

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD¹

Alberto Moreiras
Duke University

La filosofía tiene horror a las discusiones. Siempre tiene otra cosa que hacer. El debate le resulta insopor- table, pero no porque esté demasiado segura de sí misma. Por el contrario, son sus incertidumbres las que la llevan por otros caminos más solitarios. (Deleuze y Guattari 29)

“No somos sino uno”. Todo el mundo sabe, por supuesto, que dos nunca se han transformado en uno, pero sin embargo “no somos sino uno”. La idea del amor empieza con eso. Es verdaderamente la manera más cruda de darle a la relación sexual, ese término que manifiestamente se nos escapa, su significado.

(Lacan 47)

1. La relación hegemonía/subalternidad

¿Hay una relación de pensamiento en este libro? ¿Es una discusión, o hay tres? ¿Reflexionan todos en la estela o en la retirada de una común afirmación silenciosa que los elude tanto como los llama y los atrapa? ¿O estamos ante una serie de tres, una serialización del pensar que alternativamente encuentra y pierde intersecciones cuyo carácter aleatorio revela y desmiente al encuentro como lo que (no) es? La pregunta se hace obsesiva: cuanto menos se formula, más cautiva la lectura de *Hegemony, Contingency, Universality*. Pero hacerla no nos da resolución, dado que pregunta por un secreto, y el secreto es estructural, y nadie sabe cuál es. “Estructura de antemano *el terreno mismo* en el que la multitud de contenidos particulares lucha por la hegemonía”—lo estructura del mismo modo en que un vórtice estructura el movimiento del agua. “La pregunta es, también y sobre todo, qué secretos privilegios y exclusiones/inclusiones tuvieron que ocurrir para que este lugar vacío emerja como tal en primer lugar” (Zizek 320). En realidad, no sólo para que emerja, sino también para que desaparezca en sí mismo. La pregunta —¿hay una relación de pensamiento?— desaparece por todo el libro hacia el lugar vacío que la hace posible.

1. - Una relación de pensamiento. El fin de la subalternidad. Notas sobre *Hegemony, Contingency, and Universality Contemporary Dialogues on the Left*. Por Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek. Londres: Verso, 2000.

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

El interés de *Hegemony* no deriva exclusivamente de que en él cada uno de sus autores, tres pensadores de fuerte relevancia en el panorama de la filosofía política contemporánea, exponen recíprocamente su pensamiento a la crítica de los otros. Se trata sobre todo de que en esa confrontación mutua se clarifican las condiciones para un pensamiento de izquierda en el presente. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek no son ya pensadores ni propiamente postestructuralistas ni propiamente marxistas, pero el postestructuralismo y el marxismo informan fundamentalmente su obra. Su solvencia argumentativa, afilada en el diálogo, elimina falsas opciones y conduce la conversación hacia una nítida precipitación de resultados. Al final de la lectura la sensación de lucidez que el libro entrega queda sólo coartada por la niebla tenue del desacuerdo entre ellos

Por otra parte, es el desacuerdo mismo lo que le permite al lector formular su propia relación con la relación de pensamiento que el libro traza. Butler, Laclau y Žižek no nos dan la *última* palabra en relación con las posibilidades de pensamiento crítico de y sobre lo político. Pero quizás ningún libro reciente se acerca tanto a la inminencia de una revelación. Y esa revelación, de poder llegar a producirse, sin duda afectaría nuestro modo de presencia en relación con la vieja pregunta kantiana que abre los dos últimos siglos de reflexión filosófico-política: ¿qué es posible hacer [...] hoy y aquí?

El lugar vacío de la relación de pensamiento no es indiferente. Es el afuera constitutivo del pensamiento, lo Real, que organiza tanto como desorganiza esta conversación particular. En términos lacanianos, al hablar sobre lo Real, lo Real se hace objeto *a*: lo Real ha siempre de antemano entrado —y dejado— la conversación. No es por lo tanto una sorpresa —aunque sí que lo es— que la pregunta por la relación de pensamiento haga su primera aparición, como el fantasma kantiano que menciona Žižek (235), en el cuestionario que abre el libro: allí, Butler, Laclau y Žižek hacen sus preguntas, ostensiblemente cada uno de ellos a los otros dos, y *son las mismas preguntas*. Lo cual, por cierto, no responde a la pregunta por la relación entre las preguntas. ¿Existe relación?

¿Puede el recurso ahistórico a la barra lacianiana reconciliarse con la pregunta estratégica que postula la hegemonía, o se erige como limitación cuasi-trascendental de toda posible formación de sujeto y, por lo tanto, como indiferente a la política? (Butler 5)

Existe el extendido sentimiento de que ni un historicismo radical ni un trascendentalismo pleno constituirían respuestas apropiadas, y se postula un tipo de respuesta que evita las trampas de los dos extremos —el cuasi-trascendentalismo [...] ¿Cuáles serían las precondiciones para un avance teórico en este terreno, y cuáles serían sus consecuencias para el análisis histórico? (Laclau 8-9)

¿Es el “sujeto” simplemente resultado del proceso de subjetivación, de interpelación, de asumir performativamente alguna posición fija de sujeto? ¿O postula la noción lacianiana de “sujeto barrado” (y la noción del idealismo alemán del sujeto como negatividad en auto-relación) una alternativa a la metafísica identitario-sustancialista tradicional? (Žižek 9)

Voy a empezar, pues, aquí. Mi hilo conductor particular, no a esas preguntas sino a sus respuestas en el libro, será la relación entre hegemonía y subalternidad —suponiendo, de nuevo, que exista. Me interesa la estructuralidad o historicidad de tal relación, y también si puede entenderse bajo la noción de cuasi-trascendentalidad recíproca. Para lo último usaré la definición de Laclau: “Diría que la dimensión trascendental es inevitable, pero que la trascendentalidad, en el sentido pleno del término, es imposible (por eso podemos hablar de los cuasi-trascendentales). ¿Por qué tal imposibilidad? Porque la trascendentalidad plena requeriría, para empezar, una frontera demarcatoria nítida con respecto de lo empírico, que no puede darse. No hay objeto sin condiciones de posibilidad que lo trasciendan (y este es el horizonte trascendental inevitable)” (76). En términos del libro, no tengo más alternativa que postular que mi hilo conductor será lo suficientemente fuerte como para soldar una cadena de equivalencias y establecer la condición suficiente de hegemonía interpretativa. En otras palabras, la relación hegemonía/subalternidad articula la relación hegemónica interna al libro, de modo que todas las demás preguntas que el libro elicita pueden —y deben— ser leídas a través de ella.

Si, en palabras de Žizek, “la noción de la constitución trascendental de la realidad implica la pérdida de todo acercamiento empirista directo e ingenuo a la realidad”, también implica “la prohibición de la metafísica, esto es, de toda visión del mundo generalizante y suministradora de la estructura numérica de la totalidad del universo” (234). Y podemos añadir que también implica la prohibición del historicismo, si lo entendemos como la posibilidad de una resolución existencial a la aporía de la imposibilidad de la trascendentalidad plena: dado que no podemos ser trascendentales, ¡seamos lo opuesto! Pero entonces todo lo que conseguimos es cuasi-immanencia. Una traducción fácil: “el ser humano aspira compulsivamente hacia una noción global de la verdad, de la cognición universal y necesaria, pero al mismo tiempo tal cognición es para siempre inaccesible” (Žizek 235). Para Žizek, los fantasmas kantianos son “operaciones que se construyen para llenar esta fisura entre la necesidad y la imposibilidad que es constitutiva de la condición humana” (235). Pero ¿qué ocurre cuando el fantasma mismo está bloqueado, cuando no hay posibilidad de construcción, cuando la construcción misma queda prohibida? En ese caso obtenemos... el secreto: lo Real. ¿Necesariamente?

Podemos entender las tres preguntas con las que Butler, Žizek y Laclau abren su diálogo como preguntas sobre el carácter espectral de la subalternidad. Su dificultad está mediada por una doble imposibilidad que atañe a la relación entre hegemonía y subalternidad. La pregunta previa a la pregunta sobre lo políticamente posible nunca es formulada pero resulta obsesiva en este libro: ¿es la subalternidad la condición misma de la subjetivación hegemónica? ¿O puede la subalternidad evacuarse, eliminarse de lo social sin resto alguno? La doble imposibilidad es la siguiente: no hay respuesta lógicamente posible a tal pregunta; y no hay respuesta políticamente posible tampoco. En cuanto a la imposibilidad lógica, si respondiéramos “sí, es posible eliminar la subalternidad”, tendríamos que basar la respuesta en la noción de que la subalternidad es un accidente histórico, en otras palabras, que no hay condición estructural o trascendental que impida su eliminación. Pero negar la trascendentalidad en esos términos es, necesariamente, asumir una posición trascendental. De tal modo que nuestra posición en relación con la historicidad radical de lo subalterno debe desaparecer para abrirle el camino a una plena des-trascendentalización de lo social. Y si contestamos “no, la subalternidad es una condición necesaria de lo histórico”, el mismo razonamiento se aplica: nuestra posición tendría que desaparecer para darle a la historicidad sus derechos absolutos, puesto que de otra forma la noción de historicidad quedaría fisurada internamente por su postulada necesidad trascendental.

Y en cuanto a la imposibilidad de respuesta política: contestar afirmativamente significa optar por la parálisis política en la medida en que toda acción política busca alterar una relación hegemónica realmente existente; por lo tanto, busca la relativa subalternización de los detentadores de poder real. Así, una política que persiga la evacuación de la subalternidad de lo político y de lo social no tendría recurso a la acción política. Y responder que no también es tocar el límite de lo político, y abrazar su muerte, puesto que, una vez que se renuncia a la universalidad incondicional de la acción política, entonces la especificidad de lo político desaparece y la acción sólo puede ya entenderse como guerra total por la sumisión del enemigo.

¿Carece de respuesta la pregunta por el fin de la subalternidad? ¿Desaparece toda respuesta posible en el vórtice de la pregunta misma? Si la pregunta representa la estructuración misma de aquello a lo que este libro responde, si la pregunta es el intento mismo del libro por deshacer sus propios fantasmas, o de bloquear su emergencia, y solo puede ser contestada mediante una apertura al secreto, ¿cabe establecer una relación diferente con la pregunta, es decir, una relación con la pregunta que no pase por la exigencia de respuesta? Y: ¿hay una relación entre Butler, Laclau, y Žizek que concierna a esa relación de pensamiento alternativa? *Hegemony* marca un diálogo a propósito de los límites del pensamiento político, lo que Žizek llama “las (im)posibilidades de la práctica y del pensamiento político radical hoy” (91). Pero ¿qué le da a la práctica política hoy una condición de posibilidad diferente a la que habría tenido en cualquier otro momento histórico? Y ¿qué es lo que hace que las condiciones de posibilidad de la práctica política hoy sean al mismo tiempo sus condiciones de imposibilidad? La respuesta común que este libro ofrece, en

comunidad ambivalente y conflictiva, es que las condiciones para una plena emancipación de lo social, entendida como una plena reconciliación de la sociedad con su esencia, en los viejos términos hegelianos y marxistas, ya no son pensables. La emancipación plena se presenta por consiguiente para el pensamiento contemporáneo como simultáneamente imposible y necesaria. Si la “lógica de transparencia de la modernidad”, en los términos de Laclau, fue capaz de deducir la posibilidad de la plena emancipación de lo social de su necesidad, la postmodernidad caída o nihilista pretendería hoy deducir “la negación de su necesidad de su imposibilidad misma” (74-75). Pero Butler, Laclau y Žizek, cada uno en sus términos, y en diálogo, buscan pensar la doble y simultánea determinación de necesidad e imposibilidad. La emancipación es al mismo tiempo necesaria e imposible. Y entonces, ¿qué?

Cada uno de los interlocutores ofrece una conceptualización maestra que en el fondo trata de dar cuenta de tres empresas: “1) entender la lógica según la cual cada una de las dos dimensiones [necesidad e imposibilidad] subvierte a la otra; 2) considerar la productividad política de esta subversión mutua [...]; 3) trazar la genealogía de esta lógica indecible, en la forma en la que *ya* estaba subvirtiendo los textos centrales de nuestra tradición política y filosófica” (Laclau 75). Pero ¿cómo se relacionan mutuamente esas conceptualizaciones maestras, y cuál es la productividad política de su subversión mutua? ¿Es la noción de Žizek de acto auténtico lo suficientemente similar a la noción laclauiana de decisión y a la noción de Butler de traducción cultural? No, en el sentido de que su identidad relativa queda interrumpida por el conflicto que impide su respuesta a la pregunta que se hacen mutuamente: la pregunta acerca del fin de la subalternidad, que es otra forma de hacer la pregunta sobre la reconciliación plena de lo social. Pero sí, porque ese conflicto mismo, la fisura o brecha constitutiva de su pensamiento, que su pensamiento tematiza, los hace capaces de articular su pensamiento en una cadena de equivalencias definida por su antagonismo con respecto de... otros pensamientos que ignoran el conflicto. El conflicto, en otras palabras, genera una necesidad de performatividad mutuamente traductiva. Una pregunta común, que los tres enfrentan, la cuestión de la subalternidad como resto indivisible de lo social, es el lugar cuasi-trascendental de su articulación, su *point de capiton*, o significante vacío. Inevitablemente, entonces, el libro se dobla a sí mismo, o queda internamente dividido, porque el suelo oculto que lo hace históricamente posible también es el secreto público de su imposibilidad. El libro está internamente bloqueado, pues no puede ofrecer una respuesta, más allá de la pregunta misma, a la pregunta que plantea.

Pero ¿estoy condenado a hacer descansar mi análisis en la tenue convencionalidad de esa nota deconstructiva? No. Si lo hiciera, entonces mi propia reflexión sobre el asunto filosófico de este libro quedaría sin tematizar. Si el libro viene a dar en una pregunta por la relación de pensamiento, y por la relación entre pensamiento y política, y en la imposibilidad y la necesidad de determinarla, entonces mi propia relación a la cuestión de la relación debe ser expuesta. En lo que sigue voy a tratar de indicar una posible entrada en la aporía constitutiva de *Hegemony*. Voy a dar varios pasos relacionados. El primero buscará ofrecer el concepto de “resto pasible” como anticipación de un vínculo factible entre decisión, traducción cultural, y acto auténtico —tema con el que no habré concluido hasta la última parte de este ensayo. El segundo se referirá a la noción de lo político en Carl Schmitt como campo de la división entre amigo y enemigo, a la que añadiré el pensamiento del no-amigo como resto pasible. Entraré entonces en el análisis de las máquinas conceptuales de Butler, Žizek y Laclau, que terminaré definiendo como máquinas que preparan respectivamente políticas del historicismo, de la historicidad y del estado de la historia. Y mi última sección retoma los temas de la relación entre hegemonía y subalternidad, de la política no-filocéntrica, del resto pasible, y del juego entre el concepto filosófico y el “plano de inmanencia” que lo inscribe. Al final, espero haber hecho más que una reseña sumaria de la (im)posibilidad constitutiva del libro cuyo impacto motiva estas páginas.

2. Lo (post)político como relación sin relación

Hegemony no trata, sin embargo, meramente de un posible suplemento de amistad a lo que Lacan llamaría “la imposibilidad de establecer como tal, en cualquier lugar de lo enunciado, el

Uno único que nos interesa, el Uno de la relación” que estoy llamando relación de pensamiento (Lacan 7). La relación de pensamiento encontraría su límite en un libro que interroga los límites de lo político en y a través del discurso universitario. La deconstrucción está en juego en este libro, y no mínimamente en la confrontación misma entre discurso universitario y los límites de lo político. Pero, si la deconstrucción refiere al discurso universitario (aunque no sólo a él), lo hace desde una paradójica negatividad: la deconstrucción apunta a la recuperación última del residuo afirmativo (o histórico) del discurso universitario en su relación con la verdad como des/ocultamiento. Si la deconstrucción aparece, precisamente en su confrontación con los límites de lo político y con lo político como límite, como fuerza de negación, la negación deconstructiva restablece, y restablece en el sentido nietzscheano de suspender el avance de la muerte (“lo viviente es solo un tipo de lo que está muerto, y un tipo muy poco frecuente” [Nietzsche 168]). Si la muerte vela la vida, la deconstrucción vela la muerte. Y este velar es también un paradójico desvelar: en este velar desvelatorio de la operación negativa de la muerte, la negación deconstructiva de la negación de la muerte atiende al restablecimiento de lo que voy a llamar el *resto pasible*. Entiendo el resto pasible como la figura de un irreductible, o indeconstructible: aquello que, en toda contienda entre la vida y la muerte, se hurta a ambas; en otras palabras, aquello por lo que y en lo que se da toda contienda entre la vida y la muerte, así como toda contienda política. El resto pasible es lo que hay en el cruce entre la vida y la muerte en la medida precisa en que vida y muerte no se cruzan. El resto pasible es pura irreducibilidad: lo heterogéneo que resta (en) el lugar de toda contienda. Aquello que está, re-está, resiste, en cuanto pura posibilidad de que algo le ocurra, y algo ocurra: la potencialidad de que algo ocurra. Para adelantar una formulación: el resto pasible es el plano de inmanencia de la cuasi-trascendentalidad.

En el campo de lo político la subalternidad despliega una topología similar a la topología deconstructiva en el discurso universitario. El resto pasible es lo que la deconstrucción comparte con la subalternidad. La subalternidad está lejos de representar meramente el lugar de la exclusión en el par inclusión/exclusión investigado, por ejemplo, por Chantal Mouffe como parte de su teoría de democracia radical: “Solo entendiendo el doble movimiento de exclusión/inclusión que es parte constitutiva de la política democrática podremos lidiar con el reto que nos lanza hoy el proceso de globalización” (Mouffe 52). La subalternidad, entendida radicalmente, es decir, en su fuerza o debilidad más extrema, no es lo excluido, sino que es más bien lo que resta (en) el lugar originario de inclusión/exclusión. La subalternidad es el resto pasible de toda articulación política. El resto pasible es la condición de posibilidad para el lugar originario de toda inclusión/exclusión.

Hay una política de la deconstrucción y hay un pensamiento de la subalternidad, pero deconstrucción y subalternidad permanecen más allá de su instrumentalización como órdenes heterogéneos, no solo en sí, puesto que en su límite marcan la heterogeneidad de sus respectivos campos de discurso, *son* la heterogeneidad constitutiva de sus campos de discurso, sino también respectivamente: la deconstrucción es la heterogeneidad en el corazón del discurso universitario, y la subalternidad es la heterogeneidad en el corazón de lo político, pero la subalternidad es también la heterogeneidad de la deconstrucción, y viceversa. Deconstrucción, pues, y subalternidad —su relación sólo puede concebirse en términos de suplemento: la deconstrucción opera como suplemento de la subalternidad, y la subalternidad opera como suplemento de la deconstrucción en la medida en que no puede decirse “deconstrucción o subalternidad.” Deconstrucción y subalternidad son mutuamente irreducibles, y arrojan así un resto pasible. Pensar la relación entre deconstrucción y subalternidad en términos de su resto pasible es el propósito de mi proyecto. Lo que está en juego es simultáneamente la producción de un concepto de producción teórica, y la formulación de un concepto de política teórica —es decir, de política de la teoría.

Hegemony nos permite comenzar a pensar el resto pasible en la relación entre deconstrucción y subalternidad. Quiero formular el concepto de un pensamiento a la vez *no-filocéntrico*, *intra-ductivo*, y *parahegemónico*. Tal pensamiento, meramente calificativo con respecto de la noción de resto pasible, es a la vez deconstructivo y subalternista: es decir, su virtualidad conflictiva y polé-

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

mica no podrá darse en la positividad de ninguna nueva propuesta de comunidad, ninguna nueva propuesta de mediación traductiva, y ninguna nueva propuesta de articulación hegemónica o contrahegemónica. Y espero que sea útil para entender las condiciones de lo que no solamente Butler, Laclau y Žižek llaman la (im)posibilidad del pensamiento político hoy.

Pero, antes de leer *Hegemony*, y para leerlo, debo referirme al texto clásico de Carl Schmitt, “El concepto de lo político,” de 1932, puesto que creo que nos da el terreno histórico necesario, no para entender el secreto de *Hegemony*, sino para entenderlo como secreto.

El texto de Schmitt está jugado enteramente en la noción de que “el pensamiento político y el instinto político se prueban teórica y prácticamente en la capacidad de distinguir amigo y enemigo. Los puntos álgidos de lo político son simultáneamente los momentos en los que el enemigo es, en claridad concreta, reconocido como enemigo” (67). Su conclusión apunta a una inversión de lo político en tiempos de globalización consumada, es decir, en tiempos de triunfo tendencial del liberalismo como último horizonte de lo político. Tal inversión es la siguiente: en el estado liberal el estado se ha hecho sociedad. La conversión del estado en sociedad es consecuencia directa del individualismo liberal, y está sostenida en un rechazo de lo político en la medida en que lo político es una catexis de grupo —sostenida en la modernidad por el estado— a propósito de la decisión entre amigo y enemigo. En la modernidad el estado sostiene lo político en cuanto, en cada caso, resolución de la distinción amigo/enemigo. El liberalismo abandona lo político en favor de una noción de derecho privado basada en la “polaridad recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber, la ética y la economía, el intelecto y el comercio, la educación y la propiedad” (70). En el triunfo final del liberalismo el estado cae como instancia regulatoria suprema y es sustituido por una “concepción humanitaria de la humanidad” y por un “sistema económico-técnico de producción y tráfico” (72). El punto de vista político viene a quedar subyugado por la postulación de plena autonomía en las esferas de la moralidad (y por lo tanto del derecho) y de la economía. Y tanto la moralidad como la economía, convertidas en dominios autónomos, pierden su sujeción al estado y reclaman para sí el ámbito totalizante de lo social: la humanidad en su conjunto.

Ahora bien, dice Schmitt, “el concepto de humanidad excluye el concepto del enemigo, puesto que el enemigo no puede dejar de ser un ser humano —y así no hay diferenciación específica en ese concepto” (54); “la humanidad, de acuerdo con el derecho natural y las doctrinas individualistas-liberales, es un universal, es decir, un ideal social omniabarcador, un sistema [total] de relaciones entre individuos” (55). No hay por lo tanto enemigo humano —sólo podría haber, precisamente, un enemigo in-humano, un enemigo que, por serlo, se sitúa, en virtud de su desplazamiento, fuera de la totalidad, es decir, fuera de la humanidad. Para Schmitt se abre así la posibilidad de una última guerra, una guerra total, entre humanidad y su afuera, que ya no es cabalmente la guerra entre amigos y enemigos, sino más bien la guerra entre la totalidad humana y aquello que la amenaza. En la medida en que tal adversario es siempre necesariamente fantasmal, esta guerra es siempre de antemano irresoluble: una confrontación sin final, puesto que lo que se confronta es el final mismo. La guerra al final, la guerra a propósito del fin, es así también necesariamente la última guerra.

Ésta es la inversión de lo político en Schmitt: en la autonomización contemporánea de lo económico lo político se desplaza a una última frontera, la constituida por la humanidad como sistema ético de relaciones. El desplazamiento de lo político a su última frontera parece aniquilar o suspender lo político: no hay, en un primer momento, enemigo alguno de la humanidad en cuanto tal, y así lo político es incapaz de encarnamiento en una instancia concreta de politicidad, que está siempre dada por la división amigo/enemigo. Pero, al hacerse lo político incapaz de encarnamiento, lo político no desaparece: al contrario, se espectraliza y se disuelve en el cuerpo social en cuanto pura instancia alterativa de la humanidad, o lugar de emergencia de lo in-humano. Lo político, en tiempos de globalización consumada, y siguiendo la lógica de Schmitt, es la instancia adversarial y singularmente atópica de una guerra neutra y monstruosa: monstruosa no por su

modo de aparición, sino más bien porque su aparición nunca le es dada (no hay lugar, fuera de la totalidad), y neutra porque no encierra positividad ni negatividad alguna (en tanto ambos recursos son necesariamente relacionales, y no hay relación fuera de la totalidad). Lo político es hoy, tendencialmente, relación sin relación: es decir, la relación de lo que no tiene relación posible.

¿Cómo pensar, políticamente, lo político en cuanto relación sin relación? Para Schmitt lo político reside en la capacidad de “tratar, distinguir y comprender la antítesis entre amigo y enemigo independientemente de todas las otras antítesis” (27). Pero la antítesis amigo/enemigo es todavía una relación, y no puede nunca entenderse, por definición, más que relacionalmente: “sólo los participantes reales pueden reconocer, entender, y juzgar correctamente la situación concreta y así resolver el caso extremo de conflicto” (27). Toda soberanía es relacional, en la medida en que la soberanía no es, para Schmitt, sino la capacidad de decisión para resolver, no de una vez por todas, sino precisamente en cada momento, el estatuto de la relación política misma. Merece la pena citar una vez más el texto de Schmitt para entender cómo su determinación de lo político viene a constituirse sobre la base de una paradójica noción de soberanía, a la que podríamos darle el nombre de soberanía sin soberanía: “la guerra, la disponibilidad a morir de los combatientes, la muerte física de los seres humanos que están en el lado del enemigo —todo esto no tiene sentido normativo alguno, sino sólo un sentido existencial, particularmente en una situación de combate real con un enemigo real. No existe propósito racional alguno, ninguna norma por muy verdadera que sea, ningún programa por ejemplar que sea, ningún ideal social por bello que sea, ninguna legitimación y ninguna legalidad que pueda justificar que los hombres se maten unos a otros... Si la destrucción física de la vida humana no está motivada por una amenaza existencial al modo de vida propio, entonces no puede ser justificada” (49)

La amenaza existencial es la única posible base para una soberanía que, en abierta contraposición a la soberanía del monarca hegeliano analizada por Jean-Luc Nancy, no puede postularse como absoluta precisamente porque es relacional; y sólo puede ser relacional precisamente porque no es absoluta². Pero la soberanía sin soberanía no nos da a pensar lo político como relación sin relación, sino al contrario: la soberanía así entendida es el principio mismo de lo político en tanto relación. La desautonomización de lo político en tiempos de globalización consumada debe ser entendida como un trastorno de la soberanía. Si la humanidad asume la condición de soberanía, entonces la soberanía deja de ser relacional y se convierte en absoluta. Es tal absolutización la que conmueve a lo político al retirarle toda posibilidad de inmanencia. Digamos que la decisión en lo político ha sido tomada de una vez por todas, y así que ya no hay decisión: o más bien, que la decisión, tomada absolutamente, aniquila el campo de lo político al privarlo de su posibilidad misma de constitución: el encarnamiento en un campo antitético concreto entre amigo y enemigo. Muere la relación entre amigo y enemigo, porque muere el enemigo de una vez por todas: en la humanidad sólo hay amigos. Pero, si es así, también muere el amigo, puesto que la relación de amistad sólo se conforma como tal en vista de la amenaza existencial que presenta el enemigo. Para Schmitt sólo el enemigo, es decir, sólo la posibilidad de una relación de enemistad funda la relación de amistad. En la constitución de la humanidad como horizonte político, en la globalización consumada, muere el amigo porque no hay antagonismo que pueda entregar capacidad alguna de reconocimiento con respecto de la decisión política. La relación política entre seres humanos, con respecto de la humanidad como referente totalizante, es así una relación sin relación. Y marca, por lo tanto, no el fin de lo político, sino la mutación postpolítica de lo político hacia una región histórico-ontológica alternativa: la guerra hobbesiana de todos contra todos, pero ahora no como estado de naturaleza, sino como apoteosis de la autonomización antipolítica de lo cultural en sus polaridades económico-técnica y moralista-legal.

¿Cómo pensar, entonces, lo político (que en los términos de Schmitt sería ahora lo postpolítico) en tanto relación de lo que no tiene relación, y así como estado de guerra neutra y mons-

2. - Debo aprovechar mi mención del trabajo de Jean-Luc Nancy para indicar mi deuda con él en estas páginas, en particular su “Jurisdiction” y el trabajo elaborado con Philippe Lacoue-Labarthe, *Retreating the Political*.

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

truosa, guerra en des/aparición, guerra como perpetua traza evanescente? Habría que proponer un concepto nunca pensado por Schmitt, el concepto de lo no-amigo, que sería suplementario con respecto de su determinación de lo político como instancia de división antitética entre amigo y enemigo. Si la concepción filocéntrica de lo político en Schmitt encuentra su límite aporético en el triunfo final del liberalismo que él despreciaba, si Schmitt no puede pensar el límite que él mismo detecta, quizá tenga razón Leo Strauss al advertirnos de que “la crítica del liberalismo en Schmitt ocurre en el horizonte del liberalismo; su tendencia iliberal está restringida por la todavía no superada sistemática del pensamiento liberal” (107). Para completar la crítica de Schmitt, habría que ganar un horizonte, como pide Strauss, más allá del liberalismo o neoliberalismo. Y completar la crítica de Schmitt es poder restituir lo político como relación de la no relación en tiempos de globalización tendencial.

Si Hobbes sienta el horizonte de lo político en la negación del estado de naturaleza y la elaboración de una filosofía de la cultura, quizá no pueda haber trascendencia del horizonte liberal sin deconstrucción de lo cultural. En un sentido no examinado en el texto de Schmitt su descripción de lo político como campo de división amigo/enemigo deja sin tocar la posible reinscripción de lo político así entendido en la cultura como instancia propiamente soberana para el horizonte liberal (al que podríamos definir alternativamente como horizonte de la modernidad). Schmitt dice que la escisión amigo/enemigo es relacional y siempre reactiva con respecto de una negación existencial cuya verdad es el conflicto bélico. Pero pensar el conflicto bélico como la *ultima ratio* de lo político elide la pregunta sobre la razón suficiente del conflicto bélico mismo. ¿Bajo qué condiciones ocurre el conflicto bélico? Si la guerra hobbesiana de todos contra todos marca el estado de naturaleza, entonces necesariamente la guerra social entre amigos y enemigos es ya un conflicto estructuralmente mediado por lo cultural. Si la cultura media lo político entendido como campo de división entre amigos y enemigos, entonces, a pesar de Schmitt, lo político no es la última instancia de constitución de la soberanía: lo político no es el campo de la decisión, si la decisión apela, para constituirse como tal, a la instancia transpolítica de lo cultural. Schmitt se equivocó al postular la distinción amigo/enemigo como “independiente de todas las demás antítesis” porque, en términos de Hobbes, la distinción amigo/enemigo es sólo posible sobre la base de la derrota o desplazamiento del estado de naturaleza por el estado de cultura. De ahí el fin de lo político como plano de inmanencia.

En política la soberanía existe en la forma relacional de soberanía sin soberanía. La soberanía sin soberanía encuentra su absolutización en la postulación de la humanidad como único sujeto de referencia posible. Es en el sujeto único —en el sujeto humano, propiamente dicho— donde la soberanía encuentra tendencialmente su razón suficiente en la modernidad. En la humanidad como sujeto o en el sujeto de la humanidad la soberanía entra en su soberanía. La soberanía entra pues en su soberanía cuando lo cultural ha saturado el campo de la naturaleza —cuando la guerra de todos contra todos es subsumida por la guerra neutra de una humanidad convertida en sujeto pleno, sin amigos ni enemigos. Bajo estas condiciones, pensar lo político como relación de lo que no tiene relación es, por una parte, pensar un más allá del sujeto como condición de posibilidad de la relación abismal del sujeto consigo mismo: la relación absoluta, que es la soberanía; pero es también, y simultáneamente, pensar el más allá de la relación cultural, en cuya hipóstasis se trama la soberanía sin soberanía de lo político como relación entre amigos y enemigos. La cultura es el reino liminal de la soberanía relacional cuyo fin político es el fin de lo político como campo de amigo/enemigo. Pensar el más allá de la soberanía (absoluta) como apoteosis de la historia (globalización consumada) y pensar el más allá de la soberanía (sin soberanía) como apoteosis o verdad de lo político es pensar el resto pasible.

Con respecto de la división entre amigo y enemigo, el resto pasible ocupa el no-lugar del no-amigo —aquello que no entra en la relación de soberanía pero con respecto del cual toda relación de soberanía se hace posible. Con respecto de la división entre soberanía absoluta y soberanía relacional, y esa es la relación fundante del principio de hegemonía en la modernidad, el resto pasible ocupa el (no)lugar de la subalternidad —es decir, aquello que solo experimenta la articulación hegemónica como dominación, y que es por lo tanto impermeable a lo hegemónico.

Pensar políticamente la relación de lo que no tiene relación es pensar deconstrucción y subalternidad como instancias mutuamente suplementarias. No es un pensar de la inclusión ni un pensar de la exclusión: no es un pensar que traduce, sino cabalmente un pensar del exceso intraducible; no es un pensar ni hegemónico ni contrahegemónico, sino más bien parahegemónico, en la medida en que apunta a las modalidades de presencia/ausencia de todo aquello que la articulación hegemónica debe borrar para constituirse en cuanto tal; no es un pensar del amigo ni del enemigo, sino un pensar a-filocéntrico, indiferente a toda forma de comunidad, afirmativo de aquello que toda comunidad desmiente: pensamiento de la guerra neutra y oscura, capaz, quizá, de restituir lo político al escenario de lo pensable —contra la política como mera administración de soberanía. Y para todo ello *Hegemony* es notablemente útil, como veremos

3. Historicismo, historicidad y el estado de la historia

¿Podemos determinar el Uno de la relación entre los tres autores? Zizek trata de provocar un cortocircuito en la respuesta al llamar a Butler y a Laclau “kantianos secretos” (111) —como si él mismo no lo fuera. Lo que quiere decir con ello es que la supuesta incapacidad de sus dos interlocutores para dar cuenta de la posibilidad de una estructuración alternativa de lo social —en otras palabras, para imaginar una revolución que pondría término a la subalternidad capitalista, tras un plausible período de Terror necesariamente subalternizante —reduce su pensamiento a una versión de kantianismo en la que la imposibilidad de alcanzar la cosa en sí (la esfera nouménica o la plenitud de la sociedad postrevolucionaria) se convierte en “la condición positiva de la libertad” (318). Aquí está la crítica más incisiva de Zizek:

la fantasía ideológica no es simplemente la fantasía de la imposible plenitud de la sociedad: no sólo es la sociedad imposible, esta imposibilidad misma se representa o positiviza distorsionadamente dentro de un campo ideológico —ese es el papel de la fantasía ideológica [...] Cuando esa misma *imposibilidad* es representada en un elemento positivo, la imposibilidad inherente queda transformada en obstáculo externo. “Ideología” es también el nombre de la garantía de que *la negatividad que impide que la sociedad logre su plenitud existe de hecho*, que tiene una existencia positiva disfrazada de gran Otro que maneja los hilos de la vida social [...] En suma, la operación básica de la ideología no es sólo el gesto deshistorizante de transformar un obstáculo empírico en condición eterna (las mujeres, los negros [...] están subordinados por naturaleza, etc.), sino también el gesto *opuesto* de transponer la clausura/imposibilidad a priori de un campo en obstáculo empírico. (100-02; ver también 112)

En términos de mi transcripción de sus preguntas originarias, Zizek sugiere que tanto Butler como Laclau transforman la reconocida imposibilidad de responder o afirmativa o negativamente a la pregunta por el fin de la subalternidad en una respuesta práctica pero subrepticia: “no”, nos podemos imaginar que Zizek se imagina que dicen Butler y Laclau, “la subalternidad no puede eliminarse, pero considérenlo un secreto. Mientras tanto, podemos todavía ocuparnos del ‘interminable proceso político de renegociar las inclusiones/exclusiones de las nociones ideológicas universales dominantes’” (106), es decir, de la ‘interminable lucha por la hegemonía’ (106)”. Para Zizek esta respuesta es siempre de antemano ideológica, puesto que oculta “la necesidad de distinguir más explícitamente entre contingencia y sustituibilidad *dentro de un horizonte histórico concreto* y la más fundamental exclusión o denegación que *fundamenta tal horizonte*” (108), y así “ofusca la historicidad concreta *en cuanto* cambio del mismo principio estructurante de lo social” (112) —esto es, capitalismo *en* democracia liberal, o viceversa.

¿Responde entonces Zizek —sin responder— que sí a la pregunta sobre el posible fin de la subalternidad? Si lo hiciera, y aceptando como válida por un momento su crítica de Butler y Laclau, entonces podría emerger una relación de pensamiento: sería una relación basada en la “negación determinada” (272) respecto de la relación de hegemonía y subalternidad, puesto que Zizek negaría lo que los otros dos afirmarían espectralmente y viceversa. Y Zizek habría entonces establecido su no-kantianismo. Pero Zizek no hace tal cosa. La relación, si existe, debe buscarse en otra parte. Aunque Zizek acuse, subrepticamente, a Butler y a Laclau de responder

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

subrepticamente que no a un posible fin de la subalternidad, él mismo no arriesga sin embargo una respuesta secretamente afirmativa. Su aparato performativo en este sentido es la noción lacaniana del acto analítico, “un gesto”, dice Zizek, “que, por definición, toca la dimensión de algún real imposible” (121). Predeciblemente, “esta noción de acto debe concebirse contra el trasfondo de la distinción entre la mera tarea de ‘resolver una variedad de problemas parciales’ dentro de un campo dado y el gesto más radical de subvertir el principio estructurante del campo mismo” (121).

Postulemos entonces que el principio estructurante del campo histórico del presente sea, no simplemente el capitalismo o la democracia liberal, sino más bien la constelación particular de relaciones entre hegemonía y subalternidad dentro del capitalismo o dentro del capitalismo en democracia liberal como horizonte ideológico dominante. Para Zizek, “un acto auténtico no es simplemente externo respecto del campo simbólico hegemónico al que amenaza: un acto sólo es un acto *respecto de* algún campo simbólico, como intervención en él” (125). El acto políticamente auténtico es por lo tanto cualquier acto que afecte el campo mismo de configuración presente de la relación hegemonía/subalternidad, más bien que cualquier ejemplo particular de esto último. “Y un acto amenaza el campo simbólico en el que interviene no desde ninguna parte, sino precisamente *desde la perspectiva de esta imposibilidad inherente, de su piedra de escándalo, que es su principio estructurante oculto y denegado*” (125). El campo de intervención del acto auténtico (intervención “en” y “desde”) es la relación hegemonía/subalternidad misma. Toda amenaza debe afectar a lo real de tal relación, esto es, al principio estructurante de su constitución recíproca. Pero ¿equivale la amenaza a la disolución? ¿Es tocar lo real deshacer lo real? ¿Es llegar al secreto revelar el secreto?

El contraste final que Zizek puede ofrecer entre su propia noción de acto político y la noción ideológica o inauténtica que les atribuye a Butler o Laclau es el siguiente: “Por contraste con este acto auténtico que interviene en el vacío constitutivo, punto de fallo —o lo que Alain Badiou ha llamado la ‘torsión sintomal’ de una constelación dada —el acto inauténtico se autolegitima en referencia al punto de plenitud substancial de una constelación dada (en el terreno político: Raza, Verdadera Religión, Nación...): apunta precisamente a borrar las últimas trazas de la ‘torsión sintomal’ que desequilibra esa constelación” (125). La distinción que señala Zizek es una distinción entre acciones políticas que intentan reconstituir la hegemonía a través del cambio, es decir, que intentan restaurarle la salud hegemónica a una sociedad en crisis de hegemonía; y acciones políticas cuya meta intencional sea terminar o deshacer lo que podríamos llamar el estado mismo de hegemonía. Pero terminar el estado de hegemonía no termina la subalternidad. Concediendo que hay una diferencia política sustantiva donde Zizek la coloca, y concediendo también que la mayor parte de las políticas hegemónicas son políticas reformistas que sólo pueden aspirar a corregir los excesos de cualquier torsión sintomal dada, el acto auténtico en el sentido de Zizek todavía es y sólo puede ser un acto dentro de una política de la torsión sintomal, esto es, puede cambiar la relación hegemonía/subalternidad, pero no la hará desaparecer necesariamente. La importante distinción intrapolítica de Zizek entre una política propiamente hegemónica y una política revolucionaria de la subalternidad no deniega la posible observación de Butler y de Laclau de que una política de la subalternidad todavía permanece dentro de la relación hegemonía/subalternidad y por lo tanto no abandona la afirmación silenciosa que marca sus preguntas comunes, si las hubiera.

¿Cómo articula Butler su propia relación a la relación de pensamiento? Zizek acusa tanto a Butler como a Laclau de un kantianismo secreto. Aunque no recurra a la misma formulación, el reproche que le hace Butler a sus dos interlocutores es el mismo. Desde la sospecha de que la cuasi-transcendentalidad que los dos abrazan puede todavía ser demasiado trascendental, Butler se fija en dos torsiones sintomales de sus acercamientos teóricos, a saber, el problema de la clausura arbitraria y el problema del resto. A partir de ello, Butler ofrece su propia propuesta, que yo voy a leer como “performatividad traductiva”. Como veremos, Butler, igual que Zizek, apoya una política subalternista explícita, pero está más centralmente absorta en una tematización de asuntos históricos, esto es, con el desmantelamiento crítico de instancias concretas de subalternización

como el colonialismo o la opresión sexual. Su posición puede ser descrita como media (aunque no mediadora) en el eje relacional que estoy tratando de establecer.

La repetición de Butler contra Zizek y Laclau del mismo argumento que Zizek dirige contra Laclau y Butler toma la forma de un comentario, no acerca de la verdad de las determinaciones teóricas en juego, sino más bien acerca de su función ideológica. La crítica de Zizek refería a la transposición de la apertura estructural de la articulación hegemónica en “obstáculo empírico” a la transformación radical de la sociedad. Las observaciones de Butler refieren a la formulación conceptual que ofrecen Zizek y Laclau para nombrar la posibilidad misma de clausura conceptual (respectivamente, la noción lacaniana de *point de capiton* y la noción de significante vacío): “Como herramienta transponible de cualquier contexto a cualquier objeto, opera precisamente como fetiche teórico que deniega las condiciones de su misma emergencia” (27). “Lo que al principio aparecía como un campo desorganizado de ansiedad social queda transformado por una cierta operación performativa [esto es, la operación que nombra el *point de capiton* o el significante vacío] en un universo ordenado con una causa identificable” (27). Tal es el suelo común o “la común condición constitutiva” de todos los movimientos sociales. Pero, Butler pregunta,

¿desde qué perspectiva aparece ante la vista tal condición común, si aparece, y qué papel juega esa perspectiva en enmarcar y constituir el objeto interpretativo en cuestión? Esta pregunta se hace crucial, parece, cuando lo que se busca es determinar si una ‘falta’ en el centro de todos los procesos identificatorios constituye la condición común —importantemente, una pérdida de fundamento— para todos los proyectos identitarios [...] o si el proceso interpretativo mediante el cual se les atribuye una ‘falta’ a tales movimientos como su condición no-fundacional es *en sí misma* la condición común de su constitución. La pregunta misma revela una dimensión hermenéutica de la tarea de leer movimientos sociales que no puede [...] evitarse. La teoría que atribuye la falta al movimiento mismo se convierte en la condición de la falta atribuida, así que se hace necesario juzgar qué corresponde a la función performativa de la teoría y qué corresponde [...] al objeto mismo. (273)

La última es una tarea que, en la opinión de Butler, Zizek y Laclau, demasiado dependientes de un énfasis cuasi-fetichista en la cuasi-trascendentalidad, confrontarían insuficientemente. Y es, por lo tanto, precisamente a través de un entendimiento de lo trascendental no específicamente kantiano (pero aun así: no no-kantiano) que Butler justificará su propio acercamiento: “En la vena kantiana ‘trascendental’ puede significar: la condición sin la cual nada puede presentarse. Pero también puede significar: las condiciones regulativas y constitutivas de la presentación de cualquier objeto dado. En el último sentido la condición no es externa al objeto que ocasiona, sino que es su condición constitutiva y el principio de su desarrollo y presentación. Lo trascendental ofrece así las condiciones criterios que limitan la emergencia de lo tematizable” (147).

El acercamiento de Butler al “resto”, que emergerá como el problema de la subalternidad en cuanto tal, se da a través de una interpretación del pensamiento de Hegel sobre el terror. La explicación de Butler apunta a dilucidar la diferencia entre su propia teoría del sujeto y las de Laclau y Zizek: los dos últimos, de forma consistente con su versión de cuasi-trascendentalidad, sostendrían que “cada sujeto se constituye diferencialmente, y que lo que se produce como el ‘afuera constitutivo’ del sujeto no puede convertirse en plenamente interior o immanente al sujeto” (12). A esto Butler prefiere lo que ella llama una teoría “más hegeliana” del sujeto “en la que todas las relaciones externas son —al menos idealmente— transformables en relaciones internas” (12). La “exclusión constitutiva” se convierte así para Butler en el problema central alrededor del cual su diferencia —y así su relación— con Zizek y Laclau podrá articularse. Es también, más fundamentalmente, el problema a partir del cual se hace posible para ella pensar la relación hegemonía/subalternidad. La teorización de Butler es particularmente importante porque ancla una dinámica política que se extiende al trabajo de un amplio número de influyentes pensadores de lo postcolonial —no sólo a los obvios Stuart Hall, Homi Bhabha, y Paul Gilroy, sino también a todos

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

los pensadores de la transculturación y a todos los pensadores para quienes la hibridez no es simplemente una noción descriptiva sino que ofrece la posibilidad de un programa normativo. Debo dejar en suspenso el asunto de si la teoría de Butler es realmente hegeliana, como ella dice, o representa más bien una inflexión deconstructiva o butleriana en el hegelianismo (como opinará Laclau). Sobre el “resto”:

Lo universal puede ser lo universal sólo en la medida en que permanezca no contaminado por lo particular, concreto o individual. Así, requiere la desaparición constante y sin sentido del individuo, que es desplegada dramáticamente en el reino del Terror. Para Hegel esta universalidad abstracta no sólo requiere tal desaparición y efectúa esa negación, sino que es tan fundamentalmente dependiente de ella que sin la desaparición no sería nada. Sin la inmediatez de la desaparición, podríamos decir, la universalidad misma desaparecería...

La trayectoria omni-comprensiva del término queda necesariamente desmantelada por la exclusión de particularidad sobre la que descansa. No hay forma de atraer la particularidad excluida a lo universal sin negar primero esa particularidad. Y esa negación sólo confirmaría una vez más que la universalidad no puede proceder sin destruir lo que promete incluir. Además, la asimilación de lo particular a lo universal deja su traza, un resto inasimilable, que hace a la universalidad un fantasma de sí misma. (23; 24)

Lo que se consigue aquí es una redescipción de la articulación hegemónica como universalidad en desaparición. Esto no es necesariamente un desacuerdo con Laclau sobre hegemonía, sino más bien un enriquecimiento práctico (o político) de su teoría: dado que la articulación hegemónica no puede nunca vencer su propia incompletitud y hacerse dominación total, sin embargo toda articulación hegemónica está estructurada hacia su totalización tendencial. El hecho de que la dominación permanezca inestable e imposible dentro de la hegemonía, en otras palabras, no impide la autoproyección imaginaria de lo hegemónico hacia el lugar de la universalidad abstracta y sus efectos políticos subsiguientes. Ahora bien, cuanto más éxito tiene la autoproyección imaginaria de lo hegemónico, tanto más se le rompen las suturas: sus exclusiones constitutivas se hacen más visibles hasta que, finalmente, la hegemonía *es* sus exclusiones constitutivas (“la universalidad no es nada sin su desaparición, lo cual significa, en términos hegelianos, que *es* su desaparición misma” [23]). Si puedo usar una reformulación heideggeriana del movimiento reflejado aquí: el nihilismo consumado es la condición de posibilidad de un comienzo otro en la historia del ser político. Cuando hegemonía y soberanía vienen a darse como indiscernibles en la práctica, emerge como posible un pensar alternativo de la soberanía que ya no cualificaría como pensar hegemónico o pensar de la hegemonía. Depende, más bien, del otro lado de la hegemonía, y es un pensar de las exclusiones constitutivas de la soberanía en tanto que soberanía, o un pensar del resto pasible.

Pero no sé si Butler estaría preparada para ir tan lejos. Como Žižek, establece una distinción intrapolítica importante dentro del pensar de la hegemonía que tiene que ver con enfatizar la necesidad de pensar del lado de lo subalterno y contra las exclusiones constitutivas de las articulaciones hegemónicas dominantes. De la misma forma que Žižek proponía un aparato performativo para su deseo de “atravesar la fantasía” (124) capitalista bajo el nombre de acto auténtico, Butler también propondrá un aparato llamado “traducción cultural” (“si la noción hegeliana de universalidad va a probarse válida bajo condiciones de culturas híbridas y fronteras nacionales vacilantes, tendrá que convertirse en una universalidad forjada en el trabajo de la traducción cultural” [20]), pero para el cual (y usando un concepto ya bien asociado con Butler) quiero sugerir el nombre más propio de “performatividad traductiva”. Antes de describirlo adelantaré una crítica: Butler rechaza toda consideración de cualquier posibilidad política que intente algo otro que “adjudicar y componer un movimiento de universalismos en competencia parcialmente encabalgados” (169). Su énfasis en la traducción encuentra un límite estructural en lo que vimos como imposibilidad lógica y política de responder a la pregunta por el fin de la subalternidad. Quiere abrir nuevas “posibilidades democráticas para los términos claves del liberalismo, haciéndolos más incluyentes, más dinámicos y más concretos” (14) y al mismo tiempo subvirtiendo las conceptualizaciones dominantes. Quiere “resaltar las no-convergencias discursivas de forma que pue-

dan conocerse las violencias fundadoras de una episteme en las rupturas mismas de narratividad" (37). Y quiere "desplazar la legitimidad desde la supuesta autoridad hacia los mecanismos de su renovación" (141). Al formular su proyecto de esas maneras cierra la puerta que ella misma había abierto con su concepto de hegemonía consumada *como* exclusión constitutiva, y revierte a lo que parece un intento más tenue de expandir los límites de las articulaciones dominantes a través de estrategias de inclusión. A fortiori creo que esta crítica afecta también a todo el pensar transculturador y a todo el pensar de la hibridez.

Podemos ver ahora que la pregunta originaria de Butler a sus dos interlocutores —"¿puede el recurso ahistórico a la barra lacaniana reconciliarse con la pregunta estratégica que postula la hegemonía, o se erige como limitación cuasi-trascendental de toda posible formación de sujeto y, por lo tanto, como indiferente a la política?" (5)— no era después de todo una pregunta, sino más bien una afirmación disfrazada.

"No", quería decir, "la pregunta estratégica, es decir, la aplicabilidad práctica de la teoría de la hegemonía, requiere una historización plena de la 'limitación trascendental'" (voy a llamar en lo que sigue a tal "limitación trascendental" "forclusión", usando un neologismo que repite el preciso término lacaniano). No hay ceguera en Butler, sino más bien un intento deliberado y autoconsciente por evitar caer en el tipo de pensamiento aporético que ella atribuye a Žižek y Laclau. Hay, dice Butler, urgencia política en moverse más allá de la comprensión de "estructuras meta-lépticas y aporéticas que afligen a toda performatividad en lo político" "hacia algo nuevo" (29). El énfasis en lo cuasi-trascendental y sus múltiples reversiones dialécticas debe quedar suspendido en la práctica para "producir algo otro que sus propias repeticiones estructuralmente idénticas" (29). La performatividad traductiva es un recurso a la acción práctica —una política intelectual que desplaza el énfasis hacia la "manera en que el mundo social es hecho— y emergen nuevas posibilidades sociales —a varios niveles de la acción social a través de una relación de colaboración con el poder" (14). Se hace posible, sin traición y sin autotraición, precisamente en la delimitación de un concepto alternativo de la cuasi-trascendentalidad, basado en la interpretación que Butler hace de Hegel en el sentido de un panlogicismo modificado. Si el panlogicismo es el intento de Hegel de conseguir una filosofía sin presuposiciones, entonces el panlogicismo internaliza la barra trascendental y así "forcluye" la forclusión misma. Para Butler como intérprete de Hegel, la forclusión no es ya la condición de posibilidad del sujeto en cuanto tal, sino más bien la condición de posibilidad de cualquier sujeto históricamente dado. Desmantelar la forclusión histórica, y así no la trascendental en el sentido de Laclau y Žižek, ya no reconocida en cuanto tal —y ese es finalmente el proyecto de la performatividad traductiva—, es la tarea de una política radical de traducción cultural cuyo fin, de forma bien distinta al fin estatalizante del panlogicismo pleno hegeliano, debe mantenerse abierto (y así sin final) hacia "la promesa futura de universalidad, su estatus como un rasgo ilimitable e incondicional de toda articulación política" (32).

Si lo trascendental es, simplemente, aquello que "ofrece las condiciones criteriales que limitan la emergencia de lo tematizable," entonces no hay final para la plena historización de la forclusión. Dado que la forclusión es plenamente histórica debe entenderse en cada caso como la totalización de una perspectiva cultural dominante como patrón de medida. El imperialismo es precisamente ese movimiento hacia la negación de la traducción, o más bien: la reducción de la traducción a traducción *a* lo dominante. Pero el imperialismo es meramente la hipótesis de la hegemonía en dominación: "Dado que la pureza cultural es deshecha de antemano por una contaminación que no puede evitar, ¿como puede esta impureza movilizarse hacia propósitos políticos para producir una política explícita de impureza cultural?" (276). El proyecto de Butler es el de una política de la resistencia (infinita, y así para Butler no hay respuesta con respecto de la pregunta por el fin de la subalternidad) contra el intento de traducir hegemonía a dominación cuyo efecto positivo es el de una expansión abierta de las condiciones de articulación hegemónica. Pero, si ese es el caso, ¿puede llegar a producir otra cosa que sus "propias repeticiones estructuralmente idénticas"? La impureza cultural puede sólo hacer performance de la pureza cultural — y ese parece ser, después de todo, su fin panlógico.

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

Butler no contesta sino que difiere la pregunta en apariencia intratable teórica y políticamente del fin de la subalternidad hacia una “dimensión futura” de la política democrática, esto es, a la composición necesaria pero imposible (y así, futura) de una nueva universalidad en el duro trabajo de la traducción anti-imperialista. A mí no me parece, como sí le parece a Zizek, que el abandono de la dimensión revolucionaria de lo político sea una consecuencia necesaria de la teoría de la hegemonía tal como la formula Laclau y Butler la ajusta a su tarea. Pero, antes de examinar la posición de Laclau y llevar ese tema un poco más adelante, quiero volver a lo que llamé antes el término de la hegemonía en el pensamiento de Zizek y compararlo con el tipo de política subalternista promovida por Butler.

Por mi parte localizaría el desacuerdo político radical entre Zizek y Butler dentro de la dimensión de lo imposible —pues para lo imposible, entendido no descriptivamente, sino normativamente, como categoría constitutiva de su pensamiento, ambos proponen diferentes énfasis. La imposibilidad en Butler refiere primariamente a la incompletitud estructural de lo social —que lo social no puede cerrarse sobre sí mismo, que la hegemonía no puede devenir dominación plena, que la universalidad es siempre de antemano universalidad en desaparición. La imposibilidad es, entonces, condición positiva de la libertad, y la imposibilidad de lo social es precisamente la posibilidad de la emergencia de lo subalterno en política: “Los que idealmente deberían estar implicados en cualquier operación de lo universal se encuentran no solo fuera de sus términos sino como el mismo afuera sin el cual lo universal no podría formularse, viviendo como la traza, el resto espectral que no encuentra casa en la marcha adelante de lo universal... Emerge otra universalidad del lugar que solo bordea la legibilidad política: el sujeto al que no se le ha dado la prerrogativa de ser sujeto, cuyo *modus vivendi* es una catacrexis impuesta” (179)

La noción de lo imposible en Zizek, sin embargo, refiere primariamente a su noción de acto auténtico. Para Zizek, nada es imposible excepto dentro de un universo simbólico dado. Por lo tanto, “un acto no ocurre simplemente *dentro* del horizonte dado de lo que aparenta ser posible sino que redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto consume lo que, dentro del universo simbólico dado, aparenta ser imposible, y al hacerlo así cambia sus condiciones de modo que crea retrospectivamente las condiciones de su propia posibilidad)” (121). Si la principal tarea teórica para Butler es dar cuenta de la posibilidad de la emergencia de lo subalterno hacia la legibilidad política, para Zizek “la principal tarea teórica es”, precisamente, “no solo desenmascarar el contenido particular de las inclusiones/exclusiones implicado en el juego, sino dar cuenta de la emergencia enigmática del espacio mismo de universalidad” (104). El espacio de universalidad es para Butler, como vimos, el espacio futural siempre diferido e imposible de la democracia. Para Zizek, en contraste, la universalidad “real” solo puede pensarse como grado pleno de la ideología. La universalidad real es

lo que Lévi-Strauss ingeniosamente llama “institución-cero”, una especie de contraparte institucional del famoso *mana*, el significante vacío sin significado determinado dado que significa solo la presencia del significado en cuanto tal, por oposición a su ausencia: una institución específica que no tiene función determinada específica —su única función es la puramente negativa de señalar la presencia y realidad de las instituciones sociales en cuanto tales, por oposición a su ausencia, al caos presocial. La referencia a tal institución-cero permite a todos los miembros de la tribu experimentarse como tales, como miembros de la misma tribu. ¿No es entonces esta institución-cero la ideología en lo más puro, la encarnación directa de la función ideológica de proveer un espacio neutro y omnicompreensivo en el que el antagonismo social quede obliterado, en el que todos los miembros de la sociedad puedan reconocerse a sí mismos? ¿No es la lucha por la *hegemonía* precisamente la lucha a propósito de cómo debe sobredeterminarse tal institución-cero, cómo debe colorearse bajo tal o cual significación particular? (113)

La focalización del acto político como acto de interrupción *de* la hegemonía más bien que como interrupción *dentro* de la hegemonía abre para Zizek la posibilidad revolucionaria. Su “imposibilidad” es así su único medio de acceder a lo real: “el único prospecto ‘realista’ es fun-

damentar una nueva universalidad política al optar por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori ('derechos humanos', 'democracia'), puesto que el respeto por ellas nos impediría 'resignificar' el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio" (326).

Lo subalterno es, en cierta medida, interno a lo hegemónico —no hay externalidad plena. Pero postular la posible plena internalidad de lo subalterno a la articulación hegemónica, que es lo que debe hacer Butler para asentar su posición respecto de la historización plena de la forclusión, significa que toda lógica revolucionaria de equivalencia, que depende para su constitución de la emergencia de un antagonismo radical, debería descartarse tendencialmente en la medida en que el espacio social se hace más inclusivo. El argumento de Žizek es que la plena internalidad no puede en ningún modo postularse, no sólo porque hacerlo atenta contra la posibilidad misma de una política revolucionaria, sino porque se trata de un error conceptual —la imagen especular de la postulación de plena externalidad, que implica una trascendentalización absoluta de lo social: "Si lo Real fuese a ser directamente externo a lo Simbólico, entonces la sociedad definitivamente *existiría*: para que algo exista, tiene que estar definido por su límite externo, y lo Real hubiera servido como tal externalidad garante de la consistencia interna de la sociedad" (121). La plena inmanentización de lo social es un error conceptual en los términos de Butler porque lleva al nihilismo político y lógico de afirmar la posibilidad de una estasis de lo social sin presupuestos: la apertura futura de la universalidad se habría ahora transformado en la clausura de la totalización consumada.

Para Žizek, dado que el "resto" no es ni un ser excluido que aguarda subjetivación ni un ser internamente subordinado que no tiene acceso por lo mismo a una posición dominante de sujeto, sino más bien la *extimidad* de la que depende toda subjetivación; dado que el sujeto no es el *resultado* de la interpelación social sino más bien la consecuencia del fallo liminar de la interpelación; y dado que la forclusión no puede historizarse plenamente puesto que es el "punto inherente de fallo" o la fisura de toda historización —por todas esas razones, que son una y la misma, la *historicidad* se abre y se hace posible anunciar la tarea propiamente política de distinguir "entre contingencia/substituibilidad *dentro* de un cierto horizonte histórico y la exclusión/forclusión más fundamental que le *da suelo* a tal horizonte" (108). "El *historicismo* se ocupa del infinito juego de sustituciones dentro del mismo campo fundamental de (im)posibilidad, mientras que la *historicidad* propiamente dicha hace temáticos los diferentes principios estructurales de esa misma (im)posibilidad" (112). Žizek pide para sí mismo una política intelectual de historicidad y al mismo tiempo implica que Butler no puede ir más allá de una política historicista. ¿Y Laclau? ¿Puede Laclau adjudicar o mediar estas dos formas en competencia de lo político? ¿Puede establecer una relación entre Butler y Žizek, que sería también una relación entre los tres?

La pregunta originaria de Žizek viene a ser, como la de Butler, no una pregunta a los otros dos, sino más bien una afirmación disfrazada. La pregunta era: "¿Es el "sujeto" simplemente resultado del proceso de subjetivación, de interpelación, de asumir performativamente alguna posición fija de sujeto? O ¿postula la noción lacaniana de "sujeto barrado" (y la noción del idealismo alemán del sujeto como negatividad en auto-relación) una alternativa a la metafísica identitario-sustancialista tradicional?" Tanto Butler como Žizek enmarcan su contribución al diálogo en términos de una repetición o afirmación renovada de sus posiciones teóricas respectivas. Pero Laclau promete hacer otra cosa. Su pregunta es: "Existe el extendido sentimiento de que ni un historicismo radical ni un trascendentalismo pleno constituirían respuestas apropiadas, y se postula un tipo de respuesta que evita las trampas de los dos extremos —el cuasi-trascendentalismo [...] ¿Cuáles serían las precondiciones para un avance teórico en ese terreno, y cuáles serían sus consecuencias para el análisis histórico?" Me gustaría ahora profundizar algo en esta noción de avance teórico.

Lo que Laclau llama el "giro 'hegemónico' en la política emancipatoria" (47) supone un suspensión infinita o indeterminada de la pregunta misma acerca del fin de la subalteridad. Si, para

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

Hegel y Marx, la emancipación verdadera implicaba una plena reconciliación de la sociedad consigo misma, esto es, precisamente el final de la subordinación política, el descubrimiento del vínculo hegemónico en Laclau, en la estela del trabajo de Antonio Gramsci, representa un reto para los dos pensadores alemanes. Para Hegel y Marx, el fin de la subalternidad es la consecuencia de la plena universalización de la sociedad —la reconciliación de la sociedad consigo misma, sin resto. Pero, dice Laclau, la universalización plena es imposible, puesto que la “universalidad solo existe encarnada en —y subvirtiéndose— alguna particularidad” (56). Esto implica que la universalización solo puede ser consecuencia de que algún segmento particular de la sociedad venga a asumir poder de dominación general. Y la dominación implica necesariamente subordinación política.

Parecería entonces que Laclau realmente produce una respuesta a la pregunta por el fin de la subalternidad: para Laclau, la subalternidad no tendría fin. Pero no es así. La pregunta queda suspendida precisamente porque, dado que la universalización no puede llegar a su propia clausura, “la subordinación política [...] puede conseguirse solo a través de procesos [incompletos] de universalización que hacen a toda dominación inestable” (47). Dado que la dominación es inestable, la particularidad subalterna puede siempre establecer su reivindicación. Y, de la misma manera que la universalidad existe solo encarnada en particularidad, “al revés, ninguna particularidad puede hacerse política sin convertirse por lo mismo en una fuente de efectos universalizantes” (56). Como la universalización de las relaciones de representación es siempre una potencialidad de lo subalterno, la pregunta por el fin de la subalternidad se hace incontestable en sentido negativo en la misma medida en que no puede responderse afirmativamente a la pregunta por el fin de la hegemonía misma.

Esto no es simplemente lógica fina. Puede hablarse de un “avance teórico” en este terreno porque el asunto tiene dimensiones ontológicas que tienen que ver con el panlogicismo, esto es, con la posibilidad de una filosofía sin presupuestos que Hegel articuló en su noción de dialéctica. La dialéctica hegeliana piensa ser capaz de dar cuenta de la “totalidad de las distinciones ontológicas que la tradición filosófica había discernido en lo real” (61). Y por supuesto hay un paralelo entre la postulación política de una plena universalización de lo social y la postulación filosófica de una plena racionalización de lo real. La crítica que Laclau hace de Hegel es la siguiente: “Si la Razón, por un lado, ha hegemonizado el reino entero de la diferencia, este último, por otro lado, no puede evitar contaminar a la Razón” (62). La diferencia contamina a la Razón al destruir la *necesidad* de la transición dialéctica. El resto diferencial, el hecho de que la Razón no puede mostrar que agote la diferencia, comparable al hecho de que la dominación no puede ser total para ser en absoluto, desorganiza la necesidad dialéctica y la convierte en contingencia. De ahí, “tenemos que concluir que la lógica dialéctica es el terreno de una retórica generalizada” (63). Retórica es aquí la palabra código no solo para la fisura estructurante que el panlogicismo niega, sino también para la operación de tapamiento que despliega. Es, en ese sentido, la respuesta de Laclau al reproche por parte de Butler y de Žižek de enmascaramiento ideológico. Cuando Žižek y Butler le dicen a Laclau que su gesto político más eminente es ideológico puesto que transpone “la clausura/imposibilidad a priori de un campo en obstáculo empírico”, Laclau responde que solo la retórica, *en cuanto* ideología, permite darle un rodeo a una imposibilidad lógica para anunciarla como una condición de la política verdaderamente emancipatoria.

¿Dónde está entonces la positividad ontológica que Laclau ve en el vencimiento de la dialéctica y cómo se traduce en un avance teórico en el terreno de una determinación de lo político? Sin sorpresa la respuesta de Laclau tiene que ver con una inversión conceptual que traspone el afecto racionalista o panlógico (central para Butler y residual para Žižek, o quizás al revés) implicado en la percepción del sujeto hegemónico o barrado en un límite a la plena historicidad:

¿Es [la barra en el sujeto, o: el vínculo hegemónico en la política] una barra cuya función consiste en mostrar la última imposibilidad de la plena representación, un límite en lo que puede representarse, o, más bien, expande la relación de representación (como representación fallida, por supuesto) más allá de todo límite? Si este fuera el caso, le abriría el camino a un historicismo más radical que cualquier historicismo ancla-

ble o en un sistema de categoría trascendentales positivas o en una apelación a lo "concreto" que viva en la ignorancia de sus propias condiciones de posibilidad [...] La no-transparencia del representante a lo representado, la autonomía irreducible del significante con respecto del significado, es la condición de una hegemonía que estructura lo social desde su mismo suelo y no la expresión epifenoménica de un significado trascendental que sometería el significante a sus propios movimientos predeterminados. (65-66)

Hay una curiosa vacilación en el texto de Laclau sobre la cuestión del historicismo. Si en la página 58 declara "pienso que el historicismo radical es una empresa que se destruye a sí misma," unas páginas más tarde leeremos que la conversación "entre la teoría laciana y el acercamiento a la política basado en la hegemonía" que el mismo Laclau suscribe "abre el camino a una serie de sustituciones indefinidas que son el suelo mismo de un historicismo radical" (71). El historicismo radical aparece en esta última página, en el medio de una consideración de las contribuciones a la ontología de la teoría de la hegemonía, como capaz de incorporar la posibilidad de un vencimiento de todos los acercamientos racionalistas, panlógicos y metafísicos a lo político. ¿Es Laclau entonces un historicista radical o no? Para Butler, no es lo suficientemente radical; para Žizek, es demasiado radical; y el mismo Laclau parece inseguro al respecto. Pero la pregunta parecería decisiva puesto que podría en última instancia cifrar las diferencias entre los tres interlocutores y así también establecer su relación.

Vimos que Žizek reivindicaba para sí mismo una política intelectual de historicidad cuya meta era hacer temáticos los "diferentes principios estructurales" de lo político mientras que interpretaba los pensamientos de Butler y Laclau en la dirección de una política del historicismo cuya función última es negociar "el juego infinito de sustituciones" dentro de lo político. Ahora bien, las "sustituciones indefinidas" son para Laclau también la marca de un historicismo radical, que él le niega a Butler, puesto que esta última, según Laclau, poco plausiblemente vacila entre "un sistema de categorías trascendentales positivas o [...] una apelación a un 'concreto' que vive en la ignorancia de sus propias condiciones de posibilidad," puesto que insiste en considerar el sujeto barrado (o el vínculo hegemónico) como "una limitación cuasi-trascendental a toda posible formación de sujeto" (65). Para Butler, por supuesto, es Laclau el que nunca va lo suficientemente lejos en el juego de las sustituciones sin final. Para salir de tal *impasse* propondría considerar la performatividad traductiva de Butler una llamada hacia una política de historicismo radical dentro de los términos en que se plantea tal cuestión en *Hegemony, Contingency, Universality*; considerar la noción de Žizek de acto auténtico una apertura hacia una política de la historicidad; y tomar prestado de Giorgio Agamben la noción de "estado de la historia" para describir la política laclauiana. Para Agamben "Kafka [...] reemplaza la idea de una historia que se desplaza infinitamente a lo largo de un tiempo vacío y lineal (y esta es la historia que compele al *angelus novus* [benjaminiano] a su carreta imparable) con la imagen paradójica de un *estado de la historia* en el que el acontecimiento fundamental de la condición humana está perpetuamente tomando lugar; el continuum del tiempo lineal es interrumpido, pero no crea una apertura más allá de sí mismo. La meta es inaccesible no porque queda demasiado lejos en el futuro sino porque está presente aquí, delante de nosotros; pero su presencia es constitutiva de la historicidad del hombre, de su perenne demorarse en un sendero inexistente, y de su incapacidad de apropiarse de su propia situación histórica" (Agamben 113).

Si la traducción cultural es la máquina conceptual de Butler, y el acto auténtico la de Žizek, ¿qué concepto de acción política traza los contornos de la política del estado de la historia en Laclau? No será ya notable apuntar que, en el momento en que Laclau se prepara a ofrecer su avance teórico en relación con la cuasi-trascendentalidad, rechaza una de las críticas de Žizek sobre la base de que "está basada en una división estricta entre lo descriptivo y lo normativo que es en última instancia derivable de la separación kantiana entre Razón pura y práctica" (80). La crítica kantiana de Žizek es que nada en la teoría de la hegemonía, en su sentido descriptivo, determina necesariamente una inversión normativa en política emancipatoria. La respuesta completa de Laclau es su concepto de la decisión política, que no solo fundamenta su concepto de una política de un estado de la historia, sino que también ofrece una refutación a la observación de

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

Zizek de que solo una política de la historicidad puede dar cuenta del cambio social revolucionario, y de hecho convertirse en su marco normativo.

La acción política es para Laclau necesariamente tropológica (“en la medida en que el desplazamiento no está gobernado por ninguna lógica de la necesidad dictada por lo desplazado”) y catacrésico (“en la medida en que las entidades constituidas en los desplazamientos no tienen significado literal alguno fuera de los desplazamientos mismos de los que emergen”) (78). A través de la acción política el sujeto político emerge como “la distancia entre la indecibilidad de la estructura y la decisión” (79). Y la decisión es siempre de antemano ética: esa distancia incommensurable entre estructura y decisión convierte la acción política en “un momento de *inversión* que no está dictada por la naturaleza de su objeto y que, como resultado, redefine los términos de la relación entre lo que es y lo que debería ser (entre la ontología y la ética): la ontología está atravesada absolutamente de ética, en la medida en que toda descripción depende de la presencia (en su ausencia misma) de una plenitud que, siendo la condición de toda descripción, hace toda *pura* descripción completamente imposible” (81).

Una acción política decisiva es así la subversión tropológica del orden simbólico. Para que esta definición funcione, deben aceptarse dos consideraciones adicionales: “Primero, sólo aquel aspecto de una decisión que no esté predeterminado por un marco normativo existente es, propiamente hablando, ético. Segundo, ningún orden normativo es otra cosa que la forma sedimentada de un acontecimiento ético inicial” (82). De ahí la siguiente definición de hegemonía: “El sujeto que toma la decisión es solo *parcialmente* un sujeto: es también un trasfondo de prácticas sedimentadas que organiza un marco normativo que opera como limitación en el horizonte de opciones. Pero si este trasfondo persiste en la contaminación del momento de la decisión, diría también que la decisión persiste en la subversión del trasfondo. Esto significa que la construcción de un trasfondo normativo comunitario (que es una operación política y de ningún modo meramente ética) toma lugar en la limitación de lo ético por lo normativo y en la subversión de lo normativo por lo ético” (83). Si la decisión estuviera plenamente predeterminada por un marco normativo, no solo no sería una decisión, sino que no merecería el adjetivo “política”. Al revés, si la decisión no estuviera limitada por la sedimentación normativa de una sociedad dada, tendría que autoentenderse como auto-poiesis total —por lo tanto, un decisionismo, adjudicable a esos “Licurgos del orden social” que ignoran el hecho de que “el marco normativo de una sociedad dada [...] puede experimentar profundas dislocaciones que requieran recomposiciones drásticas pero nunca desaparece hasta el punto de requerir un acto de fundación *total*” (82). La política revolucionaria es posible para Laclau, y por extensión para Butler, precisamente cuando las “dislocaciones profundas” de una formación hegemónica dada requieran su “recomposición drástica”. No son, sin embargo, el resultado de un *fiat* decisionista, sino más bien el resultado de la interacción entre la decisión ética, que siempre reivindica para sí la plenitud imposible y necesaria de lo social, y el estado de una historia, esto es, el estado dado de una formación social sedimentada. Sin embargo, una vez establecido que nada en la teoría de la hegemonía de Laclau impide la posibilidad de cambio revolucionario, ¿qué hacer con la objeción de Zizek (y, también, de Butler) de que, incluso si Laclau puede mostrar que el acto ético es una parte esencial de su entendimiento de lo político, no puede mostrar la necesidad de que esa ética se mueva en la dirección de la emancipación colectiva?

Para una política del estado de la historia, las decisiones son ni más ni menos que “desplazamientos contingentes dentro de órdenes comunitarios contextuales” que “pueden mostrar su verosimilitud a gente que vive dentro de esos órdenes, pero no a alguien concebido como una mente pura fuera de *cualquier* orden” (85). O, como Agamben lo pone, “dado que la meta ya está presente y así no hay sendero que pueda llevar a ella, sólo la terquedad perennemente retrasada de un mensajero cuyo mensaje no es sino la tarea de transmisión puede devolverle al hombre, que ha perdido su capacidad de apropiarse de su espacio histórico, el espacio concreto de su acción y su conocimiento” (114). El pensamiento de Laclau proporciona tal espacio —mejor que el de sus interlocutores. Pero, aunque es cierto que la performatividad de la traducción en Butler es com-

patible y quizás ventajosamente entendida dentro de la noción de Laclau de la decisión política, y aunque es igualmente cierto que la noción de Žižek de acto auténtico puede leerse en términos del desplazamiento catacrético y subversión del orden simbólico, también es cierto que nada en el avance teórico de Laclau hacia una ontología de lo político parece pedir un compromiso normativo con la subalternidad de la misma manera en que lo hacen los conceptos maestros de Žižek o Butler. Laclau no tiene acceso —excepto un acceso improvisado y estrictamente político— a las distinciones intrapolíticas que pueden establecer teóricamente Žižek y Butler. Para Žižek, el acto auténtico permite la distinción entre una interrupción *de* la hegemonía y una interrupción *dentro de* la hegemonía, mientras que Laclau no puede acceder a un concepto de interrupción *de* la hegemonía, puesto que para él la hegemonía es la condición absoluta de lo político. Para Butler, la traducción cultural se constituyó en la distinción entre las exclusiones constitutivas de las articulaciones hegemónicas dominantes y las articulaciones hegemónicas mismas. Pero la decisión de Laclau, aunque por definición accesible a cualquier agente hegemónico, permanece barrada para aquellos que por definición están excluidos del acceso al marco normativo que fue constituido como tal mediante una decisión ética inicial.

No hay ceguera en Laclau. Su negativa a pensar más allá de la cuasi-trascendentalidad hegemónica y hacia el plano de immanencia que lo constituye, su resto pasible, o la subalternidad en sí misma, es el resultado de una decisión política e intelectual cuidadosamente pensada. A la observación de Žižek sobre la poca disposición de Laclau a responder a la cuestión de la historicidad (¿piensa Laclau “la estructura nocional [...] de la práctica política específica que está emergiendo hoy tras la retirada de la izquierda clásica”? Si es así, ¿por qué no piensa en principios estructurantes alternativos de lo político? ¿Por qué no pensará, más allá de la hegemonía, en una interrupción de la hegemonía?), Laclau contesta:

Lo importante es romper con la falsa alternativa “trascendentalismo ahistórico/historicismo radical”. Esta alternativa es falsa porque sus dos términos coimplican al otro y por fin dicen exactamente lo mismo. Si yo postulo un historicismo radical, mi postulación requerirá algún tipo de metadiscurso que especifique diferencias epocales que necesariamente tendrán que ser transhistóricas. Si yo postulo un trascendentalismo duro, tendrá que aceptar la contingencia de una variación empírica que solo puede ser capturada en términos historicistas. Solo si yo acepto plenamente la contingencia e historicidad de mi sistema de categorías pero renuncio a cualquier intento de capturar el sentido de su variación histórica conceptualmente puedo empezar a encontrar el camino de salida. Por supuesto esta solución no suprime la dualidad trascendentalismo/historicismo, pero al menos introduce una cierta *souplesse* y multiplica los juegos de lenguaje que es posible jugar dentro de tal dualidad. Hay un nombre para el conocimiento que opera bajo estas condiciones: es *finitud*. (201)

La visión de Laclau sobre la necesaria vinculación de visión y ceguera —eso es la finitud— plantea, más que borra, la pregunta sobre qué es lo que condena a la contingencia y la historicidad de la teoría de la hegemonía a no empujar sus propias determinaciones hasta el límite, allí donde podrían abrirse a una investigación consistente de sus propias presuposiciones.

IV. La absolutización de la immanencia: un rechazo doble

La filosofía, dicen Gilles Deleuze y Félix Guattari, “presenta tres elementos, cada uno de los cuales se engarza con los otros pero debe considerarse por sí mismo: el plano prefilosófico que debe establecer (inmanencia), la persona o personas que debe inventar o traer a la vida (insistencia) y los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia). Establecer, inventar y crear constituyen la trinidad filosófica —rasgos diagramáticos, personalistas e intensivos” (¿*Qué es filosofía?* 76-77). La relación filosófica en *Hegemony* encuentra sus rasgos intensivos en la relación entre la performatividad de Butler, el acto en Žižek y la decisión en Laclau; y encuentra su plano de insistencia en la relación entre las tres personas conceptuales que proyectan, esto es, el pensador historicista de la traducción y la transculturación en Butler, el actor historial del cambio fundamental en Žižek, y el sujeto histórico de la decisión en el estado de la historia en

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

Laclau. Sin embargo, para establecer esta relación filosófica como relación, o, en otras palabras, para asegurar la posibilidad de una común afirmación silenciosa que vincule recíprocamente rasgos personalistas e intensivos, el plano de insistencia y el plano de consistencia, debemos hallar el plano de inmanencia.

¿Cuál es entonces el rasgo diagramático común, el campo inmanente de estos tres estilos o gustos para el pensar cuyo elemento afirmado y presupuesto (afirmado como presupuesto) es a la vez la necesidad y la imposibilidad de la cuasi-trascendentalidad? O, mejor dicho, la necesidad y la imposibilidad de la trascendentalidad, que se traduce como cuasi-trascendentalidad. La cuasi-trascendentalidad no rechaza o reemplaza el plano de inmanencia, sino que lo constituye en su especificidad. Pero si de pensadores de la trascendencia anteriores puede decirse que “cuando se enorgullecen de encontrar lo trascendente en lo inmanente, todo lo que hacen es recargar el plano de inmanencia con la inmanencia misma” (73), encontrar la necesidad e imposibilidad de la trascendencia dentro de la inmanencia pertenece más bien a la constitución de lo que Deleuze y Guattari llaman “otro plano de inmanencia”: “En el nuevo plano, es posible que el problema concierna ahora al que cree en el mundo, y ni siquiera en la existencia del mundo sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades, para darle una vez más nacimiento a nuevos modos de existencia, más cercanos a los animales y a las rocas. Puede ser que creer en este mundo, en esta vida, se haga nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia aún por ser descubierto en nuestro plano de inmanencia hoy. Esta es la conversión empírica (tenemos tantas razones para no creer en el mundo humano, hemos perdido el mundo, y eso es peor que perder una prometida o un dios). El problema en verdad ha cambiado” (74-75).

La relación hegemonía/subalternidad constituye el problema aporético o la suposición prefilosófica en *Hegemony*. Sienta su plano diagramático. Voy a cerrar este ensayo volviendo a su principio y yendo hacia la posibilidad de redefinir la relación hegemonía/subalternidad desde la perspectiva conceptual del resto pasible. Creo que el concepto de resto pasible, que inventa la persona del no-amigo, puede operar un tipo de “conversión empírica” en la teoría de la hegemonía y así lograr tres resultados: 1) abrir la teoría de la hegemonía hacia su dimensión parahegemonía constitutiva; 2) radicalizar los elementos traductivos de la performance historicista hacia su propio exceso intraductivo, que está más allá de lo cultural y es de hecho la condición de posibilidad de lo cultural mismo; y 3) exponer la noción de acto auténtico o historial como noción subjetivista o decisionista que debe ser equilibrada, y por lo tanto corregida, mediante un correlato no-filocéntrico. No pretendo mejorar el pensamiento político de Butler, Laclau o Žižek, sino solo articular su plano de inmanencia al exponerlos a su relación mutua.

Como antes dije que la relación hegemonía/subalternidad articulaba la relación hegemónica interna en *Hegemony*, debo ahora reformularlo. Es cierto que los conceptos y las personas conceptuales de los tres diferentes interlocutores articulan una cadena de equivalencias y establecen su identidad diferencial respecto de una presencia antagonista; y lo que es antagónico a los tres pensadores es la noción filosófica y política de una reconciliación plena de lo social consigo mismo. En la medida en que la aporeticidad de la relación hegemonía/subalternidad, esto es, la aporía implicada en la pregunta por el fin de la subalternidad —en otras palabras, la imposibilidad y necesidad de responder afirmativa o negativamente a las preguntas sobre si la subalternidad es la condición misma de producción de subjetivación o sobre si la subalternidad puede ser evacuada y eliminada de lo social sin resto alguno— siempre niega de antemano que la comunidad plenamente autorreconciliada sea el horizonte propio de lo histórico, la relación hegemonía/subalternidad, como relación aporética, entra en sí mismo en *Hegemony* a través de la misma afirmación de que no hay relación posible entre ella misma y su contrapartida antagónica: es decir, la relación de antagonismo que este libro establece con la posibilidad de una reconciliación plena de lo social consigo mismo está internamente doblada y al mismo tiempo limitada internamente por el hecho de que la dimensión antagónica de la relación hegemonía/subalternidad —el aserto de que la relación es o bien plenamente contingente o bien plenamente necesario— no tiene sentido y no puede por lo tanto constituir propiamente uno de los polos de una relación de antago-

nismo. Por lo tanto, mi reformulación se refiere a que lo político en este libro se concibe siempre de antemano como relación sin relación, y no propiamente como relación hegemónica.

Si la absolutización de la soberanía en la plena entrada de la humanidad en sí misma que pretende conseguir la globalización liberal consumada amenaza el suelo mismo de lo político al retirar de él toda posibilidad de inmanencia —lo político ya no sería susceptible de descripción exhaustiva en apelación a la distinción amigo/enemigo—, podemos ahora referirnos a la de-absolutización del plano de inmanencia que el pensamiento político de la cuasi-trascendencia opera. La de-absolutización del plano de inmanencia significa, antes que nada, un rechazo a pensar la soberanía absoluta, la soberanía de la soberanía, como la verdad de la historia en la era de la globalización consumada. Pero también significa, en segundo lugar, una renuncia a pensar la soberanía relacional, esto es, la soberanía sin soberanía, la soberanía de los amigos, como la verdad de lo político hoy. Este doble rechazo abre un nuevo plano de inmanencia en la filosofía política, en la filosofía *como* política, en el pensamiento del resto pasible. Si la división entre soberanía absoluta y relacional es históricamente la relación fundante del principio de hegemonía en la modernidad, el resto pasible, como aquello que no entra en la relación soberana pero en relación con lo cual toda relación soberana se hace posible, empuja el principio de hegemonía hacia sus propios límites. Al establecerse como relación sin relación con la división entre soberanía absoluta y relacional, el resto pasible, que ocupa el no-lugar del no-amigo, el no-lugar de la subalternidad, piensa la relación hegemónica como siempre ya dominación, y por lo tanto más allá de la hegemonía. El resto pasible es la dimensión parahegemónica de la hegemonía.

Pensado desde el resto pasible, de la misma forma, todo principio de traducción cultural debe articularse contra el trasfondo de exceso intraductivo. Si la traducción necesariamente envuelve la soberanía relacional de dos o más lenguas, así como la relación sin relación a la soberanía absoluta del lenguaje puro benjaminiano, el doble rechazo absoluto de la soberanía como verdad de la historia y como verdad de lo político empuja la traducción hacia sus límites y la revela como siempre ya una estrategia de soberanía cultural. Si el imperialismo puede definirse como la reducción de la traducción a traducción a lo dominante, el resto pasible es la dimensión intraductiva del pensamiento anti-imperial: no una definición de redención cultural como retraducción emancipatoria, sino más bien la memoria de la traza de la cultura como nunca lo suficientemente redentora, puesto que siempre implicada en la derrota de la libertad originaria.

Y, pensada desde el resto pasible, desde el doble rechazo de las soberanías absoluta y relacional, una política del acto auténtico se revela como necesariamente una política de la amistad para la cual la subjetivación lo es todo. Pero la subjetivación solo puede fundar una política de la relación en la exclusión constitutiva de la relación sin relación del fundamento del sujeto. El resto pasible es, más allá del resto indivisible de lo Real, la dimensión afilocéntrica que condena toda distancia de lo Real a ser entendida como el precio de la proximidad al amigo: una clase de amor, es decir, la tapadera ideológica para el hecho de que, para el sujeto, no hay tal cosa como una relación de pensamiento. Pero mantengamos eso en secreto.

Obras citadas

AGAMBEN, GIORGIO. *The Man Without Contents*. Trad. Georgia Albert. Stanford: Stanford UP, 1999.

BUTLER, JUDITH, Ernesto Laclau, y Slavoj Žižek. *Hegemony, Contingency, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso, 2000.

DELEUZE, GILLES, y Felix Guattari. *What is Philosophy?* Trad. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia UP, 1994.

LACAN, JACQUES. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*.

UNA RELACIÓN DE PENSAMIENTO. EL FIN DE LA SUBALTERNIDAD

- *Encore. The Seminar of Jacques Lacan. Book XX.* Ed. Jacques-Alain Miller Trad. Bruce Fink. Nueva York: Norton, 1998.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE, y Jean-Luc Nancy. *Retreating the Political.* Ed. Simon Sparks Londres: Routledge, 1997.
- NANCY, JEAN-LUC. "The Jurisdiction of the Hegelian Monarch." *The Birth to Presence.* Trad. Brian Holmes y otros. Stanford: Stanford UP, 1993. 110-42.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *The Gay Science. With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs.* Trad. Walter Kaufmann Nueva York: Vintage, 1974.
- SCHMITT, CARL. *The Concept of the Political.* Trad. George Schwab Chicago: U. of Chicago P. 1996.
- STRAUSS, LEO. "Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*". Trad. J. Harvey Lomax. En Schmitt 83-107.