

El “filósofo democrático” y la posthegemonía

Alberto Moreiras*

Recibido: 29-06-2021 / Aceptado: 08-10-2021

Resumen. Este artículo busca problematizar parcialmente la constitución ontológica de la noción de praxis hegemónica en Antonio Gramsci; producir una definición de posthegemonía como posición política y no como doctrina; arriesgar la noción de que, de haber una “ontología” posthegemónica, convendría asentarla bajo tacha en el lugar de un posible pensamiento de la diferencia ontológica; describir brevemente un espacio de praxis emergente en el que la noción posthegemónica se hace explícita; y regresar a Antonio Gramsci a partir de una posible entrada en crisis del concepto de hegemonía en su obra misma.

Palabras clave: hegemonía; posthegemonía; catarsis; diferencia ontológica; afropesimismo.

[en] The “Democratic Philosopher” and Posthegemony

Abstract. This article intends partially to problematize the ontological constitution of the notion of hegemonic praxis in Antonio Gramsci; to produce a definition of posthegemony as a political position, not a doctrine; to risk the notion that, if there were a posthegemonic ontology it would be placed under erasure in the horizon of thought of ontological difference; briefly to engage with Afropessimism as an emerging space of posthegemonic praxis; and finally to return to Gramsci on the basis of a possible crisis of the concept of hegemony in his own work, or in the unthought or not-yet-thought of his work.

Keywords: Hegemony; Posthegemony; Catharsis; Ontological Difference; Afropessimism.

Sumario: I. Dos deseos divergentes. II. Pedagogía y catarsis. III. *Nec totam servitutum nec totam libertatem*. IV. Diferencia ontológica. V. Afropesimismo y posthegemonía. VI. El fin de la hegemonía en Gramsci. Bibliografía.

Cómo citar: Moreiras, A. (2022) El “filósofo democrático” y la posthegemonía. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 375-390. <https://dx.doi.org/10.5209/rpub.77011>

(Alma de siervo). Tan despiadadamente autoritario debía de ser el ángel o el demonio que me veló en la cuna, que nunca me ha dictado más que un único, omnímodo y vacío mandamiento: “Obedece”. Jamás he sido libre; toda la vida he estado obedeciendo con la paciente desgana de un burócrata pasmado, y encima siempre sin saber a qué (Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de retamas*).

I come from a line of pirates that has never bowed to anyone (Wu Ming, *Altai*).

I. Dos deseos divergentes

Este número especial se planea al menos en parte como respuesta al importante artículo de Peter Thomas, “After (post) hegemony”, de 2020. No es mi intención entablar una polémica directa con lo que dice Thomas en ese ensayo, que incluye críticas interesantes a la forma en la que noción de posthegemonía se ha venido teorizando desde diversas perspectivas críticas. Pero sí quiero empezar mi contribu-

ción apuntando a lo que me parece una diferencia de posiciones irreconciliable. Quizá lo más importante del ensayo de Thomas sea su impresión de que toda la teoría de la hegemonía que se formula a partir de la contribución de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau hecha explícita en 1985, en *Hegemonía y estrategia socialista*, se retrotrae a la noción gramsciana de revolución pasiva¹. Para Thomas, “la revolución pasiva, como comprensión de la especificidad del proyecto hegemónico burgués del siglo diecinue-

* Texas A&M University
E-mail: moreiras@tamu.edu

¹ El concepto de “revolución pasiva” había sido objeto de tratamiento extenso en el capítulo cuatro del libro de P. Thomas, *The Gramscian Moment* (Leiden, Brill, 2009), pero el año pasado Thomas volvió sobre el tema en “Gramsci’s Revolutions: Passive and Permanent”, *Modern Intellectual History*, 17.1, 2020, pp. 117-146.

ve tardío y del temprano siglo veinte, muestra el proceso mediante el cual la unidad y la estabilidad vinieron a predominar sobre la diferencia, o las formas en las que el dominio burgués continuado se aseguró mediante la neutralización e incorporación de organizaciones subalternas autónomas dentro del orden estatal existente². Thomas sostiene que en las discusiones de los años 1970 y 1980 Mouffe y Laclau dieron por sentado que la hegemonía burguesa de la revolución pasiva era el paradigma mismo de la hegemonía. Y esto es, para Thomas, un error inicial que desplaza un entendimiento correcto de la teoría gramsciana en toda su complejidad. En realidad, dice Thomas, acercándose a una noción ya propositiva de hegemonía, no meramente descriptiva, para Gramsci la noción de hegemonía cumplía en el terreno de ayudar a la formulación de “una perspectiva estratégica y una práctica de liderazgo político en las clases subalternas”³.

El corolario de esta afirmación es que una consideración suficientemente seria del concepto de hegemonía en el presente debe pasar por el estudio general y específico de la obra de Antonio Gramsci. No tengo objeciones a ello. Como forma de dominación específicamente burguesa, la revolución pasiva teorizada por Gramsci es sin duda el horizonte político-social en el que se inscribe el trabajo de Mouffe y Laclau, y por extensión el de sus seguidores e incluso el de sus críticos. También esa noción está presente en el trasfondo de la posición de Ranajit Guha sobre la diferencia colonial, como el mismo Thomas reconoce y apunta⁴. La revolución pasiva se constituye en el horizonte de la praxis política emancipadora desde la hegemonía burguesa y capitalista de las sociedades del presente, y en especial de las sociedades constituidas políticamente como democracias liberales. Esta es una intuición importante que ayuda a entender a la vez el contexto político general de la izquierda contemporánea y la genealogía íntima de las formulaciones laclauianas. Volveré sobre ello.

Thomas añade, como vemos, que, a su juicio, la verdadera teorización de Gramsci, la correcta, está en otro lugar, el lugar que Mouffe y Laclau e incluso Guha desplazan, y que ese lugar es el de la “perspec-

tiva estratégica y la práctica de la dirigencia política entre clases subalternas”. Algo de fondo en esta objeción apunta al hecho de que la praxis propuesta por la teoría gramsciana de la hegemonía no atiende sobre todo a la conquista inmediata del poder, sino que se juega en un largo plazo en el que la pedagogía, y por lo tanto el dirigentismo, tienen un papel decisivo⁵. También es explícito en Gramsci que pedagogía y dirigentismo acaban concentrándose en la labor histórica del Partido, y eventualmente en la noción de una dictadura transicional del proletariado en el sentido leninista clásico. A mí no me parece, contra Thomas pero también contra una gran parte del gramscianismo contemporáneo, que resucitar esa posición, a la que yo le daría el nombre de “humanismo regresivo”, para rescatar una expresión que Alain Badiou usa en otro contexto, sea funcional o políticamente productivo hoy. Y la noción de posthegemonía es cabalmente una noción antipedagógica o contrapedagógica. Thomas dice que el mantra de Jon Beasley-Murray en su libro *Posthegemony* (2011), “algo escapa siempre”⁶, es decir, hay algo que la pedagogía no taponar ni puede taponar y es él mismo algo que cruza el corazón siempre falso de toda hegemonía, estaba ya entendido en la teorización gramsciana. Quizá, pero digamos que allí, en Gramsci, lo que escapa a la hegemonía estaba entendido como aquello que hay que recapturar. La posthegemonía no busca recapturar lo que escapa a procesos de captura hegemónica sino precisamente liberarlo y dejarlo ser. A partir de aquí quizá pueda entenderse que hegemonía y posthegemonía responden a dos consideraciones diferentes de la acción política y a dos deseos divergentes en relación con su horizonte libidinal. Si hay un suelo común, para mí quizá definible como el compromiso con la simbolización igualitaria de lo social, creo que por lo pronto conviene buscar entender las diferencias entre ambas posiciones en lugar de tratar de mostrar las torpezas de entendimiento o las carencias filológicas de unos u otros, aunque estén motivadas en la búsqueda de un horizonte común que a mi juicio no puede ser sino más bien ilusorio o en todo caso elusivo⁷. En cualquier caso trataré de proponer algo al respecto al final de este trabajo.

² P. D. Thomas, “After (post) hegemony”, *Contemporary Political Theory*, 20.2, 2020, p. 330.

³ *Ibidem*, p. 331.

⁴ El texto principal de Guha sobre ello es su libro *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India* (Cambridge, Harvard UP, 1998).

⁵ Cf. sobre esto la propuesta de Samuele Mazzolini de “regramscianizar” la teoría de Laclau y llevarla a un largo plazo pedagógico en “Populism Is Not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau”, *Theory & Event*, 23.3, 2020, pp. 756-786. Thomas concluye su artículo definiendo hegemonía como “método de trabajo político, o de liderazgo político entendido como práctica pedagógica. Más que un modelo cartográfico de demandas diferencialmente situadas, o que una teoría formalista de la imposibilidad de plenitud o cierre definitivo de la totalidad social, esta concepción de hegemonía se concibe como respuesta al problema históricamente dado de la estratificación desigual de las clases sociales subalternas y la necesidad subsiguiente de un proyecto estructurado capaz de comprometer a esos estratos diferentes en los procesos de aprendizaje específicos para su auto-emancipación” P. D. Thomas, “After(post)hegemony”, *op. cit.*, p. 333.

⁶ J. Beasley-Murray, *Posthegemony. Political Theory and Latin America*, Minneapolis, U of Minnesota P, 2011, p. XXI.

⁷ El artículo de Thomas insiste en que el problema fundamental de la posthegemonía, o de sus teóricos, es que *no entienden bien* a Gramsci, y además descuidan el estudio de los trabajos más recientes en la estela gramsciana, y en ese sentido son pregramscianos. Su “evaluación crítica” de la posthegemonía cuestiona “particularmente” la capacidad de esta última de comprender “dimensiones claves del uso de hegemonía en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci y las tradiciones en las que fue desarrollado” P. D. Thomas, “After(post)hegemony”, *op. cit.*, p. 319. Esto es cuestionable, por razones obvias. No es absolutamente necesario ser un gran filólogo gramsciano para entender en términos generales pero suficientes lo que Gramsci dice sobre hegemonía, de la misma forma que uno puede haber entendido bien lo que dijo Cervantes en *Don Quijote* sin ser un cervantista de pro. *Mutatis mutandis*, y sin pretensiones de ninguna clase, solo como ejemplo, permítaseme decir que es posible que pueda

Mi interés en él –agradezco mucho la invitación de Anxo Garrido y de los editores de *Res publica*– es buscar profundizar en esas diferencias, por más que parcialmente. Así, a continuación quiero problematizar en alguna medida la constitución ontológica misma de la noción de praxis hegemónica en Antonio Gramsci; buscar una definición de posthegemonía en mis propios términos, como posición política y no como doctrina; arriesgar la noción de que, de haber una “ontología” posthegemónica, convendría asentarla bajo tacha en el lugar de un posible pensamiento de la diferencia ontológica; describir brevemente un espacio de praxis emergente en el que la noción posthegemónica se hace explícita; y regresar a Antonio Gramsci a partir de una posible entrada en crisis del concepto de hegemonía en su obra misma. Dado que mi espacio editorial es limitado espero que se me perdona la concisión quizá excesiva.

II. Pedagogía y catarsis

Todo esto está vinculado a discusiones de varios años que no podrán resumirse aquí, pero de las que conviene quizá dar noticia mínima, sobre todo al lector no apercibido, para no proceder como si fuera nuevo. En concreto quiero referirme a una discusión de junio de 2018, a partir de la publicación en Gedisa de *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*, de Antonio Gramsci. José Luis Villacañas escribió un prefacio a ese volumen, “Gramsci, un hombre para todas las estaciones”, en donde procuraba, con cuidado y discreción, guiar al lector hacia una lectura “republicana”, es decir, no directamente populista, de la totalidad de la obra de Gramsci. Villacañas procuraba desenganchar a Gramsci tanto de su avatar eurocomunista como de su utilización por diversas corrientes teóricas surgidas del 15M español y de Podemos. El texto central del prefacio de Villacañas, todavía interesado en promover un “Gramsci republicano”, tiene como subtítulo “Hegemonía”. En 2018 Villacañas y yo tuvimos un intercambio sobre su texto que puede consultarse en el blog infraphilosophy.com⁸. Me gustaría volver a algunos de los temas discutidos entonces.

El término “hegemonía” tiene en nuestro presente varios sentidos no siempre convenientemente clarificados: por un lado, remite a un estado de cosas, a una estructura ideológica de dominación fáctica, por mucho que esa dominación necesite de una *jouis-sance* consensual, sin la cual no duraría demasiado o no sería estable; por otro lado, y en la estricta medida en que es usado como un término propositivo, “hegemonía” remite a lo que Villacañas llama varias veces en su texto “un nuevo principio civilizatorio”⁹. La hegemonía, en ese sentido, habla de principios epocales de captura social en el sentido más amplio –así, se dice que hay una hegemonía protestante en el norte de Europa tras la Reforma o se dice que hay hegemonía neoliberal en nuestro presente, o puede hablarse desde luego de una hegemonía burguesa en el siglo diecinueve europeo. Pero a la vez, tercer sentido, también remite a sucesos más restringidos y puntuales en el campo político, no necesariamente de larga duración, como ocurre si hacemos referencia a que el partido político de Benjamin Netanyahu, por ejemplo, ha tenido hegemonía en Israel durante los últimos doce años. Villacañas alude a estas diferencias cuando dice: “lo peor que se puede hacer en este asunto es confundir la hegemonía con la conquista electoral de una mayoría absoluta”¹⁰. En términos de la historia de la izquierda conviene recordar que Lenin usaba el término para referirse a la necesidad de que el proletariado, representado por el Partido, consiguiera prevalecer sobre el campesinado para orientar políticamente el proceso revolucionario¹¹. La hegemonía proletaria significaba a la vez dominación y control, aunque dominación y control incluyeran elementos de persuasión racional y afectiva y no quedaran limitados a prácticas coercitivas de mando. Ha llovido mucho desde el uso leninista de la palabra, pero eso no significa que tal uso haya quedado necesariamente desplazado. En la amplia obra de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, y de sus seguidores, la hegemonía llega a identificarse como la lógica política misma, en la medida en que toda práctica política efectiva tiende a conseguir hegemonía entendida como dominación y control del campo político a partir de la articulación de demandas populares subsumibles y subsumidas bajo un liderazgo o mando específico¹².

sostenerse, por ejemplo, que René Descartes no leyó suficientemente bien las *Disputationes Metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez, y que si lo hubiera hecho otro gallo hubiera cantado para la modernidad filosófica. Pueden interrogarse errores parciales de comprensión siempre en cada caso, por supuesto, y sin duda debe hacerse, pero la acusación de insuficiencia filológica es escolástica en su naturaleza y esconde diferencias teóricas que prefieren desestimarse. Thomas tiene, sin embargo, razón innegable en el sentido de que es cierto que muchas teorizaciones de posthegemonía remiten fundamentalmente a la teoría de la hegemonía de Mouffe y Laclau y no a la de Gramsci como referente.

⁸ Cf. sobre esto A. Moreiras, “Precisión sobre «posthegemonía»”: <https://infrapolitica.com/2018/06/19/precision-sobre-posthegemonia/>; J. L. Villacañas, “Respuesta de José Luis Villacañas” a “Precisión sobre «posthegemonía»”: <https://infraphilosophy.com/2018/06/23/respuesta-de-jose-luis-villacanas-a-precision-sobre-posthegemonia/> y A. Moreiras, “Otra respuesta a José Luis Villacañas”: <https://infrapolitica.com/2018/06/23/otra-respuesta-a-jose-luis-villacanas/>

⁹ J. L. Villacañas Berlanga, “Gramsci, un hombre para todas las estaciones”, en A. Gramsci, *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*, Barcelona, Gedisa, 2018, p. 16.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ El texto clásico es *Estado y revolución*. Por ejemplo, “Mientras la burguesía rompe y desintegra el campesinado y todos los estratos pequeño-burgueses, suelda, une y organiza al proletariado. Solo el proletariado –en virtud de su papel económico en la producción a gran escala– es capaz de ser el líder de todas las masas de trabajadores explotados, que la burguesía explota, oprime y aplasta a menudo no menos sino más fuertemente que a los proletarios, pero que son incapaces de dar una lucha independiente por su liberación”, V. I. Lenin, *The State and Revolution*, Londres, Penguin, 1992 p. 24.

¹² La teoría de la hegemonía, primeramente ofrecida en *Hegemony and Socialist Strategy*, donde venía firmada por Chantal Mouffe además de por

En la medida en que hoy queramos apropiarnos del término no en su sentido descriptivo sino en su sentido propositivo, y eso significa: en la medida en que queramos convertir la noción de hegemonía en una consigna política, la pregunta abierta es si apostamos entonces por la creación (política) de un nuevo orden de dominación, a corto o a largo plazo, a través de una toma electoral del poder o mediante una larga noche pedagógica. La polémica queda entonces abierta: siempre es posible decir que en lo que la política orientada a la emancipación propone no se trata primariamente de “dominación” sino de “legitimidad”. La hegemonía emancipatoria busca crear una nueva legitimidad social, basada en la simbolización igualitaria, y la dominación sería entonces como mucho una etapa transitoria hacia esa nueva legitimidad cuyo fruto sería no solo el acuerdo, el consenso colectivo, sino también una transformación social de carácter democrático o democratizante. Villacañas entiende su propuesta relativa a un “nuevo principio civilizatorio” no como nuevo orden de dominación, sino precisamente como nueva legitimidad igualitaria. Y es plausible que ello sea perfectamente congruente no solo con la postura gramsciana de fondo, la que Thomas reivindica, sino también con postulados tanto republicanos como comunistas, si es posible recuperar esta última palabra y hacerla funcionar hoy como condición límite o condición hiperbólica de toda democracia.

Ni determinismo económico ni autoritarismo leninista: esa es la dimensión desde la cual la teoría de la hegemonía, en su raíz gramsciana, busca a su vez hegemonizar planteamientos izquierdistas en el presente. El “proceso civilizatorio nuevo” que propugna Villacañas atiende a un control político del aparato productivo que definiría, dice Villacañas citando a Gramsci, el “contenido ético del Estado”¹³: “la asunción por parte del poder ético-político de la interpretación cultural y ético-social de la economía, que eleva lo que se entiende como necesidades a la esfera de lo que el Estado debe atender, es decir, a la esfera de la libertad”¹⁴. La voluntad democratizante, o republicana, querría “transformar el Estado de elemento puramente coactivo de dominación en punto de máxima expresión de una voluntad popular dirigente”¹⁵. Para

Villacañas la “lección más decisiva”¹⁶ de Gramsci es su propuesta de que “la lucha por la hegemonía es una lucha por la definición de la realidad y eso es lo propio de la filosofía... la tesis de Gramsci es que la historia de la filosofía llega a ser tal por el vínculo de filosofía y política; esto es, por la comprensión de lo real que encierran las formas de construcción de hegemonía... Por eso, una comprensión apolítica de la realidad está condenada literalmente a una vaga metafísica, pero también a una política vacía. Pretender separar la ontología de la política es un mal negocio filosófico”¹⁷.

Nos acercamos con ello al punto de motivación de este ensayo, que ha influido discusiones precedentes y que espero poder explicar con claridad relativa. Antes de empezar a exponerlo debo decir que hay amplia evidencia textual en los *Cuadernos* de Gramsci que apoya la posición de Villacañas, que, como acabamos de ver, busca sustentar la formulación explícita de una “voluntad popular dirigente” en una “definición de la realidad” y en una “comprensión de lo real” que pasa por la identidad de pensamiento y política. Gramsci no hubiera podido ser más claro en esto: “*il filosofo reale è e non può non essere altri che il politico, cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte*”¹⁸. La apelación a lo real es sin duda necesaria para sustituir la noción de orden de dominación por la noción de nueva legitimidad democrática: si el político emancipador es filósofo, y si el verdadero filósofo es el político emancipador –algo que afirma Gramsci y que repite Villacañas–, y si ambos pueden basar sus posiciones respectivas, que desembocan en la misma posición, en la comprensión directa de lo real, o en la tendencia a ello, entonces la nueva hegemonía, entendida como nuevo principio civilizatorio y capaz de crear un Estado integral ético, ya no es un orden de dominación sino que, precisamente, abandona la dominación para entenderse como mera aproximación tendencial, siempre en progreso, al reino de la libertad universal.

En el Cuaderno 10, que es el cuaderno que Gramsci dedica a su confrontación con la filosofía de Benedetto Croce, Gramsci propone lo que él considera “un nuevo tipo de filósofo”, el “filósofo demo-

Laclau, nunca dejó de ser refinada y reelaborada a lo largo de la vida teórica de Laclau después de 1985. Su formulación final está en E. Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.

¹³ J. L. Villacañas, “Gramsci, un hombre...”, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Quaderni 6-11 Volumen 2. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*. A cura di Valentino Gerratana, Turin: Einaudi, 2014, p. 1345. Cf. también: “*l'identità di storia e filosofia è immanente nel materialismo storico... La proposizione che il proletariato tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca contiene appunto l'identità tra storia e filosofia; così la proposizione che i filosofi hanno finora solo spiegato il mondo e che ormai si tratta di trasformarlo*” (*ibidem*, p. 1241). Esta transformación, que remite a las tesis sobre Feuerbach de Marx, está aquí entendida como paso hacia la identificación de pensar y ser –la transformación consume el largo paso de la metafísica desde la tesis parmenídea sobre la identidad de ser y pensar, que postula una concepción unitaria y unívoca del ser: “*Hegel è così il vero instauratore dell'immanentismo: nella dottrina dell'identità del razionale e del reale è consacrato il concetto del valore unitario del mondo nel suo concreto sviluppo*” (*ibidem*, p. 1243). “*E da questo punto di vista, per la prima volta, il valore della realtà s'identifica assolutamente con quello della sua storia: nell'immanenza hegeliana è insieme, così, la fondazione capitale di tutto lo storicismo moderno*” (*idem*). Villacañas tiene razón: no hay política sin ontología. La noción de hegemonía no es solamente política, también es ontológica. Y la posthegemonía establece un corte respecto de la ontología propuesta.

crático”. Es interesante considerar en detalle la cita, porque en ella se anudan los diversos elementos de las consideraciones anteriores. Toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica, viene diciendo Gramsci (“*Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico*”¹⁹). La pedagogía funciona doblemente: por una parte, la realidad enseña al maestro, y así el maestro puede enseñar a los demás. La hegemonía, en este segmento de la obra de Gramsci, es efectivamente la hegemonía de la realidad misma, con respecto de la cual solo cabe propiamente una relación de aprendizaje reversible en enseñanza²⁰. El filósofo democrático es el filósofo que renuncia a su mera subjetividad, presumiblemente la que llevaría a concepciones “apolíticas” de la realidad, a la “vaga metafísica” y a la “política vacía” en las que insiste Villacañas, a favor de una apertura radical al “ambiente cultural”, es decir, a la realidad efectiva de las cosas, lo que Villacañas llama “solidez de prácticas sociales, de formas de vida, de operaciones técnicas, de implícitos del mundo de la vida atravesada por sus pragmas”²¹. Así el filósofo es o se hace político. Esta es la cita larga de Gramsci:

Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e, costringendolo a una continua autocritica, funziona da “maestro”. Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle così dette “libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)” perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza “storicamente” un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare “filosofo democrático”, cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale. Quando il “pensatore” si accontenta del pensiero proprio, “soggettivamente” libe-

*ro, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa: l'unità di scienza e vita è appunto una unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè è il rapporto filosofia-storia*²².

El historicismo absoluto gramsciano, su concepción de una historia integral que marca y permite el entendimiento de las diversas épocas del acaecer humano, su identificación específica, de raigambre por supuesto hegeliana y hegeliano-marxista, de historia y ser, condicionan y determinan esta idea del nuevo tipo del “filósofo democrático”, en el que por cierto coinciden ontología y política. Pienso que Villacañas se pronuncia directamente a favor de esta concepción, lo cual, espero que se entienda, no supone objeción alguna por mi parte. En el límite implica que la libertad está del lado de la obediencia a lo real —una posición difícilmente contestable y de larga raigambre en la historia del pensamiento occidental, quizá no solo occidental—. Solo quiero notar, porque será importante para establecer mi propia argumentación, que, efectivamente, estas posiciones, en sus diversas modulaciones, encierran o revelan una ontología específica así como un entendimiento o una filosofía de la historia también específicas. Y también quiero notar que la concepción misma de la hegemonía encuentra un límite en ellas.

Para decirlo de forma fuerte, podría ser que, a través de ellas, la noción misma de hegemonía llegue a su disolución manifiesta. Cuando la hegemonía ya no puede entenderse como forma de dominación sino simplemente como dictado de una necesidad ahora transformada en libertad, en la identificación de pensamiento y ser de las cosas, cuando el político-filósofo ha entendido o se ha aproximado decisivamente a lo real, solo queda por delante una aventura pedagógica cuyo mecanismo de acción tiene que ser predominantemente el de la enseñanza y la persuasión racional²³. Podemos usar el concepto gramsciano de “catarsis” para nombrar ese momento propia o trans-

¹⁹ *Ibidem*, p. 1331.

²⁰ Ese es el sentido de la distinción gramsciana entre su filosofía de la praxis y las “ideologías”, que incluyen toda otra filosofía: “*Per la filosofia della praxis le ideologie sono tutt'altro che arbitrarie; esse sono fatti storici reali, che occorre combattere e svelare nella loro natura di strumenti di dominio non per ragioni di moralità ecc. ma proprio per ragioni di lotta politica: per rendere intellettualmente indipendenti i governati dai governanti, per distruggere un'egemonia e crearne un'altra, como momento necessario del rovesciamento della praxis*” (*ibidem*, p. 1319). Gramsci continúa, en un párrafo decisivo en el que se consuma el giro catártico, que es el giro desde las ideologías o las filosofías ideológicas a un tipo de pensamiento ya no opresivo, ya no interesado en el dominio, sino capaz de entender la realidad en cuanto tal, *tutte le verità*. Es un proyecto encomiable en el que dudo que hoy podamos ya poner nuestra fe. La posthegemonía es también, además de todo lo otro, pero fundamentalmente, una ruptura con esta noción gramsciana, no motivada en el desacuerdo, sino en el escepticismo, en la sospecha de que aquí se cuele una posición que en el fondo, e inadvertidamente, es todavía discurso del amo en el sentido lacaniano: “*C'è però una differenza fondamentale tra la filosofia della praxis e le altre filosofie: le altre ideologies sono creazioni inorganiche perché contraddittorie, perché dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori; la loro «storicità» sarà breve perché la contraddizione affiora dopo ogni avvenimento di cui sono state strumento. La filosofia della praxis invece non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo di gruppi dominante per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne; è l'espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che anno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse*” (*ibidem*, pp. 1319-20).

²¹ J. L. Villacañas, “Gramsci, un hombre...”, *op. cit.*, p. 23.

²² A. Gramsci, *Quaderni*, *op. cit.*, pp. 1331-1332.

²³ Me gustaría tener espacio aquí para darle vuelo a esta palabra, “aventura”, a partir del texto de Giorgio Agamben, *L'avventura*. Al proponerla como traducción apropiada del uso heideggeriano de *Ereignis* Agamben abre una serie de posibilidades para investigar con libertad el cuasiconcepto gramsciano de *catarsis*.

centualmente histórico en el que el concepto de hegemonía, en su operatividad misma, entra en crisis o cambia de signo: la hegemonía no puede ya entenderse como estrategia de poder sino como mera propuesta de adaptación a la realidad efectiva de las cosas, bajo la autoridad del filósofo o del político, sean o no representados por el Partido. La noción de “catarsis” aparece también en el Cuaderno 10 para indicar una transformación sustancial en la forma histórica. De nuevo no hay más remedio que proporcionar la cita larga:

Si può impiegare il termine di “catarsi” per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l’elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall’“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”. La struttura da forza esteriore che schiaccia l’uomo, lo asimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative. La fissazione del momento catartico diventa così, mi pare, il punto di partenza per tutta la filosofia dell’ praxis; il processo catartico coincide con la catena di sintesi che sono risultato dello svolgimento dialettico. (Ricordare i due punti tra cui oscilla questo processo: –che nessuna società si pone compiti per la cui soluzione non esistano già o siano in via di apparizione le condizioni necessarie e sufficienti– e che nessuna società perisce prima d’aver espresso tutto il suo contenuto potenziale)²⁴.

Las observaciones en paréntesis en ese pasaje son por supuesto citas de un Karl Marx ya no tan joven pero en quien el residuo idealista no ha sido todavía eliminado. No sé si es plausible para nosotros seguir pensando que ninguna sociedad se autoasigna problemas que no pueda resolver o que ninguna sociedad muera antes de haber expresado todo su potencial²⁵. La larga pedagogía de la hegemonía gramsciana consistiría fundamentalmente en preparar a las clases subalternas para emerger como hegemónicas a la hora de ese cambio social, estar listas para ello, habiendo entendido la realidad de la lógica histórica. Más bien la sensación hoy es la de que hay proble-

mas irresolubles en el curso de una historia cuyo potencial destructivo se encargará de reventar cualquier catarsis de libertad futura. Pero la apuesta de Gramsci era a favor de esa catarsis de libertad que le daría al Estado un contenido ético como consecuencia de un último giro dialéctico que abriría, tras una etapa de “dictadura del proletariado”, entendida como dictadura del Partido, de duración indefinida, un mundo posthegemónico, una “nueva iniciativa” comunista. Creo que así debe entenderse también la propuesta de Villacañas sobre “un nuevo principio civilizatorio”, aunque su preferencia sea llamarlo meramente “republicano” y pase por una renuncia directa a ninguna “dictadura del proletariado”. Pero Villacañas está claramente comprometido con una simbolización igualitaria de lo social, y a favor de la libertad.

III. *Nec totam servitatem nec totam libertatem*

Si el comunismo, como simbolización igualitaria de lo social, es condición hiperbólica de la democracia, también lo es la anarquía, entendible como la renuncia a someterse a otro poder que no sea el poder propio. Ahora bien, la anarquía no pediría nunca un nuevo “principio” civilizatorio sino que buscaría el fin efectivo de todos los principios, en la medida en que, en política, todo principio es siempre principio de organización y mando²⁶. Así que cabe examinar algo más la noción del nuevo tipo de filósofo propuesta por Gramsci, el “filósofo democrático”. ¿Cabe decir que el filósofo democrático es el filósofo que busca una nueva articulación hegemónica? ¿No convendría más decir que lo que el filósofo democrático desea en última instancia es una articulación catártica, esto es, posthegemónica, de lo social? La palabra “posthegemonía” no está en Gramsci, aunque los análisis del concepto gramsciano de hegemonía ofrecidos en varios ensayos por Valentino Gerratana, el editor de la edición definitiva de los *Quaderni* de Gramsci, están muy cerca de nombrarla. Luego volveremos a esto. Ahora debo iniciar la exposición de mi propio entendimiento, que pasa por indicar que yo, aunque a favor de la noción de filosofía democrática, y prorrepublicana, en Gramsci y Villacañas, no puedo compartir la idea de que mi tarea filosófica, o filosófico-política,

²⁴ A. Gramsci, *Quaderni...*, op. cit., p. 1244.

²⁵ Esas citas de Marx son del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, (K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Charles Kerr & Co., 1904, pp. 10 y 11, respectivamente). Louis Althusser dice lo siguiente de ellas y de su uso por Gramsci: “Para Gramsci, que piensa dentro de una buena y vieja filosofía idealista de la historia, el curso de la historia está orientado de antemano: la historia tiene una dirección, y por lo tanto una meta... Hay una indicación resonante de esto: es la razón por la que Gramsci constantemente retorna a dos frases absurdas (puesto que son idealistas) de Marx en su Prefacio a la *Contribución*: «Un modo de producción nunca desaparece antes de haber agotado todos los recursos de sus fuerzas productivas» y «la humanidad se propone solo las tareas que puede lograr». En estas dos frases, que literalmente no significan nada, y cuya ocurrencia en Marx solo se explica porque sobrevive en él una filosofía de la historia, Gramsci detecta la piedra de toque y la fundamentación teórica del pensamiento de Marx sobre la historia”. L. Althusser, *What Is To Be Done?*, Cambridge, RU, Polity P, 2020, pp. 39-40.

²⁶ El libro póstumo de Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*, es un repaso audaz de la serie de “principios” que han organizado la historia de Occidente, entendida como la historia metafísica de Occidente. La cuestión abierta al final del libro de Schürmann es si nuestra época es todavía susceptible de organización árquica o principal, es decir, si es hoy posible pensar un nuevo principio civilizatorio. La conclusión de Schürmann es negativa: nuestra época retorna a una situación “trágica” porque la consumación de la metafísica en el capitalismo contemporáneo no deja lugar al alza de nuevos principios. La noción misma de posthegemonía está por supuesto muy vinculada al análisis histórico de Schürmann, que revisa y suplementa el heideggeriano.

pase por la voluntad de impartirle al Estado un nuevo principio civilizatorio o dotarlo de contenido ético. Ni siquiera creo que fuera posible, al menos para mí, llegar a abrazar una visión o una comprensión de lo real que pudiera proponerse como políticamente catártica, esto es, capaz de convertir necesidad en libertad, capaz de igualar libertad y obediencia, capaz de sintonizar con la lógica misma de una historia preordenada a la emancipación universal.

Y esto es lo que me lleva a pensar que, aunque sin duda la ontología no pueda separarse de la política, mi “ontología”, si es que la tengo, no pasa por una autoidentificación exhaustiva con la filosofía o la praxis política, como es explícitamente el caso para Gramsci y para el gramscianismo en general. La palabra “posthegemonía” intenta, en ese sentido, servir como marcador o síntoma de una ontología existencial alternativa. No me parece, en todo caso, que esa posición tenga que derivar en apoliticidad alguna, igual que tampoco me parece que la mera postulación de identidad de pensamiento político y ser sea automáticamente democrática. En cuanto a lo primero, cabría decir, para invocar al Louis Althusser de sus últimos tiempos, que la posthegemonía, más que buscar “un discurso de demostración” o “un discurso de legitimación”, prefiere definirse por “su posición (*thesis* en griego) en el campo de batalla filosófico (el *Kampfplatz* de Kant) por o contra tal posición filosófica existente o en defensa de una posición filosófica nueva”²⁷. En cuanto posición se limita a afirmar su desacuerdo, antes llamado “diferencia irreconciliable”, con la postulación de un horizonte de unificación de pensar y ser como estrategia política –la posthegemonía no cree en tal cosa, lo cual no es ni mucho menos óbice para su eventual politicidad libre y abierta: la “posición” posthegemonía en cuanto tal, es decir, sin necesidad de revertir a justificación o demostración ontológica alguna, cosa que prefiere no hacer por el momento, puede elaborar proyectos y programas, leyes y estatutos, acciones y propuestas políticas sin limitación alguna: pero no lo hace desde una postulación no-política, más bien metafísica, de la identidad final de pensamiento y ser, que es la que alienta en el corazón mismo de la *filosofía della praxis* gramsciana y de tanto en el marxismo tradicional, esto es, en el marxismo dominante, que por supuesto depende de una ontología específica no siempre reconocida en cuanto tal.

Y en cuanto a lo segundo, esto es, en cuanto a la supuestamente automática politicidad emancipatoria

de todo pensamiento que postule la vinculación tendencial de política y ser, esto es, la llamada unidad de teoría y práctica, no es este el lugar para debatirlo en profundidad, pero quizá una referencia a las propuestas de Ernst Jünger en *Der Arbeiter* formuladas en el mismo año en el que Gramsci escribía su Cuaderno 10, esto es, en 1932, pueda bastar para indicar que hay en Jünger una propuesta hegemónica alternativa en la que la identificación de ser y pensar es tendencialmente exhaustiva, y que no tiene características democráticas en ningún sentido reconocible por nosotros. A pesar de su signo político ostensiblemente opuesto, la ontología política de Jünger tiene conexiones con la ontología política gramsciana que deberían ser estudiadas con el mayor detalle posible, empezando por la igualización de libertad y obediencia en la *Gestalt* del trabajador²⁸.

La noción de hegemonía se ha convertido en los últimos años en un shibboleth para una gran parte de la izquierda mundial. Por una parte se entiende la extensión de su uso, no solo por la importancia de Gramsci o de Mouffe y Laclau, sino también porque es un concepto eminentemente útil como descriptor de situaciones político-sociales fácticas y fácticamente existentes; o incluso como descriptor de la lógica política misma, a la manera de Laclau²⁹. Lo que la posthegemonía cuestiona no es el poder descriptivo de la teoría de la hegemonía, sino su poder propositivo. En cuanto shibboleth la hegemonía ocupa el lugar que Rafael Sánchez Ferlosio le otorgaba a las “palabras sagradas”: “la palabra sagrada apaga toda virtualidad significativa para adquirir poder performativo: no busca ser entendida, sino obedecida... no hace falta entender, basta acatar”³⁰. Por eso es tan fácil pasar de su uso descriptivo a su uso propositivo: la hegemonía se ha convertido, o ha acabado por convertirse, en sinónimo de toma del poder, contra la advertencia de Villacañas citada arriba. Pero eso mismo debería alertar de que, con ella, estamos todavía dentro de la estructura de lo que le decía Galba a Pisón después de la muerte de Nerón, como cuenta Tácito en el libro I de su *Historia*: “*imperaturus es hominibus qui nec totam servitutem pati possunt nec totam libertatem*”, que quizá pueda traducirse como “el que va a imperar imperará sobre alguien que ni es totalmente esclavo ni puede ser totalmente libre”³¹. En ese sentido la hegemonía entendida como principio de mando o de acción política no llegará nunca a su autodisolución catártica: no constituirá nunca una fuente de libertad. No hay libertad en el sometimiento

²⁷ L. Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, México, Siglo Veintiuno, 1988, p. 25.

²⁸ Conviene leer el capítulo dedicado a Jünger en el libro de Walter Struve, que aclara muchas cosas en la evolución de Jünger y permite entender el contexto en el que Jünger propone su idea provocadora sobre la forma del trabajador en movilización total. Cf. W. Struve, *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, Princeton UP, 1973, pp. 377-414.

²⁹ En palabras de Peter Thomas, la hegemonía “puede proveer tanto un análisis histórico realista de la formación de órdenes políticos modernos y una perspectiva sugerente para teorizar sus transformaciones contemporáneas potenciales” P. D. Thomas, “After(post)hegemony”, *op. cit.* 319. Esto es sin duda correcto, pero observemos que Thomas permanece en esta definición del alcance de la teoría de la hegemonía en un nivel descriptivo, no propositivo.

³⁰ R. Sánchez Ferlosio, *Campo de retamas. Pecios reunidos*, edición al cuidado de Ignacio Echevarría, Barcelona, Penguin Random House, 2015, p. 12.

³¹ Tácito, *Historias. Book 1-3*, Cambridge, Harvard UP, 1925, p. 32.

to hegemónico, por muy “libremente aceptado” que se pretenda, no es la libertad lo que se promueve en ello, y eso parecería atentar directamente contra la intención gramsciana ostensible. Al fin y al cabo, la larga marcha pedagógica necesaria y estructuralmente sancionará a los que no se pliegan a ella o a los que tercamente rehúsen entender que la historia promete o incluso busca auto-emancipación colectiva.

En el texto que motivó la discusión de 2018 ya referida dice Villacañas que “es una cuestión abierta” la de si “ofrecer un programa democrático emancipador” pueda realizarse dentro de los parámetros de la teoría de la hegemonía, y entonces añade: “pero no por las objeciones que puedan surgir procedentes de la tesis de haber entrado en una época decididamente posthegemónica”³². Es claro que para Villacañas hay ciertas dudas persistentes en relación con el cierre hegemónico de la política, como en cambio no las hay para muchos seguidores de Laclau y Mouffe, o incluso de Gramsci³³. La cuestión es entonces cómo interpretar la noción de Villacañas de que eso que está abierto no recibirá ayuda alguna de los que creen haber entrado ya en posthegemonía, o en “época posthegemónica”. Aquí hay un malentendido potencial que conviene aclarar. Un pensador partidario del cierre hegemónico de la política emancipatoria, al que llamaré “pensador hegemónico” no porque comparta la ideología dominante o la obedezca sino porque piensa que proponer una hegemonía alternativa es necesario y quizá suficiente, es un pensador que hace de la búsqueda de una contradominación hegemónica parte central y no renunciante de su pensamiento político. Por otra parte, el pensador posthegemónico, llamado así no porque viva al margen de la dominación hegemónica general en su medio, sino porque no cree en las propuestas contrahegemónicas en cuanto tales, busca sustraerse a principios de mando y a principios civilizatorios y por lo tanto no propone como meta política sustitución hegemónica de ninguna clase. La posthegemonía, que es en este sentido, y de momento solo quiere ser, una posición política y no una doctrina, es en puridad solo referencia a ese rechazo de la sustitución hegemónica, siempre ya anticatórtica en el sentido gramsciano, como meta política. No quiere, en otras palabras, sustituir la dominación fáctica bajo la que vive, entre el porrazo de la policía o el placer de la servidumbre voluntaria, por otra dominación de distinto signo pero formalmente idéntica, y por lo tanto también escindida entre el temor al porrazo y el goce de la servidumbre voluntaria. Espero que se entienda que todo esto no tiene nada que ver con la situación del alma bella que piensa que no puede haber coerción en la vida social,

o que el poder debería ser eliminado de la praxis política. Se trata más bien de que el pensador posthegemónico reconoce la dominación fáctica en todo su ámbito, la entiende, acepta su condición continuada de vivir en conflicto, acepta su propia necesidad de lucha, pero no se engaña respecto de la benevolencia última de ninguna estructuración hegemónica de lo social. No cree en ella. Por lo mismo, el pensador posthegemónico está también plenamente capacitado, en principio o en todo caso no menos que otros, para distinguir calidades de dominación, calidades de opresión, y puede negociar en cada ámbito la diferencia y puede reconocer las ventajas y los inconvenientes de vivir sometido a diversos regímenes y regulaciones, sean hegemónicos o no. En ese sentido el pensador posthegemónico es un pensador radicalmente político, puesto que su posición en cada caso está en función de la situación en la que se encuentra y no está por lo tanto basada en presupuestos doctrinales o en creencias previas o, desde luego, en haber aprendido propiamente la lección de los maestros. El pensador posthegemónico entiende bien que la política se resuelve a cada instante en términos de poder y no renuncia a ello (al contrario, lo busca cuando puede y tiene ocasión, y busca servirse de él, como todo el mundo), pero tampoco lo camufla.

Por eso hay ambigüedad en la frase de Villacañas respecto del que piensa “haber entrado en una época decididamente posthegemónica”. El “pensador posthegemónico”, dudosa figura en todo caso, porque es más fácil parecerlo que serlo, más fácil engañarse al respecto que no engañarse, no es el que afirma que no hay dominación, el que opina que somos todos en el fondo libres como el viento, ni siquiera por supuesto el que juzga que, si hubo hegemonía en el pasado, de alguien o algo, ya no la hay, y por lo tanto no hay tampoco necesidad de obediencia ciega o inconsciente. Si el pensador posthegemónico piensa que “su” época es posthegemónica, lo piensa solo en el sentido restringido de que “su” época no admite ya más principio civilizatorio o principio de mando alguno que pueda legitimarse, que pueda encontrar justificación o camuflaje como legitimidad omnimoda. Ni siquiera comunismo, como simbolización igualitaria, o anarquía, como simbolización de libertad, son entendidos como principios, sino como la destrucción de toda legitimidad imponible: nadie es más que nadie, y así no hay principio de mando que valga (hay mando porque hay poder, pero el poder no es un principio). Solo hay conflictos que convendrá adjudicar y con los que habrá que relacionarse en la dinámica política misma, en cuanto confrontación de fuerzas, sin apelar a metafísica alguna. Posthegemonía remite en

³² J. L. Villacañas, “Gramsci, un hombre para...”, *op. cit.*, p. 24.

³³ Villacañas no es el único que alberga dudas sobre la productividad propositiva del concepto de hegemonía. Dentro de la tradición explícitamente marxista Perry Anderson ha expresado fuertes reticencias, primero en *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Londres, Verso, 2020 (libro reeditado recientemente, por buenas razones) y luego en *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, Londres, Verso, 2017. Y se publicó en 2018 el original francés de un texto póstumo e inconcluso nada menos que de Louis Althusser, que es una crítica del aparato conceptual sobre la hegemonía en Gramsci tal como estaba siendo movilizado por el eurocomunismo en la época de la escritura: *Que faire?* (L. Althusser, *What Is To Be Done?*, *op. cit.*).

última instancia a la suposición de que nuestra época no admite ya nuevas hegemonías propositivas, o las admite pero previamente consignadas al fracaso, aunque reconozca y no pueda menos de reconocer que hay una hegemonía prevalente visible en toda la estructura de dominación contemporánea.

Otra forma de decirlo: igual que la metafísica viene después de *ta physika*, la posthegemonía habría sucedido a la hegemonía, no como su sustitución efectiva, sino como su suplemento o mosca cojonera, para insistir permanentemente en la negación de la servidumbre voluntaria como instrumento de articulación política. Por eso la posthegemonía es, antes que nada, solo un paso atrás, catártico, respecto de las pretensiones de toda hegemonía, incluida la larga pedagogía prohegemónica, como ideología de captura política, o como ontología fundamental o principal de cualquier estado de la situación realmente existente. La posthegemonía no niega la hegemonía como lógica política, solo busca una sustracción permanente, y así permanentemente política, respecto de ella.

A propósito de las dudas antes expresadas sobre la posición marxiana que parece postular la posibilidad de una sustitución en las formas sociales a partir de agencias de pensamiento o acción política que solo la forma social en retirada proporciona, cabría decir que la posthegemonía supone, y esa suposición basta para su acción y expresión, sin que vea la necesidad de proyectar metafísicas en su torno, que las condiciones fácticas del presente, el “discurso capitalista”, como decía Jacques Lacan, al imponer una tecnobiopolítica generalizada con mínimas (pero posibles) posibilidades de sustracción a ella, impide el proyecto voluntarista de una renovación ética del estado excepto como más tecnobiopolítica, y así siempre más hegemonía³⁴. No es un problema nuevo: es quizá el mismo que impidió a los comunismos realmente existentes trascender su propia condición técnica. El límite de Gramsci, y el límite general del marxismo, es el produccionismo biopolítico sociologizante, que es el último avatar del hegelianismo caído (pero todavía triunfante por doquier). Así el estado integral gramsciano no tiene salida aparente hacia la posthe-

gemonía, ni hacia ningún afuera del capitalismo. No hay, ostensiblemente, democratización posthegemónica en el límite del proyecto de Gramsci igual que no hay ruptura del principio de equivalencia general en Karl Marx. No es culpa de Marx ni de Gramsci. No puede haberlas desde sus ontologías respectivas, que presumiblemente sus épocas mismas les dictan. Podemos buscar en Marx un comunismo de la no-equivalencia solo para descubrir que es contra Marx que aparece, y podemos buscar posthegemonía o republicanismo en Gramsci para aprender que, en el fondo, hay que buscarlas contra Gramsci, en revuelta teórica, o a partir de desarrollos de pensamiento que ellos mismos no ofrecieron. Lo cual no evita la necesidad de leer ni a Marx ni a Gramsci ni a Hegel. Mucho menos implica que Marx o Gramsci puedan convertirse en antagonistas o adversarios. Lo que está en juego en posthegemonía es todavía la emancipación política democrática.

IV. Diferencia ontológica

¿Puede esa emancipación política democrática advenir sin destruir una ontología condicionada y constreñida por el produccionismo biopolítico sociologizante, cuyo engañoso corolario es quizá la plena autoconciencia subjetiva entendida como experiencia del fin de la historia, en el momento en el que la catarsis del conocimiento redundante en exacto autoconocimiento, en identificación de pensar y ser, se hace universal, y consume así el fin de la opresión alienante y alienada? Es dudoso, aunque esa sea la ontología que marca la ascendencia de la idea comunista en las épocas de Marx y Gramsci³⁵. Un ensayo reciente de Slavoj Žižek, “The Persistence of the Ontological Difference”, servirá quizá para entrever una alternativa. Žižek piensa siempre o todavía en términos hegelianos, o hegeliano-lacanianos, que son los que le llevan a proponer la siguiente versión de la “diferencia ontológica” al final de su texto (no solo al final de su texto, sino en la última nota a pie de página de su texto): “La diferencia ontológica es, desde nuestra

³⁴ Cf. J. Lacan, “Du discours psychanalytique” [Recurso online, disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>]. Jorge Alemán ha vinculado insistentemente su noción de una “salida” del discurso capitalista, tal como está entendido por Lacan, a la teoría de la hegemonía, que para él es un desarrollo específico de la noción de Laclau más que de la de Gramsci. Pero en esa teorización alemaniana se repiten algunos de los problemas que yo veo tan presentes en Laclau como en Gramsci. Para Alemán podría decirse que la hegemonía es el nuevo nombre y la nueva consigna de la política emancipatoria porque solo la hegemonía subsiste del colapso en curso de las categorías políticas de la modernidad. Para Alemán la hegemonía es otra cosa que dominación porque la hegemonía (en cuanto propositiva y emancipatoria) articula singularidades múltiples en sus demandas contra la dominación y porque la articulación de singularidades es incesante y nunca llega al punto de identificación con un líder –siempre lo trasciende. Esta es la versión alemaniana de una nueva simbolización igualitaria, que solo la izquierda puede lograr en su búsqueda material de una salida del discurso capitalista contra todo “sueño conservador y nostálgico de un retorno al Padre simbólico” (J. Alemán, *En la frontera. Sujeto y capitalismo. Conversaciones con María Victoria Gimbel*, Barcelona, Gedisa, 2014, p. 107). Pero el hecho de que la praxis política pueda abrir la posibilidad de un nuevo lazo social emancipador no significa necesariamente que la praxis política lo vaya a hacer. Incluso si se postula, como hacen Laclau y Alemán, que el lazo social es siempre precario y parcial, finito y contingente, no hay garantía de que el proceso hegemónico mismo no articule, en virtud de su propia lógica, una conversión que suture singularidad y equivalencia siempre que pueda, o aunque no pueda. La articulación de cadenas finitas de equivalencia es solo el primer paso de lo más plausible, que es en cada caso el cierre hegemónico en la apuesta por el poder de un grupo dominante que emerge como triunfador en una situación dada. Ese cierre hegemónico lleva en cada caso el gato al agua y arruina la posibilidad de toda “salida” real de la situación de opresión.

³⁵ El espléndido libro de Laurence Paul Hemming, *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism* (Evanston, Northwestern UP, 2013), explica con sumo cuidado las raíces hegelianas de la ontología marxiana, y también sus límites, que fueron objeto de la preocupación sostenida de Heidegger a partir no solo de su *Carta sobre el humanismo* sino ya desde los seminarios sobre Hegel que impartió en la segunda mitad de la década de los 1930.

perspectiva, la diferencia misma entre la multiplicidad existente de los entes y el Uno barrado: el Uno está barrado, no existe, pero el vacío mismo de su inexistencia abre el espacio de manifestación de los entes. La ilusión de la metafísica –el «olvido» de la diferencia ontológica, como habría dicho Heidegger– es obliterar la barra que hace al Uno inexistente, es decir, elevar al Uno como ente máximo³⁶.

La metafísica eleva al Uno como entidad máxima y así entra en ontoteología. Reconocer la persistencia de la diferencia ontológica sería para Žižek restituir la barra o la tacha que testifica la inexistencia del Uno. En esa lectura la diferencia ontológica es la reacción al *dictum* nietzscheano, pero sin duda también ya hegeliano, de la “muerte de Dios” que viene a certificar su inexistencia. La modernidad prometeica del historicismo absoluto, que es también un humanismo absoluto, habría suprimido la existencia del Uno para que pudiera vivir la Multiplicidad que desata y libera el Idealismo trascendental entendido como posición subjetivista radical (trascendental)³⁷. El riesgo es entonces que el Saber Absoluto hegeliano, en el que el sujeto es sustancia y la sustancia es sujeto, ocupe el lugar del Uno no-existente, lo reemplace y lo parodie. El sujeto barrado abre así el espacio de la multiplicidad existente, pero es una apertura en falso definible como objetividad, siempre en cuanto tal a disposición del sujeto. En los *Cuadernos negros* Heidegger dice: “el carácter extático que se le atribuye a todo lo «existencial» hace de arriba a abajo imposible cualquier esfuerzo de vincular cualquier «iluminación de existencia» esencialmente subjetivista y la «analítica existencial», que pertenece estrictamente a la cuestión del ser³⁸. Si le sustraemos al entendimiento de la diferencia ontológica toda interferencia subjetiva ya no nos importará saber si el Uno o el Otro existen o incluso podemos dar por hecho que todo Gran Otro es una ilusión trascendental. La cuestión es persistir en ello y no engañarse con el fantasma de una promesa de emancipación necesaria e históricamente garantizada.

La sección crucial del ensayo de Žižek es la titulada “Contra la univocidad del ser”, cuyo héroe es, paradójicamente, Spinoza. Žižek quiere ostensiblemente argumentar a favor de una multiplicidad infinita, que no es necesariamente lo que uno asocia con el pensador marrano. El giro principal es el siguiente: uno llega a asumir o afirmar la multiplicidad del ser de la misma forma que otros todavía creen que está prohibido comer del Arbol del Bien y del Mal, a través de una “deficiencia de conocimiento³⁹”. Uno no sabe lo suficiente, y confunde como ley o deber

ético lo que, desde una perspectiva más amplia, no es más que un consejo o una recomendación de precaución, como la que dice “no cruces la calle si la luz no está verde”. Spinoza quiere pensar un ser unívoco opuesto a la ontología aristotélica (en la que el ser se dice de muchas maneras) para pasar desde un sentido de universo unificado por principios de mando que tratan de organizar el caos, y así un universo hegemónico, hacia un sentido del universo definido exclusivamente por su propia realidad, que es solo una y la misma. Lo que dice Žižek, tratando de moverse hacia la diferencia ontológica, le da la vuelta a la intuición spinoziana: “A no es solo no-B, es también y primariamente no plenamente A, y B aparece para llenar esa brecha. A este nivel debemos situar la diferencia ontológica: la realidad es parcial, incompleta, inconsistente, y el Ser Supremo es la ilusión que imaginamos para cubrir (ofuscar) esa carencia, ese vacío que convierte a la realidad en un no-todo. En suma, la diferencia ontológica –la diferencia entre una realidad no-toda y el vacío que la amenaza– queda ofuscada por la diferencia entre el ser «más alto» o «verdadero»... y sus sombras secundarias⁴⁰”.

Es como si Žižek convirtiera la diferencia ontológica en una ilusión teórica cuya función sería compensar deficiencias subjetivas. Sí, la diferencia ontológica es una excepción a la metafísica, aunque siempre cubierta por ella. Su función en el pensamiento es de carácter pulsional: aparece, como crítica puntual de la ilusión metafísica u ontoteológica, como irrumpe en el sujeto la pulsión de muerte o la negatividad dialéctica. El sujeto entiende, confrontado con la ilusión de un principio de orden, de organización y mando, que hay que decir que no, que no es eso. Pero esa pulsión resulta permanentemente insuficiente. Y apela entonces a lo que puede corregir esa insuficiencia, si pudiéramos mantenernos en ello: la diferencia ontológica “está más allá de cualquier horizonte trascendental; busca alcanzar lo En-sí-mismo. Pero lo En-sí-mismo no está «ahí afuera», no llegamos a ello después de sustraer de la realidad nuestras adiciones subjetivas; lo En-sí-mismo está «aquí», en el exceso subjetivo mismo de lo que se nos presenta como realidad objetiva⁴¹”. “Exceso subjetivo” menta exceso respecto de la subjetividad, es lo sustraible al residuo subjetivista de la realidad tal como es vivida o experimentada. Es lo que escapa, lo que siempre escapa, como dice Beasley-Murray, y por lo tanto no puede ser hegemónico en captura metafísica. Ni política. Es el suelo mismo, o el abismo, de la renuncia posthegemónica: áscesis infrapolítica de toda política.

³⁶ S. Žižek, “The Persistence of Ontological Difference”, en A. J. Mitchell y P. Trawny (eds.), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism*, Nueva York, Columbia UP, 2017, p. 225.

³⁷ En el Cuaderno 11 dice Gramsci: “*La filosofia della praxis è lo «storicismo» assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo*”. A. Gramsci, *Quaderni...*, op. cit., p. 1437.

³⁸ M. Heidegger, citado en D. F. Krell, *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*. Albany, SUNY P, 2016, p. 129.

³⁹ S. Žižek, “The Persistence...”, op. cit., p. 193.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁴¹ *Ibidem*, p. 200.

V. Afropesimismo y posthegemonía

La infrapolítica es una forma de analítica existencial orientada a la subversión de microprácticas cotidianas en todas las regiones de la vida, por lo tanto sociales tanto como existenciales, que son niveles recíprocamente constituidos. Es así una práctica asociable a la posthegemonía, que propone en cada caso un rechazo de toda intrusión hegemónica en la vida singular⁴². Esto lleva a una praxis política entendida como la permanente visibilización y negociación del conflicto en términos siempre tácticos o pragmáticos, desde el análisis de lo que se hace posible o imposible en toda coyuntura y en cada giro de la coyuntura. La posthegemonía renuncia a la pedagogía y postula una emancipación del Estado y de sus aparatos ideológicos, lo cual incluye emancipación respecto de toda inversión contrahegemónica de tales aparatos. Afirma o presupone un “comunismo de las inteligencias”, en términos de Jacques Rancière⁴³. Su estrategia es la igualdad democrática, pero su táctica es el uso insistente del pensamiento al servicio de un cuestionamiento pragmático de la dominación, definida formalmente, en tiempos de revolución pasiva, como la intrusión hegemónica en la vida singular (personal o colectiva).

Un movimiento teórico de los últimos años en el ámbito del llamado *Black Study* puede servir para proporcionar un ejemplo adecuado. Se trata de una posición radical, y por lo tanto controvertida y cuestionada ampliamente –mi interés aquí es solo usarla como ejemplo, no busco “apropiación cultural” alguna–. Está marcada contra una “muerte del deseo negro” que es función de tres aspectos fundamentales del terror en la sociedad contemporánea. Desde la afirmación de que la vida negra es el “afuera constitutivo” de la humanidad, el otro radical de lo humano, Frank Wilderson presenta esos tres terrores de forma sucinta en su reciente libro *Afropessimism* (2020)⁴⁴. Son, en primer lugar, el terror de la sociedad política encarnada en el aparato policial, el aparato militar, y el régimen de encarcelamiento; en segundo lugar, el terror de la fuerza hegemónica encarnada institucionalmente en los medios, en la universidad, las iglesias; y, en tercer lugar, y de for-

ma fuertemente polémica, el terror del “pensamiento revolucionario y contrahegemónico: la lógica del feminismo blanco, la lógica de la lucha de la clase trabajadora, la lógica de las coaliciones multiculturales, y la lógica de los derechos de los inmigrantes. El terror incesante elaborado cuando los auto-llamados aliados de los negros piensan en voz alta”⁴⁵. Es obvio que Wilderson no busca con esas palabras hacer demasiados amigos, y sin embargo deben escucharse. No es solo la hegemonía social dominante sino que también las posiciones contrahegemónicas de la izquierda social disfrutaban de narrativas poderosas, que se construyen y reconstruyen a costa de la vida subalterna encarnada en el deseo negro. Si la narrativa política es orgánicamente anti-negra, como mantienen Wilderson y los afropesimistas, se derivan de ello dos implicaciones difíciles: la narrativa política es siempre sobre violencia contingente, y suprime una violencia más profunda, la violencia gratuita que es ejercida sobre la vida negra. Para los negros, la violencia es siempre de antemano totalizadora y “hace inaccesible la narrativa” política. Si el humano “es una construcción que requiere de su Otro para hacerse legible”⁴⁶, en realidad, al darse cuenta de ello, toda narrativa política se hace inconsistente. La ausencia permanente de una tematización del Otro abyecto espectraliza y destruye la forma narrativa incluso aunque la forma narrativa permanezca ciega a su exclusión constitutiva y fundamental, o precisamente a causa de ello. A la vez, la narrativa negra es también imposible porque no puede darse narrativa en situación de catástrofe epistémica. Puede haber cuentos, historias, pero no serán conceptualmente coherentes. Los sujetos narrativos son –esta es la tesis afropesimista fundamental– siempre parasitarios del sufrimiento negro.

Una liberación respecto de ficciones sociales, incluyendo la ficción de la muerte social negra que forma el reverso constitutivo de toda narrativa política, implica una desnarrativización radical. *Decir* la estructura del sufrimiento negro no puede por lo tanto hacerse política, no puede conceptualizarse como primariamente político: “De hecho lleva al problema fuera de la política”⁴⁷. Es una tarea infrapolítica. Y entender esto, así empieza el libro de Wilderson, causa

⁴² No tengo más remedio que remitir aquí al trabajo todavía inédito de A. Stark, “Liminal Negativity: On Afro-pessimism and Post-hegemony”. En la medida en que Stark prefiere que su trabajo no se discuta hasta que él lo considere terminado no podré hablar de él en detalle. Solo animarlo a que lo concluya. Pero correré el riesgo de indicar que “Liminal Negativity” examina puntos de contacto entre la obra de Wilderson y la de Gareth Williams, a cuya noción de posthegemonía yo me siento particularmente cercano. El examen del trabajo de Williams se hace a partir de un análisis de su libro *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America* (Durham, Duke UP, 2002) y de ensayos que acabaron siendo refundidos en un libro más reciente, *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State* (Nueva York, Fordham UP, 2020), que en el momento de la escritura no estaba a disposición de Stark. En todo caso la lectura del trabajo de Stark confirma que hablar de posthegemonía no es hablar de un concepto filológicamente deficiente de hegemonía ni en Gramsci ni en Laclau y Mouffe o en sus seguidores respectivos. Se trata de otra cosa, en la que me parece que lo que antes llamé diferencia irreconciliable sale a la luz. El trabajo de F. Wilderson, más allá de *Afropessimism* (Nueva York, Liveright, 2020), lo confirma.

⁴³ La noción de “comunismo de las inteligencias” es propuesta por Jacques Rancière en un contexto de indagación sobre y contra la pedagogía. Cf. J. Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford, Stanford UP, 1991.

⁴⁴ Conviene también leer el artículo que Wilderson publica a raíz del aniversario del asesinato de George Floyd en Minneapolis, en el que Wilderson examina su vida en Minneapolis durante su infancia y adolescencia. Cf. Wilderson, “An Afropessimist on the Year Since George Floyd Was Murdered. Notes of a (Minneapolis) Native Son”, *The Nation*, 27 de mayo, 2021.

⁴⁵ F. Wilderson, *Afropessimism*, op. cit., p. 220.

⁴⁶ *Ibidem*, p. IX.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 226.

un brote psicótico. El “sadismo” es “una condición generalizada [de la vida política]... en el sentido de que el placer, como elemento constituyente de la vida común, no puede extricarse de la violencia anti-negros”⁴⁸. Para Wilderson, salir de la narrativa sádica es una empresa difícil, porque requiere una ruptura total con la hegemonía social constituida que puede desembocar en catástrofe epistémica, a la que Wilderson le llama “el fin del mundo”⁴⁹. Por eso la noción activa aquí es que pensar que lo que en la época es a la vez real e impensado, y tanto más real cuanto más impensado, no es moverse hacia una nueva hegemonía como la propuesta por Gramsci, sino más bien entrar en posthegemonía. Su condición es soltar los grillos, deshacer cadenas: “La gente negra estaba encadenada a los mapas cognitivos de sus bienintencionados amos”⁵⁰. Pero romper cadenas no trae reparación, no trae redención, puesto que nada (pensable) puede ponerse en su lugar: no hay mapas cognitivos alternativos. El “abandono absoluto” de la vida negra “no puede hacerse legible mediante intervenciones contrahegemónicas”⁵¹. “Sin el negro no podría saberse a qué se parece un mundo desprovisto de redención –y si la ausencia de redención no es concebible, entonces la redención misma sería inconcebible–”⁵². No cabe en este razonamiento la apelación a una nueva hegemonía, a un nuevo principio civilizatorio, porque todo principio civilizatorio se ejerce en la producción de un afuera constitutivo que la mera voluntad de inclusión no alcanza a eludir, sino que disfraza y deniega.

Esto es lo que el afropesimismo propone a los no-negros: dado el terror hegemónico y contrahegemónico, el segundo no menos esencial que el primero, “si un movimiento social no va a ser ni social-democrático ni marxista, en términos de su estructura de deseo político, entonces debería recoger la invitación a la muerte social encarnada en los negros”⁵³. También los no-negros, de forma ocasional o contingente y no estructural, deben contender con acontecimientos hostiles y violentos que no permiten ser entendidos con coherencia conceptual. Hay veces, cada uno conoce las suyas, en las que la consignación a muerte social, si no física, nos viene adjudicada o administrada a causa de alguna transgresión, real o imputada. Pero también hay veces en las que la consigna a la muerte social, a la precarización traumática de tu vida, no ocurre bajo el signo de la razón suficiente. La excede, a través de una catexis sádica a la que nadie es ajeno. Lo que Wilderson sostiene es que la catexis sádica regula permanentemente la vida negra

y organiza su muerte social incesante. Decirlo, que es la forma en que los negros se hacen “dignos de su sufrimiento”⁵⁴, ya es un logro. Una vez dicho, cómo orientar nuestras vidas, política e infrapolíticamente, es cuestión de pensamiento y decisión. Aceptar la invitación a la muerte social, como Wilderson nos propone, en alianza precaria y tensa con la vida negra, no significa por supuesto aceptar tu propia consignación a la muerte. Significa más bien convertir esa aceptación en la base existencial de tu pensamiento para resistirla y luchar contra ella, para sobrevivirla, para moverse fuera de ella. Hay a mi juicio dos formas fundamentales de proceder. Voy a llamar a la primera “archipolítica” y a la segunda “infrapolítica”. Ambas son, para mí, formas de práctica posthegemónica. No las únicas, solo dos de ellas.

¿Qué diferencia hay entre decir “no hay humanidad, la humanidad no es una”, puesto que excluye la vida negra, y decir “hay una humanidad, se llama blanca”? Ambas afirmaciones vienen a lo mismo, esto es, a un humanismo que se autopostula como tal en contradistinción a su afuera constitutivo. El espacio del humanismo ha definido el espacio de la política moderna, y todavía lo hace. La afirmación archipolítica sobre el fin necesario de la humanidad se hace posible para la vida negra porque hay una fusión política, si no ontológica, entre humanidad y ser blanco. La llamo archipolítica porque la noción de lo negro, o de vida negra, se convierte en el afropesimismo a la vez en el nombre de un poder político extraordinario y en el nombre de una disolución total de la política. Hay un antecedente histórico de esto, que es la noción nietzscheana de la “gran política”⁵⁵. Pero, en afropesimismo, la “gran política” archipolítica se formula en perspectiva subalterna. Eso es lo que a mi juicio no tiene precedentes, al menos no en las lenguas occidentales.

Blackness, lo negro, en el uso afropesimista, ya no es un nombre común sino que adopta carácter de nombre propio. Su premisa es abismal: es al mismo tiempo el nombre de la esclavitud y el nombre de la libertad. Hay algo en lo negro como nombre propio que excede la esclavitud, y es la libertad: un exceso que disuelve. Ese es el gesto archipolítico del afropesimismo: una identificación extrema de condiciones políticas que arruina la política y abre, y se abre, a otra secuencia. Es un gesto archipolítico porque redobla y exagera las determinaciones políticas. Cuando el afropesimismo busca en primer lugar, y por la mayor parte, producir efectos políticos en la destrucción misma de la política, el afropesimismo es archipolítico.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 209.

⁵¹ *Ibidem*, p. 222.

⁵² *Ibidem*, p. 226.

⁵³ *Ibidem*, p. 249.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 328.

⁵⁵ Sobre la “gran política” en los últimos meses de la vida intelectual de Nietzsche anteriores a su colapso en Turín no puedo hacer nada mejor que recomendar el seminario de 1992-1993 de Alain Badiou dedicado a Nietzsche: *Nietzsche. L'antiphilosophie I. 1992-93* (París, Fayard, 2015). Sería posible mostrar que también Nietzsche situaba su trabajo de ese tiempo entre la archipolítica y la infrapolítica.

tico. Stéphane Mallarmé hablaba del golpe de dados de Igitur como la producción de “*l’unique Nombre qui ne peut pas être un autre*” (en el poema *Le maître de Un coup de dés*). Este es el golpe de dados afro-pesimista. Desde una singularidad incompatible e inmetaforizable se da como una declaración después de la cual la política ya no es posible excepto como borramiento y mistificación. La política es, de hecho, desde la perspectiva de lo negro en cuanto nombre propio, nihilismo. En él se abre otra cosa, una insurgencia no-política. Esta es una de las posibilidades de la práctica posthegemónica: la posthegemonía archipolítica. Pero hay al menos una más (y si hay dos, hay muchas).

La mejor manera que encuentro de presentarla es mediante esta larga cita del libro de Saidiya Hartman, *Wayward Lives, Beautiful Experiments*. El libro de Hartman está también en la corriente afropesimista:

Revolto, relacionado a la familia de palabras: errante, fugitivo, recalitrante, anárquico, testarudo, temerario, fastidioso, desenfrenado, tumultuoso, rebelde y salvaje. Habitar el mundo en maneras enemigas de las consideradas respetables y apropiadas, ser profundamente consciente de la brecha que separa donde estás y como podrías vivir. Lo revoltoso: el anhelo ávido de un mundo no regido por el amo, el hombre o la policía. El camino errante elegido por la multitud sin líder en busca de un lugar mejor que este. La *poiesis* social que sostiene a los desposeídos. Revoltoso: el movimiento irregular de errar y vagabundear: viajes sin destino fijo, posibilidad ambulatoria, migración interminable, prisa y fuga, locomoción negra; la lucha cotidiana para vivir libre. El intento de eludir captura al no establecerse. No las herramientas del amo, sino los gestos fugitivos de la ex-esclava, sus zapatos de viaje. Lo revoltoso articula la paradoja de la creación en el aprieto, el entrelazamiento de escape y confinamiento, de fuga y captividad. Revoltoso: errar, a la deriva, en dispersión, volante, paseante, buscante. Reivindicar el derecho a la opacidad. Hacer huelga, tumulto, rehusar. Amar lo que no es amado. Estar perdido para el mundo. Es la práctica de lo social de otro modo, el suelo insurgente que capacita nuevas posibilidades y vocabularios nuevos; es la experiencia vivida del encierro y la segregación, de reunirse y amontonarse. Es la búsqueda sin dirección de un territorio libre; es una práctica de hacer y relacionarse que se despliega dentro de los confines vigilados del ghetto oscuro; es la ayuda mutua ofrecida en la prisión al aire libre. Es un recurso *queer* del sobrevivir negro. Es un bello experimento en cómo vivir⁵⁶.

¿Es el sujeto “revoltoso” (*wayward*) el sujeto de la posthegemonía? Pongamos bajo tacha la palabra

“sujeto”, puesto que hay una doble distorsión inevitable en ella: por un lado, el sujeto de la modernidad es el ciudadano, y por otra el sujeto es el que tiene mando y control sobre el objeto. Pero el sujeto en revuelta rechazaría ambas determinaciones —no reivindica mando, no pretende ciudadanía, cuya premisa es la subordinación al soberano—. En una entrevista reciente Fred Moten, otro importante pensador de *Black Study*, dice que puede pensarse que Frank Wilderson es “el último gran teórico del sujeto”⁵⁷. La posición de Wilderson sería que lo negro es el lugar del no-sujeto que hace posible la construcción de la subjetividad: toda subjetividad es parásita del no-sujeto negro. La teoría del sujeto en Wilderson es por lo tanto una contrateoría, una destrucción teórica cuyo impulso viene de la revuelta posthegemónica como proyección existencial. Esto va más allá de la noción lacaniana de sujeto barrado o escindido —el no-sujeto de la revuelta no acumula en última instancia, no recupera, no encuentra pasaje hacia sí mismo—. Si su posibilidad histórica es la muerte social, su concepción es un acto antifilosófico.

Esa existencia antifilosófica, en cuanto práctica posthegemónica, se sustrae a la posthegemonía archipolítica. Su interés ya no es la intensificación política del deseo mediante la destrucción de la política, sino más bien una puesta en acto infrapolítica. Si para Hartman la revuelta es la “exploración incesante de lo que podría ser; la improvisación con los términos de la existencia social cuando esos términos están previamente dictados, cuando hay escaso lugar para respirar, cuando has sido sentenciado a una vida de siervo, cuando la casa del sometimiento se alza en cualquier dirección posible. Es la práctica infatigable de intentar vivir cuando nunca se quiso que sobrevivieras”⁵⁸, entonces la revuelta es una práctica íntima de libertad que deja atrás la esclavitud y sus efectos históricos concurrentes en la hegemonía social.

VI. El fin de la hegemonía en Gramsci

Debo volver ahora, para concluir este texto, a la indicación de Peter Thomas según la cual la teoría de la hegemonía de inspiración mouffé-laclauiana, a la que Thomas achaca en última instancia todos los errores de la tendencia teórica posthegemónica, dependía excesivamente de la noción de revolución pasiva, es decir, de la hegemonía propiamente burguesa, hegemonía por lo tanto de clase, y olvidaba que lo esencial en Gramsci era formular “una perspectiva estratégica y una práctica de dirigencia política en las clases subalternas”. Valentino Gerratana, en un texto presentado primeramente en un seminario para militantes del Partido Comunista Italiano en 1977, y titu-

⁵⁶ S. Hartman, *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*, Nueva York, Columbia UP, 2020, p. 227.

⁵⁷ Cf. Fred Moten & Stefano Harney, “The University: Last Words” [Recurso online, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zqWMe-jD_XU8].

⁵⁸ S. Hartman, *Wayward...*, *op. cit.*, p. 228.

lado “Stato, partito, strumenti e istituti dell’egemonia nei *Quaderni del carcere*”, ofrece una reflexión que permite profundizar en la consideración de Thomas. La pregunta de Gerratana, cuya motivación es encontrable en discusiones de la época sobre si era preciso “«andare oltre» la concezione gramsciana dell’egemonia”⁵⁹, es: “le forme storiche dell’egemonia sono sempre le stesse o variano a seconda della natura delle forze sociali che esercitano l’egemonia?”⁶⁰. Es decir, ¿es la función hegemónica en cuanto estrategia política, en cuanto hegemonía propositiva, siempre la misma, como parece, fácticamente, implicar la gran teoría de Ernesto Laclau, al convertir su noción de hegemonía en sustrato mismo de la acción política, esto es, de toda acción política? ¿O cambia la táctica hegemónica según la clase social a cuyo cargo quede la implementación de la estrategia hegemónica? El cuidadoso ensayo de Gerratana busca contestar a su propia pregunta en un sentido negativo: no, Gramsci da una clara indicación de que la táctica hegemónica cambia fundamentalmente al pasar de ser una táctica burguesa a ser una táctica proletaria. El ejemplo de Gerratana concierne a la noción de transformismo, eje de la revolución pasiva, que tenía que ver con la absorción hegemónica “degli elementi attivi sorti dai gruppi alleati ed anche da quelli avversari e che parevano irreconcilabilmente nemici”⁶¹. Gramsci, “con il suo fermo rifiuto delle pratiche transformistiche nelli quale il movimento operaio italiano si era lasciato invischiare”⁶², apunta a otra cosa: “ove muti il referente di classe dell’egemonia devono anche mutare strumenti ed istituti, in una parola l’apparato dell’egemonia stessa”⁶³; “le forme storiche dell’egemonia non sono sempre le stesse e variano a seconda della natura delle forze sociali che esercitano l’egemonia”⁶⁴.

Construir una “nuova egemonia” proletaria o subalterna⁶⁵ no debe por lo tanto quedar sujeto a las mismas críticas que podrían aplicarse al reemplazo de la hegemonía burguesa desde posiciones de distinto signo pero formalmente idénticas a ella, es decir, en términos de Thomas, todavía dependientes de un período histórico de “revolución pasiva” y dominio ideológico burgués. En cierto sentido podría decirse que una concepción estratégica de la hegemonía todavía excesivamente mediada por un mero transformismo cultural que busque la incorporación de “aliados subalternos” en largas cadenas de equivalencia, llamémosle la versión mouffe-laclauiana, sería sus-

ceptible de críticas posthegemónicas. Pero, para Gerratana, y como hemos visto también para Thomas, la herencia de Gramsci permite entender las cosas alternativamente. Cuando la clase social subalterna a cuyo cargo queda la formulación de una nueva estrategia hegemónica ya no está interesada en mantener y perpetuar ninguna opresión de clase, y por lo tanto no quiere entenderse a sí misma como “strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l’egemonia su classi subalterne”⁶⁶, entonces “un’egemonia senza alleati subalterni, una egemonia che sia educazione permanente all’auto-governo, non possono che presentarsi con caratteri profondamente innovatori”⁶⁷.

Pero, dice Gerratana, “é vero que nei Quaderni noi non troviamo una configurazione esatta di queste nuove forme di egemonia, né tantomeno una mappa dettagliata dei nuovi istituti e strumenti”⁶⁸. ¿Podemos usar estas frases para postular que en esa “nueva hegemonía” cuyo instrumento solo puede ser la participación activa y directa de individuos singulares en los “organismi della nuova egemonia”⁶⁹, una hegemonía resueltamente orientada contra el dominio, resueltamente orientada contra la coerción, está la semilla de una concepción posthegemónica? Desde luego Gramsci no llegó a formular nada parecido, pero por otra parte, como el mismo Gerratana atestigua, Gramsci tampoco pudo dar detalle suficiente sobre cómo sería una hegemonía propiciada por las clases subalternas. Gerratana, sin embargo, volvió, veinte años más tarde, en 1997, a proponer lo mismo que había ya dicho en 1977 a oídos aparentemente sordos. Una vez más, perdón por la larga cita:

Si è già sottolineata l’importanza che ha per Gramsci, ai fini dell’attività egemonica della classe operaia, il metodo di “dire la verità” in politica. Il metodo contrario vale invece per l’egemonia borghese. Una conseguenza di questa differenza è la differenziazione della qualità del consenso sollecitato nei due tipo di egemonia. Mentre per l’egemonia di una classe che tende ad occultare l’antagonismo degli interessi è sufficiente ottenere un consenso passivo e indiretto –ed è questa la forma normale del consenso politico nei regimi democratico-borghese o autoritari–, nella prospettiva dell’egemonia del proletariato “è questione di vita –scrive Gramsci– non il consenso passivo e indiretto, ma quello attivo e diretto, la partecipazione quindi dei singoli, anche se ciò provoca una apparenza di disgre-

⁵⁹ V. Gerratana, “Stato, partito, strumenti e istituti dell’egemonia nei *Quaderni del carcere*”, en B. de Giovanni, V. Gerratana y L. Paggi (eds.), *Egemonia, Stato, Partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 39.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁶¹ *Ibidem*, p. 44.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁶⁶ A. Gramsci, citado en *ibidem*, p. 51.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 52.

gazione e di tumulto”. Il metodo di “dire la verità” non è per Gramsci un atto di illuminazione dall alto, che possa essere ricevuto passivamente dal basso. La verità non è qualcosa che si riveli improvvisamente o che si possegga pacificamente: alla verità sono infatti sempre legati interesse individuali che devono essere messi a confronto e misurarsi reciprocamente. Momenti di lotta sono quindi inevitabili perché la verità si formi e sia riconosciuta con il consenso attivo degli interessati. “Una coscienza collettiva, e cioè un organismo vivente –osservava Gramsci nella stessa occasione– non si forma se non dopo che la molteplicità si è unificata attraverso l’attrito dei singoli”. Non si deve cedere alla tentazione di dare per presupposto quello che può essere solo un risultato, tornando ad esaltare una fantomatica coscienza collettiva realizzantesi attraverso una unione mistica dei singoli che si annullano nel tutto⁷⁰.

Aceptemos provisionalmente esa noción de “decir la verdad” en política, vinculada como hemos visto al concepto gramsciano de catarsis y a una cierta filosofía u ontología de la historia. Lo que vuelve a pedir Gerratana en 1997, ya lejos del momento de gloria del Partido Comunista Italiano, es que pongamos también entre paréntesis el conocimiento histórico derivado de las políticas actualmente existentes de los partidos comunistas llegados al poder en diversos lugares. La “hegemonía proletaria” nunca en la realidad histórica ha estado vinculada a interés alguno por decir la verdad o mantenerse en la verdad. Intereses políticos del grupo o facción dominante prevalecieron en cada caso para justificar partisanía dogmática y acciones represivas. En cualquier caso, tras el colap-

so de los Partidos Comunistas históricos visible en el horizonte en el mismo año, 1977, en el que Gerratana ofrecía su seminario, no hay ya organismos para ella, no hay un partido que parezca haber entendido, desde su mismo silencio, esa última posición gramsciana, que deja el campo de pensamiento abierto. Por eso la diferencia entre hegemonía y posthegemonía permanece hoy irreconciliable –y por eso, por la misma razón, es más plausible históricamente la formulación de un proyecto posthegemónico: los organismos que podrían convocar a participación “activa y directa” en la formulación de una nueva concepción de hegemonía permanecen inconcebibles, y el último ejemplo de tal inconcebibilidad es el fracaso rotundo de Podemos, respecto de sus proyecciones iniciales, como partido político–. Si se diera una revolución social en la que emergiera un consenso mediante el cual la voluntad de verdad, la negociación, la constante “fricción del singular” y el conflicto permanente pudieran ser el nombre mismo del juego, ¿merecería ese movimiento llamarse “hegemónico”? ¿No contaría más bien como el fin de la hegemonía, lo cual significa: la entrada, conflictiva, inacabable, inconseguible, en democracia posthegemónica?

Pero creo que una posible convergencia productiva podría darse en el acuerdo de que la concepción gramsciana de la hegemonía, en su límite, permanezca “*aperta ad implicazioni forse ancora non del tutto esplorate*”⁷¹. ¿Son los pensadores hegemónicos, y con ellos todo el gramscianismo contra el que el mismo Gerratana advertía, capaces de aceptar esa invitación? Por mi parte no tengo más que dudas al respecto.

Bibliografía

- Agamben, G., *The Adventure*, Cambridge, MIT P, 2018.
- Alemán, J., *En la frontera. Sujeto y capitalismo. Conversaciones con María Victoria Gimbel*, Barcelona, Gedisa, 2014.
- Althusser, L., *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, México, Siglo Veintiuno, 1988.
- , *What Is To Be Done?*, Cambridge, RU, Polity P, 2020.
- Anderson, P., *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Londres, Verso, 2020.
- , *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, Londres, Verso, 2017.
- Badiou, A., *Nietzsche. L’antifilosofía I. 1992-93*. Texto establecido por V. Pineau, París, Fayard, 2015.
- Beasley-Murray, J., *Posthegemony. Political Theory and Latin America*, Minneapolis, U of Minnesota P, 2011.
- Gerratana, V., “Le forme dell’egemonia”, en Gerratana, *Gramsci: Problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 119-126.
- , “Gramsci come pensatore rivoluzionario”, en F. Ferri (ed.), *Politica e storia in Gramsci*. Volumen II, Roma, Editore Riuniti, 1977, pp. 69-101.
- , “Stato, partito, strumenti e istituti dell’egemonia nei *Quaderni di Carcere*”, en B. de Giovanni, V. Gerratana y L. Paggi (eds.), *Egemonia, Stato, Partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 37-53.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere. Quaderni 6-11, Edizione critica dell’Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana*, Volumen 2, Turín, Einaudi, 2014.
- Guha, R., *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard UP, 1998.
- Hartman, S., *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*, Nueva York, Columbia UP, 2020.

⁷⁰ V. Gerratana, “Le forme dell’egemonia”, en V. Gerratana, *Gramsci: Problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 126. Conviene también mirar otro artículo del mismo autor de 1977, “Gramsci come pensatore rivoluzionario”.

⁷¹ V. Gerratana, “Stato, Partito...”, *op. cit.*, p. 53.

- Hemming, L. P., *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Evanston, Northwestern UP, 2013.
- Jünger, E., *The Worker. Dominion and Form*, Evanston, Northwestern UP, 2017.
- Krell, D. F., *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*, Albany, SUNY P, 2016.
- Lacan, J., “Du discours psychanalytique” [Recurso online, disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>].
- Laclau, E., *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.
- y Mouffe, Ch. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.
- Lenin, V. I. *The State and Revolution*, Londres, Penguin, 1992.
- Mallarmé, S., *Igitur; Divagations, Un coup de dés*, París, Gallimard, 1976.
- Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Charles Kerr & Co., 1904.
- Mazzolini, S., “Populism Is Not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau”, *Theory & Event*, 23.3, 2020, pp. 756-786.
- Wu Ming, *Altai*, Londres, Verso, 2013.
- Moten, F y Harney, S., “The University: Last Words” (Interview). [Recurso online, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zqWMejD_XU8].
- Rancière, J., *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford, Stanford UP, 1991.
- Sánchez Ferlosio, R., *Campo de retamas. Pecos reunidos*, edición al cuidado de Ignacio Echevarría, Barcelona, Penguin Random House, 2015.
- Schürmann, R., *Broken Hegemonies*, Bloomington, Indiana UP, 2003.
- Stark, A., “Liminal Negativity: On Afro-Pessimism and Post-Hegemony” [Manuscrito inédito].
- Struve, W., *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, Princeton UP, 1973.
- Tácito, *Histories. Book 1-3*, Cambridge, Harvard UP, 1925.
- Thomas, P., “After (post) hegemony”, *Contemporary Political Theory*, 20.2, 2020, pp. 318-340.
- “Gramsci’s Revolutions: Passive and Permanent”, *Modern Intellectual History*, 17.1, 2020, pp. 117-146.
- , *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago, Haymarket, 2010.
- Villacañas Berlanga, J. L., “Gramsci, un hombre para todas las estaciones”, en A. Gramsci, *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*, Barcelona, Gedisa, 2018, pp. 11-27.
- , “Respuesta de José Luis Villacañas a «Precisión sobre «posthegemonía»” <https://infraphilosophy.com/2018/06/23/respuesta-de-jose-luis-villacanas-a-precision-sobre-posthegemonia/>
- Wilderson III, Frank. *Afropessimism*. Nueva York: Liveright, 2020.
- , “An Afropessimist on the Year Since George Floyd Was Murdered. Notes of a (Minneapolis) Native Son”, *The Nation*, 27 de mayo, 2021. <https://www.thenation.com/article/society/george-floyd-afropessimism/>
- Williams, G., *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State*, Nueva York, Fordham UP, 2020.
- , *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham, Duke UP, 2002.
- Žižek, S., “The Persistence of Ontological Difference”, en A. J. Mitchell y P. Trawny (eds.), *Heidegger’s Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism*, Nueva York, Columbia UP, 2017, 186-200.