



Artículo

Reflexión infrapolítica y democracia: una introducción¹

Gerardo Muñoz & Peter Baker

Lehigh University - University of Stirling

gem317@lehigh.edu

peter.baker@stir.ac.uk

Recibido: 15/08/2018

Aceptado: 16/09/2018

Resumen

¿Acaso estamos en condiciones de reinventar la democracia más allá de la voluntad de poder y de la demanda política como suplementos a la creciente tecnificación entre mundo y vida? No hay dudas que hoy nos encontramos en un *interregnum* que se ha desentendido de las categorías y las formas políticas heredadas de la Modernidad, y que Carl Schmitt identificó con el ordenamiento del Katechon. Partiendo de la crisis de la legitimidad y la ruina de las economías hegemónicas que organizan nuestra época, este artículo avanza varias claves para lo que llamamos reflexión infrapolítica, que busca dar un paso atrás con respecto a las formulaciones totales, sean las teológicas políticas o las diferentes formas de subjetivismo. Lo que llamamos reflexión infrapolítica, que asume la diferencia ontológica y la singularidad del estilo, busca preparar una democracia capaz de reinventar un sentido de igualdad desde lo inconmensurable. Por otra parte, este ensayo también introduce una constelación de estudiosos que asumen la reflexión infrapolítica desde estilos y problemáticas concretas.

Palabras clave: Infrapolítica; hegemonía; Katechon; demanda política; diferencia ontológica; democracia; nihilismo; estilo.

Abstract:

Can we reinvent a form of democracy beyond the will to power and political claims as supplements to the ever-increasing technical arrangement between world and life? There is no doubt that today we are living in an *interregnum* that has radically dissociated itself from the political categories and forms inherited from the architectonics of modernity, which Carl Schmitt identified with the sovereign ordering of the Katechon. While confronting the ruin of legitimacy and hegemonies that organize the political in our epoch, this article advances the notion of “infrapolitical reflection” as a step back from the closure of political theologies and subjectivist determinations of thought. What we call infrapolitical reflection prepares the grounds for thinking a democracy committed to a radicalization of incommensurable equality in the wake of nihilism. On the other hand, this essay also introduces a constellation of scholars who enter in relation with infrapolitical thought from very concrete perspectives and styles.

Keywords: Infrapolitics; hegemony; Katechon; political demand; ontological, difference; democracy; nihilism; style.

El modelo institucional de la democracia liberal en las sociedades contemporáneas está sufriendo una crisis de fundamentos que solo puede compararse con los momentos más álgidos del periodo de entreguerras. Para algunos, el liberalismo ya ha tocado fondo, y su fracaso no se debe a una desviación de sus principios, como a la realización de los mismos². Esta crisis no reside en el orden de las representaciones, sino en la disyunción entre el principio de legitimidad, la simbolización del cuerpo social, y sus formas jurídicas³. La corrupción y la administración fiscal, el uso ilegítimo de los datos biométricos de la ciudadanía, la malversación de los recursos públicos, la concentración de medios de opinión o el ascenso de los nuevos populismos no son causas del malestar, son los sobrevenidos del vaciamiento de los fundamentos más elementales de la democracia. Por eso hacemos bien en llamar a nuestro tiempo un *interregnum* que da nombre al desajuste entre el contrato social y sus formas políticas.

No obstante, aquí las diferencias con la década del 30 también deben matizarse, ya que la crisis de la primera globalización, que vio el ascenso del fascismo o del totalitarismo, aun contaba en su interior con formas políticas que podían dotar de horizontes materiales que tenían al estado como espacio de reconocimiento y diferenciación política entre amigo-enemigo según el jurista alemán Carl Schmitt (2014). Al menos, así lo fue para el comunismo, el estado liberal, el fascismo, e incluso los enfrentamientos partisanos de baja intensidad. En la jurisprudencia, por ejemplo, la crítica a la anomia totalitaria generó posiciones comprometidas con el derecho positivo en su doble vertiente moral e institucional⁴. Aquella crisis de la simbolización de la democracia liberal condujo necesariamente al ascenso de mandos fuertes, haciendo del estado de excepción (el Artículo 48 en la constitución de Weimar) o de la dictadura del proletariado (la teoría de la vanguardia de Lenin) dos formas concretas que buscaron dar respuestas efectivas a la neutralización del liberalismo político. En aquel momento los recursos de las formas políticas podían ejercerse como reserva de la forma estatal. La soberanía del estado-nación, por lo tanto, estaba en condiciones de ordenar los conflictos existenciales sin caer en la intensificación de una guerra civil sin tregua. Sin embargo, este momento, en el que el estado nación aun parecía capaz de formar el núcleo de la articulación del conflicto político, ya daba síntomas de su decadencia. La lección que el jurista Carl Schmitt extrae de la experiencia del nazismo en su libro sobre el símbolo escatológico del Leviatán, por

ejemplo, mostraba cómo la configuración estatal-soberana era incapaz de ofrecer contención y orden en el sistema de equilibrios inter-estatal en su vitalidad endógena⁵. Si aludimos aquí a Carl Schmitt es porque el controvertido jurista alemán asumió con objetividad reflexiva la desintegración de su época histórica, y lo hizo con una distancia crítica que lo llevó a cuestionar el ascenso de la dominación del valor en la era de la técnica, así como del liberalismo legalista en su articulación de revolución mundial (Schmitt, 1979). Esta mediación con su época, hizo que Schmitt reevaluara sus propios presupuestos sobre la teología política o el concepto de la soberanía, dos ejes que ya eran incapaces de dar *forma* a la transformación de los nuevos espacios del orden planetario⁶.

Hoy sabemos que, el último Schmitt adoptó sus presupuestos desde una concepción cristiana de la historia. Y, desde luego, a esto remite la figura vertebral de su pensamiento, el *Katechon*, cuya función ahora quedaba desplazada hacia una teoría geopolítica basada en el *ius publicum europaeum* tras el agotamiento de la soberanía inter-estatal. Esta postura concreta intentaba redimir el tiempo histórico ante un nuevo tipo de dominación que extirpaba la posibilidad misma del enemigo como esencia de lo político⁷. A nadie le cabe dudas de la larga influencia de Schmitt en el pensamiento político contemporáneo. El ordenamiento geopolítico, el concepto del enemigo, la dictadura soberana, o la teología política, han sido mimetizadas desde diversas posiciones que han querido cuestionar la legitimidad de la modernidad⁸. El largo aliento del schmittianismo llega a nuestros días también a causa del ascenso del legalismo liberal. Desde hace años, el último gran filósofo de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, ha observado que el déficit democrático de las sociedades contemporáneas es paralelo a la expansión tecnocrática de las instituciones políticas, incapaces de renovar los lazos entre diversos niveles de integración nacional o regional con sus ciudadanías. En efecto, el entramado legalista en el ordenamiento de Europa es un índice del agotamiento de la legitimidad como principio democrático epocal, si bien el pensamiento de Habermas se ha limitado a ofrecer soluciones dentro del diseño del legalismo liberal (Habermas, 2013). Como sabemos, muchas veces las respuestas a este horizonte problemático se limitan a fórmulas que no superan el propio pensamiento de conservación y orden de Schmitt. Por eso sorprende que un sociólogo tan autorizado como Ulrich Beck afirme que hay solo dos posibles caminos para Europa: el primero estaría ligado a la astucia de la razón hegeliana, cuya

síntesis lograría retrasar el abismo desde una fuerza salvífica. Esta opción totalizante presenta una estructura de la filosofía de la historia sacrificial, cosa que no desafía en absoluto la lógica tecnocrática del "fundamentalismo liberal" actual. La segunda opción, nos dice Beck, sería la de un schmittianismo que, fundado en la unidad amigo-enemigo, llevaría a su fin efectivo las tareas administrativas de la Unión Europea generando un giro nacionalista reactivo⁹. Lo trágico de este diagnóstico radica en que ambas opciones son meras modificaciones de los viejos diseños de la modernidad. En otras palabras, las dos posturas terminan afirmando una posición insuficiente para una época que ha perdido la legibilidad de sus principios.

Ni la filosofía de la historia ni la regresión a un nacionalismo exclusivo pueden ser opciones solventes ante la crisis de la legitimidad democrática, puesto que la crisis pasa por el propio nexo entre filosofía de la historia y la composición social. Por dar un ejemplo del contexto español, la crisis de la unidad del estado no es nueva y tampoco debe limitarse al marco de la transición democrática del 78. Como han mostrando importantes historiadores (Villacañas, 2015; Elliott, 2018), la diferenciación entre nación y estado, comunidad existencial y poder constituyente, las elites políticas y los gobernados a lo largo del tiempo, ha prevalecido como contradicción latente en ese país del sur de Europa. Vista en perspectiva, la "cuestión catalana" en tanto que lucha por la soberanía inmunitaria (gobierno central contra govern), es una posición que desborda la posibilidad de construir un estado legítimo y pactado entre las dos posiciones. En realidad, la pugna hegemónica, más allá de sus instrumentalizaciones por los liderazgos políticos catalanes o por deficiencias en el diseño institucional de la constitución del 78, confirma la brecha irreducible entre soberanía y territorialidad, estado y comunidad como garantes de un estado de derecho que, en plenitud de sus funciones institucionales, es defectuoso en cuanto a los equilibrios que demanda el rendimiento de la representación política. El caso español revela el malestar de las comunidades políticas a lo largo y ancho de Occidente.

La aceleración del proceso de globalización, desplegado desde los años 80, volvía verosímil el conflicto en las formas de representación, entre interioridad y exterioridad, que hoy podemos reconocer como el triunfo de la *decontención* o *stasis* a nivel inter-estatal (Williams, 2015). Por esta razón, el pensador italiano Carlo Galli ha sugerido que allí donde termina el pensamiento de Carl Schmitt, debería comenzar otra región reflexiva que tome distancia de los diseños conceptuales del pensamiento político moderno, ya

inadecuados para pensar la guerra global en curso. Ya no contamos con la lógica dual de amigo-enemigo, sino la del uno, del amigo que siempre representa potencialmente el enemigo, volviendo muy tenues las fronteras del conflicto político. Como han visto pensadores como Carlo Galli (2011) y Giorgio Agamben (2016), la invocación del terrorismo y de la 'guerra contra el terror' se mueve apenas por debajo de la superficie de la ficción de una paz global neoliberal. Esto supone que ni la economía ni la política, desde sus distintos patrones analíticos tienen posibilidad real ante la fuerza de la *decontención*, puesto que en última instancia se trata del fin de la *formalización* de las categorías políticas. Incluso el Schmitt tardío del Katechon, de la síntesis jurídica de nuestro eón, ya no puede ayudarnos. Como argumenta Carlo Galli haciendo un balance sobre la actualidad de las categorías schmittianas:

La era global no cuenta con un Zentralgebiet que se pueda aprovechar para neutralizar los conflictos, precisamente porque no conoce lo "político", que, asumido soberana y decisivamente, genere orden: la guerra global es una conflictividad que no puede ser orientada hacia un katechon....A Schmitt se le escapa la complejidad del mundo de hoy, que él ve a partir de la crisis en el siglo xx de las arquitecturas conceptuales de la soberanía moderna, ignorando tanto sus desafíos más avanzados (el poder biopolítico) como los espacios de acción que abre la globalización, por ejemplo, la dialéctica entre la sociedad mundial (el universo cosmopolita de las fuerzas sociales) y la sociedad internacional (las dinámicas macropolíticas de los Estados y de los Imperios) (Galli 2011: 196-197).

En realidad, si hablamos de post-katechon es porque queremos tomar distancia de la figura paulina que el jurista alemán había colocado en el centro de su reflexión de posguerra. El Katechon es insuficiente no porque hayan dejado de existir el poder o diversas autoridades, sino porque la estructuración planetaria, en última instancia, obedece al principio general de equivalencia¹⁰. Pero el principio general de equivalencia es an-arquico (carece de principio fundante), puesto que su efectividad se deja ver en cada instancia de la administración técnica-política. Si pensamos en la figura del terrorista, los dispositivos de la "seguridad internacional", o el sujeto-ciudadano emprendedor, en realidad estamos hablando de figuras de una misma neutralización del conflicto político. El conflicto político de hoy en día tiene un carácter multipolar y desterritorializado, en el cual participan identidades que no son contenidas por el estado-nación, y donde la declaración de guerras, antiguamente sujetas a la aprobación del

cuerpo legislativo, ha cedido su lugar al unilateralismo decisionista o al excepcionalismo en reserva. La política en nombre de la "Humanidad" y su aparato internacional de los derechos humanos es la matriz de un nuevo orden que ya no garantiza el derecho al enemigo, puesto que todo sujeto es ya exceso de una misma guerra civil en potencia. La efectividad del globalismo legal no implica que exista algo así como una dominación homogénea por encima de los estados, sino que hay una asimetría en el vínculo de los intereses materiales de las entidades nacionales de un lado, y los mecanismos flexibles y contingentes del orden legal internacional por otro (Posner 2009). Y no se trata solamente de un corto-circuito entre el orden jurídico, con el régimen internacional sobre el nacional; también se puede hablar, tal y como lo hace Giacomo Marramao (2007), de un corto-circuito entre lo local y lo global en la producción de reclamos identitarios vinculados a la racionalización tecno-científica y telemidiática de la comunicación global. Este sería un nuevo núcleo de la producción de identidades políticas propio de la globalización que Marramao llama una 'nostalgia del presente' y que se diferencia de la 'ethnicidad ficticia' del estado-nación (Balibar & Wallerstein, 1991) que aún busca mantener los aparatos del estado como adhesivo social nacional vinculado al modelo de soberanía moderna. En efecto, aquí estamos más allá de los límites del último Carl Schmitt del nomos de la tierra o de los grandes espacios que tenían al Katechon como modelo del orden público. La tecno-política en tiempos de *interregnum* abandona la legibilidad de las gramáticas políticas para asumir un movimiento efectivo de sujeción que ya no tiene que acudir a ningún principio de legitimidad.

Ante la percepción de una época subsumida en el espíritu de la técnica, un hemisferio del pensamiento contemporáneo ha buscado saldar cuentas desde la pregunta por lo político. Por momentos, lo político se suele reducir a una "demanda política" compensatoria sin más. Sin embargo, que la demanda sea la unidad categorial más importante del pensamiento político contemporáneo dice mucho sobre nuestra época. Ya sea desde la "micropolítica" o la vuelta a la idea del comunismo, la apuesta por un comunitarismo político o por la teología política, el posfundacionalismo ontológico o lo impolítico; la demanda política se adhiere a la desconfianza ante lo neutro que vuelve indistinguible la diferencia fenoménica básica entre mundo y vida. Pero decir que la vida es siempre política para dar respuesta a la despolitización del liberalismo tecnocrático no hace otra cosa que posicionarse en la sombra tecnobiopolítica en curso. Se vuelve necesario buscar un lenguaje que haga pensable lo político más allá de la lógica del goce

compensatorio, siempre temporal e individualista, fuente principal de la alienación bajo el nuevo modelo de acumulación.

Asistimos, por lo tanto, a una vertiginosa revisión arqueológica de categorías políticas, tales como sujeto, soberanía, pueblo, multitud, partido, comunidad, como gramática sustituta tras el agotamiento del universalismo político. Pero en realidad, la crisis categorial de nuestros conceptos modernos no es una crisis *teórica*, o no solo. El desfondamiento en la conceptualización efectiva de la política es estrictamente un dilema de la economía que organiza sus principios¹¹. Por esta razón es que podemos hablar de una época *an-arquica*, no en un sentido positivo de una insurrección futura o remitida a la tradición del anarquismo histórico, sino más bien referida al deterioro en la legislación de principios y normas substantivas. La administración masiva de todas las actividades humanas bajo el actual régimen neoliberal implica que toda acción está subsumida por la lógica equivalencial del valor, lo cual hace que la política sea una tarea elusiva, blanda (o fuerte cuando tiene que serlo, como en los diseños securitarios), e indistinguible de otras esferas de la vida humana, puesto que su objeto es el deseo. Recordemos que para Hannah Arendt la condición moderna de lo humano comienza con la diferenciación de tres espacios de acción, en el cual el trabajo, la acción política y el pensamiento son tres ámbitos de la actividad humana estrictamente irreductibles (Arendt 1998: 22-40). Sin embargo, tal y como Paolo Virno propone en *Gramática de la multitud* (2003), hoy en día la capacidad comunicativa se ha convertido en la materia prima de una nueva fase de capitalismo sin fronteras por lo que tanto el pensamiento como la acción política están ya subsumidas a la actividad laboral. Esta indistinción entre esferas de la actividad humana introduce la pregunta por la fuerza del nihilismo que la reflexión contemporánea no parece poder encarar con objetividad¹². La fuerza de movilización del nihilismo en nuestras sociedades no solo reduce las esferas al mercado, sino que acomete un movimiento incluso aún más sofisticado; a saber, construye desde la propia subjetividad una reserva ilimitada para el valor que no conoce diferenciación alguna entre trabajo alienado y mercancía, tal y como lo ha sistematizado el psicoanalista Jorge Alemán (2018)¹³. Esa es la novedad que trae el nihilismo neoliberal y que vuelve ilegible, en última instancia, el fenómeno mismo entre singularidad y mundo. Este borramiento indica, en esta última instancia, que la única forma de relacionarse con la experiencia mundana remite fundamentalmente a la técnica, sea desde el ámbito de la ciencia o desde la política, ya

caída al orden de la diferencia, del valor, o de la narrativización. Y si por un lado la acción queda inscrita en la ilimitación del valor, la propia especialización científica hegemoniza la forma más radical de decionismo que haya conocido el hombre desde la modernidad (Severino 2015: 74). Es a través de esta forma que el neoliberalismo organiza su maquinación como destrucción de lo mundano en procesos irreversibles de devastación natural, pero también como conciencia en el despliegue subjetivista de su funcionalización negativa. El imperio de la técnica es un movimiento integral de subjetivación que oculta la relación libre entre el singular y su lugar en el mundo¹⁴.

No es menos cierto que la fuerza del nihilismo ya comenzaba a acechar el dominio de la vida a comienzos del pasado siglo, como diagnosticaron en su momento Nietzsche o Jünger. La diferencia es que ahora se expresa expositivamente, sin mediciones o formas concretas, y más como régimen de una Humanidad planetaria que desconoce un afuera del valor. Por esta razón, es que para el filósofo Jean Luc Nancy, el principio equivalencial es el nombre de la fuerza nihílica que integra la inconmensurabilidad de todas las formas de vida a la conmensurabilidad o *measurement* de la totalidad de las de las experiencias y relaciones fenoménicas con el mundo (Nancy, 2012). Así, los debates en torno a lo político comparten un dos denominadores comunes: por un lado, la idea de que solo la fe en un principio político puede retraer el advenimiento de una nueva legitimidad; y por otro lado, la necesidad de una *reactivación* política que debe mantenerse en un ámbito libre de la captura técnica y, por lo tanto, equivalencial, de la vida. Sin embargo, los dos denominadores caen en la contradicción, puesto que sabemos que lo político hoy ya no es una dimensión concreta de la decisión, sino un mecanismo compensatorio que tan solo ofrece un goce suplementario a la técnica. Las aspiraciones fideístas que en su momento tuvieron las grandes relatos políticos de la época moderna, hoy solo funcionan como promesas por parte de quienes responden a la demanda y al compensatorio de sujeción.

¿Es posible dar un paso atrás? ¿Puede el pensamiento contemporáneo generar condiciones reflexivas lo suficientemente maduras como para retirarse de la maquinación teológica-política?¹⁵ Esta parece ser una de las preguntas más incisivas de nuestro tiempo, y este dossier pretende ser una contribución en ese sentido desde lo que llamamos la *reflexión infrapolítica*. Aquí es importante establecer algunos contrastes, sobre todo si hemos estado hablado de la vinculación entre política y técnica. El caso de Schmitt, una vez más, es un buen retrovisor para aclarar las tesis que proponemos. Como

hemos dicho antes, Schmitt fue un testigo del agotamiento de las formas políticas de la modernidad, y ya en el momento de Weimar había captado la desfundamentación por parte del liberalismo político, así como el deterioro del principio de legitimidad (Schmitt 1931)¹⁶. Para Schmitt, como se sabe, la gran política necesita de *arcanii* no solo en el sentido de secreto de Estado, sino también como una *forma* que ni el valor ni el consenso pueden sustituir. La unificación de un mando, fundador de autoridad y decisión, nos dice Schmitt, es la única manera de establecer un orden concreto en el tiempo. Por supuesto, la temporalidad para Schmitt implicaba entrar en relación con el nudo mismo de la escatología cristiana del derecho público. Por eso, como recuerda en *Ex captivate salus*, su postura fue siempre la del jurista que reflexionaba sobre la forma concreta del orden y no la del terreno metafísico del teólogo (Schmitt, 2018: 56).

El concepto de lo político en Schmitt remite, en última instancia, a una escatología cristiana orientada sobre las bases de un orden jurídico concreto de la decisión y no al espíritu ultramontano que equivocadamente se le adjudica¹⁷. Ya desde el temprano *Catolicismo romano y forma política* (1923), Schmitt favorecería el *arcanum* como el principio capaz de atravesar la gran época de las neutralizaciones del liberalismo. Pero esto también significó que Schmitt permaneció fundamentalmente un pensador antidemocrático, en la medida en que absolutizó la política a la decisión, y el orden de la existencia a la unidad de la intensificación amigo-enemigo. Pero si asumimos la condición fáctica del nihilismo, nuestra apuesta es que solo la democracia puede estar en condiciones de posicionarse más allá de una fuerza catastrófica absoluta, ya que solo lo demótico divide el poder contra las salidas totales (Villacañas, 2017: 236). El arcano schmittiano remite a la jerarquía, a la posicionalidad de las élites, a los principios de autoridad, al misterio del cuerpo místico que el derecho organiza por encima de la igualdad. La democracia, en cambio, afirma la inmanencia de la división de poderes bajo la premisa de que nadie es más que nadie. Y es que la democracia, como nos recuerda Jorge Yáguez en su trabajo para este dossier, carece de *eidos* o esencia, dado que su relación es siempre cambiante ante la especificidad de su presente.

La posición democrática, por lo tanto, deposita sus ánimos en una singularidad cualquiera más allá de las dicotomías del deber o del ciudadano que nos ha legado el pensamiento ilustrado, y que hoy solo puede asumirse, en términos psicoanalíticos, desde la fractura que el síntoma registra en el logos¹⁸. De ahí que la tarea del pensamiento contemporáneo

ya no puede aspirar al viejo orden equilibrado entre pasiones e intereses de la moral ilustrada que ha fracasado a la hora de renovar un pensamiento concreto sobre la igualdad. Desde una perspectiva psicoanalítica, podría decirse que la lógica compensatoria de la demanda política deviene en *plusvalía de goce*, síntoma de nuestra alienación, cuya estructura replica el discurso del amo del régimen neoliberal. La radicalización democrática debe dejar-ser el conflicto como pasión igualitaria irreducible al sistema de equivalencia del ciudadano. En otras palabras, ya no se trata de enmendar los mecanismos formales de representación desde las formas clásicas de la división de poderes, sino intentar pensar una democracia que haga posible el espacio de separación entre existencia y política, que no suprima la conflictividad al interior de todo ejercicio de legislación del poder. A esto le llamamos democracia infrapolítica, y como se verá, es suficientemente elástica como para ser recogida por numerosos estudiosos de maneras muy distintas, esto es, desde estilos reflexivos propios.

La apuesta por un *estilo* de pensamiento - por lo tanto, siempre *singular* - toma distancia respecto al imperio de la teoría. En efecto, infrapolítica no es una teoría, ni aspira a ser un sistema conceptual de lo político ni de la teoría política. Por eso decíamos anteriormente que al dar un "paso atrás" en relación a la política, su búsqueda radica en la toma de distancia del armazón teológico-político. Si por teoría entendemos un régimen conceptual diferenciado, la infrapolítica busca, en cada instancia, una dislocación de la totalización del campo político ya subsumido como régimen de vida. Infrapolítica no pide una nueva política, pero tampoco la niega por la sencilla razón que no es una antipolítica o un impolítico, en el sentido en que Thomas Mann le dio a este término como reacción a la crisis de Weimar. En realidad, esta noción nombra la modalidad analítica de la existencia fáctica – no del sujeto o del ser humano, palabras siempre vinculadas excesivamente a la tradición onto-teológica. En otras palabras, la infrapolítica es un intento por retirarse de la reflexión en torno a las teologías políticas contemporáneas que terminan por ofrecer filosofías políticas o políticas de la filosofía¹⁹.

Para entender lo que está en juego es importante tener en cuenta que "política" aquí ya no refiere a las actividades de un senado o una cámara de diputados, en las legislaciones pragmáticas o en la retórica de un líder, tal y como se suele asumir en las literaturas sociológicas o politológicas. En buena parte de la literatura de la Filosofía Política, aunque también en los Estudios Culturales, la política se inscribe en los efectos pragmáticos

subjetivos o en la minucia de la teoría de la elección racional. La infrapolítica, en cambio, aunque no niega la constitución de sentidos, identidades o subjetividades, despeja la región de la existencia de la totalidad normativa. Partimos de la premisa de que no todas las experiencias que vivimos buscan hacer sentido, y muchas otras carecen de sentido estrictamente: el amor, un paisaje, la locura, el cuidado, el goce, o la fiesta, no constituyen sentido o identificación, o no solamente. Por supuesto que la política existe, y aceptamos que la política incluso *está* en todo, pero hay algo en nuestra existencia fáctica que excede o sub-cede al ser, al ser *ése o aquél*, y esta dimensión de la existencia no busca ser nada más que otra cosa que lo político. La infrapolítica tiene como tarea la elucidación de esta región existencial más allá de la demanda que incorpora la vida en la política y la política en la vida, y que en el pensamiento contemporáneo encuentra una maximización teórica en la biopolítica²⁰.

Es importante recalcar también que la infrapolítica no intenta tematizar un *afuera* de la política o una negación de la política; como tampoco busca avanzar una forma de lo impolítico a la manera del proyecto filosófico de Roberto Esposito. En otras palabras, la infrapolítica no busca una separación de la política, sino pensar la *política de la separación* en tiempos de la consumación del nihilismo y de los regímenes inmunitarios. La infrapolítica mantiene una relación con el mundo simbólico en un sentido amplio (representaciones, ideales, subjetividades, fantasías, o emociones) que es propiamente vinculante a la política. Lo importante aquí es que lo infrapolítico es lo anterior e irrenunciable a la política. De hecho, si el primer paso de la infrapolítica postula que hay algo en la existencia que no es reductible a la política, el segundo paso es de postular que ese "algo fáctico" vuelve necesaria la cuestión de la política desde la perspectiva de la infrapolítica. El problema, por lo tanto, no es simplemente, *¿hay algo en nuestra existencia que no es reductible a la vida política?*, sino, *¿ese algo necesita de un replanteamiento de la problemática actual de la categoría de la política?* Y si es así, *¿cómo entender este replanteamiento?* Este dossier ofrece un esfuerzo por avanzar hacia esta dirección por fuera de la máquina ética-política que hegemoniza categorías idólatras de la modernidad.

Al llegar a este punto, podría decirse que la infrapolítica busca fundamentar un nuevo tipo de consenso o *grand récit*, para entrar en una relación adecuada con la realidad a distancia del 'armazón' (en la acepción heideggeriana del *Ge-stell*) que tiende a la

absolutización hegemónica. Por eso la mediación infrapolítica con la política pasa por una crítica sistemática de la hegemonía, en la medida en que todo *hegemon* acrecienta la dominación y comprime la conflictividad y el disenso. Por esta razón creemos que la hegemonía no puede producir un principio civilizatorio capaz de reformar un contrato social con aspiraciones democráticas profundas²¹. La hegemonía confunde la necesidad expansiva del conflicto heteronómico (o de los riesgos, siempre posibles y venideros) con el cierre piadoso de una voluntad general bajo un principio fantasmal o un significante vacío. En una época paralizada por el terror, atendemos a la recomendación de Perry Anderson para quien la hegemonía, en última instancia, tiene sostén en un 'terror paralizante, esto es, en un *phobos kai kataplexis* (Anderson 2017: 182). Por el contrario, por posthegemonía entendemos una forma des-vinculante con el mando (arche) que abriría el espacio democrático a su radicalización conflictiva sin la administración del terror como última instancia del poder. En este sentido, la diversidad de trabajos que recoge este número, en efecto, intenta someter a exégesis la democracia desde una postura posthegemónica, ya no solo en relación con la tradición postmarxista asociada al trabajo de Antonio Gramsci, Ernesto Laclau, y Chantal Mouffe, sino también como crítica a la política basada en principios últimos²².

En nuestra época, una democracia organizada desde principios - cualquiera que estos sean, sin importar la posición ideológica que defiendan –remite fundamentalmente a una legislación insuficiente del disenso, o en el peor de los casos, a un orden abiertamente despótico, ya sea en nombre de un nuevo estado ético o de una integración a la movilización²³. Esto no significa que la reflexión posthegemónica busque trascender el estado o los movimientos sociales, buscando cobija en una política localista o comunitaria. Nuestra tesis es que los principios últimos no agotan la democracia, pero sí pueden terminar por limitar su expansión conflictiva. Y es que, como han visto pensadores de diversas orientaciones - desde la deconstrucción al psicoanálisis pasando por el constitucionalismo - la democracia no es un concepto político pleno en un ordenamiento representacional, sino más bien el acto de deponer la totalidad en cada caso a partir de una singularidad que es siempre común en su propia separación o desvinculación de cualquier simbolización que se quiera absoluta²⁴.

Para alcanzar un mayor relieve de la postura de la democracia posthegemónica ligada a la reflexión infrapolítica es útil diferenciarla de lo que nos gustaría puntualizar como las

cuatro posiciones maestras que tienden a la totalización. Postulamos que estas cuatro posiciones, desde luego, no agotan las posturas en torno a lo político, pero nos parecen las más relevantes de las que dominan la discusión contemporánea. Estas cuatro posiciones, sin embargo, cargan con la inercia de la futilidad en la medida en que no logran superar las condiciones que buscan refutar²⁵. Es más, puesto que cada una de estas cuatro posiciones no hacen sino abastecer la totalización de la biopolítica sobre la vida, también contribuyen a la conversión sin resto de la política en técnica y de la técnica en política. De ahí que emerja la necesidad de una reflexión infrapolítica.

i) *Liberalismo político*. La persistencia del liberalismo se vale de lo que llamaríamos la posición de la neutralización del conflicto o disenso. Hoy ese disenso busca neutralizar lo que percibe como una amenaza de aquello mismo que supuestamente debe legitimarlo (el pueblo en tanto que poder constituyente). Solo así podemos comprender la ominosa reacción del liberalismo ante el populismo, al que descarta con facilidad como irracional o demagogia de las masas. Caído íntegramente en la técnica, el liberalismo político se define como reacción frente a instancias de irrupción demótica, las cuales interpreta bajo el espejo de una amenaza antidemocrática. Por ejemplo, para Jan Werner Müller (2016), el populismo es siempre moralista porque divide en un eje pueblo-élite la totalidad del espacio político, a la vez que abandona el pluralismo interno de la sociedad civil frente al estado (Müller 2016: 19). Pero lo que Müller parece llamar pluralismo no es más que la contención meramente legalista y de autogestión, que ya no puede dotar a lo social de horizontes materiales a largo plazo más allá de una maquinación entregada a los procesos técnicos de la racionalidad *cost-benefit* que para Sunstein “acallan al disenso político” (Sunstein 2018: 15). Lo curioso es que Müller, al igual que otros representantes del liberalismo legalista²⁶, reconoce que la democracia se encuentra en ruinas, pero solo atina a ofrecer variantes de los mismos principios estructurales que no generan una alternativa a la dominación fáctica (Müller 2016: 99). Otro importante representante del liberalismo político en el contexto español, José María Lasalle, llega a escribir que “el populismo centra su combate demagógico al minar los fundamentos de legitimidad del estado y de su institucionalidad democrática” (Lasalle 2017: 53-54). En esta visión liberal desacomplejada, el populismo ya no es solo una abdicación de lo político hacia lo moral, sino que es también un nuevo totalitarismo que atenta contra la abstracción de la Libertad. Para Lasalle, la única solución de las sociedades democráticas es defender la

racionalidad ilustrada en alianza con "el humanismo y la técnica" (Lasalle, 2017: 121). Curiosamente, para Lasalle, el liberalismo político ya no se debe a la legitimidad popular, sino que encuentra su fuerza en una racionalidad de ingeniería social como contrapeso a las falsas emociones (Lasalle 2017: 118). Tanto Werner-Müller como Lasalle, promueven un liberalismo político integrado a principios abstractos que, para justificar su inercia institucional, necesita negar continuamente la latencia populista.

ii) *Populismo hegemónico*. Las elaboraciones teóricas de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe desde la publicación de *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), han sido determinantes para pensar una radicalización de la democracia justo en el momento en que el marxismo, tanto en su vertiente eurocomunista como economicista-desarrollista, entraba en un periodo de agotamiento epocal. Como explica Villalobos-Ruminott en el ensayo que recogemos en este dossier, la teoría populista de Laclau, desde sus ensayos tempranos *Política e ideología en la teoría marxista* (1978) hasta *On Populist Reason* (2007), fue capaz de dotar de especificidad histórica a una serie de lógicas políticas por encima de los modelos sociológicos conformes al economicismo desarrollista de la modernización regional. Por otro lado, y como ha mostrado con lucidez Jon Beasley-Murray (2010), la teoría del populismo fue lo suficientemente fuerte como para ejercer una importante influencia en los estudios culturales, así como en el ciclo de gobiernos progresistas latinoamericanos de la última década.

En cualquier caso, la teoría de la hegemonía no solo formuló un nuevo modelo descriptivo, sino también impulsó una fórmula ganadora que da relevo al sujeto histórico (el proletariado) y renovó la conducción política en el progresismo (anteriormente atada a los partidos comunistas). Nos parece que de las muchas teorías políticas que existen, la teoría del populismo hegemónico es la que sobresale por su capacidad de pensar la crisis del liberalismo político desde dos rasgos realistas fundamentales: la admisión de la democracia como tablero del juego conflictivo, y refutación de una filosofía de la historia liberacionista. Sin embargo, también nos parece que esta teoría debe ser modificada en cuanto su articulación equivalencial del ordenamiento social, puesto que, en tiempos neoliberales, la equivalencia termina limando el conflicto político y legislando el antagonismo de manera verticalista. Por estas razones, nos parece que la fuerza de la política populista tiene que ser fundamentalmente posthegemónica, no como garantía de un pluralismo interno, sino como fisura en la totalización de lo político. Así, la democracia

posthegemónica guarda relación con el no-todo lacaniano (vinculado, por lo tanto, a la diferencia sexual)²⁷ y con una singularidad cuya dislocación irrumpe en el orden tecnificado de la hegemonía. Pensamos que el populismo, en efecto, está en condiciones para renovar el impasse teórico de la democracia, pero solo si es capaz de avanzar en la dirección posthegemónica. En todo caso, la democracia posthegemónica supone una interrupción en la lógica del goce que retroalimenta todo movimiento ascendente de politización compensatoria de la despolitización del modelo tecnificado.

iii) *Crítica de la economía*. Bajo este rótulo reunimos una serie de posturas que, ante la crisis del liberalismo político, piensan la reforma a partir ya sea desde un plan de nueva regulación del patrón de acumulación, de una agenda a favor de una mayor redistribución del ingreso, o desde un discurso en torno a la desigualdad económica. El énfasis en la crítica de la economía tiende a resaltar el esquema social entre ganadores y perdedores como resultado del desequilibrio del estado benefactor a causa de las lógicas de privatización. Para Samuel Moyn, por ejemplo, asumir la desigualdad supondría un movimiento ético decisivo para sustraerse de la co-pertenencia entre los derechos humanos y la economía neoliberal (Moyn, 2018: 7). Sin embargo, el dilema de una propuesta centrada en la desigualdad es que, si bien identifica uno de los dilemas cardinales de la dominación de nuestro tiempo, solo alcanza a dar respuestas derivadas del imaginario socialista del pasado, esto es, ligadas a la figura del trabajador o la cultura obrera. Pero si la efectividad del poder hoy reside en la plasticidad de la subjetividad misma, como sugerimos al comienzo del ensayo, la explotación ha entrado, como argumenta Matías Beverinotti, en una nueva fase transformadora. Obviamente, con esto no queremos decir que la explotación haya desaparecido, todo lo contrario. En realidad, lo que desaparece es la figura (en el sentido de la *gestalt*) del trabajador a partir de una metástasis subjetiva ahora ligada a la movilización total del valor como estructuración del tiempo de la vida (Ferraris, 2018).

Esto quiere decir que la posición economicista de izquierda tiene una lógica similar al liberalismo político en su confección sobre la subjetividad. En otras palabras, mientras que la política en el liberalismo se reduce a la capacidad moral del individuo, para la posición económica se intenta cifrar sociológicamente un protagonista central del trabajo alienado. En ambas instancias encontramos una forma idólatra de subjetividad desentendida de la complejidad que supone hoy la dominación. Por otro lado, el problema que vemos con

esta posición es que asume que la crisis de la legitimidad podría enmendarse desde una administración benefactora del fisco, esto es, a partir de una distribución más amable o benigna. Sin embargo, no hay razones por las cuales creer que las vueltas al estado benefactor son posibles o suficientes. Asumir esta premisa tampoco puede hacerse cargo de que la crisis de legitimidad radica en la fractura del pacto entre dominados y dominantes en torno a los acuerdos fiscales. Por eso tiene razón Peter Sloterdijk cuando afirma que la cuestión de la explotación en nuestro tiempo, no puede superarse desde una contraexplotación o desde una *caritas* obligatoria, sino desde una cultura del don (Sloterdijk 2014: 792). Para ser más precisos, la contraexplotación y la *caritas* impositiva ya existe, o ha existido, en mayor o menos grados en varias partes de las democracias occidentales, y esto no ha producido un nuevo principio de legitimidad. Por legitimidad entendemos el diseño institucional de una sociedad democrática que permite ejecutar y regular políticas efectivas, y por esta razón, su mecanismo está más cerca a la forma del ensamble administrativo que a la concentración reglamentaria de un principio fiscal (Dworkin 2006: 101). La globalización no solo reduce los modos de redistribución, sino que los integra generando nuevos efectos financieros que la forma soberana es incapaz de *contener*. Existe una postura economicista en reverso, que es la que proponen Eric Posner y Eric Glen Weyl en *Radical Markets* (2018) a partir de una reforma interna a los mercados en lugar de lo que ellos perciben como el agotamiento de la soberanía estatal. La propuesta de *Radical Markets* (2018) reconoce que en la época global la política se ha fracturado (posiblemente de manera irreversible), por lo que solo quedaría la experimentación al interior del valor (Posner & Weyl 2018: 24). Curiosamente, este enfoque de maximización del mercado, también termina en un lugar simétrico al análisis de las economías populares, donde la operación de la subsunción real del *afuera* (espacio informal), termina fetichizándose como el plano privilegiado de resistencias subjetivas a los modos flexibles de la financiarización global (Gago & Mezzadra, 2015). En ambas posturas, el sujeto de la emancipación (ya sea el sector informal o el emprendedor de las nuevas finanzas) es siempre un sujeto caído al cierre del principio general de equivalencia. Hay dos problemas fundamentales con esta propuesta. En primer lugar, el mercado termina mimetizando el principio mismo de *totalización* política hacia el orden de la economía. En otras palabras, en la propuesta de Posner y Weyl, la economía se vuelve el espacio total del gobierno de los hombres y las cosas. Y en segundo lugar, el análisis de Posner & Weyl hay un presupuesto no menor; esto es, que la economía puede seguir

siendo una región autónoma, y no una forma técnica-política de gobierno. Esto es, la economía es un régimen diversificado de un rendimiento que tiene a la subjetividad como motor central. En resumidas cuentas, mientras que la posición distributiva fetichiza la dominación desde la figura del trabajador; la radicalización del mercado reifica el armazón técnico-político en un orden de la convertibilidad económica. La opción económica, en su vertiente distributiva o mercantil, no constituye un retiro de la administración de la vida, puesto que la crisis es fundamentalmente una crisis que busca homogenizar la temporalidad de lo *informe* (Rodríguez Matos, 2016).

iv) *Teología Política*. Por último, la posición que agrupamos bajo "teología política" indica aquellas posturas que buscan dar un paso atrás con respecto a la fundamentación de la secularización moderna como reacción al estado confesional. Esta apuesta tiene sus mejores representantes en la "Italian Theory", donde coexisten pensadores como Giorgio Agamben y Roberto Esposito, Massimo Cacciari y Mario Tronti, Elettra Stimilli y Vincenzo Vitiello, Gianni Vattimo y Remo Bodei. Desde un amplio registro categorial - ya sea desde el paulismo mesiánico o la kenosis cristiana, la escatología o el katechon, el derecho romano o la comunidad - estos pensadores han reactivado el interés por la traza teológica en el pensamiento moderno para dar cuenta del desfundamento propio del nihilismo. Las teologías políticas en el pensamiento italiano proponen un tercer espacio de reflexión (contra el legado de la negación del lado del pensamiento alemán, y legado de la teoría reflexiva del sujeto del lado del pensamiento francés), cuyo alcance geopolítico es también consecuencia de una gramática que se interesa por repensar las propias condiciones teológicas, mas no deconstruirlas²⁸. Como anota Alberto Moreiras en la entrevista publicada en este dossier, la biopolítica afirmativa o la refundación de la teología política de la llamada "diferencia italiana" se propone no sólo como un pensamiento nacional sino también y sobre todo como refundación de los principios para una nueva filosofía política moderna. La reflexión infrapolítica, en su apuesta por la democracia como la única relación singular desde el conflicto político en libertad, pretende encontrar una región irreducible a estos cuatro cuadrantes: la teología política, la economía subsidiaria, la teoría de la hegemonía, y el liberalismo legalista. En realidad, estas posturas asumen una dimensión total que terminan por cancelar la diferenciación entre pensamiento y política. Infrapolítica no pretende ser una teoría entre otras, sino una propuesta que busca des-ligar la totalización política a favor de *distancia de lo político*. Aunque este no es el lugar para trazar un mapa de la genealogía de la infrapolítica, sí

pensamos que algunas palabras sobre el término son necesarias.

La noción de infrapolítica fue elaborada hace algunos años por el pensador hispanista Alberto Moreiras, en una serie de ensayos que buscaban despejar un espacio reflexivo por fuera de las determinaciones de la maximización de la ética y la política (Moreiras 2007, 2017). El término emerge como reacción ante un malestar en el campo del hispanismo y de los estudios culturales en Estados Unidos, aunque con alcance más allá de los estudios de área. En su libro *Línea de sombra: el no sujeto de la política* (2006), Moreiras elabora, contra una constelación de lo político como reducible a subjetivación, un “concepto de lo político que puede subyacer en la intuición de la presencia en lo político de un no sujeto determinante para sus condiciones de manifestación y apertura” (Moreiras 2006: 193). Este libro presenta el término infrapolítica como una forma que: “evita la sacralización de los procedimientos de subjetivación como única opción, es decir, como *condición* de la práctica política en el presente...para la acción o la agencia política fuera del sujeto, en el sentido específico de fuera de la acción de subjetivación” (Moreiras 2006: 213-214). En este sentido, la infrapolítica es una respuesta a ciertas categorías políticas cuyo rendimiento conceptual es incapaz de encarar la crisis de las formas concretas de nuestra época.

En su abandono de las teorías de la subjetividad, la infrapolítica recoge las intuiciones del heideggerianismo, el psicoanálisis, la deconstrucción derridiana, la singularización en pensadores postheideggerianos, así como las derivas post-schmittianas y vitalistas del pensamiento italiano. La genealogía del término, por lo tanto, nada tiene que ver con los planteamientos del antropólogo James C. Scott, para quien la “infrapolítica” refiere a movimientos de resistencia de grupos subordinados en sus prácticas cotidianas (Scott, 1992). Desde el 2014, el trabajo sobre infrapolítica empieza a entrar en diálogo de forma más sostenida con un grupo de estudiosos de disciplinas muy heterogéneas que buscan pensar la política desde una región crítica del humanismo y de la técnica, pero también de la creciente pulsión identitaria y de la hegemonía de los estudios culturales. La infrapolítica pregunta por un paso atrás con respecto a la totalización de la acción política. La cuestión de la “facticidad” de la existencia, por otro lado, abre la posibilidad de analizar una dimensión práctica de la vida que no es reducible ni a la política ni a la ética, dos límites de la acción que hoy alientan las formas fantasmaticas de la hegemonía²⁹.

También valdría la pena anotar que la infrapolítica no busca militancia, ni tampoco la reactivación de una escuela de pensamiento, ni filiaciones con tradiciones o referentes sagrados. Por eso habría mucho que decir sobre la relación entre infrapolítica y estilo. En última instancia, la infrapolítica busca dejar ser al estilo singular de vida - de la vida intelectual propiamente, más allá de los mecanismos y sujeciones a las que nos someten hoy las legislaciones de la universidad y la segregación identitaria. El conjunto de publicaciones sobre infrapolítica, como se podrá ver, da cuenta de esa apuesta por un estilo que toma distancia de los saberes que descansan sobre el frágil tejido de la especificidad técnica del saber³⁰. En la medida en que infrapolítica está íntimamente vinculada a una noción de estilo también traza complejas mediaciones con la poesía, la escritura, o el arte. Una relación que no remite a la dominación de un archivo o de una gran literatura, ni tampoco al brillo escolástico por los autores de culto o por alegorías nacionales. Como nos dice Alberto Moreiras en la conversación que figura en este dossier, la relación de infrapolítica con el archivo hispano pasa por su pliegue marrano, que es en cada caso, contracomunitario con respecto al archivo. El estilo del marrano, en la medida en que singulariza la existencia de su tiempo, es irreducible a una cualidad teórica, política, o estética. El marrano es marrano en la medida en que habita en su lengua y la vive en felicidad o experimenta lo trágico de la temporalidad. Y precisamente porque encuentra goce en la lengua, es que no queda ajeno al arte, a la política, a la escritura, a la amistad o a la disputa. A fin de cuentas, el estilo marrano nombra una relación lapsada entre lengua y existencia. El marrano persigue el misterio de su carácter o de su estilo, no verdades o principios. Sabemos que hoy, por ejemplo, la universidad solo es habitable desde un estilo marrano. Los artículos reunidos en este número buscan abrir una discusión, siempre desde estilos singulares, más allá de la totalización política y de las tramas de la voluntad de poder.

En el ensayo "Acerca de la posibilidad de una democracia salvaje", Sergio Villalobos-Ruminott traza un derrotero de la elaboración de la teoría populista de Ernesto Laclau, mostrando la especificidad histórica del primer momento populista latinoamericano, así como su reactivación durante la Marea Rosada. Para Villalobos-Ruminott, la teoría de la hegemonía propuesta por Laclau y Mouffe supera las formulaciones políticas ligadas al desarrollismo de la filosofía de la historia del capitalismo regional, pero no llega a elaborar una concepción crítica de los procesos jurídicos y su institucionalización. Esto hace que la efectividad juristocrática retrase no solo el tiempo de las reformas, sino que repetidamente

las deseché en función de un legalismo que opera en yuxtaposición con el modelo de acumulación del capital financiero. En la segunda parte de su ensayo, Villalobos-Ruminott propone una teoría de institucionalismo salvaje que garantice un horizonte democrático a las demandas sociales, por fuera del verticalismo del liderazgo y de la lógica de la transferencia de la hegemonía. La cuestión de la institucionalidad y de la jurisprudencia del derecho busca superar la crítica marxista convencional y sus demonizaciones habituales. Si el derecho es jurisprudencia, también es imaginación, y gracias a esto, el republicanismo entendido como institucionalismo salvaje logra escapar de su captura juristocrática. Por lo tanto, para Villalobos-Ruminott, una democracia radical necesita estar, en cada caso, abierta a un "populismo marrano, anti-identitario y anti-verticalista" es decir, abierta a las dinámicas y luchas sociales, pero diferenciada de ellas, mientras que, a la vez, en tensión con el cierre juristocrático de un republicanismo liberal y auto-referente, divorciado de las condiciones históricas de su propia emergencia. En este sentido, lejos de Laclau, Villalobos-Ruminott propone un populismo posthegemónico que no se cierra en la identificación populista hegemónica clásica, sino que expresa el irresoluble malestar de la democracia en el contexto de la acumulación flexible contemporánea.

En cierto sentido, el ensayo "Enseñar y dirigir: la formación de la ciudadanía en el pensamiento político latinoamericano" de José Valero, es una meditación que complementa la posición de Villalobos-Ruminott. Valero recurre a la tradición política argentina - desde los escritos jurídicos de Alberdi hasta la pedagogía de Sarmiento y las lecturas propiamente modernas de Ezequiel Martínez Estrada y David Viñas - para mostrar que los ideales de la fundación republicana impulsados por las elites criollas tienen como condición un principio de mando soberano que busca legislar la totalidad del contrato social en una serie de decisiones fundamentales. Valero argumenta que ese despliegue de mando solo ha sido posible a partir de un indecible como instancia originaria del poder. Analizando la figura del caudillo y del educador en la imaginación criolla latinoamericana, Valero demuestra cómo, en realidad, la fuerza dictatorial del poder no es una mera desviación de principios ilustrados, sino la consecuencia efectiva de ese indecible. Extraemos del ensayo de Valero dos lecciones que abren el campo de discusión más allá de una política hegemónica: primero, muestra que la latencia dictatorial (de mando) existe en el corazón del diseño republicano y su moral ilustrada; y segundo, ofrece una crítica de los principios fundamentales que administran la guerra como

excepción al margen de lo indecible.

Lindsey Reuben Muñoz en "Autobiografía contra la política del nosotros", atiende el ensayo *Todo lo que era solido* (2013) del novelista Antonio Muñoz Molina para mostrar que más allá de un testimonio de época, la inscripción autobiográfica que recorre el texto debe leerse en distancia de la demanda de politicidad de parte de sus críticos. Para Reuben Muñoz, la escritura de Muñoz Molina traza en negativo una distancia de la tentación hegemónica recogida en el 'nosotros', al mismo tiempo que pone en cuestión la brecha incurable de la lengua en relación con la fracturada modernización española. La crisis de régimen del sistema político español, sugiere Reuben Muñoz, trasciende los coeficientes económicos, políticos, y morales como paliativos ante la erosión del contrato social entre el estado y las mayorías populares del momento constitucional de 1978. Siguiendo las estelas de distintos momentos de la historia española, la escritura ensayística del novelista español desoculta una región quiasmática en los bordes de las voluntades electorales y del ciclo de las movilizaciones sociales. En la lectura de Reuben Muñoz, la exposición entre escritura y política produce una problematización desligante y abismal de ambos términos.

Por su parte en "La infrapolítica del trabajo y el trabajo de la infrapolítica: la figura de trabajador y la *movilización total*", Matías Beverinotti nos ofrece una actualización del problema del trabajo en la época de la indistinción entre acción y contemplación, trabajo intelectual y trabajo alienado en la estructura del capital financiero contemporáneo. Para Beverinotti, el pensamiento de Ernst Jünger sobre la figura del trabajador y de las fuerzas de la movilización total, ayudan a comprender las nuevas formas flexibles de la dominación, así como de los procesos de la acumulación planetaria. Con el fin de la centralidad del trabajador, aparecen modos de subjectivización cada vez más vitales para la técnica. Beverinotti argumenta que sólo una postura posthegemónica está en condiciones de dar cuenta de la desintegración de la hegemonía como conflicto central de la explotación. Las nuevas formas del capitalismo financiero no solo producen mercancías y consumidores, sino también un nuevo tipo de subjetividad relativa al rendimiento, la indexación, y el ascenso del valor en todas las esferas de la praxis humana. Para Beverinotti, la reflexión infrapolítica tiene como tarea un análisis materialista de las mutaciones del trabajo que ya no pueden ser fetichizadas en la forma económica o en su reverso político. Como en algunos recientes trabajos sobre economía política³¹, la

propuesta de Beverinotti cobra su mayor relevancia cuando invita a pensar la explotación más allá de la metafísica de la subjetividad.

¿Quién habla en nombre de la infrapolítica? El artículo "Feminismo, infrapolítica, extinción" de Gabriela Méndez Cota nos hace esta pregunta desde la perspectiva de la diferencia sexual y la posible relación entre el proyecto de infrapolítica y el feminismo. Méndez Cota nos recuerda que la filosofía es una práctica sexuada, según feministas como Luce Irigaray. Si la infrapolítica busca rehusar las posturas filosóficas o al menos ontoteológicas, aún no queda claro cómo un pensamiento feminista debe de acercarse a la cuestión de lo que queda para el feminismo, más allá de la voz de autoridad masculina dentro de la tradición metafísica. Desde una lectura de la filósofa Claire Colebrook, Méndez Cota se pregunta por cómo rehusar el transcendentalismo en cada caso como una práctica de asimilación. De este rehusar viene, para Méndez Cota, el poder inventivo y la fuerza democratizante de un feminismo más allá de la diferencia sexual como diferencia corporal y como subjetividades políticas de la mujer. Por eso se vuelve necesario preguntar por el vínculo crítico con la infrapolítica. La cuestión es cómo pensar el feminismo más allá de cualquier diferencia reificada, pero también como despeje hacia un infrafeminismo capaz de suspender la hostilidad hacia cualquier corporalidad feminizada. Como parte de su análisis, Méndez Cota ofrece un recorrido de los feminismos latinoamericanos actuales, sobre todo los que están vinculados a la descolonización, para proponer que existe una tendencia para vincular la diferencia sexual de la mujer en su cercanía viviente. Ya que la vida está siempre atravesada por la diferencia sexual, la vida es siempre hasta cierto punto masculina. Es por esta razón que la figura de la vida siempre se vuelve problemática para el feminismo. Se hace necesario entonces, para Méndez Cota, un pensamiento feminista más allá de la vida (como la vida del hombre) y la diferencia sexual, que lleve este tipo de pensamiento cerca de la reflexión infrapolítica. Méndez Cota analiza esta problemática en la obra de Colebrook, proponiendo un rechazo de la vida substancializada desde el núcleo de la diferencia sexual hacia la inmanencia de la extinción.

En "Más allá de la hipótesis hiperbólica: soberanía, ciudadanía e infrapolítica", Claudio Aguayo desarrolla una lectura que recoge la diferencia ontología heideggeriana, el síntoma psicoanalítico, y la deconstrucción, con el fin de mostrar un límite interno al principio legislativo de la ley soberana. Para Aguayo, estas modalidades reflexivas ponen

en paréntesis no solo la categoría del sujeto, sino más importante aun la secreta relación entre soberanía, derecho, y crueldad. Un punto de inflexión importante en este trabajo radica en la crítica a la diferencia antropológica de Etienne Balibar. Para Aguayo, en la actualidad existen dos modelos irreductibles para pensar el problema de la soberanía: la deconstrucción que busca trascender más allá del principio del placer ante el otro; y la propuesta de Balibar sobre la posibilidad de un "más acá" de la impropiedad excedente de cada constitución ciudadana. Para Aguayo, lo decisivo es que el trámite con el sujeto ya no puede producir una "clave de la política emancipatoria". En otras palabras, el sujeto de la liberación siempre implica, en su reverso, sujeción y subordinación a la ley o al exceso de ley en su excepción. Aguayo concluye con una posición en la que asume el "habitar" como estrategia infrapolítica capaz de interrogar la ciudadanía y sus correlatos antropológicos heredados de la escena soberana. Dicha posibilidad queda innombrada, aunque la infrapolítica apuntaría a una estancia preparatoria de otro comienzo.

Por su parte, el artículo "El nudo infrapolítico y la verdad de la democracia" de Humberto González Núñez, ofrece una reflexión sobre el pensamiento deconstructivo de Jean-Luc Nancy, sobre todo en relación con la lectura de éste del *Sein* o ser-con de Martin Heidegger. González Núñez sugiere que la interpretación del ser-con de Nancy debe de considerarse como un pensamiento 'proto-democrático' e invita a leer su último trabajo sobre la democracia y su exceso con respecto a la política como extensión de su reflexión ontológica del mismo ser-con. Retomando la idea del nudo, tal y como la elabora Nancy, el trabajo propone el término 'nudo infrapolítico' para pensar la singularidad plural de la existencia en su ser-con y como dimensión de la democracia que no se puede reducirse a la tradición ontoteológica de la metafísica en lo político. En este sentido, afirma González Núñez, tanto la idea de democracia como la idea de comunismo, dos conceptos que informan de todo el trabajo político de Nancy, son en realidad reflexiones infrapolíticas que buscan revelar la imposibilidad de la determinación metafísica de la pluralidad y del *polemos* originario que hace que la democracia siempre exceda a cualquier régimen político.

"Extrañeza de la democracia en Foucault, Derrida y Rancière: acercamiento desde la infrapolítica", de Jorge Álvarez Yáguez viene siendo un buen complemento a las reflexiones de González Núñez sobre la democracia. Álvarez Yáguez propone leer a tres influyentes filósofos franceses de las últimas décadas para exponer como los orígenes de

la democracia expresaban un cierto exceso con respecto a la política. Retomando las reflexiones de los griegos sobre el tema, Yágüez nos muestra cómo la idea de democracia, desde Platón y Aristóteles, tenía un significado ambiguo y especial entre los distintos regímenes de la política. A través de un análisis del estudio de Michel Foucault sobre el lugar de la parresía en las democracias antiguas, de la democracia por venir en el trabajo de Jacques Derrida y del momento propiamente político fundamentalmente democrático de Jacques Rancière, Yágüez presenta esta ambigüedad o “extrañeza” al interior del concepto de democracia, enfatizando su exceso con respecto a lo que normalmente entendemos por política. Esta extrañeza no es solamente de la democracia, sino que también nombra la difícil relación entre política y democracia, y por lo tanto también entre política y pensamiento. ¿Es la democracia propiamente un régimen político? ¿Es la democracia en realidad el estado real de la política en su polemos originario? Álvarez Yágüez demuestra que estas preguntas ya se encontraban entre los clásicos, y que reaparecen de diversas maneras en el pensamiento francés de las últimas décadas. Para Yágüez la democracia se entiende mejor no como una ultra-política o una política normativa, sino desde cierta distancia infrapolítica que constituye el límite de la *politeia*.

Finalmente, cerramos este número especial con la conversación titulada "Felicidad infrapolítica" que recoge un intercambio con Alberto Moreiras. La conversación aparece atravesada por varios núcleos temáticos: la universidad contemporánea y la escritura, la relación entre infrapolítica y el pensamiento italiano, el archivo hispánico y el agotamiento de la literatura como alta alegoría y el momento político español. Recorremos estas zonas y no otras, por la sencilla razón de que muchos de estos temas han sido focos de reflexión sistemática en el trabajo intelectual y en la escritura de Moreiras en los últimos años. Por otro lado, la conversación está pensada para introducir zonas de interés de la reflexión infrapolítica. En este diálogo no se encontrarán principios teóricos ni tampoco validaciones epistemológicas. Al contrario, se busca, ante todo, la apertura a la reflexión, al distanciamiento, y al estilo, siempre desde una mirada desacomplejada ante una época que ha perdido sus referentes de orientación. Pero la infrapolítica no busca convertirse en referente alguno. La imagen del desierto, por esta razón, aparece en varios momentos del intercambio. La reflexión infrapolítica anda en la búsqueda de su pliegue contrauniversitario y sus compañeros de ruta. La infrapolítica propone tan solo un deseo de pensamiento, más allá de la demanda o la filiación, que también debe tomarse como

deseo por la reinención democrática y su apertura de singularización. Por todo ello esperamos, humildemente, que este dossier pueda contribuir a pensar en qué consiste esta reflexión intelectual. Cada uno de los trabajos ofrecen una ficción teórica que, en tanto que resultado de un estilo singular y de un polemos interno, aspiran a preparar las condiciones para una democracia por venir.

Bibliografía

Ackerman, B. (2014). *We The People: The Civil Rights Revolution*. Boston: Harvard University Press.

Agamben, G. (2017). *Stasis: La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Hidalgo editora.

_____ (2014). *El Misterio del Mal: Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

_____ (2003). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Alemán, J. (2018). *Lacan y el capitalismo: introducción a la Soledad: Común*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Álvarez Yágüez, J. (2017). "Infrapolítica", en Moreiras, A. & Villacañas, J.L., *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Madrid: Biblioteca Nueva. p.351-368.

Anderson, P. (2017). *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*. London: Verso.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press

Balibar, E. & Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.

Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Beck, U. (2014). *German Europe*. New York: Polity.

Berman, R. (2018). "El Epimeteo cristiano de *Konrad Weiss*: ¿una teología política de 1933?, en *Papel Máquina*, N.12, septiembre-agosto.

Cacciari M. & Esposito, R. (2013). "Dialogo sulla teologia politica". *Micromega*, 3. p.3-25.

Cerrato, M. (2017). "The Common and the Tragic Community: A Reading of Reiner Schürmann's Broken Hegemonies". *Política Comun*, Volume 11. <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0011.002?view=text;rgn=main>

Deneen, P. (2017). *Why Liberalism Failed*. New Heaven: Yale University Press.

Dworkin, R. (2006). "Taxes and Legitimacy", en *Is Democracy Possible Here?* Princeton: Princeton University Press.

_____(1997). *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Boston: Harvard University Press.

Elliot, J. H. (2018). *Scots and Catalans: Union and Disunion*. New Heaven: Yale University Press.

Ferraris, M. (2018). *Movilización total*. Barcelona: Herder Editorial.

Fuller, L. (1969). *The Morality of Law*. New Heaven: Yale University Press.

Gago, V. & Mezzadra, S. (2015). "Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización". *Nueva Sociedad*, N.255, enero-febrero 2015, p.38-52.

Galli, C. (2011). *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Mexico D.F: Fondo de Cultura Económica.

_____(1996). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*.

Habermas, J. (2013). *The Crisis of the European Union*. New York: Polity.

Hirschman, A. (1994). *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Boston: Belknap Press.

Husserl, E. (1981). "Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature", en *Shorter Works*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Laclau, E & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lasalle, J. M. (2017). *Contra el populismo: cartografía de un totalitarismo posmoderno*. Madrid: Debate.

Marramao, G. (2007). *Pasaje a Occidente: Filosofía y Globalización*. Madrid: Katz.

Moreiras, A. (2018). "Against Conspiracy", ed. Viriasova, I. & Calcagno, A. *Roberto Esposito: Biopolitics and Philosophy*. Albany: State University of New York Press. p.65-100.

_____(2017). "Infrapolitical Derrida: The Ontic Determination of Politics Beyond

Empiricism", en Graff Zivin, E. *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism*. New York: Fordham University Press. p.116-138.

_____(2016). "Infrapolítica, el proyecto", *Papel Máquina*, Año 8, número 10, p.53-64.

_____(2007). "Infrapolitics and the Thriller: A Prolegomenon to Every Possible Form of Antimoralist Literary Criticism: On Hector Aguilar Camín's *La Guerra de Galio* and *Morir en el golfo*", en Graff Zivin, E., *The Ethics of Latin American Literary Criticism: Reading Otherwise*. 147-183.

_____(2006). *Línea de sombra: el no sujeto de lo político*. Santiago de Chile: Palinodia.

Moyn, S. (2018). *Not Enough: Human Rights in an Unequal World*. Boston: Belknap Press.

Muñoz, G. (2018). "Hegemony, Legitimacy, and the Mature Position". <https://infrapolitica.com/2018/08/03/hegemony-legitimacy-and-the-mature-position-on-chantal-mouffes-for-a-left-populism-by-gerardo-munoz/>

Nancy, J.L. (2012). *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)* Paris: Galilée.

Posner, E. & Weyl, E. (2018). *Radical Markets: Uprooting Capitalism and Democracy for a Just Society*. Princeton: Princeton University Press.

Posner, E. (2009). *The Perils of Global Legalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Rodríguez Matos, J. (2016). *Writing of the formless: Jose Lezama Lima and the End of Time*. New York: Fordham University Press.

Schmitt, C. (2018). *Ex captivate salus: Experiences, 1945-47*. New York: Polity.

_____(2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.

_____(2003). *El nomos de la tierra*. Madrid: Editorial Comares.

_____(1979). "La revolución legal mundial", *Revista de Estudios Políticos*, 115, p.5-24.

_____(1931). *The necessity of politics: An essay on the representative idea in the church and modern Europe*. London: Sheed & Ward.

Scott, J. (1992). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Heaven: Yale University Press

Severino, E. (2015). *Nihilism and Destiny*. Milán: Mimesis Internacional.

Sloterdijk, P (2014). *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Madrid: Ediciones Siruela.

Schürmann, R. (2003). *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press.

_____(1987). *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.

Sunstein, C. (2018). *The Cost-Benefit Revolution*. Boston: MIT Press, 2018.

Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica: entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Vermeule, A. (2013). *The Constitution of Risk*. London: Oxford University Press.

Villacañas, J.L. (2018). *Prefacio a Pasado y presente: Cuadernos de la cárcel*. Barcelona: Gedisa, 2018.

_____(2017). "La nación tardía y nosotros: el sentido de un concepto", en Plessner, H. *La Nación Tardía*. Madrid: Biblioteca Nueva. p.208-238.

_____(2016). "Epimeteo cristiano: un elemento de autocrítica", en Schmitt, C., *Respuestas en Núremberg* Madrid: Escolar y Mayo. p.169-201.

_____(2015). *Historia del poder político en España*. Madrid: RBA.

Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud: Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Madrid: Traficantes de sueños.

Waldron, J. (2016). *Political Political Theory: Essays on institutions*. Boston: Harvard University Press.

Werner Müller, J. (2016). *What is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Williams, G. (2015). "Decontainment: the collapse of the Katechon and the end of Hegemony", en Luisetti, F. *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Durham: Duke University Press.

¹ Queremos extender nuestros agradecimientos a José Miguel Burgos Mazas, Jorge Álvarez Yáguez, Sergio Villalobos-Ruminott, y Alberto Moreiras por sus puntillosas lecturas y sugerencias sobre esta introducción. La versión final de este texto está en deuda con sus lecturas y comentarios.

² Quizás ningún otro libro ha demostrado la crisis terminal del liberalismo en tiempos recientes como *Why Liberalism Failed* (2017), de Patrick Deneen. A diferencia de las críticas al liberalismo histórico por comunistas o reaccionarios de la revolución conservadora de entreguerras, aquí tenemos un exponente de la elite norteamericana cuyo diagnóstico asume la crisis de la arquitectónica de liberalismo en su totalidad. Resulta curioso que la propuesta de Deneen desemboque en una formulación a favor de un particularismo comunitario, puesto que demuestra la caída del cierre político al nihilismo de época. En otras palabras, Deneen avanza una crítica demoledora del liberalismo como principio de lo político sin limitarse a una de sus partes (lo que en Estados Unidos denominan como "liberals"). En términos teóricos, el agotamiento de los grandes diseños y relatos de la modernidad política también ha sido estudiado por Carlo Galli en *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (1996). También se destacan los estudios de Giorgio Agamben en los cuales se muestra que la democracia liberal contemporánea sufre de una despolitización generalizada, donde la creciente legalidad sobre las formas sociales de la vida se asume como administración infinita con el fin de marginalizar el vacío de la legitimidad. Por esta razón, para Agamben, las sociedades democráticas se encuentran en un estado de excepción en potencia.

³ Agamben (2014) ha insistido en el fin de la legitimidad a nivel planetario, asumiendo las tesis schmittianas sobre el ascenso del legalismo como contrapeso al vacío de legitimización.

⁴ Pensamos aquí obviamente en el debate Fuller-Hart sobre la interpretación del legalismo en los regímenes totalitarios, lo cual condujo a modelos de justificación del derecho positivo y natural para el ordenamiento del liberalismo político. Ver, Fuller (1969).

⁵ Aludimos aquí a *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (2008), donde Schmitt desarrolla su crítica sobre el soberanismo estatal de la temprana modernidad asociada con Hobbes y Bodin.

⁶ Las críticas de Schmitt a su propia noción de teología política y el principio de soberanía en la forma inter-estatal europea, aparece en sus libros tardíos *Ex captivate salus*, *La tiranía de los valores*, y el diario *Glossarium*. Para una interpretación de la posición autocrítica de Schmitt tras su experiencia carcelaria después de la guerra ver, Villacañas (2016).

⁷ Ver *El nomos de la tierra* (2003), donde Schmitt despliega en toda su fuerza su teoría espacial del derecho público para el ordenamiento del espacio europeo tras la crisis del concepto de soberanía.

⁸ Una excepción a la posición de la teología política sobre la legitimidad de lo moderno, es la del filósofo alemán Hans Blumenberg en *La legitimación de la edad moderna* (2008), quien defendió la Ilustración como superación de la contingencia del nominalismo cristiano a través de la "autoafirmación" de las fuerzas antropológicas del hombre.

⁹ En *German Europe* (2014), Beck escribe (traducción nuestra): "La dirección que eventualmente tomara el estado en cuanto a su principio organizativo social y política queda aún abierta. Pero hay al menos dos escenarios posibles. Yo los llamaría el escenario hegeliano y el schmittiano...y ambas opciones nos remiten a dos preguntas distintas. En la era de los riesgos globales, ¿puede la política recuperar sus capacidades de acción? ¿Existe una manera de alcanzar una cooperación transnacional a través de medios democráticos?" (Beck 2014, p.26).

¹⁰ Empleamos la noción de principio general de equivalencia como nombre de la nueva fase del nihilismo contemporáneo, según el filósofo francés Jean-Luc Nancy en *L'Equivalence des catastrophes (Après Fukushima)* (2012). Un pensamiento sobre la equivalencia como estructura del contrato social moderno también puede leerse en *El concepto de lo civil* (2008), de Felipe Martínez Marzoa.

¹¹ Ver, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (1987), donde Reiner Schürmann da cuenta del agotamiento de la economía que organiza la acción. De ahí que hablemos de an-arquía en tanto crisis de principios fundamentales del sujeto.

¹² Según el filósofo Willy Thayer, el nihilismo implica necesariamente una destructuración entre crisis y crítica: "Ni la crítica progresista, ni la voluntad teórica de la crítica, constituyen chance alguna contra el nihilismo, Porque vienen del nihilismo y se adhieren a él como uno más de sus pliegues, abasteciendo su tecnología. La posibilidad de la crítica está suspendida para cualquier actividad que se plantea en termino de superación, de una autonomía discursiva del nihilismo, o de la restauración de una presunta realidad más

allá de su horizonte". (Thayer 2010, p.110).

¹³En *Lacan y el capitalismo* (2018), Alemán escribe: "En realidad, el discurso capitalista es una racionalidad absoluta como lo es la técnica para Heidegger. Incluso este pensaba la técnica como el autentico desenlace de la razón en su culminación histórica, el discurso capitalista es un nuevo tipo de racionalidad paradójica fundada en la excepción de lo ilimitado". (Alemán 2018, p.28).

¹⁴Referimos aquí a uno de los últimos textos de Husserl sobre la crisis de la tierra como suelo o espacio del viviente, ver "Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature" (1981).

¹⁵Hablamos de distancia y no de una destrucción o un afuera, porque esa posibilidad queda hoy innominada o caída al reverso de la excepción. Solo basta ver como en la llamada "Italian Theory", las relaciones imbricadas con la herencia de teológica-política terminan por abastecer las categorías de ese mismo horizonte teológico (piénsese Cacciari con la figura del katechon; Agamben con el *hos me* paulino; Esposito con el averroísmo no ético y el *munus* comunitario; o Vitiello con la *kenosis* cristiana). Por lo tanto, la reflexión infrapolítica sobre el monoteísmo solo puede ser una tarea de deconstrucción infinita que desiste de la tarea fútil de su superación conceptual o antropológica. Una replica sistemática de lo segundo, puede encontrarse en *Trabajo sobre el mito*, de Hans Blumenberg.

¹⁶Schmitt escribe (traducción nuestra): "Todavía el siglo dieciocho tenía el coraje y la auto-conciencia de sostener un principio aristocrático del secreto. En una sociedad que ya no posee ese coraje, no existirá más un arcano, ni una jerarquía, ni una diplomacia secreta, y ni una política que pueda llevar ese nombre. El arcano es la esencia para cualquier forma política de gran escala. Todo dependerá de cómo se arregle la tarima ante la audiencia de Papagenos". (Schmitt 1931, p.75).

¹⁷Esto queda resumido en la insistencia schmittiana por la noción de Katechon inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, con lo que se pretendía encontrar una fuente de ordenamiento de grandes espacios después de la crisis de la soberanía inter-estatal. Otra figura, tal vez menos conocida, es la del Epimeteo cristiano, que Schmitt tomó del ensayo del mismo nombre del poeta católico Konrad Weiss para dotar al pensamiento de una fundación de orden jurídico y sentido cristiano. Sobre la relación Weiss y Schmitt, ver Berman (2018).

¹⁸Aquí referimos el trabajo del psicoanalista argentino Jorge Alemán, quien habla repetidamente de 'las malas noticias' del psicoanálisis para el sujeto ilustrado. Estas malas noticias no implican un abandono de la tradición ilustrada, pero introducen el registro del mundo psíquico de la pulsión de muerte para fisurar el logos transformado en dominación técnica.

¹⁹Tiene razón Alberto Moreiras en su diagnóstico sobre la suma de las posiciones ligadas a la transformación de lo político en la teoría contemporánea, en la medida en que estas teorizaciones acaban por retener un mismo principio de lo político como filosofía primera. Ver el intercambio "Felicidad infrapolítica" incluido en este dossier.

²⁰Sobre la diferencia entre infrapolítica y la biopolítica positiva de Roberto Esposito, ver "Against Conspiracy" (2018), de Alberto Moreiras.

²¹En el prefacio a *Antonio Gramsci: Pasado y presente, cuadernos de la cárcel* (2018), José Luis Villacañas avanza la tesis de la hegemonía como principio político civilizatorio tras la caída de la legitimidad. Para una crítica de la substitución de legitimidad por hegemonía en Villacañas (2018) y Mouffe (2018), y para un comentario crítico de ambas posiciones ver Muñoz (2018).

²²Si el fin de la legitimidad supone también el agotamiento de los principios, asumir un nuevo principio mecánicamente termina siendo una prótesis ligada a la voluntad de poder o a un recurso de dominación que neutraliza el conflicto en lo social. Por eso, contra la idea de nuevos principios, sugerimos una optimización de la conflictividad política en tanto que 'segunda mejor opción de los riesgos', a la manera que lo ha sugerido Adrian Vermeule (2013) en el ámbito del constitucionalismo.

²³Una vez más, aludidos al prefacio de Villacañas (2018) sobre la hegemonía como principio civilizatorio para un nuevo estado ético.

²⁴La tesis de una singularidad en separación del cierre comunitario aparece elaborada en los trabajos de Jean-Luc Nancy (2000), Jorge Alemán (2018), o Alberto Moreiras (2018). También ver el artículo de Yáguez

en este mismo dossier.

²⁵Empleamos la noción de futilidad en el sentido que le dio a esta postura el economista Albert O. Hirschman (1994).

²⁶Para posiciones sistemáticas del liberalismo legalista, ver tres de sus más importantes representantes, Dworkin (1997), Ackerman (2014), y Waldron (2016).

²⁷La cuestión de un feminismo infrapolítico es una cuestión sumamente importante que todavía necesita de una reflexión más profunda desde el ámbito de la reflexión infrapolítica. Ver el artículo de Gabriela Méndez Coto "Feminismo, infrapolítica, extinción" en este dossier. Obviamente, hay vasos vinculantes entre la distancia de la político de la infrapolítica, y ciertas derivas del psicoanálisis lacaniano ligadas a nociones como el deseo femenino, la pulsión de muerte, o el no-todo, tal y como ha sido teorizado por pensadoras como Joan Copjec, Nora Merlín, o Luce Irigaray.

²⁸Ver la conversación entre Massimo Cacciari y Roberto Esposito sobre teología política (2014).

²⁹

Schürmann define el fantasma hegemónico como principio último que organiza el verisímil de la normatividad: "In order to constitute the *phenomenality of phenomena*, in order to universalize them, a representational order must organize itself around a principle, a *fantasmic referent* measuring all representations. A hegemonic phantasm so conceived not only directs us to refer everything to it, but has, furthermore, an endless supply of significations, that is to say, normative measures. It is the position to which all practical and cognitive laws relate, in the final instance, all acts and all phenomena". (Schürmann 2003, p.11). Para una lectura que lee los principios hegemónicos en relación a la reflexión infrapolítica, ver Cerrato (2017).

³⁰Cabe recordar aquí una serie de números especiales coordinados en diversas revistas académicas sobre infrapolítica y poshegemonía, entre los que se encuentran "Infrapolítica y Poshegemonía" (2015) en *Debats*; "After the Ruin of Thinking: From Localism to Infrapolitics" (2015) en *Transmodernity*; "Infrapolítica" (2016) en *Papel Máquina*; "On Reiner Schürmann" (2017) en *Política Común Journal*; "De otro modo que político" (2017) en *Revista Pléyade*; y "In the Shadow of Leviathan: Between Biopolitics and Posthegemony" (2018) en *Paradigmi: rivista di critica filosofica*. Para un recorrido más completo de la génesis de la noción de infrapolítica, ver Álvarez Yáguez (2017).

³¹Pensamos aquí en los trabajos recientes sobre Marx que piensan más allá del humanismo del sujeto o de una mera repetición de la economía política como filosofía de la historia. Pensamos en contribuciones como *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (2012) de Michael Heinrich, *Estética y Producción en Karl Marx* (2016) de Carlos Casanova, o *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx* (2018), de Clara Rama San Miguel.