello se pone en juego está lejos de ser un signo de individualismo, sino más bien remite a la práctica colectiva que genera normas flexibles por mor de la participación directa de quienes viven con ellas.

Por último, el carácter *viral* de la praxis política post-hegemónica está en conexión con las tecnologías actuales de comunicación –especialmente la Internet– y se verifica en la puesta en juego de una política viral a través de la generación y activación de redes informales cuyo movimiento es rizomático: acción diseminada sin coordinación central, generada por grupos o individuos de manera independiente y espontánea, sin programa político y sin la infraestructura organizacional de la actividad política partidista tradicional. Ejemplos de ello son los diversos conatos de “desobediencia civil electrónica”, en los formatos del activismo en el ciberespacio y sus derivas callejeras. El activismo ciberespacial tiene lugar en redes sociales como Facebook –discusión política, información alternativa, “inversión del panóptico” hacia las autoridades políticas y los agentes del capital, diseminación de comunicados, etc.– o en dispositivos de difusión de espionaje electrónico tales como Wikileaks –la figura del hacker como activista político. Sus variantes callejeras se expresan, por ejemplo, en los llamados a movilizaciones y boicots a nivel nacional e internacional.³⁴ La velocidad de la comunicación, el alcance y complejidad de las conexiones y la falta de perfil definido (ausencia de liderazgo y organización formal) del activismo ciberespacial son sus fortalezas. El esquema rizomático de la acción viral conecta de manera más o menos espontánea iniciativas locales en el ciberespacio o en la calle, sin militancia y transitoriamente.

hegemonías ideológicas, religiosas, capitalistas o incluso lingüísticas que, escudándose en el liberalismo o en el universalismo pueden operar –en un mundo que poco más que un mercado– como una racionalización al servicio de intereses particulares” (Derrida, “*Intellectual courage: An interview*”, citado por Arditi en opus cit., p. 185).

³³ Véase Simon Critchley, «*El futuro del pensamiento radical*», traducción del inglés al español por David García, en *Revista Estudios Visuales*, n° 7 (enero, 2010), p. 68 y ss.

³⁴ Arditi, opus cit., p. 187.

* * *

En este escrito hemos insistido en el estatuto ontológico-político del conflicto, intentando pensar a partir de algunas indicaciones de Rozitchner acerca de la desmovilización popular –ya sea bajo la sujeción a un caudillo militar o a una clase política-tecnocrática– la cuestión crucial de la *distinción entre guerra y política*, especialmente cómo esta distinción se contrasta entre las tradiciones fascista, liberal y marxiana. Luego examinamos algunas modulaciones de la resistencia que pueden darse en el contexto de una lucha política no armada, al hilo de la pregunta: ¿cómo es posible llevar adelante una lucha política sin pensar tal lucha con las categorías fascistas-militaristas de derecha? En primer lugar apuntamos a los posibles *conatos ontológico-destructivos* (estrategias genealógicas, arqueológicas, psicoanalíticas, entre otras) que rinden como desnaturalizaciones de la espectralidad metafísica que articula en cada caso a los mundos de la vida en cuanto “cuerpos sociales”; se trata, dijimos, de elaborar una radicalización ontológica de la crítica –al hilo de la *pregunta por el ser como pregunta por el poder*– que contribuya, de algún modo, a liberar a la vida de su facticidad metafísicamente anquilosada en relaciones concretas de poder y obediencia. Ahora, la resistencia política como cuestionamiento ontológico radical ha de expresarse en una praxis, pues la filosofía es el movimiento hermenéutico explícito de la vida y la praxis es su suelo y su horizonte problemático, su punto de partida y de llegada –de otro modo la filosofía no pasa de ser un vacío ejercicio catedralicio. Desde esta perspectiva examinamos de un modo muy general dos vertientes de praxis política desarrolladas desde el siglo XX y que en la situación actual son estratégicamente complementarias, aunque albergan tensiones ontológicas recíprocas importantes que constituyen un verdadero desafío para la imaginación política del pensamiento venidero: los esquemas arborescentes de la *hegemonía* y los esquemas rizomáticos de la *post-hegemonía* –que también implican en su hibridación la posibilidad de una política post-estatal a pesar del Estado, mas no necesariamente contra el Estado. En cualquier caso, la imposibilidad de clausurar la pregunta por el ser como pregunta por el poder deja necesariamente abierta la cuestión de las posibles articulaciones de la praxis política. Lo importante es no dejar de pensar lo libre y devenir revolucionarios, pues haciéndolo no podemos sino abrir *ipso facto* un espacio de libertad, ya sea para exorcizar la vergüenza, ya sea para responder a lo intolerable:

Hoy está de moda denunciar los horrores de la revolución. Y esto no es nuevo: todo el romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy semejantes a las que hoy se hacen sobre Stalin. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.³⁵

* * *

³⁵ Gilles Deleuze, «*Conversaciones, 1972-1990*», traducción del francés al español por José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, ²1996, pp. 237-238.

BIBLIOGRAFÍA

ARDITI, Benjamín. «*Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual*», en Heriberto Cairo & Javier Franzé (editores), “Política y cultura”, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, ¹2010, pp. 159-193.

BEASLEY-MURRAY, Jon. «*On posthegemony*», en Bulletin of Latin American Research, vol. 22, n° 1, (2003), pp. 117-125.

CABEZAS, Oscar Ariel. «*Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*», Ediciones La Cebra, Buenos Aires, ¹2013.

CRITCHLEY, Simon. «*El futuro del pensamiento radical*», traducción del inglés al español por David García, en Revista Estudios Visuales, n° 7 (enero, 2010), pp. 68-79.

DELEUZE, Gilles. «*Posdata sobre las sociedades de control*», en Christian Ferrer (comp.), “El lenguaje literario”, tomo 2, Editorial Nordan, Montevideo, ¹1991.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. «*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*», traducción del francés al español por José Vásquez, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹2002.

DELEUZE, Gilles. «*Conversaciones, 1972-1990*», traducción del francés al español por José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, ²1996.

DERRIDA, Jacques. «*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*», traducción del francés al español por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, ¹1998.

GONZÁLEZ, Horacio. «*Perón. Reflejos de una vida*», Editorial Colihue, Buenos Aires, ¹2008.

KARMY, Rodrigo. «*Poder angélico. La angelología como paradigma de la obediencia*», en Mercedes Ruvitosa (comp.), “Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano”, Editorial Universitaria UNIPE, Buenos Aires, ¹2013, pp. 112-119.

LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. «*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*», Editorial Siglo XXI, Madrid, ¹1987.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. «*Manifiesto comunista*», traducción del alemán al español por equipo de traductores de Editorial Progreso de Moscú, Monteávila Editores, Caracas, ¹2007.

ROZITCHNER, León. «*Exile, war and democracy*», en Radical Philosophy Review, n° 152 (noviembre-diciembre 2008), pp. 41-50.

SCHMITT, Carl. «*Der Nomos der Erde*», Duncker & Humblot Verlag, Berlin, ²1974.

THAYER, Willy. «*El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*», Ediciones Metales Pesados, Santiago, ¹2006.

VIRNO, Paolo. «*Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*», traducción del italiano al español por Adriana Gómez, publicación de Traficantes de Sueños, Madrid, ¹2003.