

FRAGMENTOS SOBRE LO POLÍTICO APROXIMACIONES DESDE ESPOSITO, RANCIÈRE, NANCY, NEGRI Y AGAMBEN

MARIO TEODORO RAMÍREZ*

Resumen

El ensayo quiere reflejar desde su título el carácter fragmentario de la reflexión sobre lo político y la idea de que esta fragmentariedad responde en realidad a una concepción de la política y de las relaciones entre filosofía y política. La filosofía no es más un meta-discurso que a priori determina y define las condiciones y los fines de la vida política. A partir de lo cual la función de la ideología en la política queda cuestionada, con lo cual queda revelada la realidad insumisa de lo político, su novedad, sus peligros y sus ventajas. En el ensayo se revisan brevemente algunos conceptos clave en esta innovación de la reflexión política: representación, comunidad, multitud, poder, potencia, impotencia, inmanencia, democracia radical; y se refieren y comentan a autores como Roberto Esposito, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Giorgio Agamben.

Palabras clave: política, filosofía, comunidad, democracia, Nancy.

* Profesor-Investigador, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH, Morelia, México, marioeteo56@yahoo.com.mx

Abstract

Since its title, this essay wants to reflect the fragmentary nature of the reasoning of the political phenomenon. Such fragmented nature is actually a result of the conception of politics and the relation between philosophy and politics. Philosophy is no longer an a priori discourse that determines and defines conditions and ends of political life. Hence, ideology's function in politics is in question, thus revealing politics un-submissive reality with its derived novelty, dangers and advantages. Key concepts of this innovation are reviewed throughout the essay: representation, community, multitude, power, potential , impotence, immanence, radical democracy; they are linked to authors of the like of Roberto Esposito, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Giorgio Agamben.

Key words: politics, philosophy, community, democracy, Nancy

Introducción

Con la suspicacia de que la crisis contemporánea de la política sea más radical de lo que parece nos planteamos buscar algunas alternativas teóricas para encararla; en principio, que nos permitan calar hondo en su comprensión. Para acercarnos a alguna respuesta a estas cuestiones, y dada su complejidad y nuestra decisión de no dejar suelta ninguna de las puntas de esta madeja, queremos presentar solamente algunas observaciones fragmentarias sobre los temas a colación, a través del comentario de algunos autores recientes que, más allá de que sus textos hayan caído en nuestras manos, no mantienen entre sí necesariamente una relación sistemática y congruente. La fragmentariedad de nuestros comentarios resulta, en todo caso (suponemos), congruente con las características mismas de aquello sobre lo que hablamos. Sirvan como pretexto para el diálogo.

De esta manera, y por lo menos con un afán informativo, damos cuenta primero de la postura sobre el estatuto de la “filosofía política” de varios de los pensadores que comentaremos, lo que apunta a la redefinición de un nuevo espacio de la reflexión política (más allá de la teoría del poder, pero también más allá de su crítica embaucada).¹ La fragmentación de las nociones dominantes

¹ Sobre el paso de una filosofía política en el sentido clásico a una filosofía de “lo político”, como reflexión sobre el fundamento ausente de lo político, la preeminencia de la contingencia, la

de la filosofía política nos remite en primera instancia a la deconstrucción de la “representación” —la estratagema político-cultural de la modernidad en general. Continuando con el réquiem por las nociones clásicas (la de Estado ya ni siquiera la consideramos) nos ocupamos de la reflexión sobre el “fin” de la comunidad en la convergente elaboración teórica de varios pensadores de las últimas décadas. Como un ejemplo de vías alternas, que nos brinda el pensamiento actual, más allá de la dicotomía individuo-colectividad, referimos la noción de “multitud” de Negri para, en el horizonte deleuziano y spinozista en que se ha movido este maltratado pensador italiano, repensar las nociones de poder, potencia e impotencia, y la idea misma de “inmanencia”. Concluimos con la interrogación por lo que puede significar al fin una democracia absoluta, un extremismo democrático: locura y lucidez, al mismo tiempo, de nuestros días, la época de la ingobernabilidad, el mundo de los ingobernables, de los libres quizá.

El límite de la filosofía política

El sentido más amplio de la crisis de la política y de la necesidad de reformular sus condiciones de efectuación puede sintetizarse en el concepto —la fórmula— de lo *impolítico*, tal como ha sido planteada por Roberto Esposito. Según él, impolítico no es lo anti-político o lo apolítico; es, en principio, *una crítica precisa de lo político y de la política*. No se opone a la política en el sentido de plantear su disolución o la reducción de su valor (la anti-política); tampoco consiste simplemente en el mero negarse (por apatía, por desinterés) a la participación política sin implicar ningún juicio ni ninguna postura acerca de la política existente (el apolítico, la apolítica). La impolítica no niega ni se niega a la política. Pero no la acepta como está ni acepta los términos con los que se autodefine; cuestiona, y de modo radical, los presupuestos ideológicos (hasta metafísicos) de toda política existente. Veamos la propia explicación de Esposito:

Lo impolítico, en suma, no tiene nada de postura meramente apolítica o antipolítica, porque no contrapone a la política ningún valor trascendente o superior. No es óbice para que exista una esfera externa al conflicto político y a las fuerzas que lo determinan, pero —y he aquí su elemento característico— lo impolítico rehúsa al mismo tiempo toda forma de legitimación ética, o incluso

irreductibilidad del conflicto, seguimos aquí (también con otros personajes teóricos) la narración y la perspectiva filosófica de Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE, 2009.

teológica, de tales fuerzas; toda tentativa de conferir valor al hecho desnudo de la política, es decir, al enfrentamiento por el poder.²

El punto de vista de lo impolítico buscaría comprender, como la palabra lo indica, la “negatividad” de lo político, no en el sentido usual, como lo malo o lo cuestionable, sino en el sentido filosófico (hegeliano, heideggeriano) de la negatividad: como la sombra o la contraparte de algo que igual constituye al ser de ese algo, en este caso, como la contraparte de lo político que él mismo implica y conlleva y que, en cierta medida, contiene el secreto de su propio ser. Lo impolítico, más bien, lo “ultrapolítico”, resulta una radicalización de lo propio político, más allá de las condiciones ideológicas que lo acompañan. Lo impolítico es el reconocimiento de la esencia desnuda de lo político. Algo que sólo puede hacerse desde el ejercicio del pensamiento ¿Con qué fin? Ni más ni menos con el de encontrar la manera de diseñar ya no sólo una nueva definición teórica sino una nueva praxis. Pero nos estamos adelantando.

En diversas ocasiones cita Esposito una expresión de Simone Weil donde señala el agotamiento semántico de la terminología política clásica, la pérdida de sentido de los conceptos más conspicuos con los que pensamos y actuamos políticamente: soberanía, representación, legitimidad, democracia, etcétera.³ Desde ahí, el pensador italiano plantea la necesidad de llevar a cabo una deconstrucción de la teoría política en todos sus niveles y variantes. Todo bajo la suposición de que la filosofía política ha sido hecha más para escabullir lo político, para conjurarla, que para comprenderlo en su efectuación siempre impredecible, materialmente compleja, irreducible a nociones y apreciaciones conceptuales. “Por ello, como ya se ha dicho, lo impolítico es refractario a toda forma de filosofía política, a su modalidad necesariamente representativa. La filosofía política —tenga la inspiración que tenga— alcanza a comprender el núcleo conflictivo de lo político solamente ordenándolo en la unidad, presuponiendo una conciliación y, de este modo, eliminándolo en cuanto tal”.⁴ La filosofía política ha tenido como condición de su estatuto la denegación de lo político real.

² Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid, Herder, 2009, p. 12. Según la descripción que Esposito hace de su postura podemos decir que se trata de reivindicar la tradición del “realismo político” pero desde un punto de vista teórico o reflexivo, y no desde un punto de vista práctico-político, pragmático. Véase del mismo autor: *Categorías de lo impolítico*. Trad. de Roberto Raschella. Buenos Aires, Katz, 2006; y *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*. Trad. de P. L. Guevara. Madrid, Trotta, 1996.

³ Simone Weil escribe: “se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político, y abrirlos. En su centro se encontrará el vacío”. (S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, p. 359, apud R. Esposito, *Comunidad, inmunidad*, p. 10.)

⁴ *Ibid.*, p. 13.

La observación de Esposito sobre el alcance y la posibilidad de una reflexión teórica sobre la política, sobre su imposibilidad en verdad, es decir, la idea de una irreductibilidad del ámbito de la praxis política al reino del concepto y la teoría, incluso la idea de que esta suposición es lo que ha imposibilitado el reconocimiento de lo que verdaderamente es lo político, esta perspectiva, decimos, conecta y retoma ciertos elementos del pensamiento crítico-trágico, presente en Occidente desde sus inicios, aun marginalmente. En principio, retoma plantamientos de diversos pensadores, algunos considerados por Esposito en sus análisis, y algunos otros no considerados.

Por ejemplo, el pensador francés Jacques Rancière, que cuestiona también la posibilidad de la filosofía política en su texto *El desacuerdo. Política y filosofía*. En tanto constituye la esencia y la razón de ser de la política, el desacuerdo es, según este pensador, *insuperable*. La hipótesis crítica de su trabajo es que “lo que se denomina ‘filosofía política’ bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política. En sí mismo, este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo”⁵. Es decir, la aceptación de la insuperabilidad del desacuerdo en política. Pues el desacuerdo no consiste en un problema del entendimiento sino que remite a una diferencia de posición y en referencia a la cosa misma; “conciérne menos a la argumentación que a lo argumentable”,⁶ esto es, algo del orden del ser, del vivir y el hacer.

La materialidad de la política —su remisión al ámbito de los intereses, los afectos, las alianzas, las ventajas, los afanes— es esa realidad pastosa que la reflexión teórica no puede nunca justificar del todo ni nunca eliminar completamente de su horizonte de comprensión, el que a la vez opera ineludiblemente como horizonte de prescripción. Ignorar esa materialidad irreductible de lo político es lo que hace que todo proyecto político esté condenado al fracaso o a funcionar solamente como una ideología (en el sentido de la “falsa conciencia” de Marx). Desde mediados del siglo XX algunos pensadores, raros en aquel momento, empezaron —un poco a tientas— a apuntar hacia un tipo de reflexión de este talante. El fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, quien nunca dejó de traspasar los ámbitos de la filosofía teórica hacia los asuntos de la

⁵ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 11. También véase J. Rancière, *Política, policía, democracia*. Trad. de María Emilia Tijoux. Santiago de Chile, LOM, 2006 y *En los bordes de lo político*. Trad. Alejandro Madrid. Buenos Aires, La Cebra, 2007.

⁶ J. Rancière, *El desacuerdo...*, p. 10.

circunstancia política y, un poco lateralmente, apuntar al cuestionamiento de los mismos fundamentos teóricos de la política y la teoría política.⁷

El fin de la representación

En torno a la categoría de “representación”, a su condición y a su límite, podría pensarse y hacerse la comunicación interdisciplinaria de la que tanto se habla en ciertas corrientes epistemológicas y metodológicas del pensamiento contemporáneo. Resulta particular y sumamente interesante observar la posible continuidad y resonancia entre los ámbitos de la estética, la epistemología y la filosofía política. Como podrá recordarse, el concepto de representación tiene usos, aunque bastante específicos, en cada una de esas disciplinas; no obstante, consideramos que esta diversidad de usos no logra desaparecer cierta unidad de sentido, al menos histórico-cultural. La coincidencia existe no solamente en el uso y preeminencia de este concepto y la fórmula a la que refiere sino también en el cuestionamiento de que ha sido objeto a lo largo del siglo xx, tanto en el orden teórico como en el práctico.

En estética la noción de representación ha sido tradicionalmente central para la definición del arte y del carácter de la obra de arte. La crítica a esta noción, es decir, a la suposición de que la función del arte es representar de alguna manera una realidad pre-existente, fue el sino del arte del siglo xx en sus más diversas realizaciones.⁸ Formas extremas de este sino han puesto en cuestión supuestos básicos acerca de la naturaleza de lo que se llama “arte”, al grado de que ha podido decirse en los últimos años que vivimos una época “post-artística”.⁹ Lo mismo sucede en epistemología, al menos en cierta línea crítica de su desarrollo que viene del siglo pasado, uno de cuyos momentos clave respecto a la crítica de la noción de representación en el campo del conocimiento, lo constituye la obra temprana de Richard Rorty (*La filosofía y el*

⁷ En cierta medida, las reflexiones de Merleau-Ponty sobre lo político se encuentran detrás de desarrollos posteriores más explícitos y sistemáticos (en la obra de Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, etcétera). véase de Maurice Merleau-Ponty, *Signos*. Trad. de C. Martínez y G. Oliver, Barcelona. Seix-Barral, 1964; *Humanismo y terror*. Trad. de L. Rozitchner: Buenos Aires, La Pléyade, 1968 y *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. de L. Rozitchner. Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

⁸ Fernando Zamora Águila, *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*. México, UNAM, 2006. El libro presenta un análisis sistemático del movimiento de la representación artística desde los ángulos de la epistemología, la fenomenología, la semiótica y la hermenéutica.

⁹ Arthur C. Danto, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el límite de la historia*. Trad. de Elena Neerman. Barcelona, Paidós, 1999.

espejo de la naturaleza).¹⁰ Desde esta crítica, y con diversas adiciones de la hermenéutica y el pensamiento posmoderno, se ha configurado una deconstrucción práctica de las tesis fuertes del positivismo clásico, incluida la suposición de que el conocimiento científico es la forma privilegiada o única de producción de verdad cognitiva. De modo preeminente encontramos en la filosofía política diversos cuestionamientos a la tesis clásica del Estado como representación de la sociedad operando según un principio de continuidad u homogeneidad entre ambas instancias. El cuestionamiento de esta tesis ha abierto ampliamente las compuertas del multiculturalismo, la democracia radical y la pluralización de las luchas políticas y culturales.

De la manera más esquemática podemos decir que la lógica de la representación consiste en el establecimiento de una diferencia dura entre las esferas del representante y el representado. Implica la delimitación estricta de ambas esferas y del tipo de relación que las rige. La crisis de la representación, el fin de la representación que traspasa el siglo xx en el arte, la epistemología y la política, significa, en principio, la disolución (más o menos gradual; parece que no puede ser absoluta) de esa estructura de diferenciación dura y la consecuente pluralización, el desatamiento generalizado del espacio cultural en todos sus ámbitos (artístico, teórico, político, social, etcétera). La idea y el propósito de establecer una legitimidad pura se encuentra mellado a resultas de estos procesos críticos. En general, todos los esquemas ideológicos y sociales típicamente metafísicos —la verticalidad, la solidez, la pureza, la perfección, la altitud, y sus contrapartes, igualmente o más significativas: horizontalidad, blandura, impureza, imperfección, bajeza (semánticamente cargado: si bien el término altitud tiene diversos significados, el término bajeza parece tener sólo uno, el moral, y ni siquiera en sentido literal puede utilizarse, o no hay alguno equivalente a altitud, como “bajitud”).

Lo que en todos los ámbitos expresa el fin de la representación es, pues, la destrucción de lo que Deleuze y Guattari llamaban el “espacio estriado” —espacio formal o espacio social ordenado, estructurado, jerarquizado— en pos de un “espacio liso” —espacio des-ordenado, desestructurado, ajerárquico; positivamente dicho: plural, comunicante, dinámico, variable.¹¹ La misma distinción entre espacio público y espacio privado, paradigmática del pensamiento político clásico se encuentra en cuestión. Por doquier vemos interacciones,

¹⁰ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de J. Fernández. Madrid, Cátedra, 1983.

¹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “1440: Lo liso y lo estriado”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de José Vázquez. Valencia, Pre-textos, 1988, pp. 483 y ss.

deslizamientos, relativizaciones. Alguien ha hablado (desde el urbanismo y la arquitectura) de “espacio común”, más allá de la dupla privado-público, en tanto nueva configuración socio-cultural que trasciende las representaciones y estructuraciones *a priori*, pero que trasciende también los aislamientos, los encierros, las jurisdicciones impenetrables. El espacio común es un espacio intermedio, o más exactamente, es el espacio del *inter*, el ámbito en cuanto tal de las relaciones, las articulaciones, las distancias y cercanías, los movimientos, esto es, de todo aquello que no es un “algo” en el espacio (entes, individuos, objetos, cosas, contenidos), sino que es puro “continente”. El espacio que no pertenece a nadie (que no es “propio”) y que tampoco se dejar encapsular en una representación, en una identidad —abstracta, colectiva, difusa.¹² Habría que pensar lo *común* en los términos propuestos por Jean-Luc Nancy, como desposesión o desplazamiento indeterminable e interminable. Vale un comentario aparte.

El fin de la comunidad

Al margen de la disputa aparentemente circular que ha ocupado a la filosofía política de las últimas décadas entre universalismo (contractualista) y comunitarismo, esto es, entre quienes asumen la tarea reflexiva y política como una tarea de determinación de principios normativos que han de fundar y orientar las instituciones y la acción políticas, y quienes optan por la formulación de un pensamiento político subsumido a la comunidad real (y por ende, históricoculturalmente particularizada), algunos pensadores europeos (franceses e italianos) han venido desarrollando una reflexión crítica, en verdad una destrucción o deconstrucción, de la idea misma de “comunidad”. Se puede mencionar aquí (lo que quizás constituirá una nueva línea de pensamiento político) a figuras como el inasible Maurice Blanchot, a Jean-Luc Nancy, a los italianos Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Paolo Virno y Toni Negri (quien trata de extraer de todo esto, tesis un poco “positivas”). Un punto en común de estos pensadores, y que importa subrayar, es que la radicalidad de la deconstrucción de la idea de comunidad no implica de ninguna manera un simple anti-comunitarismo o un anti-comunismo. No implica, por ejemplo, retraer ninguna nueva defensa del individualismo tradicional o del liberalismo típico. Directa o indirectamente ellos apuntan a una reformulación (sensata, prudente) de la idea misma de comuni-

¹² Quizá un buen ejemplo de “espacio común” lo constituyen las redes sociales (virtuales) en internet, tan en boga en años recientes.

dad. Reformulación que renuncie en definitiva a toda idealización mistificadora y que pueda dar lugar a ánimos post-nihilistas.

Como pensador de la *externalidad*, de la espacialidad del Ser (desde y más allá de Heidegger), esto es, como alguien que asume la irreductibilidad del Ser a ninguna representación, y del sentido a ninguna apropiación intelectiva auto-evidente,¹³ Nancy entiende precisamente lo “común” como eso que abre (al sujeto, a lo definido o determinado), eso “inapropiable” o “impropio” (el *no man's land* originario), que es el rasgo del Ser, de la existencia en cuanto tal. Toda existencia es co-existencia; es compartida, partida, repartida. El ser es “ser-en-común”, y no hay manera de deshacerse de esta determinación primigenia y permanente, insuperable. Pero, por lo mismo, el ser-en-común es insustancializable, no identificable, inestatuable, es decir, no hay *ser común*, unidad o identidad de lo común (ya sea biológica, racial-racista, étnico-etnicista, tradicional-tradicionalista, ideológica, etcétera). *Fin de la utopía, fin del ideal*.

Desde *El mito nazi* había presentado Nancy (con Philippe Lacoue-Labarthe)¹⁴ el señalamiento al carácter ideológico, totalitario y al fin terrorista de toda identificación colectivista, de toda identidad en un ser común cuyo deseo sea al mismo tiempo “el de la exterminación de los otros”.¹⁵ En el texto *La comunidad desobrada* (o *La comunidad inoperante*)¹⁶ expone la crítica del mito comunitarista y diseña, aunque sea de manera indirecta, las posibilidades de otra comunidad, para ser precisos, otra forma de pensar la comunidad, pues el ser-en-común en cuanto “aperturidad” originaria de todo existir es al fin “irrepresentable”, puesto que por principio hay algo “fuera” o “más allá”. No hay representación común (las llamadas “representaciones colectivas”) ni hay representación (válida, única) de lo común. Dos sujetos que co-existen se representa cada uno esta coexistencia a su modo y no tiene sentido querer hacer valer una sola como la única válida o intentar formular una meta-representación que esté más allá de las experiencias individuales, lo que nos remitirá necesariamente a un régimen de trascendencia y, por ende, de imposición y dominación. Así, en tanto nuestra existencia es ineludiblemente coexistencia, no podemos tener de ella más que

¹³ Cf. algunos de los textos donde Nancy desarrolla su concepción filosófica: Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*. Trad. de Antonio Tudela. Madrid, Arena Libros, 2006 y *Un pensamiento finito*. Barcelona, Anthropos, 2002.

¹⁴ J. L. Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *El mito nazi*. Trad. y epílogo de Juan Carlos Moreno. Barcelona, Anthropos, 2002.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8

¹⁶ Cf. J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Perera. Madrid, Arena Libros, 2001; véase también la edición chilena, con prefacio de Nancy: *La comunidad inoperante*. Trad. de Juan Manuel Garrido. Santiago de Chile, LOM, 2000.

una representación a medias, incompleta. No hay dueño del sentido. Existir, coexistir es estar expuesto a un desgaste, a una pérdida (incluso económica).

En esta línea, Esposito ha presentado contribuciones filológico-conceptuales de primera importancia. Propone remitirse a otro origen y sentido de la palabra *communitas* (comunidad). Según esto, su raíz se encuentra en la palabra (latina) *munus* que significa “don”, pero como “tarea”, “cargo”, “encargo” u “obligación”.¹⁷ *Com-munus* querrá decir entonces que la tarea se comparte entre varios, se hace con otros. Esta precisión implica primeramente que la comunidad no es del orden del ser sino del *hacer*, que no es una realidad o una cualidad ya dada sino algo a construir; de alguna forma, a crear. Hay también para Esposito un elemento contingente, irreducible o irrepresentable en la comunidad, una posibilidad terrible o peligrosa: pues la comunidad (como lo señaló George Bataille en forma definitiva desde hace tiempo)¹⁸ supone una condición de desasimiento, de cuestionamiento del sí mismo. Es una aventura y un riesgo. De ahí que —otro aporte de Esposito— se entiende mejor lo que significa comunidad no contraponiéndola (la idea) a *sociedad* (según la célebre distinción de Tönnies)¹⁹ sino a *inmunidad* (*immunitas*).²⁰ Aquí se observa también cuál es el ideal contrapuesto al ideal comunitarista, no el mero individualismo o atomismo sino el “aislamiento”, y más todavía, la asepsia, el ascetismo, el purismo (tómese en cuenta tanto el significado diplomático como el médico de la palabra inmunidad). Pero la paradoja de nuestra condición, de la condición humana, es que los peligros son iguales en la inmunidad y en la comunidad. La “inmunización”, la obsesiva preservación y aseguramiento de la “salud” y de la “vida” puede llegar (quizá sea su ideal) al límite de la muerte: la única forma de estar limpio completamente. Vivir, convivir, coexistir implica riesgos y dificultades: el riesgo del *contagio* en primer lugar (en verdad, el contagio viral es la forma “perfecta” de la comunidad, aunque, desafortunadamente para nosotros, ya no se trata de la comunidad humana sino de la comunidad de los virus; ya no somos sujetos sino simples medios de esa comunidad).

¹⁷ R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. de Rodolfo Molinari. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

¹⁸ Tanto en Esposito como en J. L. Nancy el sugestivo y a veces audaz pensamiento de George Bataille ha estado presente.

¹⁹ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*. Barcelona. Península, 1979. Aunque a los traductores les resultó más adecuada la palabra “asociación” para *Gesellschaft*, el término “sociedad” es el más usual en el contexto de los comentarios y estudios sobre esta cuestión.

²⁰ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Aún en forma metafórica, Merleau-Ponty había anticipado rasgos de esta perspectiva —de la condición problemática de la comunidad— cuando nos proponía pensar la relación de las subjetividades (la intersubjetividad) no bajo un esquema de armonía y transparencia sino bajo un esquema de “encuentro ilegítimo”, de “superposición” o “usurpación”²¹ —la relación con el otro es un “encimarse” o no es una relación; el diálogo respetuoso y prístino es magnífico, pero en tal caso los sujetos permanecen ajenos entre sí totalmente: no hay comunicación, ninguna posibilidad de comunidad, de comunión verdadera (para Merleau-Ponty la comunidad, como otras cosas: el pensamiento, el arte, la ciencia, se hace desde la *carne* del ser y el mundo o no se hace). La violencia es una *posibilidad* de la existencia.

Comunidad, inmunidad: ¿cómo prefiere morir? ¿Aplastado por las exigencias del ser común, o sano en una caja de acero? ¿Encantado por un *poder comunitario* o aletargado por el *poder inmunitario*?²² ¡Vaya alternativa!

Multitudes

Un aporte particularmente significativo de la filosofía política italiana (Negri,²³ Virno²⁴) ha sido la recuperación de la noción de *multitud*, a fin de hacer frente a las ideas clásicas triunfantes en la teoría social y en el pensamiento político moderno (incluido el marxismo), tales como masa, clase social, sociedad, estado, pueblo. La idea de multitud es retomada de la filosofía política de Spinoza, quien la planteó frente a la teoría política de Hobbes (a la larga triunfante) como una forma alternativa, no autoritaria ni anti-libertaria, de concebir a la comunidad

²¹ El término francés “*empiètement*” es difícil de traducir o de encontrar un equivalente en español. Su significado se encuentra en el punto semántico medio entre el suave “superposición” y el muy duro “usurpación”. Merleau-Ponty usa este término en muchas ocasiones. Para el análisis de su significado filosófico, particularmente a través de una comparación con Sartre sobre el tema de la intersubjetividad, cf. Emmanuel de Saint-Aubert, “*Empiètement et désir. La conférence de Mexico sur Autrui*” (de próxima publicación en español).

²² Con inspiración foucaultiana, Esposito considera que el “poder inmunitario” (la biopolítica) es el núcleo y la clave del poder en la sociedad moderna (probablemente en toda sociedad), cf. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. de Carlo Molinari. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

²³ Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*. Trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, 2005 y *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Trad. de Juan A. Bravo. Barcelona, Debate, 2004; Antonio Negri, *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona, Paidós, 2006.

²⁴ Véase Paul Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. de Adriana Gómez. Buenos Aires, Colihue, 2003.

(en tanto potencia activa, positiva). La multitud no es ni un compuesto orgánico, jerarquizado, identificado (una “sociedad”, un “Estado”), ni tampoco una organización racional de subjetividades autosuficientes y auto-identificadas (de “ciudadanos”); tampoco es un bloque abstracto e indiferenciado de entes (una masa, una clase).

Una multitud es un conjunto interrelacionado de singularidades, de individualidades, donde cada una se encuentra a su vez en un proceso abierto y permanente de individualización. Su funcionamiento es más a manera de una red que en todo momento escapa a las posibilidades del control y el dominio. En ese sentido, tiene por principio rebasar todo tipo de cercos y fronteras: la multitud no respeta regiones ni naciones. Su único antecedente lo podemos encontrar en los llamados “pueblos nómadas” (claro: hasta cierto punto, pues se trataba todavía de “pueblos”, de comunidades integradas) y más recientemente en la antiguamente esperanzadora *internacional obrera*, esto es, tal como se puede derivar del pensamiento de Marx, del carácter supra-nacional de la condición de los obreros y la posibilidad de que puedan desplegar una acción internacionalista coordinada (*¡Proletarios del mundo, únios!*, rezaba el famoso lema comunista). Como sabemos, esta prospectiva no pasó de ser un buen deseo o una utopía.²⁵ La condición actual es diferente. La multitud se presenta en primer lugar como una multitud de colectividades, de singularidades colectivas (multitud de multitudes). Su expresión más conocida son las llamadas ONG internacionales, como Greenpeace. Aunque de todo hay en el mundo: una multitud no es necesariamente “buena”. Ésta es todavía la expectativa de Negri: comprender a la multitud como cierto tipo de sujeto (inter-sujeto, macro-sujeto) mundial, cuya determinación la proporciona el hecho de que ella se define por su “lucha” contra el *imperio*.

Éste es actualmente el punto en discusión en el pensamiento político italiano. Giorgio Agamben²⁶ y Paul Virno (seguramente desde perspectivas políticas distintas) marcan este punto. Para ellos, la multitud de singularidades, *la comunidad que viene*, no es un “hecho” (*algo* con lo que puede contarse y que pueda ser orientado sin problema en tal o cual dirección). La multitud es la forma misma de operar de los conglomerados humanos en el mundo del siglo xxi. Es totalmente fáctica, es el recordatorio de la ineludible facticidad y contingencia del Ser, y

²⁵ ¿O quizás una propuesta anticipada a sus condiciones de realización? Recuérdese que para Marx el triunfo de la causa comunista presuponía la mundialización del capitalismo.

²⁶ Véanse los libros de Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*. Trad. de Villacañas, La Rocca y Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006 y *El tiempo que resta*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Trotta, 2006.

particularmente de la condición humana. Al menos, la manera de eliminar sus peligros, su proliferación fluyente, no es mediante una re-imposición del Estado y una re-significación de los órdenes normativos, o mediante estructuras y organismos supra-estatales o para-estatales. Será, creemos por nuestra parte, y como lo escribió hace más de setenta años el anarquista alemán Rudolf Rocker,²⁷ mediante la ampliación militante de las acciones de cultura (en el sentido de las prácticas creativas y no en el sentido de las identidades colectivas) y a través de nuevos procesos de subjetivación ético-estético-cultural, que abren otra política, o una política *otra* (algo que probablemente requiera un nuevo nombre).

Poder, potencia, impotencia

Desde la reflexión de Antonio Negri —y su inspiración spinozista—²⁸ se ha hecho común en el pensamiento político crítico retomar la distinción clásica entre *potentia* y *potestas* para el análisis de la noción de “poder”, esto es, para clarificar los dos significados, dos momentos o dos aspectos del poder con los que siempre de alguna manera nos la vemos. El poder como *potencia*, como capacidad de hacer y fundar, y el poder como “potestad”, es decir como autoridad, como ejercicio de dominación, como *status quo*; en fin, el poder instituyente (y constituyente) y el poder instituido (y constituido).²⁹ La alienación política propia de la condición humana consiste en que el segundo se separa del primero, lo niega o elimina, y se autopostula y autolegitima como realidad única y única verdad. Un movimiento crítico revolucionario consistiría en revertir ese esquema. En restablecer la potencia —la capacidad, el deseo, la decisión de un individuo o un colectivo— como fuente irreducible e insuperable de toda *potestas*, de todo Estado y toda representación. Sería hacer que el que manda, “mande obedeciendo”.³⁰ No obstante, habría que ir más allá, a una condición en la que nadie tenga que mandar y nadie que obedecer. A la condición, menos utópica

²⁷ Véase su obra fundamental: Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura* (accesible en internet en versión completa).

²⁸ A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de Geraldo de Pablo. Barcelona, Anthropos, 1993, particularmente el parágrafo 2 del cap. viii, pp. 317 y ss.

²⁹ Sobre la dialéctica entre lo instituyente y lo instituido ver particularmente la obra de Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. Marco Aurelio Malgarini. Madrid, Tusquets, 1989; también: Fabio Ciaramelli, *Instituciones y normas. Sociedad global y filosofía del derecho*. Trad. de Juan Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2009.

³⁰ Como dicen los zapatistas, según retoman Enrique Dussel, Luis Villoro y otros, quienes nos proporcionan a la vez elementos de una perspectiva latinoamericana del problema de lo político; cf.

de lo que parece, de un poder constituyente permanente, que destruye o, al menos, rehúye continuamente (pero creativamente) los poderes constituidos ("legales" y "fácticos", ¿cuál es peor?) y abre en todo momento líneas de fuga y "máquinas de guerra", como querían Deleuze y Guattari.³¹

En fin, se trataría de restablecer una idea del poder más allá de la política, una concepción ontológica del poder, como la que ensayó hace tiempo Eugenio Trías.³² ¿En qué consistiría esta concepción y cómo podría ayudarnos hoy a comprender nuestro quehacer y a actuar en el mundo? ¿Qué es la potencia, qué significa una ontología de la potencia y qué tipo de política puede anunciar?

Aquí encontramos las ideas tan esclarecedoras como enigmáticas del filósofo y ensayista italiano Giorgio Agamben. En principio él nos propone un regreso a las fuentes clásicas, a la definición aristotélica de la potencia. Encuentra ahí algo sorprendente (y traslapado en la historia de la recepción de Aristóteles): la idea de una potencia "negativa" como verdad o realidad última de la potencia. Pues de toda potencia se puede decir, según el filósofo, que es tanto un poder de "hacer" como un poder de "no hacer", un poder de "ser" o un poder de "no ser", y que no hay menos potencia en una que en otra, incluso que la potencia se preserva mejor en la forma negativa que en la positiva, pues una potencia que se realiza se agota en esa realización, se acaba; en cambio, una potencia que no se realiza, o más bien, que se realiza "negativamente" como un no-ser o no-hacer, permanece abierta e inacabable, es decir, libre. ¿Significa esto una apología de la inacción, de la pasividad? Agamben plantea una solución genial. Se trata de definir en términos negativos a la acción, a la realización. La potencia humana no consiste en un *poder hacer* ni en *poder no hacer* sino en un poder no-no hacer. De acuerdo con la inmejorable expresión de Agamben: "Si una potencia de no ser pertenece de forma original a toda potencia, será verdaderamente potente sólo quien, en el momento de pasar al acto, no anulara simplemente la propia

Enrique Dussel, *20 tesis de política*. México, Siglo XXI, 2006; Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, FCE, 1997. Aunque claramente coincidente en la perspectiva crítica que aquí se asume, ambos autores, sin embargo, mantienen vigentes ciertas categorías del pensamiento político clásico. Pero ese será tema de otro ensayo.

³¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas...*, véase el apartado 12. Con su perspectiva "inmanentista" y "maquinística" (a-subjetiva), Deleuze y Guattari marcaron pautas del pensamiento actual, aunque no siempre se les reconozca expresamente, dada la a veces indigerible creatividad de estos pensadores. Brevemente, se puede entender por "líneas de fuga" y "máquinas de guerra" los movimientos sociales que rompen radicalmente con el orden del Estado (el aparato de captura, las estructuras de control), en un proceso de invención o creatividad de algo nuevo, rehuyendo así a la alternativa de apoderarse y cambiar el Estado o bien de dedicarse a destruirlo.

³² Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*. Barcelona, Anagrama, 1977.

potencia de no, ni la dejara atrás respecto del acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, podrá no-no pasar al acto”.³³ En la vía de la doble negación (que lógicamente es igual a la vía positiva) se encuentra no obstante la preservación de nuestra potencia: ella permanece intacta, esto es, no se identifica, no se fija en una realización tal o cual; mantiene un margen de virtualidad, de posibilidad y libertad que es su verdadera naturaleza. Podemos ser x, y o z, pero a la vez podemos no ser x, y, o z. Puedo escribir o puedo no escribir; elijo no no-escribir: ¿quiere decir que forzosamente elijo escribir? Probablemente, pero no sólo eso. No están negadas otras posibilidades, lo que sí sucede cuando se opera solamente con la definición positiva: “elijo escribir”, no hay más que esta posibilidad y ninguna otra.

Una primera derivación de las tesis de Agamben es la afirmación de una visión trágica, humilde, de la potencia humana: ésta no sólo vale cuando se realiza, cuando “pasa al acto” —que requiere siempre una *voluntad* más o menos decidida, y quizás, a lo último, una voluntad de dominio, de control, de precisión: de positividad y agotamiento. Vale también, y quizás más, en sus momentos de no realización, de no efectuación; eso que desde el punto de vista de una pura voluntad de dominio se designa sólo negativamente como “impotencia”, “debilidad”, “fracaso”, desvío o desvarío. Pero hay aquí, en verdad, potencia, la mayor potencia: no la de un Dios todopoderoso e inaccesible sino la de un dios infinitamente débil, infinitamente impotente: el sufrimiento infinito del crucificado, aquel que permanece siempre “cerca” (en la contingencia radical).

Un bello e ilustrativo ensayo de Agamben sobre este punto lo constituye su aporte a una reflexión colectiva (en la que participan Gilles Deleuze y José Luis Pardo) sobre la extraordinaria novelita de Herman Melville, *Bartleby el escribiente*.³⁴ Es la historia de un “escribiente” (un copista) que cuando es contratado se niega a “escribir” (es decir, a hacer lo que supone tiene que hacer). Lo raro es la manera como responde a la llamada a trabajar de su patrón: “preferiría no hacerlo”, dice sin brusquedad pero con firmeza, con terquedad incluso. Respuesta difícil, desconcertante. ¿Qué se puede hacer ante ella? Prácticamente el mundo todo se derrumba a partir de este acontecimiento, y Melville narra de modo puntual este derrumbamiento, este desfondamiento generalizado del Ser, del Poder, del Orden. Bastó un “preferiría no hacerlo”. ¿Impotencia?

³³ G. Agamben, *La potencia del pensamiento*. Trad. F. Costa y E. Castro. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 298.

³⁴ G. Deleuze, G. Agamben, José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*. Trad. de J. L. Pardo, Valencia. Pre-textos, 2005. Los ensayos son: “Bartleby o la fórmula”, de G. Deleuze, “Bartleby o de la contingencia” de G. Agamben, y “Bartleby o de la humanidad”, de José Luis Pardo. Incluye la novela de Melville traducida por J. M. Benítez.

“Inmanensidad”

Ahora bien, ¿dónde está esa potencia pura, absoluta, no realizada jamás, ese poder de no? En el *pensamiento* ni más ni menos; el pensamiento es eso, siempre ha sido acusado de eso: de ser inactivo, impotente, de “no pasar al acto”, de no admitir agotarse, de querer subsistir en su debilidad, en su pura posibilidad. Ciertamente, el pensamiento no sólo se encuentra en la filosofía sino en toda obra de cultura donde un margen es expuesto, donde un infinito es horadado desde la finitud más concreta: en el arte, en el mito, en la religión, pero también en la ciencia, en la experiencia, en la vida... Las verdaderas esferas de la pura *potentia*.

En todos los casos —paradigmáticamente en la filosofía y en el arte, y en ciertos aspectos en la ciencia— se trata de realizaciones “negativas” de la potencia por cuanto lo “realizado” es de suyo insuficiente o incompleto —una positividad vaga o problemática—, y más que una realización o actualización (objetivación, etcétera) se convierte en un “emblema” o un “signo” de aquella potencia pura, negativa, que persiste siempre y que siempre puede volver a dar señales de sí. Todo lo contrario de la voz de orden de los dirigentes, los sacerdotes, los intelectuales orgánicos...

La efectuación negativa de la potencia en las realizaciones culturales supera así de principio la enajenación inherente a la existencia política que mencionábamos. Aquí no hay separación entre la potencia y el resultado, entre la praxis instituyente y el ser instituido. Por lo mismo, la lógica de la representación queda anulada. Ninguna división o dualidad dura subsiste. Permanecemos en un deleuziano *plano de inmanencia*, en un campo de inmanencia, que no es el campo donde todo es lo mismo —puro ser—, sino donde todo puede ser y todo puede no ser a la vez (sin una determinación previa, sin una orden o un mandato dado).

Resta decir respecto a la inmanencia que no debe confundirse con un conformismo, con una in-diferenciación en la que todo da lo mismo. Aunque excluye a la trascendencia de principio, la inmanencia no constituye un orden estático y compacto, un ser “dado”. El plano siempre está en movimiento y no hay término para esta movilidad, la inmanencia se abre por todos lados a un infinito positivo, a una inmensidad sin trascendencias ni carencias. Por eso resulta genial la invención del poeta Jules Laforgue del término *“inmanensidad”* (citado por Comte-Sponville):³⁵ una *inmensa inmanencia*, una *inmensidad inmanente*. La

³⁵ André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Trad. de Jordi Terré. Barcelona. Paidós, 2006, p. 153. Para una crítica sin concesiones a la teología y

inmanencia —el materialismo, el ateísmo, el realismo— no requiere ya de la trascendencia, en todo momento la trae consigo y la multiplica constantemente (como las “trascendencias” fenomenológicas de que hablaba Husserl). La inmanencia queda salvada.

Faltaría por precisar en qué puede consistir (hasta programáticamente) una política inmanente, una política del plano, de la horizontalidad, ¿es posible, podemos? Por lo pronto, valga una observación elemental: para hacer una política inmanente —una política de la red, de la conectividad aleatoria, de la articulación abierta, del “ser-en-común” o de la multitud— no basta con negar o buscar destruir el orden establecido, el poder instituido. Una política inmanente puede incluso negociar, atravesar, deconstruir y reconstruir las instituciones establecidas. Su diferencia es que ella está liberada positivamente —sin desaliento, sin nihilismo—, del mito del poder, de la soberanía, del Estado y hasta del derecho. Una política inmanente no reclama derechos ni requiere normas trascendentales. No quiere tener el poder sino ejercer el poder que ya tiene: la potencia pura de ser.³⁶

Democracia absoluta

En este último apartado comentaremos sendos textos (más o menos recientes) de Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière acerca de la democracia, en su límite de comprensión y valoración más extremo (no necesariamente extremista). En la redefinición de democracia puesta en escena por estos autores se ponen en juego todos los componentes de nuestras reflexiones fragmentarias sobre el poder y lo político —de esta concepción fragmentaria sobre lo político que es a la vez una reflexión sobre la fragmentariedad de lo político.

Jacques Rancière se propone un objetivo simple, directo y esclarecedor: poner en cuestión la sorda pero insidiosa crítica a la democracia (*El odio a la democracia* se titula el libro, más bien un manifiesto) en la sociedad actual: la suposición retrógrada de que nuestros problemas políticos y sociales tienen que ver con un exceso de democracia. El gobierno democrático —juzga el nuevo

a las religiones, particularmente a la triada monoteísta (judaísmo, cristianismo, islamismo), véase Michael Onfray, *Tratado de ateología*. Trad. de Luz Freire. Barcelona, Anagrama, 2006.

³⁶ En todo caso, una política inmanente asume (o debe asumir) una concepción pragmático-funcional y siempre “relativizadora” (o “prudencial” al menos) del orden jurídico-político establecido; ninguna concesión “trascendentista”, ninguna de legitimidad *a priori*. El Poder es un mal necesario (malo siempre, necesario hasta ahora). Nunca un bien (menos “necesario”).

sentimiento anti-democrático— “es malo cuando se deja corromper por una sociedad democrática que quiere que todos sean iguales y que se respeten todas las diferencias”.³⁷ El escándalo que la democracia implica y ha implicado siempre es hoy más incisivo que nunca, pero también resulta más prístino que nunca su valor, la esencia simple de la democracia: el principio de la igualdad sin más, la regla del sorteo, “el gobierno del azar divino”,³⁸ la “ley de la suerte”.³⁹ El derecho a “gobernar” (a no gobernar) de “un cualquiera”. En este sentido, desarrolla Rancière, la democracia retrae, a la vez, la esencia de toda política y marca su límite, su “más allá”. Veamos el argumento del filósofo francés: frente a las opciones de un gobierno definido por el nacimiento, la riqueza o la autoridad, resta sólo la excepción ordinaria, esto es, “el poder del pueblo, que no es el de la población o su mayoría, sino el poder de cualquiera, con independencia de su capacidad para ocupar la posición de gobernante y de gobernado. El gobierno político tiene, por lo tanto, un fundamento. Pero este fundamento da lugar también a la contradicción: la política es el fundamento del poder de gobernar en ausencia de fundamento”.⁴⁰ Es, como siempre hemos sabido, el principio de autoridad, de legitimidad *per se*, lo que la democracia pone en cuestión y, al fin, en crisis permanente. La conclusión de Rancière es impactante como un rayo: “las tan corrientes quejas sobre la ingobernabilidad de la democracia remiten, en última instancia, a esto: la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado”.⁴¹ En fin, la desnuda democracia contraviene punto por punto cualquier estatuto de gobierno, incluido el gobierno democrático. Ella es en realidad el horizonte de desgobierno en el que todo gobierno se mueve y, en sus límites, se disuelve.

Por su parte, Jean-Luc Nancy, bajo otra perspectiva filosófica, afirma en esencia la misma tesis: hay que pensar y hacer (rehacer) la democracia más allá del gobierno y de la autoridad, más allá de la política incluso. Sólo esto nos puede poner en la vía de superar el nihilismo actual. Como lo expresa: “si la democracia tiene un sentido, debe ser el de no disponer de ninguna autoridad identifiable a partir de un lugar y un impulso diferentes de los de un deseo —una voluntad, una expectativa, un pensamiento— en el cual se exprese y se

³⁷ Jacques Rancière, *El odio a la democracia*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 12.

³⁸ *Ibid.*, p.69.

³⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Idem*.

reconozca una verdadera posibilidad de ser *todos juntos, todos y cada uno de todos*".⁴² Democracia se liga esencialmente, según el pensador francés, a un nuevo sentido de "comunismo" (el del "ser-en-común"), esto es, a un sentido radical de igualdad, de singularidad y de potencialidad humanas (de infinitud). Esta comunidad "desobrada", sin identidad, sin integración, afirma a través de actos como el amor, el arte o el pensamiento un paradigma de inequivalencia generalizada: lo único que se le puede oponer a la dominación económica y al control político (y su paradigma de equivalencia general: el individualismo abstracto). Por el contrario, precisa Nancy, "lo común debe hacer posible la afirmación de cada uno, pero una afirmación que sólo 'valga', justamente, entre todos y en cierto modo para todos, que remita a todos como a la posibilidad y la apertura del sentido singular de cada uno y de cada relación".⁴³ Con este planteamiento —una democracia nietzscheana, una democracia aristocrática.⁴⁴ dice Nancy— queda zanjada la falsa dicotomía individuo-comunidad en la que el pensamiento y el orden político de la modernidad nos ha entrampado. Queda también definida la tarea y el lugar de la democracia, de la política democrática: crear las condiciones para que, más allá de toda política, de todo poder, el ser-en-común florezca, se afirme, afirmando así la potencia indomable de la existencia. *Democracia absoluta* quiere decir, finalmente, esto: "que ni la muerte ni la vida valen por sí mismas, y que sólo vale la existencia compartida en cuanto allí se expone a su ausencia de sentido último como a su verdadero —e infinito— sentido de ser".⁴⁵

Fragmento de conclusión

Nuestras palabras finales no son "pesimistas" ni meramente "optimistas". Nuestros fragmentos han querido apuntar a la necesidad de un pensamiento de lo político menos duramente sistemático y ordenado —vía para empezar a superar la forma siempre sistematizante y ordenadora del poder. Pero tampoco creemos que se trate simplemente de convalidar el rechazo al quehacer político —una postura nada novedosa, siempre ha jugado por ahí en las formas del moralismo purista tradicional, luego en el científico o en las argumentaciones

⁴² J. L. Nancy, *La verdad de la democracia*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 29-30.

⁴³ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 42,47.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

siempre aparentemente sensatas de los tecnócratas y los valoradores de la necesidad y bondad de la “gobernanza” técnico-administrativa (“incontaminada” de criterios políticos). No celebramos ninguna desaparición de lo político, todo lo contrario. Queremos destacar, más bien, la generalización en las sociedades contemporáneas de modos del quehacer político que rebasan las categorías, las fórmulas y los estancos tradicionales (el Estado, las instituciones, el derecho, los partidos, etcétera), volviendo a ligar ese quehacer a la “vida” y la “acción” social concreta, en su deseo, su voluntad, su fuerza real (democracia radical), pero sin negar tampoco la contingencia, la pluralidad, la diferencialidad, el conflicto, el disenso, la irreversibilidad y la imprevisibilidad que caracteriza a la comunidad “real” y que da la norma paradójica de lo que es su poder real, su potencia real: poder de ser, poder de realizar, pero también poder de no-ser, de no-realizar, potencia pura, esto es, capacidad de mantener abierta siempre la posibilidad de la creatividad, del sentido, de la significación y la verdad, del propio deseo incluso. Nuestra conclusión no es purista, tampoco en este sentido: un nuevo reconocimiento de lo político, una nueva práctica de lo político (que comienza siendo práctica de lo impolítico) no requiere como condición la destrucción de las instituciones existentes, la explosión de un puro espacio de anarquía, dispersión y desobediencia. Sin someterse al orden establecido, este nuevo ejercicio de lo político no rechaza la necesidad y los beneficios de los cambios producidos en ese orden, simplemente, ya no hace depender todo de esos logros. Se trata, en verdad, de liberar lo político, en todas sus formas, en todos los lugares y en todos los momentos.

Fecha de recepción: 10/07/2010

Fecha de aceptación: 5/01/2011