



Artículo

**Sobre la primacía de la política:
el "giro ontológico" como forma del actuar político¹**

Oliver Marchart

Universidad de Viena, Austria

oliver.marchart@univie.ac.at

Recibido: 28/02/2019

Aceptado:03/04/2019

¹ Título originalmente en inglés, "On the Primacy of Politics: the "ontological turn" as a turn towards political acting". Traducción al Castellano por Argelio Alfonso. Agradecido de Gerardo Muñoz por algunas recomendaciones.

Resumen:

En los últimos años el pensamiento político ha dado un cierto giro, a veces llamado "giro ontológico", para diferenciar lo político de la política. La clave de cada ontología de la política reside en esta diferenciación, la cual ha sido desarrollada por numerosos autores, quienes distinguen entre una política óntica y una ontología de lo político (relativa a la totalidad del campo de lo social, mas no solo a su práctica particular). Esta diferenciación (que en francés está dada por la diferencia entre *la politique* y *le politique*) se remonta al artículo "La paradoja política" de Paul Ricoeur, pero que emergió con fuerza en pensadores tan diversos como Jean Jean-Francois Lyotard, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacob Rogozinski, Jacques Rancière y Étienne Balibar en la década del ochenta.

Palabras clave: giro ontológico, lo político, voluntad colectiva, hegemonía.

Abstract:

In recent years, political thought has taken a certain turn, at times referred as the "ontological turn" that differentiates between politics and the political. The question of political ontology has been developed by numerous authors, who have distinguished between an ontic politics and the ontology of the political (relative to the totality of the social field, but not only to its particular practice). This differentiation (which in French is given by the difference between *la politique* and *le politique*) goes back to the article Paul Ricoeur's "The political paradox", and it has emerged strongly in thinkers, such as Jean-Francois Lyotard, Claude Lefort, Alain Badiou , Jacob Rogozinski, Jacques Rancière and Étienne Balibar in the Eighties.

Key words: ontological turn, the political, collective will, hegemony.

El principio de la anarquía

En los últimos años el pensamiento político ha dado un cierto giro a veces llamado "giro ontológico", para diferenciar lo político de la política. La clave de cada ontología de lo político reside en esta diferenciación, la cual ha sido desarrollada por numerosos autores, quienes distinguen entre una política óntica y una ontología de lo político (relativa a la totalidad del campo de lo social, mas no solo a su práctica específica). Esta diferenciación (que en francés esta dada por la diferencia entre *la politique* y *le politique*) se remonta al artículo "La paradoja política" de Paul Ricoeur, pero que emergió con fuerza en pensadores como Jean Jean-Francois Lyotard, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacob Rogozinski, Jacques Rancière y Étienne Balibar en la década del ochenta. Todos estos filósofos habían sido invitados al *Centre for Philosophical Research on the Political* por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe con el propósito de discutir lo que llamaron la "retirada de lo político" (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1983). Desde este momento, que en mi libro *El pensamiento político posfundacional* (2009) llamé el paradigma del heideggerianismo de izquierda, tuvo inicio la *diferencia política* modelada tras la diferencia óntico-ontológica como la diferencia conceptual básica en el pensamiento político contemporáneo. Sin embargo, como intento demostrar en este trabajo, la diferencia política no supone una jerarquía por la cual lo político sobresale por encima de la práctica política, como algunos críticos suelen afirmar. No hay nada intrínsecamente "deficiente" en una política en el sentido ordinario; por el contrario, sin la política tendría sentido hablar de lo político. En lo que sigue, y partiendo de la premisa de la reversibilidad diferencia entre la política y lo política, me gustaría argumentar que el giro ontológico en el pensamiento político no consiste meramente en una atribución de la primacía de la noción de lo político, sino que también supone una contribución de primacía igualitaria (por lo paradójico que este suene) a la práctica del hacer política. El lado óntico de la diferencia política - y de la acción política en el sentido más ordinario - adquiere una nueva dignidad ontológica.

Partimos de la tesis que el ser es "el actuar" en el orden que estructura la polaridad de lo óntico y lo ontológico, de la política y lo político. Los exponentes del giro ontológico en el pensamiento político insisten en la primacía de lo político. Y sin embargo, el panorama cambiaría si la diferencia política fuera tomada como diferencia, asumiendo

que el nivel óntico y el ontológico no pueden ser fijados, puesto que ambos pueden cambiar de registro. ¿Qué pasaría si alteramos la perspectiva? ¿Qué pasaría si pensamos la política ya no en función derivada de lo político, sino como una práctica a priori de lo segundo? En otras palabras, ¿qué pasaría si dejáramos que lo político solo existe cuando es ejecutado por la política? Aquí invertiríamos el orden de la prioridad entre la política y lo político. Por lo tanto, la primacía estaría al lado de la política y no de lo político. Visto desde este marco, la instancia ontológica del antagonismo ya no es el suelo último de la totalidad social; es la práctica óntica de la política lo que da habilita su capacidad.

Esta afirmación no está del todo alejada de la premisa heideggeriana. Heidegger, como observara Reiner Schürmann, transformó la búsqueda metafísica de fundamentos por una forma de entender que "cada fundamento como principio no es sustantivo" (Schürmann, 2018: 89). En lugar de imaginarse el fundamento en términos de un fundamento fijo, ahora se trata de pensarlo como una forma de actuar. En efecto, Schürmann tiene el mérito de haber mostrado en su libro *El principio de la anarquía* cómo la inversión heideggeriana entre Ser y actuar. Desde luego, dicha inversión solo tiene sentido en un marco post-fundacional en el cual la idea de "fundamento" se vuelve cuestionable. Cuando Schürmann - pero también Miguel Abensour, Bernard Stiegler, Jacques Ranciere, y más recientemente Fredric Lordon, pertenecen a la corriente anarquica del pensamiento post-fundacional - defendió el paradójico "principio anárquico" sin referirlo como programa anarquista del actuar. Schürmann defendió una estructura cuasi-trascendental del ser. La an-arquía designa la ruina del "mando siempre busca un origen desde el cual el mundo se vuelve inteligible y dominable, bajo la regla del *scire per causas*, y así establecer "principios" para el pensar y el actuar" (Schürmann 2018: 7). El centro de la tesis de Schürmann consistía en afirmar que la ruina de los principios primarios daría lugar a una función paradójica del mismo principio: un principio que arruinaría a todos los principios. La paradoja de un "principio anárquico", según Schürmann, es deslumbrante "porque en estos términos aparece un dentro y un más allá del cierre de la metafísica visibilizando el límite de su clausura" (Schürmann 2018: 7). Este límite inscribe el fin de todo fundamento metafísico, por lo que la cuestión política reaparece: "¿Qué qué hacer en el fin de la metafísica?" (Schürmann 2018: 228).

La respuesta de Schürmann es clara al respecto. Una vez que la época de la metafísica se desvanece, la acción se libera de sus principios últimos, ratificando la naturaleza an-arquica del principio (Schürmann 4). Y sin embargo, hay una consecuencia de esta transformación: si todos los principios han sido arruinados, lo que sigue es que el actuar mismo se vuelve un nuevo principio del arruinamiento de los principios. La ausencia de fundamentos se vuelve la instancia fundadora del ser social. Y aquí es que podemos comenzar a ver porqué el ser es de naturaleza 'del actuar'. Una vez que ha perdido la condición de fundamento, todo ser se vuelve uno para el actuar. Desde el marco de la teoría de la diferencia política, entonces diríamos que el abismo espectral se ha actualizado en una forma práctica de política óptica. Y en este punto es donde debemos separarnos de Schürmann y Heidegger, quienes no ofrecen una verdadera noción política del actuar, puesto que ellos defienden es una forma del actuar carente de activismo. En efecto, lo que ellos defienden no es otra cosa que una forma superior de la pasividad: una acción pasiva plena. En la escena pastoril del Heidegger tardío; el hombre, como guardián del Ser, está supuesto a permanecer pasivamente activo, esto es, el hombre debe actuar en la medida en que su actitud es pasiva ante el desocultamiento del ser.

De Heidegger a Hegel: la negatividad radical

No hay ni que decir que la noción de una actividad pasiva aparece con un alto precio: la despolitización del actuar. La naturaleza política del ser es repudiada al mismo momento en que es afirmada. La búsqueda de Schürmann por "otra política" es siempre una forma de actuar que está más allá de una "efectividad del ser" (Schürmann 2018: 82). Por lo tanto, cualquier forma estratégica y efectiva del actuar es descartada como ya entregada a la metafísica. Si para Schürmann el actuar debe dar un giro hacia un "desfundamento sin porqué" (Schürmann 2018: 242), esto significa que si bien hay una dimensión espectral de lo político, mas ya no consigue capturar la naturaleza óptica de la política. Pero, ¿existe algún tipo de política que sea una política despolitizada, una forma de "juego sin porqué"? Una política que no tenga una función estratégica o que no busque fines concretos difícilmente puede ser imaginada como política.

Dados sus presupuestos ontológicos, Heidegger y Schürmann no pueden desarrollar una verdadera noción política de la política. A pesar de su aventura Nazi, hay una disposición anti-política en el pensamiento de Heidegger que se deriva de sus presupuestos filosóficos. Su insistencia por una ontología de la diferencia en tanto diferencia que suspende la ontología de la negatividad, hace desaparecer el mundo de la política. Sin embargo, la negatividad es una de las dimensiones centrales de la teoría política de la "Escuela de Essex", una tradición inaugurada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, donde la articulación de la teoría de la hegemonía es posiblemente la escuela de pensamiento más cercana a la "vida real" de la política. El antagonismo, en esta deriva teórica, es el nombre mismo de lo político. Y lo político asume que el fundamento está siempre función de una línea de demarcación vis-a-vis un fuera constitutivo de todo orden política y de toda identidad. Es cierto que Heidegger también sabía del terror ante la 'nada', pero Heidegger no le concede a la negatividad ninguna función productiva en su concepción óptica de la acción. En efecto, Heidegger criticó fuertemente a Hegel por conservar una concepción de la negatividad que era suficientemente radical, aunque tampoco nos entregó con una solución alterativa. Al contrario, Heidegger dio un paso atrás hacia una pasividad carente de toda negatividad.

Para desarrollar una proyección realista del actuar político, la tradición hegeliana debe ser atendida. Y diría más: la tradición posfundacional del antagonismo tiene sus razones en el "trabajo de lo negativo" de Hegel. Una ontología posfundacional de la diferencia, por lo tanto, tiene que ser suplementada por una ontología de la negatividad radical, la cual debe colorear nuestra noción de la política óptica. Una forma del actuar que se agote en el juego derridiano de la *différance*, como forma que pospone infinitamente los fines, difícilmente puede llamarse política. La política comienza con la negación. Desde una perspectiva ontológica, esto implica una deriva eventual del antagonismo. Debemos asumir la negación para esta perspectiva de las prácticas ópticas. En otras palabras, la negatividad no está simplemente "allá fuera" como principio cósmico o rasgo objetivo del mundo. La negatividad se produce en relación con otras acciones. Por lo tanto, cuando intentamos invertir el orden de la prioridad entre lo ontológico y lo óptico, uno debe insistir en la negatividad como práctica óptica, puesto que la instancia del antagonismo solo emergerá una vez que seas activada por acciones mundanas. Esto produce antagonismo porque la política precede a la negación. Para poder dar cuenta de esta reversibilidad entre política y lo político, Heidegger debe ser suplementado con Hegel

y la tradición de hegelianismo de izquierdas. En efecto, la intuición de que el "ser es el actuar" es inherente a toda la tradición de la negatividad radical que va de Hegel a Marx a Laclau. Pocos como Alexandre Kojève tuvieron una idea tan clara de la naturaleza activista del ser, por ejemplo. Elaborado en sus celebradas lecciones sobre *La Fenomenología* de Hegel, ciertamente inspiradas por Heidegger y Marx, mucho antes que Schürmann, Kojève insistió en la concepción del ser como actuar mediante la negación:

El Hombre no es un Ser que es; es una Nada que nada mediante la negación del Ser. Pero la negación del Ser es la Acción. Por eso Hegel dice: "El verdadero ser del hombre es su acción". No actuar significa, así pues, no ser un ser verdaderamente humano. Significa ser un *Sein*, un ser dado, natural. Significa, así pues, degradarse, embrutecerse. Y esta verdad metafísica se la revela al Hombre a través del fenómeno del aburrimiento: el Hombre que - como la cosa, como el animal, como el ángel - permanece idéntico a sí mismo no niega, no se niega, es decir, no actúa, y se aburre. Sólo el Hombre puede aburrirse. (Kojève 2013: 225)

Este es uno de los momentos claves de las lecciones de Kojève, y en mi opinión, de toda la filosofía del siglo veinte. Desafortunadamente, no constamos con el espacio para desarrollar todas sus consecuencias, aunque sí quisiera indicar algunos elementos. Kojève ha sido acusado de 'antropologizar' a Hegel y a Heidegger, y sin embargo, lo que llama "Hombre" en este fragmento carece de una esencia positiva. El ser humano nunca se identificó consigo mismo. Si algún ser emerge de esta no-identidad, esto solo puede tener fundamento en las acciones humanas. Por lo tanto, el actuar carece de una esencia positiva también. El actuar es simplemente una forma de negar al Ser. Como dice Kojève: "En efecto, el Hombre solo puede ser satisfecho por el actuar. Ahora, actuar es transformar lo que es real. Y transformar lo que es real es negar lo dado" (Kojève 2013: 224). El fin del actuar, incluso si se pudiera alcanzar, supondría el fin de la negación, lo cual llevaría al fin de la política, y por lo tanto al fin de la Historia; esto es, a un mundo post-político del aburrimiento y de la identificación con la animalidad. Kojève nos entrega, en cambio, una antropología activista o lo que es lo mismo, una ontología del Ser activo. En primer lugar, el antagonismo entre amo y esclavo es fundamentado en el actuar. Y en segundo lugar, el actuar (en su esencia negativa) es definido como la negación de lo dado.

Está claro que la "negación de lo dado" tiene efectos importantes en el campo de la política. La verdadera política, según Laclau, consiste en la reactivación, mediante el antagonismo, de los procedimientos de lo social. Por eso siempre esta política es una política de la protesta. Si una demanda es fácilmente integrada a un ordenamiento institucional, entonces habría necesidad de política. Solo si la política es rechazada por un orden institucional, entonces es que pudiera traducirse a lo que Laclau ha llamado una demanda. Solo en el momento de la protesta es que podemos hablar de la acción política en un sentido estricto del término. Desde luego, el paso del reclamo a la demanda a veces puede ser mínimo. El pensamiento-como-actuar impulsa el antagonismo a través de la negación. Pero esto solo puede ocurrir en escala menor y en un grado meramente visible de politización.

Sujeto político: un *gent provocateur*

Ahora, ¿quién o qué puede ser el sujeto del actuar de lo político? Evidentemente, en un marco postfundacional del actuar y de la agencia, el actuar no es reducible a la lucha de clases, y por lo tanto, es an-arquico. Para poder determinar la función del sujeto político, la tarea pasa por reconectar el nivel óntico de la acción con la ontología genérica del antagonismo. Esta no es una tarea trivial, puesto que no debemos olvidar la naturaleza reversible (y no circular) de lo óntico a lo ontológico, y de la política a lo político. No podemos evitar movernos entre estos dos registros si queremos escapar los impasses de la pasividad heideggeriana y el 'activismo por el activismo'. Plegarse a lo primero conduce a la parálisis política; mientras que el segundo termina por enfocarse exclusivamente en el registro de la acción política y de la acción, y por lo tanto en la trampa del voluntarismo. El dilema es bastante obvio. El actuar, como hemos dicho, precede al impulsar un antagonismo. Sin embargo, el antagonismo es una instancia externa de negación radical que no puede ser actuada como mero voluntarismo.

En lugar de esquivar este dilema, propongo que retengamos estas dos condiciones: (a) por un lado, que para actuar políticamente, el antagonismo debe ser activado. En otras palabras, la política debe activar lo político. Y por otro, (b) en la perspectiva ontológica, sin embargo, el antagonismo nunca puede ser activado del todo. El antagonismo puede emerger en el tejido de lo social, pero no puede ser forzado a que aflore. Al mismo tiempo, ninguna fuente del actuar puede existir como "fundamento de la fundamentación" del antagonismo. En otras palabras, no hay un sujeto de la voluntad que

pueda servir como fundación de sus acciones. Pero, entonces, ¿cómo activar aquello que no puede ser activado? ¿Quién es este sujeto que supuestamente está capacitado para activar lo que escapa a toda activación? Ante esta paradoja, la única respuesta adecuada está dada por el marco posfundacional de la diferencia política: los agentes políticos actúan *como si* ellos activaran el antagonismo.

El sujeto voluntarista de la política es una ficción metafísica imposible, mas necesaria. Los actores políticos solo pueden pensarse como sujetos de sus acciones, ya que de otra manera nunca podrían actuar. Aunque es cierto que no somos la fuente de nuestros actos, aun así debemos atribuirnos la capacidad de actuar al menos que queramos permanecer como pasivos observadores. Diría más: la agencia política es un resultado del entrecruzamiento del antagonismo que pueda negar lo dado. Los agentes políticos siempre emergen de este proceso circular. De una forma no muy distinta a la dialéctica kojéviana, cada identidad social dada se activa en el momento en que un agente recae en una instancia de dislocación que, al negar lo dado, es transformado desde un acto político. Un actor político que pudiera afirmar algo así: soy porque puedo negar - y niego porque mi ser es negado.

La política supone una lógica circular. Y como agentes políticos que se activan mediante el antagonismo, nuestra tarea es actuar antes del antagonismo. De esta perspectiva se deriva un mandato político: actúa como si activaras lo que activa. En lugar de actuar en el modo heideggeriano del actuar pasivo, uno tiene que poder cambiar hacia un modo de pasividad activa. El actuar no implica solo una apuesta en el campo óptico de las prácticas sociales. Y sin embargo, el antagonismo, en tanto fuerza real de activación, *debe ser activado*. No hay otra posibilidad para que el antagonismo emerja en un sentido sustancial si no antecede a la práctica óptica. El antagonismo es una instancia de negatividad radical que, sin jamás constituir una fuerza natural de orden, se desliga de nuestra práctica. Si desde la perspectiva ontológica pareciera que estamos ante un cierre de lo social, lo cierto es que desde la perspectiva óptica se hace posible constituir una práctica de la negación de lo dado. Ante poderes dominantes fuertes, la hegemonía tendría que sedimentarse para estar en condiciones de reaccionar ante nuevos antagonismos. En cualquier caso, un antagonismo en reserva nunca puede emerger por sí solo. Para que 'despierte' se le debe provocar, a pesar de que no hayan garantías de éxito. La política, mediante la protestas, siempre tiene que ver con la provocación de un

antagonismo. Por esta razón es que todo agente político actúa como *agent provocateur*. Este *agent provocateur* es el Hombre de Kojève: esa Nada que se nihiliza a través de la negación del Ser.

Afirmar la afirmación: la disponibilidad de una voluntad colectiva

Como hemos visto, el actuar político (negar lo dado como condición de la capacidad de acción) supone un agente que no posea un a priori de la metafísica del sujeto. El pasaje de la pasividad al actuar está vinculado a la dislocación y frustración de lo que ha sido negado. Por lo tanto, la disponibilidad al acto tiene que ser afirmada por un agente, aun cuando no exista como antecedente de la acción. Como hemos visto, el agente tiene que actuar *como si* estuviese capacitado para actuar. Permítanme desarrollar las consecuencias metafísicas de este modo del actuar.

La acción política presupone una "voluntad de voluntad" cuasi-metafísica como voluntad-de-fundamento. El agente actúa como si el sujeto de la voluntad estuviese en pleno comando de su voluntad; por lo tanto, al decir de Heidegger, la voluntad es siempre poder 'poder la voluntad en uno mismo'. La circularidad de esta lógica es infranqueable si queremos desplazarnos hacia una teoría posfundacional del actuar. Cuando los últimos fundamentos del actuar se borran, los sujetos políticos deben encontrar nuevas certezas. Esta tesis requiere de al menos dos matices. Primero, y desde un punto de vista político, esta "voluntad" no debe limitarse a un individuo. Esta voluntad pertenece a un agente colectivo, que Gramsci llamó una "voluntad colectiva". Por lo tanto, la disponibilidad de la voluntad pasa de un agente a una zona política del ser-en-común, cuyo propósito es construir la hegemonía. Si los individuos de un proyecto hegemónico están capacitados para la voluntad, es por la sencilla razón de que participan en un proyecto colectivo hegemónico. Cuando este proyecto decae, su voluntad también se debilita. En segundo lugar, no debemos cometer el error de imaginar esta voluntad como una fuerza destructiva. Para negar lo dado, como decíamos anteriormente, el agente debe afirmar capacidades que no posee interiormente. En el momento de la afirmación, la voluntad debe ser afirmada, o de otra manera permaneceríamos en un estado pseudo-espiritual de 'nihilismo pasivo'. Por lo tanto, el devenir del actuar tiene como condición la afirmación de nuestra voluntad. El actuar -y por lo tanto, la negación - siempre implica afirmar la afirmación.

Esta lectura, a pesar de parecer contra contradictoria, en realidad es uno de los mayores logros de Gilles Deleuze en su interpretación sobre Nietzsche. Deleuze indica que para Nietzsche, "devenir-activo supone la afirmación y lo afirmativo" (Deleuze, 1986: 8). Esto parecería contradecir nuestra definición del actuar como negación de lo dado. El mismo Deleuze rechaza la homologación entre Nietzsche y Hegel. Sin embargo, la pura afirmación, tal y como aparece en Nietzsche, sí pasa por una negación. Pero solo en una afirmación - en el 'Sí del asno', ese animal que carga con el peso de lo dado - es que lo dado es asimilado en la medida en que:

La tesis de Nietzsche se resume así: el sí que no sabe decir no (sí del asno) es una caricatura de la afirmación. Precisamente porque dice sí a todo lo que es no, porque soporta el nihilismo, permanece al servicio del poder de negar como del demonio del que lleva todos los fardos. El sí dionisiaco, al contrario, es el que sabe decir no: es la pura afirmación, ha vencido al nihilismo y destituido a la negación de cualquier poder autónomo, pero esto porque ha puesto lo negativo al servicio de los poderes de afirmar. Afirmer es creer, no llevar, soportar, asumir.
"(Deleuze, 2006:103)

Repetir el "sí" del asno es afirmar la condición nihilista de nuestro mundo para hacer las paces con las formas de exclusión, opresión y subordinación que definen lo actualmente dado. El asno es la criatura que carece de agencia política. Por esta razón un simple "sí" nunca es suficiente: "se necesitan dos afirmaciones para negar en un mundo afirmativo". El actuar significa afirmar la afirmación. La agencia política, por lo tanto, no debe confundirse con pasividad (lo que Nietzsche llamó 'nihilismo pasivo') o la destrucción en nombre exclusivo de la destrucción (como en los casos de aventurismo insurreccional). La verdadera actividad política comienza, según Deleuze, con la "voluntad de la nada transferida al lado de la formación; como poder del afirmar" (Deleuze 2006: 190). La afirmación es necesaria porque, como hemos dicho, un agente busca tomar el lugar del Sujeto que tiene que metafísicamente afirmar su capacidad para negar como condición de voluntad (incluso aun cuando solo como modo de "como si"). Diría más: la afirmación es necesaria porque al "negar lo dado" se vuelve posible un proyecto posible en condiciones de conseguir un consentimiento general. En este sentido, "afirmar es crear" significa que debemos traer a la vida, al decir de Gramsci, un Príncipe Moderno. Al afirmar nuestra voluntad-de-actuar también afirmamos este proyecto colectivo de formación de una voluntad.

Hay buenas razones para llevar a cabo un giro hacia una teoría de la doble afirmación. En los últimos años, en particular en el horizonte del pensamiento político posfundacional y en las teorías insurreccionales (como la del Comité Invisible en *La insurrección que viene*) han generado cierta atracción. El paradigma insurreccional se basa en una noción unidimensional de ataque al estado o al orden policial; como si el estado existiera como bloque homogéneo capaz de ser confrontado directamente. La noción de 'democracia salvaje' de Miguel Abensour también recoge una traza de esta equivocación. Incluso, la importante noción de "desacuerdo" de Ranciere y de la 'parte que no tiene parte' está modelada desde una lógica insurreccional": "La no-parte - los pobres de la Antigüedad, del Tercer Estado, o del proletario moderno - no puede tener otra parte que el todo o nada" (Ranciere 1996: 6). Entender la política como lógica de 'todo o nada' termina por entregar el actuar político - la cual, en realidad, se desenvuelve en un terreno complejo de antagonismos múltiples - al campo del imaginario. Así, se nos sitúa en una postura donde solo es posible la pasividad o la insurrección. Ya no habría lugar para un programa político propositivo que no pudiera entregar un punto de partida para construir una nueva hegemonía. Y sin embargo, la creación de una nueva voluntad colectiva es precisamente lo que necesitamos hoy, en una coyuntura histórica donde la hegemónica neoliberal se agrieta y el vacío político asciende. Y ya no estamos viviendo en una situación revolucionaria que garantizaría una política del 'todo o nada'. Lo que vivimos es, por el contrario, una creciente dislocación de la formación hegemónica en Occidente. En una situación histórica como esta, la tarea política consiste en darle vida a un "Nuevo Príncipe", esto es, a un nuevo tipo de afirmación política.

Este proyecto no está suplementado por fantasías insurreccionalistas ni tampoco por fraseologías vacías de una metafísica de la "idea del comunismo" (Badiou, 2010) o la invocación de un pseudo-partido de vanguardia leninista (Dean, 2012). Hipótesis como estas ya se han agotado. En términos prácticos, y como han dicho a algunos militantes de la *Nuit Debout* en Francia, hay que estimular una '*convergence des luttes*': una correlación de las luchas realmente existentes. En términos prácticos, por otro lado, lo que está dado en la realidad no puede negarse *in toto*. Para poder atacar la totalidad de lo dado uno debe estar en condiciones de poder encontrar un punto arquimedista, puesto que sin ese punto no podemos garantizar una fundación última de nuestras acciones desde la cual negar abstracciones como "el sistema", "el estado", "el capitalismo", "el patriarcado", etc. La idea de atacar a un sistema monolítico en su totalidad es una idea fantasmática. Por lo

tanto, la negación tan solo puede determinar la negación, esto es, la negación de algo concreto y no una sustancia todopoderosa. Y lo mismo podemos decir sobre la afirmación, que tan solo tiene sentido como afirmación concreta: la creación de un proyecto realmente existente. En otras palabras, la creación de un nuevo proyecto hegemónico.

Bibliografía

Comité Invisible. (2009). *La insurrección que viene*. Madrid: Melusina.

Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Kojeve, A. 2013. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta.

Laclau, E. (1996), *Emancipation(s)*, London: Verso.

Laclau, E. (2006), *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L. (eds.) (1983), *Le retrait du politique*, Paris : Galilée.

Marchart, O. (2009), *El pensamiento posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Nueva Visión.

Ricœur, P. (1955). "Le paradoxe politique", en *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil. pp. 260-285

Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena Libros.