

Un círculo en la filosofía política argentina reciente

A Circle in Recent Argentine Political Philosophy

FEDERICO VICUM

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL –
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA

Recibido el 24 de mayo de 2020 – Aceptado el 31 de agosto de 2020.

Federico Vicum es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Ha cursado la Maestría en Filosofía Política de la misma universidad. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Pedagógica Nacional y es becario doctoral del CONICET, con un proyecto sobre la obra de Friedrich Heinrich Jacobi y sus vínculos con la filosofía del idealismo alemán. Es miembro del Grupo de Investigación sobre Idealismo (Universidad de Buenos Aires).

RESUMEN: Este artículo analiza tres modos de ejercicio de la filosofía política argentina de la última década: uno nucleado en la editorial Hydra y su filosofía estatalista, otro representado en las obras de Silvia Schwarzböck, y el tercero por Damián Selci y su libro *Teoría de la militancia*. El círculo que se despliega entre estas tres propuestas es el siguiente: hay que pensar al Estado porque sigue siendo el único actor político universal legítimo (Hydra); sin embargo, el Estado es parte de un tiempo político hundido en la apariencia (Schwarzböck), que sólo puede superarse con la militancia organizada (Selci). Pero en este artículo sostenemos que la militancia a su vez requiere pensar el Estado (que con su universalidad se opone al particularismo militante) para que su accionar no culmine en una autoatribución de inocencia. La mencionada teoría de la militancia, sin embargo, tiene dificultades a la hora de pensar el Estado, tarea que nos devuelve al punto de partida formulado en la propuesta de la editorial Hydra.

PALABRAS CLAVE: Estado – estética – militancia – representación

ABSTRACT: This article analyzes three ways political philosophy has taken in the last decade in Argentina: 1) the State-related philosophy developed in the books published by Hydra publishing house; 2) the way explored by Silvia Schwarzböck; 3) the way taken by Damián Selci in his book *Theory of militancy*. The circle that binds these three approaches runs as follows: we must think the State because it is the only legitimate universal political agent (Hydra); nonetheless, the State is involved in a political time lost in appearance (Schwarzböck); and this sad time for politics might be left behind only by means of organized militancy (Selci). But in this article we argue that militancy needs to think the State (which opposes its universality to militant particularism) in order not to fall in a self-declared innocence. The aforementioned theory of militancy has some troubles to think the State, and so we come back to the starting point posited by Hydra books.

KEY WORDS: State – aesthetics – militancy – representation

Con la filosofía argentina parece ocurrir lo mismo que con Homero, el poeta de la *Ilíada* y la *Odisea*: tenemos sus libros, pero no sabemos si alguna vez realmente existió. Entre los libros que tenemos, en la última década se han publicado cuatro que comparten la intención de presentar sus conceptos sin perder de vista las condiciones históricas que motivan la reflexión filosófica. No pretendemos dar a entender que sean los únicos trabajos que se proponen algo semejante, ni buscamos reducir la discusión filosófico-política argentina actual a estos cuatro libros, como si todos los demás fueran variaciones de temas que sustancialmente estuvieran conteni-

dos en ellos. Sí creemos que entre estos cuatro libros puede plantearse una rara conversación, una conversación circular, en la que los problemas planteados por uno conducen a los problemas planteados por otro. Esos cuatro libros podrían entenderse como tres, dado que dos de ellos configuran prácticamente la primera y la segunda parte de un mismo trabajo de pensamiento. Estos dos libros son *Habitar el Estado* (de Sebastián Abad y Mariana Cantarelli) y *El fantasma en la máquina* (compilado por el mismo Abad y Esteban Amador).¹ Ocasionalmente nos referiremos a ellos como “los libros de Hydra”. Los otros dos libros que serán parte de nuestro trabajo son *Los espantos* (de Silvia Schwarzböck) y *Teoría de la militancia* (de Damián Selci).

Nuestra hipótesis es la siguiente: esos cuatro (o, mejor dicho, tres) libros piensan algo que uno de los otros no piensa. La filosofía estatalista de los libros de Hydra logra articular criterios conceptuales precisos para pensar la actividad estatal, sobre todo la actividad de formación de los propios “agentes” estatales. Sin embargo, entre la conceptualidad estatalista y los “tiempos a-estatales” que se describen o se suponen en esos dos libros hay una tensión que permanece inexplorada, como si en última instancia los tiempos a-estatales no fueran un verdadero obstáculo para pensar al Estado. *Los espantos*, de Schwarzböck, por el contrario, hace de esas mismas condiciones a-estatales la materia de sus conceptos. Los conceptos de este libro parecen no querer detenerse hasta que hayan atrapado el misterio de esa vida informe (o “vida de derecha”, según los términos de *Los espantos*) que se despliega en la sociedad argentina posdictatorial. *Teoría de la militancia*, de Selci, acepta el cuadro que dibuja Schwarzböck para insertar en él una forma que despierte al pueblo dormido. Esa forma es la militancia. Pero la militancia se revela como una forma de actividad política ligada a una organización particular; el militante identifica su interioridad con la organización que lo cobija, pero no con el Estado que ocasionalmente tendrá que gobernar. De allí surge de nuevo la pregunta de los libros de Hydra sobre la posibilidad de una subjetividad estatal, ligada a las decisiones de ese actor político universal que es el Estado y no a los compromisos particulares del militante.

¹ *El fantasma en la máquina* incluye trabajos de Sebastián Abad, Esteban Amador, Adrián Cannellotto, Horacio Cao y Daniel D'Eramo, Marisa Díaz y Ana Pereyra. Dado que nos interesa leer este libro en relación con *Habitar el Estado*, en este trabajo solamente estudiaremos las contribuciones de Abad y Amador, a quienes, por ser miembros de la editorial Hydra, puede considerarse involucrados en un mismo proyecto filosófico que abarca los dos libros mencionados.

Analizaremos los libros en el orden recién esbozado. La primera sección está dedicada a los libros de Hydra; la segunda, a *Los espantos*; la tercera, a *Teoría de la militancia*. No obstante, será necesario remitir en cada sección a aspectos importantes de los libros estudiados en las dos restantes.

1. *Habitar el Estado* y *El fantasma en la máquina*. El Estado como forma

Habitar el Estado y *El fantasma en la máquina* son dos partes de un mismo proyecto filosófico. En el prólogo del segundo libro, los compiladores, Sebastián Abad y Esteban Amador, escriben: “Si allí [en *Habitar el Estado*] se afirmaba la posibilidad y necesidad de la subjetividad estatal, y se bosquejaba la estructura de tal forma subjetiva o disposición fundamental, aquí [en *El fantasma en la máquina*] en cambio se pregunta cómo se llega a producirla institucionalmente o, al menos, qué principios pueden guiar esa producción si existe una decisión de asumirla como tarea”.² El paso de un libro a otro no es el paso de la teoría a la práctica, sino el del pensamiento centrado en la delimitación conceptual de la subjetividad estatal (distinta de otras formas subjetivas: la militante, la empresarial, la obrera, la intelectual, etc.) al pensamiento de la génesis institucional de esa subjetividad.³ Lo diagramado en *Habitar el Estado* presupone que es posible pensar la construcción de la subjetividad estatal, y lo pensado en *El fantasma en la máquina* tiene como presupuesto el hecho de que se conoce aquello que se quiere construir.

Habitar el Estado se organiza “a partir de una pregunta: ¿cómo ocupar el Estado y sus instituciones hoy?”.⁴ Al aspecto histórico (el “hoy” incluido en la pregunta) está dedicada la primera sección del libro (titulada “Condiciones contemporáneas de la ocupación del Estado en la Argentina”). Allí se describen las coordenadas históricas y sociológicas en que se inscribe el problema de la ocupación del

² Abad, Sebastián, y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017, p. 9.

³ “No hay un modo no institucional, y mucho menos espontáneo, de engendrar una subjetividad estatal” (*ibíd.*, p. 10).

⁴ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2013, p. 17.

Estado. El estudio de la forma en que se piensa esta ocupación (el “cómo” que introduce aquella pregunta) corresponde a la segunda sección del libro (“Un aporte al pensamiento estatal”). En este tramo del libro, el objetivo es “producir categorías capaces para que la subjetividad estatal pueda afirmarse y autonominarse” o, en otras palabras, “delinear una subjetividad capaz de habitar el Estado en nuestras condiciones”.⁵ Este objetivo adelanta la necesidad de lo que la gente de Hydra se propone, algunos años después, en *El fantasma en la máquina*: “la autolimitación metodológica, conceptual y temática obedece a las condiciones de recepción y de futura utilización del presente texto como herramienta en el marco de la construcción de una ética estatal”.⁶

Las condiciones contemporáneas analizadas en la primera sección del libro (condiciones que, según los autores, determinan la dificultad de pensar estatalmente) tienen tres rasgos distintivos. En primer lugar, Abad y Cantarelli analizan la “crisis de la construcción política actual”. Tres aspectos caracterizan a esta crisis: la “pérdida de la centralidad del Estado”, el “desprestigio de la política” y el “debilitamiento de las identidades político-partidarias” (a este último rasgo nos referiremos brevemente recién en la tercera sección de este trabajo). La pérdida de centralidad del Estado es tanto cuantitativa como cualitativa. El Estado flaquea tanto en sus “capacidades y recursos (materiales, simbólicos, etc.)” como en su calidad de instancia representativa “de la sociedad pensada como unidad política”.⁷ A este aspecto cualitativo se dedican algunas breves reflexiones, que creemos poder resumir en que en lugar de la “sociedad pensada como unidad política” predomina –según Abad y Cantarelli– la sociedad “que se moldea sobre la base del patrón de los productos del mercado. [...] En otros términos, en una sociedad que se resiste a la política estatal, la escasez de organización y disciplina –estatal pero inclusive anti-estatal– es el envés del consumo y la dispersión mercantiles [...]”.⁸ La subjetividad correspondiente a esta sociedad desorganizada e indisciplinada no merece el adjetivo de “anti-estatal”, sino el de “a-estatal”. En efecto, el anti-estatalismo,

⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 24.

según *Habitar el Estado*, supone que el factor central en la constitución de la sociedad sea el Estado; en la modernidad, cuando ocurría tal cosa, los movimientos sociales revolucionarios, o por lo menos revoltosos, ponían consecuentemente la mira en el Leviatán.⁹ El campo político actual, en cambio, carece de semejante bastión de unidad. Si bien el Estado cayó en desgracia, “[n]o hay un nuevo dispositivo que reemplace aquella articulación entre Nación y territorio que inventó el Estado moderno. Y esto significa: no hay una nueva voluntad de responsabilidad por el destino de la unidad política nacional”.¹⁰ Según la lógica de *Habitar el Estado*, podría decirse que los tiempos actuales son “a-lo-que-fuere”, ya que no hay elemento alguno que aglutine prácticas e ideas a su alrededor, definiendo *ex negativo* a aquellas prácticas e ideas que se le oponen. Sin embargo, la caracterización de “a-estatal” es relevante porque destaca que la vida social contemporánea sigue teniendo como “gran interlocutor” al Estado. Pese a que vivimos en tiempos propicios para la dispersión, “persiste la necesidad de producir efectos de *autoridad, legalidad y uniformidad*. En este sentido, hay una tensión entre la declinación de la cantidad y una creciente demanda social respecto de la cualidad de la fuerza estatal”.¹¹

La demanda que la sociedad dirige al Estado al mismo tiempo que lo rechaza (porque no soporta la organización y la disciplina estatales) da lugar al ya mencionado desprestigio de la política. Este desprestigio no tiene como único fundamento el trágico accionar estatal durante la dictadura o el escaso éxito de la democracia post 1983. A esos factores históricos Abad y Cantarelli agregan el modo en que la sociedad los afronta: como “víctima demandante” (víctima tanto de los “militares” como de los “políticos”).¹² Los criterios objetivos según los cuales cabe censurar el derrotero estatal de los

⁹ Silvia Schwarzböck razona de un modo similar: “Los sujetos que delegan la soberanía para que se constituya el Soberano son sujetos de la filosofía moderna (sujetos-sustancia, sujetos productores de realidad), no sujetos de la filosofía contemporánea (postsujetos, sujetos producidos por los discursos). Igual de modernos que los sujetos pactantes son los sujetos que se organizan contra el Estado burgués –de acuerdo con la teoría proletaria– para cambiar las relaciones de producción” (Schwarzböck, Silvia, *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2016, p. 97).

¹⁰ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., p. 70.

¹¹ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹² *Ibid.*, p. 28.

últimos cuarenta años no son nada sin un sujeto que los piense con la suficiente distancia como para no considerarlos suyos. Ese sujeto es la sociedad, que se “buenifica” al pensarse separada del terror y del fracaso estatales y que, desde su buenismo, demanda que el Estado intervenga sobre ella sin, empero, organizarla.

Tomamos de Schwarzböck el verbo “buenificar”, porque hay razones suficientes para suponer algún grado de acuerdo entre la perspectiva de los libros de Hydra y la de *Los espantos* a la hora de considerar que la sociedad argentina se ha perdonado rápidamente sus faltas, o quizás ni siquiera las ha reconocido.¹³ Con todo, creemos que hay una diferencia entre el “buenismo” que se le puede achacar a la sociedad según *Habitar el Estado* (a pesar de que los autores de este libro no usen tal término) y el “buenismo” que le achaca Schwarzböck. En *Habitar el Estado*, la sociedad se buenifica (según nuestra interpretación) tanto de cara a la dictadura militar como de cara a la democracia. En *Los espantos*, el buenismo sólo caracteriza a la actitud social frente a la dictadura:

Los crímenes de lesa humanidad, al hacerse responsable de ellos el Estado, santifican a la población civil. La parálisis que produce el Terror es el equivalente invertido de la emoción violenta: una figura jurídica [...] que, usada en defensa propia, se convierte en una explicación psicológica. [...] Con el menemismo, en cambio, no se tiene a disposición el mismo discurso jurídico. El lugar del terror, en los años noventa, lo ocupa la psicología de masas. [...]

La seducción menemista consiste en explotar, como parte del ideologema del *fin de la historia*, el momento no político de la política: el voto.¹⁴

La política democrática posdictatorial, cuya expresión más acabada es el menemismo, seduce del modo más sensual: dejar ver. El

¹³ Cf. Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., pp. 88-96. Abad, en su contribución a *El fantasma en la máquina*, parece concordar con el análisis de Schwarzböck. Ante la pregunta sobre los motivos por los cuales predomina un sentido “administrativista” a la hora de pensar la acción estatal, sugiere que uno de los factores a tener en cuenta es “la dictadura militar 1976-1983, que constituye una marca dolorosa e inolvidable, y que nuestra sociedad, como señala Schwarzböck, resuelve de modo *buenista*, es decir: desculpabilizándose o, mejor, desresponsabilizándose [...]” (Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad. Un aporte al problema de la formación de agentes estatales en la Argentina”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina*, op. cit., p. 39).

¹⁴ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 92.

Pueblo, raíz irrepresentable de la política (a juicio de Schwarzböck), se hace representable a través del voto, cuya lógica numérica compatibiliza “[p]olítica y democracia[que] son conceptos de naturaleza distinta”.¹⁵ Cuando está frente a la democracia, el pueblo representado (el pueblo con minúscula) no se buenifica, sino que se deja seducir; no actúa entonces como bueno, sino como tonto. Se cree bueno únicamente al mirar para atrás y recordar el horror de la dictadura; cuando mira a su alrededor, en cambio, en el tiempo presente de la democracia, ocurre otra cosa: lo seduce la forma que toma su propio voto.¹⁶ Como la democracia posdictatorial asume una estética explícita (es decir, pone a la vista de todos la estructura paraestatal otrora clandestina), el pueblo no puede excusarse apelando a la ignorancia de lo que en verdad sucede. Lo que le ocurre al pueblo en la democracia posdictatorial es que ve –se le aparece– lo que antes no podía ver: “El sentimiento de que la clandestinidad está a la vista de todos, sobreexpuesta, lo provoca una estética que [...] excede al ismo de Menem, pero de la que él está imbuido: la explicitud”.¹⁷ Ese sentimiento, por ser justamente un sentimiento, es siempre verdadero; todo lo que se diga de la democracia posdictatorial, por más escalofriante o espantoso o estrafalario que fuere, le parece al ciudadano democrático algo ya sabido.¹⁸ La seducción democrática es asfixiante: incluso cuando abiertamente se la ve como algo dañino, esa forma se le muestra al pueblo como inevitable (como el “fin de la historia”). El sujeto seducido al máximo por esta forma es lo que Schwarzböck llama (tomando la expresión de Lux Lindner y de Mariángeles Fernández Rajoy) “Niño Mierda”. El Niño Mierda –aquel que no puede reconocerse en la lucha revolucionaria contra el Estado, porque sólo conoce el Estado y su forma democrática, porque sus padres no fueron militantes muertos y por lo tanto vivieron para criarlo tomando el Nesquik mientras los guerrilleros morían en los campos de con-

¹⁵ *Ibid.*, p. 93. Más adelante nos detendremos con mayor detalle en las ideas que consideramos fundamentales de *Los espantos*.

¹⁶ Como bien concluye Abad, Schwarzböck denuesta “la banalidad (oscura) o la pseudopoliticidad de la representación política; más precisamente: de la representación política en la época democrática” (Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, op. cit., p. 29).

¹⁷ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 124.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 125.

centración—¹⁹ conquista la forma que tanto lo seduce cuando “habla desde el Estado, porque se convierte en funcionario y deja de ser un Niño Mierda: su voz queda inmediatamente autorizada”.²⁰ El Niño Mierda necesita la autorización del Estado porque su vida es una mierda: no tiene la “autobiografía correcta”,²¹ la vida que sí podría ligarse, en línea más o menos recta, con la militancia revolucionaria.²² Al Niño Mierda, entonces, le gusta la política burguesa.²³

Burguesa o no, a los autores nucleados en Hydra les gusta la política estatal. Les gusta esa forma, porque les gusta la representación. Quieren pensar la subjetividad política bajo las condiciones que impone la forma representativa estatal. Que el trabajo de formar un sujeto sea lento e infinito no les impide pensar que se pueda desplegar en la unidad estatal; más bien les sucede todo lo contrario: solamente en la unidad estatal ven el marco posible para trabajar un sujeto político capaz de contener el cambiante juego de las circunstancias. Amador acepta deliberadamente los términos en que Schwarzböck plantea el problema: “para un «Niño Mierda» criado en la democracia representativa, como es quien escribe estas páginas, puede volver a tener sentido afirmar que lo inacabado [...] de todo trabajo subjetivo no impide que ese trabajo tenga lugar en la producción sistemática de perfiles estables de la burocracia estatal”.²⁴

La subjetividad estatal que se perfila en *Habitar el Estado* (cuyo estudio se prolonga en *El fantasma en la máquina*) es la contracara de la subjetividad contemporánea demandante y victimizada. En lugar de demandar, la subjetividad estatal ha de ser responsable. En un agente estatal, la posición demandante cobra, según *Habitar el Estado*, cuatro formas significativas: la fuga al pasado (cuando se mira al pasado como modelo immaculado y perdido), la fuga a los valores (cuando se

¹⁹ Cf. *ibíd.*, pp. 48-53.

²⁰ *Ibíd.*, p. 51.

²¹ *Ibidem.*

²² La pregunta sobre si hay efectivamente, en la posdictadura argentina, una vida más o menos legible a la luz de la militancia revolucionaria será central cuando analicemos, más adelante, la inserción del libro de Damián Selci en la serie de problemas que intentamos esbozar.

²³ Cf. *ibíd.*, p. 48.

²⁴ Amador, Esteban, “Marionetas y actores. Sobre la formación, la técnica y el representante”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina*, op. cit., p. 83.

justifica la inacción apelando a una supuesta falta de valores indispensables para que cualquier otra cosa tenga sentido), la fuga a la “interna” (cuando la excusa para demandar es que en el Estado hay “internas” que obstaculizan la resolución de conflictos) y la fuga a los recursos (cuando no se actúa por no contar con los recursos supuestamente necesarios).²⁵ En un primer momento de la argumentación, *Habitar el Estado* modela a la subjetividad responsable por oposición a estas cuatro fugas de la demandante: así, quien es responsable historiza (va al pasado solamente en función de sus necesidades prácticas),²⁶ construye (sobre las diferencias de valores, crea artificios unificadores), articula (contiene los conflictos internos a la institución en función del marco común que da, necesariamente, la pertenencia a esa institución) e imagina (busca el modo de afrontar los problemas incluso si faltan los recursos ideales).²⁷ El “sentido” de estas cuatro “operaciones responsables” es, en cada caso, el proyecto, la norma, los compañeros y la tarea: “[e]l sentido de las operaciones responsables nos revela qué estamos cuidando al ser responsables”.²⁸

²⁵ Cf. Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 100-101.

²⁶ En la operación de historización encuentran su lugar las humanidades como disciplinas científicas: “Al postular lineamientos futuros de acción, [un proyecto político] ilumina retrospectivamente sus orígenes e interpreta el pasado –su pasado– a partir de esa iluminación. [...] Digamos que este trabajo sobre el pasado que la mirada prospectiva inaugura se llama *transmisión*. Un proyecto político *transmite* a partir de las Humanidades cuando sus propósitos futuros inauguran la acción investigativa sobre el pasado que sostiene a esos propósitos” (Abad, Sebastián, “Presentación”, en Ubierna, Pablo, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, UNIPE Editorial Universitaria, 2016, pp. 10-11). La tarea de las humanidades es, entonces, netamente conservadora, no por oponerse al cambio social sino porque tienen que lograr unir el futuro con el pasado y el presente en una visión continua. Entre otros factores, este rasgo de las humanidades hace que su relación con la más parricida de las disciplinas, la filosofía, sea difícil de precisar (Pablo Ubierna lo destaca en *ibíd.*, p. 18). No sucede lo mismo con la historia de la filosofía, ya que, por ser justamente una forma de investigación histórica, responde con exactitud al rigor de las humanidades, volcándose metódicamente al estudio de las fuentes y acercándose en ocasiones al examen filológico; de hecho, que las humanidades sean disciplinas conservadoras lo comprueba en gran medida el ejercicio de la historia de la filosofía, empecinado en hacernos comprender el valor de los viejos libros para pensar problemas actuales. En el caso de la filosofía argentina, Schwarzböck destaca en ella una curiosa tendencia al ensayismo, cuyo mayor problema es “su objeto casi excluyente: la Argentina” (Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 84). Schwarzböck, con magnífica ironía, menciona esta injustificable tendencia de la filosofía argentina al ensayismo y a privilegiar como objeto a la Argentina justo en la mitad de *Los espantos*, que no es sino un ensayo que versa sobre la Argentina. De esta broma autoinfligida sale Schwarzböck con el libro *Los monstruos más fríos*, que desarrolla sistemáticamente muchos de los conceptos que a veces se anuncian en *Los espantos*.

²⁷ Cf. Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 104-105.

²⁸ *Ibíd.* p. 109.

Con lo dicho se estipula de qué modo y para qué actúa la subjetividad responsable. Sin embargo, lo que la define ha sido inferido por contraposición con lo que define a la posición demandante. Si el análisis concluyera aquí, la subjetividad responsable sería tan dispersa y desorganizada como la demandante, pese a comportarse de un modo radicalmente opuesto. El punto de unidad que la subjetividad responsable necesita para pasar a ser subjetividad estatal responsable tiene –valga la paradoja– dos caras: una sensible y otra inteligible. El aspecto sensible de la subjetividad estatal responsable recibe el nombre de “máscara”, en línea con el célebre comienzo del capítulo XVI del *Leviatán* de Thomas Hobbes.²⁹ La máscara es lo que unifica sensiblemente (en palabras y acciones) las cuatro operaciones responsables. Como cualquier otro artificio, la máscara estatal fracasa si a la ficción que ella propone no la acompaña la suspensión de la incredulidad:

Para que haya personas artificiales, que son construcciones basadas en convenciones, ficciones y acuerdos, es indispensable que *otro* crea y sostenga las convenciones, las ficciones y acuerdos. Al mismo tiempo, para que otro tenga confianza en esas convenciones o ficciones es necesario que el sujeto (individual o colectivo) que las porta las *sostenga* y *afirme*.³⁰

El “otro” que tiene que creer en la máscara estatal es, en rigor, otra máscara: la ciudadanía³¹ o, en otros términos, la comunidad política. Así lo explica Amador en su contribución a *El fantasma en la máquina*:

El Estado puede sostener su legitimidad en la medida en que produce la creencia en los miembros de la comunidad de que existe la comunidad, y que el Estado habla en su nombre. Es lo que una tradición del pensamiento social llamó el efecto ideológico de los aparatos del Estado. [...] Porque si no se cree en la comunidad, por ejemplo en la forma de un mito y un legado fundador como una base supuesta para proyectar el futuro de esa comunidad y la necesidad de sostener la *integración* social, el Estado no es más que un avatar del gobierno, no es un actor que representa la unidad [...].³²

²⁹ Cf. *ibíd.*, pp. 109-113.

³⁰ *Ibíd.*, p. 111.

³¹ El ciudadano es el sujeto producido por el pensamiento estatal (cf. *ibíd.*, p. 82); es “la construcción político-estatal moderna por excelencia” y, en tanto tal, “una *invención* política” (*ibíd.*, p. 104).

³² Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, p. 71.

Como punto de unidad sensible, la máscara estatal tiene enfrente otra máscara estatal: el pueblo. La unión entre dos entes sensibles que comparten una nota común se encuentra, como enseña la tradición, en el concepto; por lo tanto, se trata ahora de buscar el criterio que “funda la unidad, ya no *perceptible* sino *inteligible*, de la noción de responsabilidad y el que hace posible la unidad de la máscara”.³³ En *Habitar el Estado* ese factor de unidad inteligible es la “*decisión* de cuidar lo común. Y esta decisión, en cuanto sostiene la máscara que hace posible la unidad de los fenómenos, constituye un «fenómeno» que no se deduce de ninguna norma, expediente o reglamento. O, para ser más precisos, *una decisión es un gasto subjetivo*”.³⁴ En *El fantasma en la máquina*, como ya vimos en las palabras de Amador recién citadas, esta decisión de cuidar lo común recibe su verdadero nombre: “la responsabilidad alcanza su fundamento (se hace inteligible) en la representación política”.³⁵ En efecto, si la subjetividad responsable estatal no es la forma en que se habita una institución representativa, se rompe el juego con la otra máscara, la del pueblo. Llegado a este momento, el planteo de Hydra se enfrenta con un típico dilema del pensamiento estatista de raíz moderna: o bien la representación constituye el vínculo político comunitario sin que haya absolutamente nada anterior al Estado fundador de politicidad, o bien hay tal cosa anterior, como una especie de suelo de la actividad estatal. Así, por un lado, leemos:

Como enseña la filosofía política (y aún no hay otra que la reemplace), la unidad política que la representación instituye no resulta de un acuerdo o contrato entre estamentos o corporaciones (hoy diríamos “colectivos”, “organizaciones”, incluso partidos), sino de un principio vertical y constitutivo. [...] La representación no presupone una homogeneidad política previa, sino que construye un vínculo de responsabilidad no natural.³⁶

Por el otro, leemos lo siguiente:

Si [...] no abandonamos el pensamiento estatal para pensar la formación de los agentes del Estado, el sentido de la estatalidad que se despliega en la mediación que produce el agente tiene

³³ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 115.

³⁴ *Ibíd.*, p. 117.

³⁵ Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, p. 43.

³⁶ *Ibíd.*, p. 42, nota.

que estar ligado a mantener la legitimidad que le viene por representar a la comunidad. Por eso el querer más original, la piedra angular para la cual “trabaja” el Estado, es el querer ser una comunidad, que la Nación exista y crezca.

Si esto es así, el Estado *supone* una voluntad no dividida que lo antecede. [...] En ese sentido el Estado no fabrica el lazo político: *supone que ese lazo existe y es la fuente de su legitimidad*. [...] Si tuviera que producirlo sin más, en el fondo no podría explicar por qué lo hace, en nombre de qué. Es decir, el Estado gobierna la vida social, impone un orden y produce sus mediaciones con vistas a sostener una solidaridad política que lo precede. [...] El nombre que nosotros tenemos para referirnos a la solidaridad política que sostiene el Estado es “la Nación argentina”.³⁷

Es evidente que el dilema en cuestión admite una solución más sencilla que la que parece exigir su formulación verbal. Amador añade que, “como el mismísimo Laclau sostiene, la estabilización de una identidad colectiva ocurre cuando la nominación genera un efecto *retroactivo*: éramos uno, un *populus*”.³⁸ La unidad supuesta es, en realidad, resultado. ¿Por qué seguir hablando, entonces, de unidad y Estado en tiempos a-estatales? ¿No están maduros los tiempos de un orden político no estatal, de una unidad que se afirme retroactivamente desde otra instancia que ya no sea el Estado? Definitivamente no, según los libros de Hydra: si bien el Estado ha perdido su antigua posición central, “en la medida en que la convivencia es una producción política y en tanto las políticas públicas pueden incidir sustantivamente en diversos ámbitos de la vida social –en particular en la corrección y superación de inequidades y desigualdades–, el Estado sigue siendo una herramienta decisiva de articulación social”.³⁹ Sin embargo, el pensamiento estatalista no

³⁷ Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 72-73. Amador aclara “para evitar malentendidos: la integridad que se supone no es ni étnica, ni racial, ni lingüística, sino histórica y fijada institucionalmente en los principios constitucionales y las autoridades creadas para realizar esos principios” (*ibid.*, pp. 71-72).

³⁸ *Ibid.*, p. 73. La referencia a Ernesto Laclau es significativa para nuestro trabajo porque la crítica a la sustancialización de la unidad política en su filosofía es el punto de partida de *Teoría de la militancia*. Por otra parte, puede verse un análisis de un problema semejante –el del estatuto del pueblo “antes” de la representación– en Dotti, Jorge, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos*, 1, 2014, pp. 27-54.

³⁹ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 98. Amador sostiene, en la misma línea: “el sentido de la mediación estatal es sostener y aumentar la vida de un ser colectivo y político que llamamos Nación. Dicho diacrónicamente: transmitir un legado político para que las nuevas generaciones y los nuevos inmigrantes se lo

puede darse el lujo de cometer el error societal, es decir, pensar al Estado como si fuera una víctima de poderes externos (en este caso, de lo que podríamos llamar un poco pomposamente el “mercado”). Julián Ferreyra, en diálogo con un escrito firmado por Sebastián Abad y Rodrigo Páez Canosa,⁴⁰ observa en su tesis doctoral que el pensamiento estatalista no atiende al hecho de que “la fragmentación actual se funda, precisamente, en la multiplicación de los *aparatos ideológicos del Estado*. ¿Cómo terminar con la fragmentación por medio de la construcción de aparatos cuya multiplicación es la propia causa de esta fragmentación?”.⁴¹ El Estado no puede mirar hacia abajo, hacia la sociedad, y no reconocer en ella su propia producción; no puede ignorarse la forma reflexiva de la subjetividad moderna justo en el Estado, forma eminente de esa subjetividad.

Jorge Eugenio Dotti, puesto a discutir con la filosofía de Ernesto Laclau, expone esta doble cara del Estado, caracterizado a la vez por la sustancialidad unificante y la dispersión pluralista: “En la génesis de la postestructura está el gesto decisorio teológico-político [...] inaugurador de una verticalidad que funda orden jurídico al asumir la responsabilidad de la decisión que, al resolver la *violencia del origen*, abre el espacio para una regularidad como la del antagonismo por la hegemonía, como interrelación entre diferencias plurales e inquietas”.⁴² La “acción fuertemente *identitaria y sustancializante*”⁴³ del soberano tiene que recurrir, entonces, a una identidad y a

puedan apropiar [...]. Dicho sincrónicamente: sostener la unidad del cuerpo político, de modo que las desigualdades que produce el capitalismo como sistema y la persecución autointeresada del bienestar no disuelvan la solidaridad política y todos, sin excepción, se integren *a lo mismo*. Por esto último, el Estado no puede desentenderse de las problemáticas de la precariedad socioeconómica, del crecimiento en la desigualdad de posiciones, de la segmentación social y de la falta de marcación ciudadana. No puede desentenderse de ello porque son problemáticas que tienden a la desintegración de la solidaridad colectiva, sobre la cual tiene el Estado la carga de la responsabilidad” (Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, p. 74).

⁴⁰ Abad, Sebastián, y Páez Canosa, Rodrigo, “Comunidad y crítica del Estado”, en Hunziker, Paula, y Lerussi, Natalia (comps.), *Misanropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 375-383.

⁴¹ Ferreyra, Julián, *Del capitalismo a las relaciones humanas. Una investigación sobre la lucha por la existencia en la filosofía política de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (tesis doctoral), 2008, p. 144, traducción nuestra. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1441>.

⁴² Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus Mortalis*, n° 3, 2004, pp. 451-516; la cita en p. 513.

⁴³ *Ibid.*, p. 512.

una sustancia que no se encuentran en la inmanencia del conflicto social, sino en la “metafísica de la trascendencia”.⁴⁴ La “remisión a lo trascendente (a una premisa religiosa o axiológica) para la articulación del eje vertebral de toda vida en sociedad: la relación entre protección, mandato y obediencia” es, según Dotti, el gran legado del pensamiento hobbesiano-schmittiano (modelo teórico de los libros de Hydra) sobre el Estado.⁴⁵

La realidad trascendente apta para sustancializar lo político es inasimilable para los dos modos paradigmáticos del inmanentismo moderno: el dinero (el aspecto de la inmanencia que podríamos llamar “objetivo”) y la conciencia (su aspecto “subjetivo”). Si la “toma de conciencia absoluta” característica del revolucionarismo moderno es posible por “la circularidad y fluidez absoluta que caracteriza al dinero”,⁴⁶ lo que caracteriza al estatismo –concluimos nosotros– es

⁴⁴ *Ibid.*, p. 472.

⁴⁵ Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de filosofía*, Vol. 20, N° 32, 1989, pp. 57-69; la cita en p. 68. Abad subraya lo siguiente sobre este trabajo de Dotti: “El *a priori* de la obediencia, en virtud del cual se acata «luego» al soberano, es [...] el miedo a Dios. Este es el momento fundamental del artículo de 1989. [...] Dotti sintetiza todo lo relevante para esta breve nota en una sentencia: el miedo a Dios «es la apertura a la trascendencia, constitutiva del modelo hobbesiano en su propia base [...]». El artículo de 1989 afirma entonces –aventuramos– lo que Dotti presupuso y enseñó *siempre*: que la apertura a la trascendencia no es solo el techo abierto del cristal hobbesiano por el que el soberano mira al cielo, sino el temor a Dios que, de habitar en todos los ciudadanos, hace posible una república pacífica” (Abad, Sebastián, “Breve nota sobre «El Hobbes de Schmitt» (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación”, *Conceptos históricos*, 4 (6), 2018, pp. 142-146, p. 146).

⁴⁶ Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?”, *op. cit.*, p. 459 y p. 468. De la toma de conciencia como “instancia simultáneamente cognoscitiva y práctica” se sigue el “propósito pedagógico de su *Kritik* [i. e., de la crítica marxista]: enseñar, a los que *lo hacen sin saberlo*, que *sepan* y así luchen por liberarse, destrabando el obstáculo a la marcha de la historia [...]” (*ibid.*, p. 468). Si los libros de Hydra buscan las categorías históricamente adecuadas para pensar la formación del agente estatal argentino, *Teoría de la militancia*, de Selci, busca las propias para la formación del militante argentino contemporáneo. De allí la importancia de la conciencia en el argumento de Selci: es la instancia que, al alcanzar la posición del “Cuadro político, figura estremecedoramente cercana al «saber absoluto» de Hegel” (Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2018, p. 17), tiene “el infinito derecho a asumir la responsabilidad sobre la realidad, de manera colectiva y organizada, con, sin o contra el Estado (que es un instrumento o una relación, pero en todo caso, no un sujeto)” (*ibid.*, p. 187). Volveremos sobre este problema más adelante. Por el momento, podemos afirmar (en contra de lo que sostiene Ferreyra, Julián, “La formación para vivificar la máquina estatal”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 9, mayo-octubre 2019, pp. 279-282, p. 280) que los libros de Hydra y el de Selci no tienen en común la “reivindicación de lo estatal”. Más bien parece haber una distancia insalvable entre ambas posiciones: “Para ciertas teorías y discursos contemporáneos, *subjetivación estatal* sería un oxímoron o una locución sin sentido. En todo caso, la *subjetivación* sería a-estatal o para-estatal. Para cierta *subjetividad* militante, la *subjetivación*

que la instancia que funda orden no es reductible a la conciencia. El impulso revolucionario se alimenta del desajuste entre lo universal, lo particular y el elemento mediador entre ambos (el elemento representativo), con la intención de resolver esa “imperfección”;⁴⁷ la moderación estatalista, en cambio, descansa sobre la firme silueta de la representación, que, aunque imperfecta, es a sus ojos inevitable.⁴⁸

De la irreductibilidad a la conciencia y de la necesidad de la mediación representativa se desprenden dos de los momentos más interesantes del tipo de formación estatal que piensan Abad y Amador: la heteronomía y lo que podríamos llamar el “Juicio burocrático”. Abad sostiene que “*formar o construir una subjetividad* es, partiendo de una condición de heteronomía, producir una marcación tal que, tras haber sido asumida libremente, hace posible una forma específica de pensamiento (en nuestro caso, pensamiento estatal)”.⁴⁹ El momento heterónimo de la formación está ligado con el núcleo inteligible de la responsabilidad estatal, la representación política: “la formación estatal [...] ha de pensarse a partir de la mediación

estatal sería posible bajo la condición aporética (o contradictoria, diríamos) de que el Estado (o el gobierno, que en este caso es lo mismo) sea él mismo de naturaleza militante” (Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, p. 27). Selci tematiza la voluntad pedagógica del militante, con los criterios propios (no conceptuales) de la literatura, en su novela *Canción de la desconfianza* (Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2012). En ella, Styra, un joven profesor de bajo, menor de treinta años, planea secuestrar y efectivamente secuestra (aunque “secuestrar”, según se repite en la novela, no es la palabra exacta) a uno de sus alumnos, Lucio Ech, un hijo de Esclarecidos, con el fin de reeducarlo. Los Esclarecidos son figuras indefinibles; la novela ofrece ocho casos en que se dejan ver algunos rasgos característicos: hedonismo, inmadurez o infantilismo, promiscuidad, apoliticidad ligada al contacto familiar con la política y los grandes negocios. Como resume Schwarzböck, el Esclarecido es el “enemigo en sí, en estado puro” (Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”, en <https://www.eternacadencia.com.ar/blog/libreria/lecturas/item/el-enemigo-del-enemigo.html>. Consultado el 20/05/2020. Publicado originalmente en *El río sin orillas*, N°6 (2012)). Styra y sus compañeros de célula son, en cambio, Empecinados.

⁴⁷ *Cf.* Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?”, *op. cit.*, p. 459.

⁴⁸ En Hobbes encontramos formulado, con gran claridad, el problema del carácter ambiguo de la representación política del sustrato trascendente. En el capítulo XLV del *Leviatán*, Hobbes explica qué es una imagen: “Una imagen (en el significado más estricto de la palabra) es la semblanza de alguna cosa visible. [...] Y desde esto es obvio que no puede existir ni existe ninguna imagen hecha de una cosa invisible. Es también evidente que no puede haber imagen alguna de una cosa infinita [...]” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires, Losada, 2015, p. 519). Pocas líneas después, Hobbes agrega: “Pero en un uso más amplio de la palabra imagen se contiene también cualquier representación de una cosa por otra. Así, un soberano terrenal puede llamarse imagen de Dios, y un magistrado inferior imagen de un soberano terrenal” (*ibid.*, p. 520).

⁴⁹ Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, pp. 37-38.

recíproca de la representación política como principio estructurante del Estado y de las mencionadas categorías éticas [proyecto, norma, compañeros, tarea], cuya unidad conceptual inmediata es el concepto de responsabilidad”.⁵⁰ El agente estatal formado piensa la mediación entre lo universal (dado por el elemento que tiene que ser representado políticamente, o traducido a un curso de acción determinado) y lo particular (la situación empírica que tiene que ser organizada por el Estado, es decir, conectada con el momento representado). Ese pensamiento estatal es, según Amador, una forma de Juicio;⁵¹ como tal, es irreductible a un procedimiento automático: “[r]equiere una lectura que discierne y en ese discernir determina lo indeterminado con un sentido [...] ligado al sostén del orden jurídico en un territorio”.⁵²

El Juicio burocrático es a la política lo que el Juicio de gusto a la estética: el lugar de la belleza, de lo orgánico,⁵³ del encuentro (relativamente armonioso) entre lo invisible y lo visible. Es el gran anhelo de lo que Schwarzböck llamaría “política burguesa”, la política que los militantes revolucionarios rechazaban. Según las categorías de *Los espantos*, el Juicio político revolucionario no juzgaba sobre lo bello, sino sobre lo sublime de la política. En lugar de hacerlo en una forma bellamente organizada, el Pueblo del revolucionario se manifestaba en un “instante de desborde sensorial”, en el que el Pueblo irrepresentable aparecía “*en persona* [...] como infinitud y totalidad combinadas en una sola imagen”.⁵⁴ La imagen que se juzga como sublime fundamenta estéticamente la actividad revolucionaria (que

⁵⁰ *Ibid.*, p. 43. En la misma dirección, leemos: “Sin el establecimiento de la representación política como principio estructurante del Estado y de la formación estatal, el agente estatal puede saber contenidos, incluso puede saber que los sabe, pero no sabrá para quién trabaja” (*ibidem*).

⁵¹ Cf. Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 63-68. Las referencias para esta lectura del Juicio son Hannah Arendt (con su interpretación política de la *Crítica del Juicio* kantiana) y Jorge Dotti (con su vuelta de tuerca schmittiana sobre la politicidad del Juicio sugerida por Arendt). Las obras de Arendt y Dotti a las que se alude son, respectivamente, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003, y “La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la Tercera Crítica”, en Sobrevilla, Daniel (comp.), *Actas del coloquio de Lima. Conmemorativo del bicentenario de la Tercera Crítica*, Lima, Goethe Institut, 1991, pp. 99-166.

⁵² Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, p. 66.

⁵³ Una de las notas de la mediación estatal es la organicidad, según Amador (cf. *ibid.*, pp. 75-78).

⁵⁴ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, p. 37.

tiene el problema de la institucionalización sólo como problema a futuro, postergable hasta el día siguiente a la victoria); la imagen bella, en cambio, es el medio de formación de las instituciones políticas vigentes (en el sentido de la formación de la propia institución y en el de la formación de sus miembros):

Las imágenes, cuando eran patrimonio exclusivo de la religión, necesitaban ser bellas. No podían no serlo, porque le hablaban al hombre de lo que no era humanamente comprensible, salvo con los recursos de la ficción. [...]

La Iglesia cuida de las imágenes incorporándolas a un ritual (la misa), que necesita de la presencia física de los hombres para que sean no ficcionales [...], para que la devoción por esas imágenes sea la devoción por lo invisible [...], no por lo visible.

Por ser parte constitutiva de su prédica de lo invisible, la Iglesia hace de las imágenes su protoarte de Estado. Cada templo, con su monopolio del uso de lo invisible, verticaliza el uso de las imágenes.⁵⁵

Pero no sólo de lo bello vive una institución. A su aspecto bello lo precede su aspecto sublime. El momento sublime de la institución eclesiástico-estatal, a diferencia del de la vanguardia revolucionaria, no se despierta con la conversión en imagen del Pueblo irrepresentable, sino con la trascendencia a la que se abre la institución en su punto más alto (el soberano) y en su punto más bajo (el corazón de sus miembros), infundiendo en todos, soberano y súbditos por igual, el necesario temor para fundar la institución.⁵⁶ En otras palabras: sin lo político sublime no habría política bella. De allí que la representación (en todos los sentidos filosóficos de la palabra, incluyendo al político) tenga su racionalidad en el

hiato entre lo universal y lo particular. La distancia entre el concepto y la imagen que lo representa es uno de los pilares

⁵⁵ Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*, Buenos Aires, Mardulce, 2017, pp. 289-290. El modelo de formación política reivindicado por Abad es el de las instituciones eclesiásticas. Cf. Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, p. 41. Junto con Cantarelli, en *Habitar el Estado* ya había destacado que el pensamiento estatal requiere marcar a sus agentes con “homogeneidad estética”. Cf. Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶ Cf. nota 45 para una breve referencia a este problema, que excede los objetivos de este trabajo. Sobre lo sublime y el temor, cf., por ejemplo, Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, § 28. Sobre el temor y el modelo estatal hobbesiano, cf. Galimidi, José Luis, *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario, Homo Sapiens, 2004, especialmente pp. 170-183.

del racionalismo occidental. El concepto se vuelve plenamente visible en virtud de las imperfecciones de su realización histórica. La presentificación sin desajuste anula la noción misma de mediación y representación, sobre las que se asienta lo que llamamos pensar.⁵⁷

El pensamiento estatal, entonces, es posible porque se sostiene en esa estructura ambivalente (universal y particular mediados y, por eso mismo, no idénticos) de la representación. Pero si, como dijimos, al aspecto bello de la política lo precede el sublime, la subjetividad puesta en acto por lo sublime no puede prescindir de formar bellamente lo particular. En el plano de la formación del agente estatal, y también en el plano de la tarea a realizar por tal agente, esto significa que

la eficacia no puede contravenir la legitimidad [i. e., el carácter representativo] de la marcación o [... en otras palabras] el momento heterónomo de la formación tiene que conducir a la asunción libre de la forma. Esto significa que debemos pensar la legitimidad y la efectividad de la marcación formativa como dos caras de una misma moneda, como dos momentos de un proceso de autoexplicitación de la racionalidad estatal. Si este razonamiento es correcto, la diferencia entre el responsable y el destinatario del proceso formativo tiene que ser superada.⁵⁸

Que la “diferencia entre el responsable y el destinatario del proceso formativo” tenga que ser superada no puede querer decir otra cosa sino lo que Abad desarrolla a continuación: el hecho de que es el Estado el que tiene que formar a los agentes del Estado.⁵⁹ Así, la heteronomía “conduce” a la “asunción libre de la forma”, pero no se identifica con ella (de hacerlo, la mediación estatal dejaría de ser representativa, ya que abandonaría la distancia entre el universal dado y el particular), del mismo modo en que “[l]a responsabilidad se configura a partir de la máscara, pero no se identifica con ella; en rigor, se trata de un tipo de disposición que carece de forma [...]”.⁶⁰ La responsabilidad es esa disposición

⁵⁷ Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?”, *op. cit.*, p. 459. Como el pensamiento revolucionario también se justifica por ese desajuste entre la idea y la forma visible, es también un pensamiento político alineado con el racionalismo occidental.

⁵⁸ Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁵⁹ *Cf. ibíd.*, p. 45.

⁶⁰ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 116.

que, como lo sublime kantiano, supone un “gasto subjetivo” que se manifiesta al darle expresión sensible a lo que carece de forma. Una vez que ingresa al orden de lo sensible, no se puede pretender tener otro acceso a su forma que el que imprime la acción estatal configuradora. Como recuerda Schwarzböck, el uso de las imágenes bellas en el orden eclesiástico es monopólico y depende de la acción orientadora de la Palabra;⁶¹ Amador recuerda lo mismo cuando explica que “la integridad [nacional] que se supone no es ni étnica, ni racial, ni lingüística, sino histórica y fijada institucionalmente en los principios constitucionales y las autoridades creadas para realizar esos principios”.⁶²

Sin embargo, la diferencia entre la Palabra eclesiástica y la palabra constitucional es evidente. Cuando el universal no es eterno sino histórico, no es fácilmente conceptualizable su sustancialidad trascendente; cuando no está claro qué es lo que debe ocupar el lugar de lo irrepresentable, no es imposible que el Juicio sobre lo sublime elija al Pueblo que promete la “vida verdadera”⁶³ antes que al Dios que mete miedo. ¿Acaso, entonces, cualquier cosa puede ocupar el hueco de lo invisible? Javier De Angelis, en su artículo “El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti”, recuerda la respuesta del profesor argentino a la pregunta que le hiciera, en una larga entrevista, el grupo de la revista *El río sin orillas* sobre el uso del concepto schmittiano de “excepción” para “explicar el tipo de intervención política de Montoneros”, tal como lo hace Beatriz

⁶¹ *Cf.* Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, *op. cit.*, p. 292.

⁶² Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 71-72. Un pensador crítico –por cierto escéptico respecto de las virtudes de la praxis revolucionaria– como Theodor Adorno también rescata el legado de las instituciones religiosas como modelo de un momento de heteronomía inevitable en la acción moral: “Creo que podemos reflexionar sobre la entera esfera de la filosofía moral de forma sensata sólo si somos conscientes de su doble aspecto: que toda la esfera moral debe estar atravesada por la razón y que, al mismo tiempo, la razón no agota la esfera de lo moral. Este momento es expresado en los mandamientos religiosos en contraste con la filosofía y diría que es así a causa de un motivo puramente filosófico, es decir porque significa el límite de la razón en el ámbito de lo moral. [...] Creo que es una tarea pendiente para un pensamiento secular e ilustrado no disolver el momento religioso a partir de la indagación de su autoridad, sino al mismo tiempo y, mediante una autorreflexión del pensamiento, rescatar lo religioso como un ingrediente de la acción moral misma e incorporarlo en la propia conducta” (Adorno, Theodor, *Problemas de filosofía moral*, trad. Gustavo Robles, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019, pp. 190-191).

⁶³ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, p. 37.

Sarlo en *La pasión y la excepción*, citando al propio Dotti.⁶⁴ He aquí la pregunta y un pasaje de la respuesta:

[*El río sin orillas*] –Las últimas líneas de *La pasión y la excepción* de Beatriz Sarlo constituyen todo un reconocimiento a su obra, en la medida en que una cita suya, aclaratoria del significado schmittiano de la excepcionalidad, es retomada para explicar el tipo de intervención política de Montoneros. ¿Está sin embargo de acuerdo con la caracterización en clave schmittiana que Sarlo realiza del movimiento político-militar revolucionario más importante de la Argentina?

[Jorge Dotti] –El giro argumental que realiza Beatriz Sarlo es profundo y rico en sugerencias. Personalmente, no estoy de acuerdo en lo que respecta a la dimensión semántica de las ideas en juego, en el sentido de que esa caracterización es válida en la medida en que Sarlo realiza un recorte selectivo del pensamiento schmittiano, o, mejor, lo lee con la luz del prisma de Agamben [...]. La cita que elige de un artículo mío (lo cual me enorgullece, porque Beatriz es una intelectual que admiro) ofrece el flanco a su lectura. Yo acentué allí [en “Teología política y excepción”]⁶⁵ un formalismo de la decisión que deja tácita su premisa, la cual, de haber sido expresamente expuesta, habría reducido el efecto de omni-aplicabilidad, o sea de la apertura del discurso decisionista a una pluralidad de contenidos diversos. En ese artículo, en general, debí haber marcado la no neutralidad schmittiana respecto de los contenidos de la decisión, la cual, en su metafísica específica, tiene como referente una teleología estatista de impronta indeleblemente cristiana [...].⁶⁶

De Angelis recuerda la respuesta en el marco de su interpretación de las interpretaciones que Dotti llevó a cabo de la obra del jurista alemán. Según De Angelis, “al menos hasta comienzos de la década del 2000 Dotti interpreta la teología política schmittiana en los términos de una politización del vanguardismo estético de los años veinte. Por ello, anuda su *Deutung* a la quiebra vanguardista que im-

plica lo excepcional y al formalismo del momento de la decisión”.⁶⁷ A partir de la fecha indicada, habría un cambio en el Schmitt de Dotti. Su lectura se alejaría de “la intensificación del momento revolucionario (o fundacional) de lo político schmittiano, su momento genético”, para enfatizar “el tiempo de la responsabilidad en la faena estatal. Este movimiento implica una crítica de la recepción estetizada del vanguardismo decisionista y su reconfiguración en los términos de una teleología estatista de impronta cristiana”.⁶⁸ El fundamento cristiano, por lo tanto, impide que la radicalidad de lo político sea una mera forma apta para recibir cualquier contenido; la teología sustancializa a la política, evitando la estetización formalista. Sin embargo, la respuesta de Dotti, enriquecedora en tanto exégesis de Schmitt, no cierra el problema que nos llevó a recordarla: de la orientación cristiana de la metafísica estatista, un lector actual no puede deducir sino que efectivamente cualquier cosa puede ocupar el puesto de lo invisible; y esto, no porque esa metafísica sea falsa (de hecho, ya hemos visto que los vocablos “mito” y “ficción” no son ajenos al pensamiento estatal), sino porque no cumple la condición que, según Abad, tiene que cumplir el fundamento trascendente del orden político (el miedo a Dios): “habitar en todos los ciudadanos”.⁶⁹ No se trata, desde luego, de una constatación empírica que tuviera que realizarse antes de fundar un Estado (como si hubiera que verificar que todos los futuros ciudadanos efectivamente creen en Dios); en efecto, si algo le enseña la institución eclesiástica a la estatal es la paciencia del formador, que sabe que no tendrá una tarea fácil:

Tú [...] fortalécete en la gracia de Cristo Jesús; y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles capaces de enseñar a otros. Comparte las fatigas, como buen soldado de Cristo. El que milita, para complacer al que le alistó como soldado, no se embaraza con los negocios de la vida. Y quien quiera que compite en el estadio no es coronado si no compite legítimamente. El labrador ha de fatigarse antes de percibir los frutos. Entiende bien lo que quiero decir, porque el Señor te dará la inteligencia de todo.⁷⁰

⁶⁴ Cf. De Angelis, Javier, “El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 8, noviembre de 2018, pp. 65-69, la cita en p. 68 (allí se remite también a Sarlo, Beatriz, *La pasión y la excepción*. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 194 y ss., pp. 268-270). La entrevista en cuestión es “Conversación con Jorge Dotti”, en *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, N° 1, Año 1, octubre 2007, pp. 236-267.

⁶⁵ Dotti, Jorge, “Teología política y excepción”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 13, Julio-Diciembre, 1996, pp. 129-140.

⁶⁶ “Conversación con Jorge Dotti”, *op. cit.*, p. 258.

⁶⁷ De Angelis, Javier, “El vanguardismo decisionista...”, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 68. En la acentuación de la responsabilidad de la faena estatal ubica De Angelis la recepción del pensamiento de Schmitt, mediado por la recepción de Dotti, que se pone en juego en *Habitar el Estado* y en *El fantasma en la máquina*.

⁶⁹ Abad, Sebastián, “Breve nota...”, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁰ 2 Tim. 2. 1-6 (versión española: *Sagrada Biblia*, trad. Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977).

Pero tal paciencia se sostiene en que el que enseña y el que es formado, el militante de Cristo y el que se le opone, el atleta y el labrador, ya son parte del cuerpo de Cristo, aunque no lo sepan y aunque aún lo sean de un modo imperfecto, y también se sostiene en que solamente como partes de ese cuerpo cumplen sus distintas funciones:

[Cristo] constituyó a unos apóstoles; a otros, profetas; a éstos, evangelistas; a aquéllos, pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la talla que corresponde a la plenitud de Cristo [...] por quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando mesuradamente su crecimiento en orden a su conformación en la caridad.⁷¹

Cuando falta esa fe previa en un cuerpo anterior a la acción político-estatal, se abre el espacio para que cualquier cosa ocupe su lugar.⁷² En esa dirección parece avanzar el argumento de *Los espantos* en torno a la naturaleza del Estado argentino posdictatorial: “Cuando la vida de derecha ya no puede compararse con la vida de izquierda, la derecha, como poder económico triunfante [...], no necesita un ismo propio. Puede crearlo, si quiere, pero siempre le va a resultar más eficaz, dentro de la democracia, instrumentar a los ismos populares que ya existen [...]”⁷³ Según Schwarzböck, el pensamiento estatalis-

⁷¹ Ef. 4. 11-13, 16. Hasta el mismo Sumo Pontífice es Sumo Pontífice porque hay un cuerpo que lo justifica como tal: “La decisión impenetrable de un Dios personal está, en tanto se crea en Dios, siempre «en orden» y no es una pura decisión. El dogma católico-romano de la infalibilidad de la decisión papal contiene [...] elementos jurídicos fuertemente decisionistas; sin embargo, la decisión infalible del papa no funda el orden y la institución de la Iglesia, sino que la presupone: el papa es infalible sólo como cabeza de la Iglesia, en virtud de su dignidad, pero no lo es como hombre” (Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. Montserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996, p. 28).

⁷² En *Teoría de la militancia*, la salida de la inmanencia de la conciencia y del orden signado por el dinero (inmanencia en la que se regodea el individuo demandante) va a estar dada, no casualmente, por un cuerpo, un tipo especial de cuerpo de Cristo: el cuerpo de la Conducción. En efecto, “tiene que venir alguien de afuera para abrirnos los ojos, alguien tiene que ayudarnos a escapar de la prisión de la demanda”, y ese alguien es el Amo conductor que nos exhorta a “poner el cuerpo”, a que lo imitemos en su accionar concreto (el modelo teológico al que refiere Selci es la *imitatione Christi*). Para todo esto, cf. Selci, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 100-105. Se trata de un cuerpo a-estatal que, como ya vimos, subjetiva al militante imitador a fin de actuar “con, sin o contra el Estado”. Más adelante volveremos sobre esto.

⁷³ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 106.

ta, para seguir siendo de izquierda (o peronista, o por lo menos sensible a las desigualdades sociales), tiene que pensar a la derecha de un modo anacrónico, como lo que la derecha era hace unas cuantas décadas; en otras palabras, tiene que darle forma visible y pensar de ella solamente lo que tiene de vanguardista: “Todo aquel que habla de la derecha como si tuviera forma sensible termina aplicándole, invertido, el concepto de vanguardia artística con que se pensaron a sí mismos el nazismo y el fascismo [...]. Pero este principio, el del ismo de derecha con la forma de un ismo de vanguardia, sólo fue válido hasta la segunda posguerra”.⁷⁴ La teología política (la respuesta schmittiana al vacío político) y la estetización vanguardista de la política (a la que la teología supuestamente frenaba en seco) no se contraponen, sino que son dos caras de la misma moneda. Cuando no hay cuerpo previo a la metafísica de la trascendencia,⁷⁵ dar forma teológico-política es dar organicidad bella al caos. El pensador estatalista puede firmar –si interpretamos correctamente a Schwarzböck– las palabras de Mallarmé, que no refieren a una sucesión temporal de dos cosas distintas sino a su identidad lógica: *après avoir trouvé le Néant, j’ai trouvé le Beau* (“Después de haber encontrado la Nada, encontré lo Bello”).

⁷⁴ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., pp. 103-104. Para una lectura en clave vanguardista del pensamiento de Dotti, cf. Schwarzböck, Silvia, “Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti”, en *Avatares filosóficos*, 2, 2015, pp. 86-102. El punto “donde se hace evidente el carácter estético-político (en lugar de teológico-político) de la operación dottiana con Schmitt [está en el hecho de] pensar lo reaccionario sin temer ser tenido por reaccionario, ponerse en el lugar de quien no cree en la transformación social para entender por qué fracasa la transformación social” (*ibid.*, p. 99).

⁷⁵ “¿[N]uestra época trabaja a los sujetos para que reconozcan una voluntad colectiva nacional [...]? Creemos que no” (Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, op. cit., pp. 84-85).

2. *Los espantos* y la política hecha estética

En la posdictadura, el Estado argentino entra al “régimen de la representación absoluta, de la apariencia como esencia [...]”.⁷⁶ La idea de un descenso desde lo invisible universal a lo visible particular mediado por una instancia representativa (así como su contracara, la del ascenso de lo particular a lo universal) se vuelve anacrónica. Es el Estado el que condensa, en sí mismo, la “infinitud”.⁷⁷ Como imagen absoluta, sin esencia subyacente, no puede hacerse valer como ficción (o convención o mito); corre para él la misma suerte que corre para todas las imágenes infinitas en las condiciones estéticas contemporáneas: “Ya no se puede determinar, con el solo saber de espectador con que cada persona cuenta, cuándo las imágenes son ficcionales y cuándo no ficcionales, incluso cuando ellas mismas estén presentadas, por quienes las difunden, como no ficcionales o como ficcionales”.⁷⁸ El ciudadano-espectador democrático sabe y ve todo lo que puede saber y ver sobre el Estado; por eso mismo, todo lo que, durante la lucha armada y la dictadura, era verdadero y clandestino, ahora se le vuelve ficcional y explícito. Sin embargo, por el mero hecho de aparecer ante el ciudadano-espectador, lo ficcional adquiere la verdad propia de todo lo que se percibe inmediatamente. Al igual que las imágenes explícitas del placer y del dolor, de las que no se puede saber si son imágenes de un verdadero placer o un verdadero dolor, el Estado democrático es mera forma visible, sancionada por el voto. Abiertamente se reconoce su no-verdad (que no es lo mismo que la simple falsedad).

La representación del pueblo, tanto mediante las agrupaciones armadas como mediante la democracia posdictatorial, “constituye un problema estético”.⁷⁹ Lo que a partir de 1983 ya no se puede pen-

sar (es decir, concebir como efectivamente real) es la representación política. Según nuestra interpretación de *Los espantos*, la representación política habría sido posible si hubiera triunfado alguna agrupación armada, aunque no se sepa bien cuál de ellas. Únicamente con el triunfo guerrillero habría sido posible una representación política (no estética) verdadera, en la que un particular articula a todo el pueblo. De todos modos, solamente cabe decir que la victoria revolucionaria habría hecho posible –y no necesariamente efectiva– esa representación verdadera, porque, como escribe Schwarzböck, “[t]ampoco en las revoluciones triunfantes los juicios estéticos se universalizan [...]”.⁸⁰ Sea como fuere, esa posibilidad fue derrotada. Lo que queda de esa derrota (en otras palabras, lo que queda de la victoria de la dictadura) es lo que le da título al libro aquí estudiado: los espantos, “los muertos que pesan como una pesadilla sobre la conciencia de los vivos. No obstante existen en tiempo presente. Son los niños [...] que se pueden morir en cualquier momento [...]”.⁸¹ En la posdictadura, los seres humanos condenados a una vida espantosa son los particulares que el falso universal democrático no puede articular. Dada la inexistencia de una verdadera integridad nacional, de nada sirve que el Estado apele a su carácter de convención o ficción que tiene que ser sostenida y creída por los miembros de la comunidad; tal cosa no sirve porque no se puede saber, en tiempos tan enrevesados, si acaso la verdad de la ficción estatal no es precisamente la existencia de la miseria. Desde una perspectiva como la de Schwarzböck, que el pensamiento estatalista recurra, como estrategia conceptual, al mito o a la ficción, no es la solución sino la expresión de su fracaso: “Mientras haya un mendigo, habrá mito”, sentenció Walter Benjamin.⁸²

Sin ese cuerpo nacional solidario previo al Estado, el pensador estatalista puede echar mano de la otra figura asociada a la repre-

⁷⁶ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 24.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁸ Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 294.

⁷⁹ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 37. La oración completa reza: “La formación de un colectivo que actúa en nombre del Pueblo (del Pueblo irrepresentable), al que considera portador de la vida verdadera, y lo hace sin consultarlo, constituye un problema estético”. Actuar en nombre del Pueblo irrepresentable (y hablar en nombre del mismo; cf. *ibid.*, p. 22) es representarlo; la paradoja de representar lo irrepresentable, como ya vimos, también es propia del pensamiento del Estado, ya que es propia del pensamiento político moderno. Por su parte, la democracia también se configura como un juicio estético: “No verdad –juicio estético– hay tanto en la relación de Montoneros con el Pueblo irrepresentable (aunque esa relación se haya fundado en la voluntad de verdad) como en la relación de la democracia con el pueblo representado (aunque esa relación sí se haya fundado en una concepción de la

democracia como no verdad)” (*ibid.*, p. 27).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁸¹ *Ibid.*, p. 140. Schwarzböck toma la expresión “espantos” de la película *La mujer sin cabeza*, de Lucrecia Martel. En ella, uno de los personajes, Vero, atropella algo con su auto, que bien podría ser un niño, y no baja a socorrerlo. La expresión “espantos” la usa la tía de Vero, Lala, para referirse a un niño (el hijo de una empleada doméstica) “parecido a todos los niños descendientes de pueblos originarios que se vieron en la película (como el que podría haber atropellado Vero y ha aparecido, de acuerdo con las noticias, ahogado en una acequia)” (*ibid.*, p. 137).

⁸² Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2013, p. 405 [K 6, 4].

sentación estatal: la decisión que, *ex nihilo*, crea orden. Sin embargo, tampoco esta opción es históricamente viable. Según repone Páez Canosa, “para Schwarzböck la principal omisión de Abad y Cantarelli [es] que, atentos a lo que pasa de día en el Estado, no atendieron o no se ocuparon de lo que pasa allí de noche”.⁸³ Cuando lo clandestino (el lado nocturno del Estado) aparece públicamente, el pensamiento público de lo estatal (el pensamiento diurno) cobra la forma de un sueño trasnochado. Cuando las condiciones contemporáneas son a-estatales (tanto por su carácter economicista como por el tipo de subjetividad que habita en ellas), y cuando el Estado mismo protege en su estructura los resabios del funcionamiento para-estatal, la formación estatal es una empresa quijotesca, sustentada en el poder de la “voluntad de construir”, el mismo tipo de voluntad que también supo luchar contra el Estado: según *Habitar el Estado*, “tiene sentido pensar una ética estatal porque aún hay voluntad de construir entre sus agentes y funcionarios”.⁸⁴ El estatismo termina requiriendo de algo parecido a una vanguardia estatista que toma la decisión de actuar estatalmente, sin otros fundamentos que la propia voluntad.⁸⁵ Para Schwarzböck, esta voluntad de construir, cuya manifestación tiene que ser la decisión fundante, se encuentra con que el Estado ya está habitado:

Si el Estado hay que habitarlo no es porque esté vacío, sino porque está ocupado. La decisión del decisionismo, para quien habita el Estado, siempre ya ha sido tomada por otro. Esa es la paradoja de toda estatalidad: habitar lo que ya está ocupado implica de por sí una lucha a muerte, aunque esa lucha se dé, en democracia, dentro de los límites del discurso. Los *otros*, en esta lucha intraestatal, son las fuerzas estructuralmente anteriores, inmemorialmente deseosas de que nada cambie. [...]

[Esta lucha queda] diferida, además de irresuelta, indefinidamente: la ocupación real del Estado que pueda lograr una fuerza

⁸³ Páez Canosa, Rodrigo, “Sobre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 5, otoño de 2017, pp. 183-189; la cita en p. 188.

⁸⁴ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁸⁵ Es como si se dijera que el suelo del Estado está roto y que hay que arreglarlo desde el techo. Pero la falta de la nación como lazo político previo daña también a la estructura representativa: “¿nuestra época trabaja a los sujetos para que reconozcan la legitimidad de una voluntad colectiva nacional [...]? Creemos que no. [...] hoy en día no circula con energía en la vida social argentina un *afecto* ligado a la dimensión representativa del Estado, es decir, ligado a que allí se hace presente una voluntad colectiva vinculante” (Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 84-85).

política, a partir de 1984, se medirá por el grado de autarquía de las fuerzas armadas, las fuerzas policiales, los servicios secretos y el servicio penitenciario.⁸⁶

Schwarzböck ubica la para-estatalidad argentina precisamente en aquellos agentes que el Estado forma únicamente para que sean agentes estatales (a diferencia, por ejemplo, de un economista, cuyo destino no es necesariamente la función pública). El Estado de *Los espantos* gira en falso (o en lo no verdadero) porque donde más Estado tendría que encontrar, más espanto encuentra. Por eso, quien piense sobre el Estado argentino nunca podrá llegar a verlo como una totalidad, porque el aspecto diurno y el aspecto nocturno del Estado, si bien objetivamente se contradicen (ya que lo nocturno impide la construcción de una universalidad estatal no espantosa), para el Estado eso no sucede.⁸⁷ En efecto, lo nocturno se explicita y ya no puede distinguirse en él lo verdadero de lo falso. Por tanto, según explica Schwarzböck, el Estado argentino pudo creer la ficción que sus agentes para-estatales le inventaron en el año 2002: a saber, que una agrupación piquetera se preparaba para tomar el poder.⁸⁸

Si las condiciones contemporáneas, para un pensador estatista, son a-estatales, para Schwarzböck son las propias de un Estado infinito. Como sucede con la música de los astros, inaudible por habitual, o con la esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, el Estado parece ausente o descentrado porque su lógica de visibilización del poder llegó a extremos inesperados, haciendo “explícita, en lugar de pública, la dimensión secreta de la política”.⁸⁹ La razón de Estado (“engañar al pueblo para su propio bien”) pierde sentido cuando ya no se puede saber qué es engaño y qué no. El pueblo, que sabe y ve todo lo que puede saber y ver sobre el Estado, sabe que el Estado se ha vuelto una “ficción útil” sólo para “los poderosos”, ya no para el pueblo. Si la razón de Estado supone que hay un bien del pueblo para el cual el Estado es útil, el hecho de que este principio se vuelva “obsoleto” indica que ya no hay un bien por fuera del mero Estado con res-

⁸⁶ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, pp. 117-118.

⁸⁷ *Cf. ibíd.*, p. 116.

⁸⁸ *Cf. ibíd.*, p. 117.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 124.

pecto al cual el Estado es útil y en vistas al cual conviene engañar al pueblo. Por el contrario, de ser un medio para el bien del pueblo el Estado pasa a ser un fin para “los poderosos”: “[e]l propio bien del Pueblo, por el cual hay que engañarlo para su propio bien – concluyen los poderosos–, es que el Estado *exista*”.⁹⁰ La existencia del Estado infinito es el propio bien del Estado infinito. El Estado parece cumplir su destino de *deus* y alejarse cada vez más del destino de *mortalis*. Sin embargo:

[l]os poderosos [...] saben que el Pueblo no obedece si no se cree el garante del pacto. Por eso –piensan– es necesario engañarlo: el Pueblo no sólo debe creer en su rol de garante, sino convencerse de que en ese rol tiene un poder latente, que podría ejercerlo en cualquier momento, si se sintiera excluido del pacto.⁹¹

Los poderosos le devuelven al pueblo el engaño del fundamento humano y, por lo tanto, histórico y contingente del poder estatal; el Estado vuelve, con ese engaño, a recuperar su condición de *mortalis*, y el pueblo, su condición de soberano.

Con todo, el soberano contemporáneo es un soberano espectador, acostumbrado a mirar imágenes que explicitan el máximo dolor y el máximo placer. Es un soberano que invierte la fórmula de la visibilidad hobbesiana: ya no es el faro público (universal) visible para todos los súbditos, sino un particular entre otros que puede ver absolutamente todo. Es una mirada apta para no cerrar los ojos, por ejemplo, ante imágenes de actos de tortura: “[e]l espectador contemporáneo aprende a gozar de la desgracia de la víctima, en lugar de compadecerse por ella, identificándose con una cámara-verdugo (una cámara puesta, literalmente, en el lugar del verdugo)”.⁹² Al identificarse con la cámara, el espectador contemporáneo aprende a mirar desde afuera del cuerpo:

El yo que ha mirado las imágenes de [las torturas de] Abu Ghraib obliga a reformular, filosóficamente, el concepto de pasividad que, durante tanto tiempo, le fue atribuido al receptor de imágenes: la pasividad no sólo es soberanía (como enseña la prioridad del esclavo en el BDSM: el poder lo tiene,

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 139.

paradójicamente, el que le exige a otro que lo ejerza sobre él), sino un saber sobre *lo que puede* un espectador cuando mira desde afuera del cuerpo.⁹³

El engaño que le hace creer al pueblo que tiene el poder soberano, le hace creer tal cosa porque el soberano contemporáneo le exige a otro que ejerza el poder que, por hipótesis, no le pertenece a este otro. El pueblo soberano, para tener en serio el poder constituyente que los poderosos parecen reconocerle, tendría que mirar el mundo como un cuerpo, esto es, como una realidad que pre-existe a los poderes estatales constituidos (como enseña la teoría revolucionaria, con sus diferentes matices, desde *¿Qué es el tercer estado?*, de Emmanuel Sieyès); pero esto le resulta imposible, justamente porque el soberano contemporáneo mira “desde afuera del cuerpo”. Por lo tanto, el soberano contemporáneo le pide necesariamente a otro que ejerza el poder, para poder creer que su pasividad es el signo inequívoco de su soberanía.⁹⁴ El poderoso, justificado por la entrega del poder, no necesita esconder su crueldad; más bien, justificado por la apariencia reinante, puede desplegar todas sus fuerzas secretas aun a costa del pueblo, que, sufriendo, verá confirmada la idea de que es él, el pueblo, quien tiene el poder, como –según Schwarzböck– sucede en el BDSM. Como supuesto poder constituyente limpio e inocente de todo ejercicio real del poder ingresa la militancia a la política a partir del 2003:

La sabiduría del movimientismo, en este contexto, es su inorganicidad: mantenerse a distancia del Estado (menemista y duhalista), sin que esa distancia material (física y tangible) implique de suyo un discurso antiestatalista (libertario y/o anarcoesteticista). Esa distancia real (no sólo simbólica) es lo que lo preserva como militancia *nueva*, como militancia no partidaria, para po-

⁹³ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., pp. 127-128.

⁹⁴ Sobre el público de arte contemporáneo Schwarzböck comenta: “El receptor contemporáneo ya no es apático, como lo fueron las masas a principios del siglo XX, sino frío: no es difícil de shockear por estar permanentemente en shock [...], sino difícil de entretener por saberse a sí mismo una pieza clave de la industria del entretenimiento y por ser capaz de descifrar, con una rapidez inaudita, los productos que ella le diseña [...]” (Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 352). *Mutatis mutandis* diríamos: el pueblo contemporáneo no es difícil de engañar por estar permanentemente engañado, sino porque se sabe a sí mismo espectador irremplazable de todo aquello que, por serle explícitamente ofrecido, capta enseguida como algo ya conocido. Que el pueblo sea difícil de engañar es lo que vuelve obsoleto el principio de la razón de Estado (engañar al pueblo en favor del pueblo) y lo que vuelve imposible la creencia política en una ficción estatal universalizante.

der establecer con el Estado, a partir de 2003, vínculos de afinidad en términos de comienzo, no de retorno.

Cuando la militancia inorgánica, a partir de 2003, se vuelve orgánica, lo hace con una voluntad fundadora: quiere fundar el Estado, en lugar de refundarlo. Aspira al comienzo, en lugar de aspirar al retorno, lo contrario de lo que había sucedido con la democracia a partir de 1984.⁹⁵

La militancia post 2003 no podrá vincularse simbólicamente con la militancia setentista. Para los nacidos en la década de los ochenta o para quienes eran niños durante los setenta, “[l]a palabra *militancia*, para referirse a una víctima de la dictadura [...], no tiene referente”.⁹⁶ El comienzo de la alianza entre el Estado y la militancia es un comienzo absoluto. Ni el Estado democrático posdictatorial ni la militancia guerrillera le dan a ese comienzo un cuerpo previo. Por eso, “la vida de izquierda, en lo que tiene de derrotada (y de derrotada sin guerra) sólo puede ser concebida, *a posteriori*, como cristológica: es una vida que, por lo que enseña el campo de concentración, habría exigido el cuerpo”.⁹⁷

Schwarzböck lleva las condiciones contemporáneas a su concepto. Si en los libros de Hydra parece haber una disociación entre el diagnóstico histórico-descriptivo y el concepto, Schwarzböck hace un diagnóstico conceptual en el que todo cierra con la verdad increíble propia de la ficción. No la mueve el impulso de escribir una filosofía orientada al servicio público, rasgo que nuestra autora encuentra muy arraigado en la filosofía argentina y que bien puede observarse en el proyecto de Hydra (también, veremos, en el de Selci).⁹⁸ Páez Canosa advierte que la figura de los “espantos” abre en el mapa conceptual del libro homó-

⁹⁵ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 131.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁸ Sobre el “burocratismo” de la filosofía argentina, cf. *ibid.*, pp. 81-85. Compárese con estas líneas de *Habitar el Estado*: “pensar políticamente un problema no se agota en la determinación de su genealogía. Más bien, la mirada histórica es la puerta de entrada a la cuestión que nos convoca. Sin ella, resulta imposible avanzar en esta dirección. Pero –tratándose de un problema político– no alcanza con caracterizar el paisaje histórico desde una perspectiva contemplativa, por más exhaustiva y brillante que sea. Por eso mismo, nuestro análisis está subordinado a un segundo movimiento que, por otra parte, consiste en la presentación de herramientas para pensar la ocupación del Estado en las condiciones actuales” (Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 120-121).

nimo la posibilidad del optimismo y “un resquicio para la crítica”.⁹⁹ El hecho de que los espantos sean lo violentado por lo universal y, por eso mismo, aquello por lo cual vale la pena seguir pensando, le da a la sombría reflexión de Schwarzböck un hilo de futuro en medio de la seducción del fin de la historia. Sin embargo, la trabazón conceptual de *Los espantos* no logra abrir esa esperanza sino renunciando a la prosa ajedrecística que domina todo el libro para emplear, en su última página, una retórica moralista y sentimental: “Los espantos [...] son los niños a los que la cámara muestra en lenguaje negativo, fuera de foco, como figuras estructuralmente espectrales: niños que se pueden morir en cualquier momento, cualquiera de los días en que nadie los lleva a la escuela, atropellados por un auto del que nadie se baja”.¹⁰⁰ ¿Le es posible al optimismo no renunciar al concepto?

Selci, al igual que lo harían los autores de Hydra, responde que sí.¹⁰¹ Su libro *Teoría de la militancia* se propone fundamentar teóricamente el accionar militante, impensable sin una cuota de optimismo. Su propósito no olvida el duro análisis de *Los espantos*; por el contrario, el militante es, para Selci, una figura posible de la “vida de izquierda” obliterada, según Schwarzböck, por la “vida de derecha”.¹⁰² Pero creemos que la relación entre ambos libros es aun más estrecha. Así como Schwarzböck se interna en las condiciones contemporáneas que la filosofía de Hydra subordina al desarrollo de un pensamiento estatal, así también Selci parte de algunas enseñanzas de *Los espantos* con el fin de refutarlas. En efecto, para nuestro autor es cierto que el pueblo fue un soberano pasivo, pero por eso mismo es necesario despertarlo; es cierto también que fue un soberano inocente, pero por eso mismo es necesario responsabilizarlo; es cierto que el militante no tiene para dar más que su cuerpo, pero por eso mismo es necesario pensarlo realmente en términos cristológicos; es cierto que el Estado no es más que un “instrumento o una relación”, y no un sujeto, pero por eso mismo es necesario formar a militantes dispuestos a actuar “con, sin o contra el Estado [...]”.¹⁰³

⁹⁹ Páez Canosa, “Sobre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck”, op. cit., p. 184.

¹⁰⁰ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 140.

¹⁰¹ Cf. Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 117-118.

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 115.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 187.

3. Teoría de la militancia y el activismo del pueblo¹⁰⁴

Teoría de la militancia no es un panfleto o un manifiesto partidario. Es lo que indica su título: una teoría de la militancia. En otras palabras, una teoría del carácter espiritual de la responsabilidad política de un particular, esto es, de una organización (no de un individuo) que tiene militantes en pro de una causa determinada. Por eso, Selci aclara que

antes que cualquier “concepción del mundo” concreta (progresista, nacional-popular, neoliberal, comunista, fascista) la pregunta hegeliana/militante es *qué posición tomamos nosotros ante la objetividad* (que es antagónica): si nos postulamos como formalmente responsables de ella, si nos “hacemos cargo” para luego intentar transformarla, o si nos negamos y sólo sufrimos las consecuencias a fin de no perder la apariencia de sustancialidad (la Inocencia), con lo que “la culpa la tiene el Otro”.¹⁰⁵

En el nivel conceptual en que argumenta Selci es imposible determinar de antemano la “concepción del mundo” de un militante, principalmente porque se puede militar cualquier concepción del mundo. Esto no implica olvidar que la reflexión de Selci sí reconoce un disparador empírico en el que entran en juego distintas “concepciones del mundo” y en virtud del cual, por lo tanto, no da lo mismo militar una causa u otra (aunque no sea fácil determinar cuál de las causas en pugna es la mejor): “La propuesta de este libro, en el plano netamente pragmático, es que evidentemente «con los gobiernos populistas» no alcanza: sin un grado bastante elevado de involucramiento social, es decir, sin niveles crecientes de militancia organizada, el neoliberalismo retoma el poder del Estado”.¹⁰⁶ Si “con los gobiernos populistas no alcanza”, es porque no alcanza con la teoría populista: “La hipótesis es sencilla: si la teoría del populismo permitió fundamentar (al menos en parte) el ascenso político y el ejercicio gubernamental de las experiencias populares latinoamericanas, *la «falla» de estas experiencias debe reconducirse a la misma «teoría del populismo» [...]*”.¹⁰⁷ Méritos del libro

¹⁰⁴ Sobre *la Teoría de la militancia*, de Damián Selci, cf. la reseña en este mismo número, pp. 242-248

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 186.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 13.

de Selci son transformar el disparador empírico en pregunta teórica y responder esta pregunta con precisión y claridad. ¿Se puede ir más allá del populismo y de su pueblo entendido como sujeto demandante hacia una teoría que haga del pueblo un sujeto responsable? Sí, se puede, dice Selci, y la forma de hacerlo es la militancia:

los movimientos populares necesitan militantes organizados. No pueden limitarse al plano de la demanda, sea para articularla (como en la teoría laclauiana *stricto sensu*) o para satisfacerla (en los gobiernos latinoamericanos “populistas”). La demanda supone toda la lógica de la representación política, la diferencia triste y gramsciana entre gobernantes y gobernados, y presenta una serie de problemas que, en conjunto, no se pueden resolver [...]. Parecerá pues que, en rigor, lo más sensato sería [...] recordar que *existe* una política que no se deja reducir a la representación, que es más bien *participación* o [...] incluso Revolución.¹⁰⁸

Se necesita un “País Militante”, se necesita que “*todo el mundo* [se ponga] a *militar organizadamente en política*. Como diría Kurt Vonnegut: «como suena»”.¹⁰⁹ El libro de Selci, en este aspecto, busca la respuesta conceptual a una de las “condiciones contemporáneas” que se planteaban en *Habitar el Estado*: el “debilitamiento de las identidades político partidarias”. Allí, Abad y Cantarelli escribían lo siguiente:

las identidades políticas, en tanto organizaciones productoras de *unidad de acción y de producción* entre sus agentes, están hoy francamente debilitadas.

¿Qué implica esta tendencia? Por un lado, que las identidades políticas conviven con otras formas de subjetividad: más individuales, menos participativas, más fragmentadas. Es decir, más cercanas al consumo y la dispersión que a la organización y la disciplina. En otros términos, el debilitamiento de las identidades político-partidarias no es una buena noticia en la medida en que desencadena e incentiva el desacople de espacios de construcción y reproducción del lazo social que, además, no han sido (aún) sustituidos por instituciones diferentes, pero equivalentes en sus funciones. Por otro lado, la relajación de las estrategias de articulación política nos confronta con la reducción de un campo privilegiado de entrenamiento y formación de agentes especializados en la construcción colectiva. Gran problema para la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 186.

ocupación del Estado en particular y de otras instancias de conducción política en general.¹¹⁰

No sólo para una teoría como la de Selci la falta de participación es un problema político central. También lo es para un pensamiento estatalista y defensor de las bondades de la representación política: “Mientras los ciudadanos se alejan de la participación política, el pensamiento estatal pierde sus incentivos”.¹¹¹ Para Abad y Cantarelli, la mayor participación no deriva en menor representación; por el contrario, según nuestra interpretación, cuanto más participación haya, más necesario será pensar la representación. En efecto, cuanto más firmes y definidas sean las identidades políticas particulares, más claro deberá ser el modo en que esas particularidades se articulen en una identidad mayor o universal. De lo contrario, la participación deja de ser productiva y se convierte en un factor disolvente. Por eso, lo común estatal, según Abad y Cantarelli, se construye en la tensión entre conflicto y cierre del conflicto:

la construcción de lo común puede pensarse, en sus diversas formas, como la *permanente elaboración política de un conflicto*. La construcción político-estatal es una lógica del *desacuerdo* porque lo común no está dado y es objeto de disputa; pero también del *cierre* y la unidad, ya que lo común tiene como condición de su existencia la disputa, pero no equivale a ella.¹¹²

Precisamente esta “permanente elaboración del conflicto” es lo que Selci rechaza.¹¹³ Tal tensión indefinida no puede ser el resultado de la lucha política; si se lucha, es para ganar, y para ganar es necesaria la organización. Ganar de verdad es, según *Teoría de la militancia*, renunciar a la demanda populista, a la que va asociada, como correlato, la representación política. Selci podría compartir las palabras de Geminello Preterossi en su reseña del libro *Populismo* de José Luis Villacañas: “El populismo corrobora, compartiéndolas, algunas premisas constitutivas del eje hobbesiano, como la dimensión representativo-simbólica, su función unificadora, la función performativa y efectivadora del lenguaje, la necesidad de la

¹¹⁰ Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 29-30.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 32.

¹¹² *Ibid.*, p. 85.

¹¹³ Cf. Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 148-151.

trascendencia y de la personificación del poder, incluso en un contexto completamente secular [...]”.¹¹⁴

Sin embargo, en el núcleo de la política participativa, en la organización militante, a Selci le renace, como una cabeza de hidra recién mutilada, el problema de la representación, formulado en los términos clásicos hobbesianos: “la organización consiste en que la palabra de uno debe ser la palabra de todos, y la acción de uno, la acción de todos [...]”.¹¹⁵ La organización militante supone representación y disciplina, al igual que la subjetividad estatal que delinean Abad, Cantarelli y Amador. Sin embargo, Selci considera que el Estado “es un instrumento o una relación, pero en todo caso, no un sujeto”.¹¹⁶ Selci, diciendo casi lo mismo que los libros de Hydra, propone lo contrario: en el Estado no puede haber subjetividad. Se propone desarticular la “vida de derecha” que, en *Los espantos*, caracteriza a la posdictadura argentina, y lo logra con creces: contra la apariencia sin esencia, organización y disciplina. Pero esta organización no es un trampolín para otra organización mayor, el Estado, sino una especie de reserva de energía política que incluso puede ir “contra el Estado”. Para comprender por qué sucede esto, realizaremos un breve resumen de *Teoría de la militancia* y analizaremos algunos de sus rasgos centrales. Nos preguntaremos especialmente si la teoría de Selci acaso exige, en virtud de su propia construcción conceptual, aquellos elementos que rechaza.

El populismo es, para Selci, un punto de partida irrenunciable. Su mérito consiste en presentar una teoría que permite pensar procesos políticos concretos, como los gobiernos latinoamericanos que han recibido, no casualmente, el calificativo de “populistas”. Quizás no sea la “mejor” teoría, pero permite pensar lo que hay, “y lo que hay es sencillamente el populismo”.¹¹⁷ De allí que no se pueda retroceder de la coincidencia entre teoría y praxis que se mienta con el término “populismo”. Sin embargo, sí se puede avanzar a partir de esa conjunción; más aun, se tiene que avanzar. El populismo de

¹¹⁴ Preterossi, Geminello, “Sobre el populismo de Villacañas”, trad. M. Colucciello, en *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 6, 1, enero-junio 2019, pp. 393-397; la cita en p. 394.

¹¹⁵ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 173.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

Laclau falla cuando transforma la “identidad discursiva” del pueblo –fruto de la equivalencia de las demandas– en una sustancia previa a las demandas. El pueblo populista se sustancializa y, para colmo, lo hace como sujeto demandante. La demanda implica un Otro que tiene que responder o satisfacer la demanda.¹¹⁸ El pueblo populista, entonces, nunca asume la responsabilidad política. Tanto sus males como las soluciones a los males le vienen de afuera: las soluciones, de los gobernantes, siempre “otros” respecto de los gobernados; los males, del enemigo, la Oligarquía. El antagonismo Pueblo/Oligarquía es un antagonismo externo; el pueblo siempre tiene al enemigo afuera y no es responsable de su sufrimiento. Selci entiende que la estrategia populista se tiene que radicalizar “interiorizando” al enemigo. El pueblo no es una sustancia indivisa e inocente; el antagonismo lo atraviesa por completo. Sin embargo, no todo el pueblo toma conciencia de esta situación:

La interiorización involucra la espeluznante toma de conciencia de que el Pueblo es contradictorio, pero, ¿cuáles son los polos de la contradicción? [...] H]ay una parte que toma conciencia, y es el Politizado; hay otra parte que se “oligarquiza”, y es el Cualunque. Lo que [...] llamaremos “materialismo dialéctico” no es más que la asunción de que el Pueblo interiorizó el antagonismo y de que la lucha política es, preeminentemente, interna [...].¹¹⁹

El materialismo dialéctico de Selci se basa, en esta primera vuelta de tuerca al populismo, en la filosofía de Slavoj Žižek. El antagonismo entre dos sustancias externas, Pueblo/Oligarquía, se traslada al interior del Pueblo, y allí los polos antagónicos son el Politizado y el Cualunque. El politizado es aquel que hace del antagonismo la nota definitiva de su vida, dispuesto a (por lo menos dispuesto, o con ganas de) hacerse responsable de lo que involu-

¹¹⁸ En el libro *Desde abajo y a la izquierda*, Mariano Pacheco expone lo que podría verse como el tipo de demanda que el gobierno populista sistematiza: “El otro día conversaba con una muchachada bastante más joven que yo [...]. Yo les contaba de esa famosa reunión que hubo entre los movimientos sociales más autónomos y Néstor Kirchner en Casa Rosada. [...] Néstor nos interpela y nos pregunta qué queríamos. Supongo que el tipo se refería a qué tipo de país queríamos. Y nosotros le respondimos con dos imposibles. Por un lado, queríamos que abrieran los archivos de la SIDE por el caso de Darío y Maxi [...]. Y por otro lado, queríamos... ¡más planes! Los pibes se cagaban de risa, y yo también, pero en el fondo eso muestra nuestras limitaciones en ese momento” (Pacheco, Mariano, *Desde abajo y a la izquierda. Movimientos sociales, autonomía y militancias populares*, Buenos Aires, Las cuarenta y El río sin orillas, 2019, p. 139).

¹¹⁹ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 17-18.

cra al pueblo; el cual es el que niega el antagonismo y, de ese modo, conserva la sustancialidad inocente: “no se mete” en política. Este antagonismo interior al Pueblo es “absolutamente irreductible [...]. Por eso existe el *objeto a* como aquello que, en lugar de simbolizar / superar / sintetizar el antagonismo, lo *encarna* dentro del campo de lo simbólico”.¹²⁰ El “objeto a” es interior al pueblo pero, a la vez, es lo que impide que éste sea una unidad o una totalidad indivisa. Es interior y al mismo tiempo inasimilable al pueblo. El “objeto a” no es otro que el politizado; en efecto, como él se dedica a la política y perturba la paz del pueblo, el cual lo acusa de ser un vago, un “parásito”, de ser improductivo, de vivir a costa del pueblo cualquier: “El politizado, entonces, descubre crecientemente que sólo puede luchar si encarna el mismísimo *objeto a*, el objeto éxtimo, a la vez *interior e inasimilable*. El politizado, en suma, adivina por fin que él es «la inherencia absoluta del obstáculo externo que impide al Pueblo lograr identidad consigo mismo»”.¹²¹ Por supuesto, no se trata de que el politizado sea un ser malvado que no quiere vivir en paz ni dejar a otros vivir en paz. Sucede que “la sociedad es imposible en su propio concepto, está atravesada por un Impedimento Absoluto y el *objeto a* sólo lo encarna”.¹²² El politizado se enfrenta, así, con un nuevo desafío: hacerse cargo de ese conflicto que se materializó en su propia conciencia. El cual toma el camino más fácil: perpetúa la demanda hacia otro y no se responsabiliza de lo que a él mismo le sucede. El camino del cual es la inercia populista. Pero el politizado tiene que salir de ese círculo infinito de la demanda, que Selci, siguiendo a Lacan, entiende como imposible de satisfacer y, por eso mismo, más atractivo todavía para el que se inclina hacia la irresponsabilidad. Nuestro autor se pregunta y se responde: “el politizado, ¿qué ayuda recibe para salir de la pulsión? Él no puede sacarse a sí mismo de la Inocencia [...] –tiene que venir alguien de afuera a abrirnos los ojos [...] y ese alguien es el Amo tal como lo conceptualiza Žižek: el Amo se hace absolutamente cargo de sus actos y sus palabras [...]”.¹²³ El Amo no nos

¹²⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹²¹ *Ibid.*, p. 77.

¹²² *Ibid.*, p. 85.

¹²³ *Ibid.*, p. 101.

dice “cómo salir, sino que lo *hace*: se pone al lado nuestro y sale, para mostrarnos «en acto» cómo hacerlo, y esto simplemente porque nos quiere. Es, por lo tanto, un *ejemplo a seguir*”.¹²⁴ Salir de la demanda no es ni puede ser un acto originariamente intelectual. Solamente el cuerpo nos da el empujón que necesitamos para asumir la responsabilidad. La relación entre el cuerpo del Amo (Amo al que Selci también llama “Conducción”) y el cuerpo del politizado es de imitación:

Existe el concepto latino de la *Imitatione Christi*, la imitación de Cristo [...]: para alcanzar la revelación cristiana no es preciso conocer las dificultades y sutilezas teológicas, basta con hacer lo mismo que Él. La *imitación*, en definitiva, es lo que permite el tránsito de la conciencia politizada al militante orgánico: el militante no “entiende más” que la conciencia política, sino que *imita a su Conducción*, porque pone su cuerpo a hacer política [...].¹²⁵

La Conducción, que aquí hace las veces de cuerpo de Cristo, le da a la conciencia politizada un anclaje en lo que, a falta de un término mejor, llamamos realidad. Saca a la conciencia politizada de sus preguntas infinitas (o del mero “hablar de política”) y la lleva a ingresar a una organización.¹²⁶ La Conducción viene, en principio, necesariamente de afuera; es como si irrumpiera en la mañana de conciencia, demanda, politización y cualquierismo. Pero esa apariencia de sustancialidad externa de la Conducción es sólo un momento de la fenomenología de la conciencia militante: “Ya con un pie en la entrada de la organización, la «conducción» resulta ser simplemente el piso superior de un sofisticado edificio político, con

¹²⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁶ La ruptura entre la conciencia hiperactiva del politizado y la realidad que lo rodea aparece en *Canción de la desconfianza*, la mencionada novela de Selci. Allí, Styrax, un profesor de bajo algo menor de treinta años, es un politizado (un Empecinado, según los términos propios de la novela) que está desfasado de la cultura juvenil –por decirlo así– dominante. La actividad política meramente intelectual (al comienzo de la novela) de Styrax la define el hecho de que se “autopregunta” y se “autorresponde”. A este personaje le falta cuerpo: “Esta descoordinación corporal con mi época, reflexionó alguna vez Styrax, ¿tiene algo que ver con el afloramiento de las autopreguntas?” (Selci, Damián, *Canción de la desconfianza*, *op. cit.*, p. 19). A un politizado como Styrax le falta una Conducción que le devuelva el vínculo corporal con su mundo. Por otra parte, es este tipo de intervención cuasidivina lo que Schwarzböck parece descartar de plano cuando, en *Los espantos*, refiere los decepcionantes resultados de la aparición de (algo así como) un mesías en una familia burguesa como la de *Teorema*, de Pier Paolo Pasolini. Cf. Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, pp. 67-69.

distribuciones de responsabilidades, funciones diferenciadas, secretarías, frentes...”¹²⁷

A causa del contacto con el Amo, el politizado se siente, como dice Selci, “especial”: “si eligió (hacerse cargo) es porque previamente se sintió elegido (por el Amo) [...]”¹²⁸ El politizado “tiene algo que los cuales no: tiene *conciencia*”¹²⁹ Se siente orgulloso de su tesoro interior y desprecia a los cuales. Sin embargo, el orgullo de lo individual es un rasgo cualquier por excelencia. El antagonismo Politizado/Cualunque también tiene que interiorizarse, a fin de que el politizado no se pierda en el cualquierismo de su supuesta superioridad. En el politizado que ya tuvo la ayuda de la Conducción (es decir, en el militante) el antagonismo se interioriza bajo la forma de Organización/Ego. El ego es el residuo cualquier en el politizado que ya tiene todo para ingresar a una organización, residuo que se resiste a renunciar a la preciada individualidad. La organización dice:

hay otra vida y es vigorosamente monocorde. Le pide así al militante [que] se politice por completo [...]. Sea quien sea el militante, debe transformarse para siempre, debe ser útil a la Causa colectiva. Debe renunciar a la riqueza de su existencia: si era obrero, profesor, estudiante, hijo, madre, músico, científica, vago o

¹²⁷ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 105. Con su teoría de la Conducción como, por un lado, una especie de “despertador” de la conciencia política enredada en sus indecisiones y, por otro, una instancia que gradualmente va interiorizándose en el espíritu del militante, Selci puede discutir una famosa objeción al peronismo, a saber, la de cómo puede ser que la conciencia de la clase obrera se forme gracias a un General al que nada lo asemeja a la clase obrera. Una formulación de esta objeción puede hallarse en un hombre también venido de las letras, al igual que Selci: “Hicimos un milagro del general Perón que vino a prolongar la tradición criolla del patrón de estancia, cariñoso en sus momentos, paternalista siempre, necesitado de clientela siempre, patronos que creen que pueden ofrecernos lo que está en nuestro derecho tomar. Ejemplo: la pretendida conciencia de clase que el general Perón habría otorgado (¿regalado?) a los trabajadores... ¿En qué historia de la clase obrera podremos leer que a un buen señor se le ocurrió un día otorgar la conciencia de clase a los trabajadores de su país?” (Calveyra, Arnaldo, *Si la Argentina fuera una novela*, Buenos Aires, Ediciones Simurg, 2000, pp. 123-124). Si es posible que, a los ojos de Selci, Perón sea un buen ejemplo de lo que es la Conducción, no lo es porque Perón haya otorgado o regalado la conciencia a los trabajadores, sino porque debe de haberles dado un cuerpo. Por contra, el auténtico y desaprovechado milagro argentino fue, para Calveyra, la figura de Jorge Luis Borges, milagro que no logró tomar cuerpo y se desvaneció lentamente en el viejo escritor: “Algo más acerca del milagro Borges: incapaces de admiraciones durables y, mejor que durables, profundas, incapaces de encarnar en un absoluto que acreciente nuestra visión del mundo, que la vuelva más vasta que la duración limitada de nuestras vidas. [...] Nos creímos en la obligación no de dar cuenta de esa obra sino del hombre de más en más frágil a medida que los años pasaban [...]” (*ibid.*, p. 123).

¹²⁸ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op.cit., p. 124.

¹²⁹ *Ibidem.*

trabajador, de la religión que fuere, con su sexo o etnia, carácter, talante, todo eso debe sacrificarse en pos del Gris Universal de la política, su igualitarismo esquemático *radical*.¹³⁰

El ego, en la organización, es peligroso, porque puede querer esquivar la línea marcada por la Conducción. El politizado que no sacrifica su ego vive en el antagonismo entre su individualidad (que en realidad no vale nada) y la generalidad de la organización. La resolución de este antagonismo es lo que Selci llama Cuadro político, a cuya fundamentación lógica está destinada la *Teoría de la militancia*.¹³¹ El Cuadro es el militante que ha interiorizado la organización. En lugar de depender irresponsablemente de la Conducción, el Cuadro asume que “no sólo debe ser conducido, sino también conducir”.¹³² Así, toma decisiones y se responsabiliza por sus actos y palabras de una manera siempre fiel¹³³ a la organización. Las palabras de Selci son muy claras a la hora de caracterizar al Cuadro:

En el Cuadro político, la *espontaneidad* (del Ego) y la *disciplina* (de la Organización) coinciden infinitamente: cuanto más disciplinado es, más decisiones toma. [...]. [El] Ego se hace cargo de (interioriza) la Organización mediante la absoluta *disciplina*, y la Organización se hace cargo de (interioriza) el Ego mediante la absoluta *responsabilidad en la toma de decisiones*.¹³⁴

El Cuadro ya no tiene a nadie a quien echarle la culpa. Se ha hecho absolutamente responsable. Todo pasa a estar bajo la órbita de su responsabilidad: él es interiormente la Organización, y una organización política no puede desligarse de los problemas que le toca afrontar. Ya no hay, para el Cuadro, sustancia externa que ocasione malestar al pueblo; en todo caso, lo que hay es un pueblo que no está siendo absolutamente responsable, es decir, que no está militando organizadamente en política, y por lo tanto elige responsabilizar a otros. Pero, en realidad, no hay otros, porque el pueblo mismo es la

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹³¹ “[E]ste librito busca [...] fundamentar lógicamente la posibilidad de los Cuadros políticos” (*ibid.*, p. 17).

¹³² *Ibid.*, p. 133.

¹³³ La noción de “fidelidad” y “sujeto fiel” las tematiza Selci en diálogo con la filosofía de Alain Badiou. Aquí no ingresaremos en el análisis de estas cuestiones.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 135.

realidad.¹³⁵ Si el politizado en vías de ingresar a la organización podía apelar a la idea de la *imitatione Christi* para tener un parámetro externo de conducta, el Cuadro, tras interiorizar ese modelo, es ya una especie de Cristo contemporáneo:

de manera monstruosamente parecida a Cristo en la cruz, el Cuadro acepta “pagar las deudas de otros”, hacerse cargo de lo imposible, asumir el costo por males que de ningún modo podrían ser su culpa; la conocida expresión según la cual “Cristo murió por nosotros” indica la paradoja absoluta de un mero hombre que se hace cargo del Universo como si fuese obra suya –esta exageración religiosa [...] describe el tipo que llamaremos “clásico” de lo que es un Cuadro político [...].¹³⁶

Como decíamos, no hay sustancia externa indivisa, sólida, impermeable; hay una escisión en la sustancia Pueblo por la cual el Pueblo puede llegar a ser un sujeto responsable y no demandante. Esa escisión es la que “elige” al politizado, que ha de llegar a ser Cuadro. Selci amplía el modelo cristológico del Cuadro en estos términos: “Cristo sólo pudo hacerse cargo de todo porque antes Dios lo había elegido como Su hijo. Homológamente, el Cuadro político sólo puede alcanzar la responsabilidad absoluta si la Conducción, mediante la confianza en el pueblo, lo saca del fango cualquier y le ofrece un modelo a imitar”.¹³⁷ La Conducción le indica al politizado que la realidad está ahí no para seguir estando ahí, siempre igual a sí misma, sino para que él la elija y se haga cargo de ella; además, le enseña cómo hacer tal cosa. Del mismo modo, el Padre habría elegido a su Hijo para que se hiciera cargo de los males que aquejaban a la sustancia humana.

Ahora bien, Cristo, un hombre ciertamente anormal, quizás haya sido suficiente para redimir, por su propia muerte, los pecados del

¹³⁵ “Variando un poco la máxima de Perón, habría que decir que la única realidad es el Pueblo. Ciertamente vivimos en el Pueblo, «adentro suyo». No es alguien a quien concientizamos desde afuera, o a quien invitamos a emanciparse. Más aún, sería impreciso decir que el Pueblo transforma la realidad: uno y otra son lo mismo, así que sólo cabría hablar de una «autotransformación» –como la que hace una persona cuando decide volverse militante” (Selci, Damián, “Lectura militante del concepto de unidad política”, en *Revista Planta (blog)*, entrada del jueves 2 de enero de 2020. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://plantarevista.blogspot.com/2020/01/lectura-militante-del-concepto-de.html>. Publicado originalmente en *El Ojo Mocho*, n° 8, primavera/verano 2019/2020).

¹³⁶ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 137.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 137-138.

mundo. En cambio, está claro que un solo Cuadro no es suficiente para hacerse cargo eficazmente de los males del pueblo. Por eso, dice Selci, hay que ganar, y ganar sería tener cientos y cientos de Cuadros políticos; utópicamente, ganar sería tener un pueblo militante que sea absolutamente responsable y, por eso mismo, absolutamente libre. Allí ya no habría demanda, porque ya no habría otro al cual echarle la culpa; allí ya no habría representación política, porque todos tendrían en sí mismos la organización y todos participarían en política.¹³⁸ El Cuadro se caracteriza por observar con fidelidad lo que indica la organización: “el Cuadro ahora «es» su lugar en la *orgánica*, «hace» lo que dice la *lógica* y «dice» lo que le bajan como la *línea*”.¹³⁹ La orgánica hace referencia a la distribución de responsabilidades en la organización; la lógica remite al modo general en que la organización aborda las cuestiones que se le presentan; la línea marca lo que se puede hacer y decir públicamente. Llama la atención la semejanza entre estas tres propiedades de la organización y las tres “marcas de la mediación estatal” que presenta Amador en su contribución a *El fantasma en la máquina*. Amador señala que la mediación estatal es autoritativa (es decir, la institución particular o, para ser más extremos, el agente estatal particular recibe la autoridad de la voluntad soberana públicamente reconocida: esto correspondería a la orgánica de Selci, según la cual el Cuadro es lo

¹³⁸ Las ganas de participar en algo (lo que sea) son efectivamente un rasgo de la contemporaneidad. Ya no estamos “en la era de los electorados apáticos de las décadas de los 80 y 90” (Selci, Damián, “¿Qué pensar? La estructura política actual y sus desafíos”, en *Revista Planta (blog)*, entrada del miércoles 30 de octubre de 2019. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://plantarevista.blogspot.com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html>). Si el estatismo y la representación política remiten a una estética moderna, apegada a la forma, la ansiedad por participar se remonta a una estética nacida con las vanguardias históricas del siglo XX y radicalizada después de la Segunda Guerra. Schwarzböck comenta: “El índice de participación es interpretado, en cualquier actividad humana contemporánea, como el indicio de que lo que se hace está bien hecho, incluso cuando la reacción sea adversa; de lo contrario, nadie habría reaccionado” (Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 354). El nexo con la actividad política es inmediato, si al leer las siguientes líneas de *Los monstruos más fríos* recordamos las reflexiones de *Los espantos* sobre lo útil para los poderosos pero ya no para el pueblo: “Cuando todos podrían hacer arte, pero no todos lo hacen, la diferencia entre artistas y público resulta, con cierta obviedad, una ficción útil para los artistas, no para el público. Quien la sostiene en su nombre, con un fino espíritu corporativo, es el sistema institucional del arte. Por eso no es fácil, para el arte contemporáneo, salir fuera de sí. [...] La dificultad del arte contemporáneo para salir fuera de sí es la misma de la política para trascender la burocracia [...]” (*ibid.*, p. 356). La mera posibilidad de la participación corroe la eficacia de las instituciones no participativas.

¹³⁹ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 139.

que es en virtud de su lugar en la estructura de responsabilidades), orgánica (esto es, la mediación estatal no depende del capricho del burócrata, sino que se ajusta al parámetro dado por la institución: esto correspondería a la línea de Selci, que indica qué se puede hacer y qué se puede decir como militantes de una organización) y a largo plazo (ya que la mediación estatal se piensa “como la continuidad de un proyecto nacional”: esto correspondería a la lógica de Selci, el criterio general con que una organización trata los problemas políticos).¹⁴⁰ Si la mediación estatal y la conducta del Cuadro tienen tanto en común, sería de esperar que el militante, tal como lo concibe Selci, tuviese, una vez trasplantado al Estado, la subjetividad adecuada para la tarea que allí debe desarrollarse. Es más: en la organización, como ya mencionamos, la palabra de uno es la palabra de todos, y la acción de uno es la acción de todos: nada más propio de la representación política estatal de la que debe ser agente la subjetividad burocrática. Sin embargo, Selci repudia la representación política y considera que la militancia es “el infinito derecho a asumir la responsabilidad sobre la realidad, de manera colectiva y organizada, con, sin o contra el Estado (que es un instrumento o una relación, pero en todo caso, no un sujeto)”.¹⁴¹ Es necesario ofrecer al menos una explicación hipotética para esta sorprendente conclusión.

El Cuadro ya no tiene nada fuera de sí. Es una figura de la conciencia sin contraparte cualunqu. El pueblo tiene enfrente a la oligarquía; el politizado tiene enfrente a cualquier; el ego tiene enfrente a la organización; el Cuadro ya interiorizó todo y no hay nada que se le aparezca como externo o como irreductible a su libertad. Como no hay nada fuera del Cuadro, el Cuadro es en sí mismo una figura no representativa. La organización habla y actúa en nombre de todos sus Cuadros, y un Cuadro habla y actúa en nombre de toda la organización, pero nada de esto debe entenderse como un accionar representativo. Para representar políticamente, al fin y al cabo es necesario (como, según vimos, sugiere Dotti) sustancializar a los actores políticos, en lugar de subjetivizarlos. Selci, con absoluto rigor antirrepresentativo, les quita a todas las figuras de su teoría de la militancia la “apariencia de sustancialidad”. Sin dudas, la dife-

¹⁴⁰ Para las marcas de la mediación estatal según Amador, cf. Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 74-80.

¹⁴¹ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, *op. cit.*, p. 187.

rencia entre la sustancia y el sujeto que estamos proponiendo parece algo esquemática, sobre todo si tenemos en cuenta que Hegel, un referente tanto para el pensamiento estatalista como para el pensamiento revolucionario, contribuye a superar esa distinción. Habría que decir, entonces, que el pensamiento estatalista supone una trascendencia irreductible, una trascendencia que puede ser mediada pero no absorbida en la inmanencia (a una conclusión semejante llegamos en la primera sección de este trabajo). La trascendencia estatalista funda el orden y lo justifica: el cuerpo de Cristo paulino sostiene en sus funciones particulares (como campesinos, doctores, atletas, etc.) a todos sus miembros. En otras palabras, los sustancializa. El cuerpo de Cristo en que piensa Selci, en cambio, va por otro lado (que tampoco carece de sustento bíblico): cuando irrumpe la Conducción, la vida individual del militante (como obrera, científica, vago, músico, hija, hijo, etc.) se suspende. El militante tiene que sacrificar su vida cualquier en favor del llamado del Amo. Si recordamos los términos en que Schwarzböck concibe la entrada de la militancia en el orden político post 2003, obtenemos una buena imagen de lo dicho: la militancia ingresa como militancia “nueva” en la democracia que está comenzando de cero en lugar de simplemente retornar.

Las referencias a la trascendencia y a la sustancia no son fáciles de aceptar y, más que ayudar en la tarea del pensamiento, parecen entorpecerla. En lugar de comparar directamente la representación con la participación, quizás sea mejor comparar la participación estatalista con la participación tal como la piensa Selci. Un caso típico de filósofo del Estado y, a la vez, crítico de la representación política y defensor de la participación, es Jean-Jacques Rousseau. No repondremos aquí sus ideas, que damos por ampliamente conocidas. Nos interesa ver, por el contrario, cómo lee un intérprete estatalista, en este caso Dotti, la participación rousseauiana, pensada como factor configurador de la unidad estatal. La presencia del pueblo en la asamblea soberana tiene una lógica que supone, como condición de la participación, la representación:

cada miembro del poder soberano allí presente actuaría políticamente sólo porque ha operado una mediación consigo mismo, porque se ha –por así decir– *desdoblado* y se está representando a sí mismo; más claramente: ser ciudadano-actor de la soberanía en una democracia directa significa que, en el Legislativo, se está representando a sí mismo como él es, en el espacio socie-

tal y familiar, pero no inmediatamente político. Politizarse, en términos de estatalidad, es ser y no ser simultáneamente (ser en la medida en que no se es, sino que se representa a lo que se es); un juego reflexivo que, *si queremos respetar la “alienación total” rousseauiana*, tiene que tener a ambos polos –*homme* y *citoyen*– como actividad de reflejar y resultado de la misma: el representante es el reflejo del ser humano representado y viceversa, porque el pasaje de lo personal y societal a lo público estatal no ofrece ninguna dificultad, ninguna traba nacida del egoísmo o de pretensiones despóticas: la *aliénation totale* ha remediado estas distorsiones.¹⁴²

Politizarse –participar– estatalmente es representar en el cuerpo soberano lo que se es fuera del cuerpo soberano; al mismo tiempo, ser un *homme* en la sociedad civil supone la participación en el cuerpo soberano. En cambio, la participación no estatal que propone Selci no sigue ese tipo de lógica. De hecho, según su opinión, Rousseau no es más que un abogado de la sustancialidad inocente del pueblo.¹⁴³ Antes de avanzar, aclaremos algo que puede resultar banal, pero que si no es aclarado puede llevar a confusiones: de ningún modo se trata aquí de ver si en el País Militante de Selci ya no habrá médicos, madres, padres, músicos, abogadas, escritoras, ingenieros. Lo que hacemos es intentar comprender por qué la teoría de la militancia, tal como la entiende Selci, no necesita coronarse en una relación concreta con el Estado. Hasta ahora hemos visto con cierta claridad un punto: el Cuadro no tiene nada relevante fuera de sí. El cual, como observamos, no tiene conciencia; nada de su mundo importa para el militante. El Cuadro, entonces, no tiene nada “por debajo” de sí: la sociedad civil no es nada en comparación con la vida militante; el juego reflexivo que el estatalista Dotti encuentra en la participación rousseauiana no tiene lugar en la militancia estatal de Selci. Pero, ¿acaso no tiene el Cuadro algo “por arriba” de sí? ¿No necesitó de la exterioridad cristológica de la Conducción para salir de la demanda?

Efectivamente, el Cuadro necesitó de la superioridad de la Conducción para salir definitivamente del plano de la demanda. Pero –citamos arriba– “ya con un pie en la entrada de la organización, la conducción resulta ser simplemente el piso superior de un sofisticado edificio político”. El Cuadro, cuando interioriza la organización, interioriza la Conducción. Organización y Ego están en identidad especulativa. La Conducción aparece como algo externo sólo y momentáneamente para la conciencia militante, pero su verdad es aparecer como un mero “piso superior” de un edificio que tiene que estar adentro del Ego. La arquitectura del pensamiento estatalista es la de la catedral gótica, que se eleva hacia el cielo con la certeza de que la realidad a la que da forma visible está irremediablemente más allá de sus empinadas torres; la del pensamiento militante es la de una unidad básica sin terraza. En otras palabras: para el verticalismo estatal, el verticalismo de la militancia es parte del horizontalismo de la sociedad civil, que debe ser rearticulado en una unidad vertical mayor.¹⁴⁴ Si el pensamiento estatalista requiere algún tipo de trascendencia (por más difícil de pensar que resulte su conceptualización secularizada), el pensamiento militante se despliega en pura inmanencia.

Contra todos los pronósticos, la inmanencia militante no es más fácil de conceptualizar que la trascendencia del estatalismo. El necesario momento de la Conducción se vuelve –al no poder ser realmente trascendente ni totalmente inmanente– un auténtico golpe de suerte. Como dice Selci, su teoría quiere poner al lector “entre la espada y la pared”, es decir, quiere forzarlo a militar, “[p]ero este forzamiento [...] está hecho desde la amistad; es una exhortación conceptual que será eficiente si cada uno, y en cada caso, encuentra una Conducción a quien *imitar* –ya que sólo nos liberamos con el cuerpo, y por imitación”.¹⁴⁵ La lógica implacable de la conciencia militante empieza con un encuentro fortuito entre la Conducción y el

¹⁴² Dotti, Jorge, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos* 1, 2014, pp. 27-54, p. 43.

¹⁴³ Cf. Selci, Damián, “Lectura militante del concepto de unidad política”, *op. cit.* En su ensayo “La posibilidad del siglo”, Selci considera que es superfluo el concepto de “representarse a sí mismo”, que es, sin embargo, la clave de la participación política estatal, según vimos en el Rousseau de Dotti. Cf. Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, en VV.AA., *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz & Gluck Editores, 2020, pp. 6-17, en particular p. 12.

¹⁴⁴ Para la concepción militante del verticalismo, cf. Kesselman, Violeta, “Verticalismo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo, op. cit.*, pp. 18-26. Allí leemos: “La organización vertical se sostiene sobre dos pivotes: la confianza en la conducción y la confianza en lxs compañerxs (por el mero hecho de serlo)” (*ibid.*, p. 21). Exactamente los mismos pilares, mucho más fuertes y exigentes, encontramos en el verticalismo estatal de Hobbes. La confianza en “lxs compañerxs” no es sino otra manera de expresar lo que ordena la famosa segunda ley de naturaleza en el capítulo XIV del *Leviatán*; pero esa confianza horizontalista sólo es posible por la confianza en el representante soberano, por la “confianza y fe puestas en aquel que habla” (Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.* p. 314; la cita corresponde al capítulo XXXII).

¹⁴⁵ Selci, Damián, *Teoría de la militancia, op. cit.*, p. 188.

politizado. No puede ser de otra manera: una teoría de la militancia no es más que una teoría de la particularidad, y la particularidad es irreductible a la teoría. Las Conducciones fundan particularidades dentro de una unidad política mayor.

¿Qué quiere decir, entonces, que el pueblo tenga el poder? ¿Acaso quiere decir que ha de tener el poder una determinada organización militante, la que verdaderamente exprese el querer del pueblo? Es posible. Como escribió Schmitt, “[a]ún no ha sido solucionada la antiquísima dialéctica de la teoría de la voluntad del pueblo: la minoría puede estar en posesión de la voluntad verdadera del pueblo y, además, el pueblo puede ser engañado [...]”.¹⁴⁶ No sólo una minoría puede ser la que verdaderamente porte la voluntad popular, sino que, como expresa Selci, “lo que el Pueblo quiere (en ocasiones) puede ser lo peor [...]”.¹⁴⁷ Pero esto nos lleva derecho y sin concesiones al plano de la representación política: la minoría verdadera, la que no engaña al pueblo, en verdad representa a todo el pueblo; es algo momentáneo, por supuesto, y prudencial, hasta que todos sean educados en lo que verdaderamente quieren. Si bien la novela *Canción de la desconfianza* parece tener ecos de una dictadura pedagógica, no encontramos esa dirección en los escritos políticos de Selci.¹⁴⁸ El pueblo, para nuestro autor, no es infantil o inmaduro, de modo que su sometimiento a la vanguardia iluminada sea inevitable. El pueblo es ya y siempre el responsable máximo –el sujeto– de lo que le sucede. A veces no se da cuenta de que lo es, pero lo es.

Pongamos un ejemplo: el triunfo electoral de la fórmula presidencial Fernández-Fernández en 2019. Después de años de desencuentros, la dirigencia peronista se unió en un único frente y su victoria terminó siendo arrasadora. Selci, fiel a su principio de que es el pueblo el sujeto político último, explica que esa unidad dirigencial fue posible porque antes hubo unidad popular:

¹⁴⁶ Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, trad. Thies Nelson y Rosa Grueso, estudio preliminar de Manuel Aragón, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 34-35.

¹⁴⁷ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 52.

¹⁴⁸ De hecho, rechaza explícitamente ese tipo de representación vanguardista, aunque es enigmática la razón por la cual, entonces, sería mejor militar en una organización antes que en otra. Cf. Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, en VV.AA., *La posibilidad del siglo*, op. cit., p. 11.

si la dirigencia estaba dividida por egos estúpidos, por soberbia, por incapacidad de reconocer objetivos comunes... todo esto debe predicarse *también* del Pueblo. La unidad política fue primero una unidad popular, pero no porque el Pueblo haya sido por fin escuchado por una dirigencia comúnmente alienada, sino porque el Pueblo estaba en sí dividido (o para decirlo con el término usual: “agrietado”) y se puso a practicar la unidad como método de supervivencia. Si nos parece que los dirigentes peronistas invertían demasiado tiempo en pelearse entre sí, todo lo que debemos hacer es complementar esta mirada con su reverso o fundamento: era el Pueblo el que invertía demasiada energía en el “narcisismo de las pequeñas diferencias” –el que pagaba Ganancias y creía que “mantenía vagos”, la que criticaba a los planeros, el que se enojaba con un piquete, el que creía que su progreso se debía únicamente a su esfuerzo y su penuria únicamente a los políticos, la que odiaba a Cristina por su tono de voz... Hay que reconocer, sin que ello nos conduzca a un pesimismo antropológico demasiado férreo, que el Pueblo también puede ser una auténtica “feria de vanidades” y que los engrimientos de la dirigencia palidecen ante la radiante arrogancia popular. ¿Hay algo más egocéntrico que el discurso del progreso personal con independencia de la situación nacional? ¿Hay algo más soberbio que despreciar a la vecina que cobra la Asignación? ¿Hay algo más “ombliguista” y “sectario” que la queja por no poder comprar dólares?¹⁴⁹

La unidad popular que está en el origen de la victoria de Fernández-Fernández es precaria (quizás no se deba más que a cuestiones de supervivencia, y en los fríos números es la unidad del 48%) pero, sea como fuere, tuvo lugar. Tuvo lugar porque los que podían producirla abandonaron su cualquierismo: la compra de dólares, el resentimiento hacia quienes necesitan ayuda estatal, la idea del *self-made man*, etc. De este caso particular, tal como lo interpreta Selci, creemos poder desprender dos conclusiones: por un lado, la unidad del pueblo es necesaria para producir u obtener algún tipo de resultado político. Decimos que es necesaria no en sentido empírico –el 48% de los votos–, sino necesaria conceptualmente: si el pueblo no es uno, es imposible entenderlo como sujeto responsable, incluso como responsable de su cualquierismo. Sin el pueblo como unidad, la victoria de Fernández-Fernández es una casualidad numérica, no un fruto de la acción popular, como quiere Selci que sea. Es decir (y acá toma

¹⁴⁹ Selci, Damián, “Lectura militante del concepto de unidad política”, op. cit.

forma el círculo que queremos dejar planteado): es necesario pensar la unidad política universal, la unidad mayor que la unidad de la organización particular militante. Y para pensar la unidad política universal no hay más que el Estado. Así como Selci dice saber que el populismo quizás no sea la mejor opción teórica, pero que es lo que hay, así también el Estado argentino quizás no sea el mejor Estado posible, pero es el único referente universal legítimo que tenemos. De hecho, sabemos que el pueblo es una unidad recién cuando decide estatalmente; cuando lo mirábamos bajo la óptica militante, lo veíamos dividido por motivos cualesquiera. En otras palabras, sabemos que el pueblo es una unidad cuando leemos su participación política a través de la elección de sus representantes.

Por otro lado, del pasaje recién citado obtenemos otra conclusión relativa a la filosofía de Selci: el cualqu coasta es, al igual que el politizado, un “objeto a”, un obstáculo interno al pueblo que impide su identidad. Cuando el cualqu coasta afloja su cualqu coastismo, el pueblo muestra su unidad, así como cuando el pueblo es un pueblo de militantes también es una unidad y el militante pierde su carácter de objeto inasimilable. Esta conclusión (a saber, que tanto el politizado como el cualqu coasta son, como citamos arriba, “la inherencia absoluta del obstáculo externo que le impide al Pueblo lograr la identidad consigo mismo”) era esperable: el politizado y el cualqu coasta son identidades móviles, que se constituyen recíprocamente. La “ciencia de la experiencia de la militancia” sigue los pasos de la conciencia politizada, para la cual el cualqu coasta sirve de contrafigura; pero no hay una sustancia en el politizado que lo distinga realmente del cualqu coasta. La militancia es particularidad, y cualquier particularidad puede militar con convicción. Puede haber grandes Cuadros de causas que nos resulten espantosas o cualesquiera. El cualqu coasta es cualquier solamente a los ojos de un politizado rival, al igual que este politizado es un cualqu coasta para aquel primer cualqu coasta. En ninguno de los dos lados puede faltar, entonces, conciencia. Un militante que considera que en el cualqu coasta o, llegado el caso, en el militante de otra organización, no hay conciencia, no puede pasar a la unidad estatal (podríamos decir incluso que no puede hacerlo desde el momento en que llama “cualqu coasta” a sus conciudadanos). El triunfo de otra organización militante sólo puede entenderlo como la preeminencia del cualqu coastismo inconsciente. Ante el abrumador cualqu coastismo, el militante redobla la apuesta y milita más. In-

cluso cuando su organización gana las elecciones, el militante tiene que militar más y mejor, porque tiene que ampliar y perfeccionar la participación política. Siguiendo con nuestro ejemplo local, si bien el triunfo de Fernández-Fernández fue posible porque antes de la unidad dirigencial hubo unidad popular, Selci recomienda profundizar el trabajo militante para confirmar ese logro popular:

si la gente ya no escucha a los medios, ¿a quién sí escucha? La respuesta es sencilla: *se escucha por fin a sí misma*, es decir, se re-úne –y para reunirse se organiza, y para organizarse ha de volverse, en un sentido amplio de la palabra, militante. Acá tocamos el nervio de nuestra argumentación: a través de la organización militante, que garantiza la *re-uniión*, el Pueblo se vuelve su propio “medio de comunicación de masas” y simplemente *desplaza* del espectro a la ideología neoliberal.¹⁵⁰

Este párrafo está en línea con el disparador empírico de *Teoría de la militancia* que señalábamos al comienzo de esta sección. Si el pueblo milita organizadamente, el neoliberalismo de a poco desaparecerá. Pero ¿acaso el neoliberalismo no puede militar organizadamente? Por supuesto que puede; ya sabemos que la militancia, antes que una ideología concreta, es una “posición ante la objetividad”. No es imposible que haya quienes quieran responsabilizarse por la realidad desde una perspectiva neoliberal (o comunista, o fascista, o conservadora, etc.). Además, también sabemos que el pueblo puede querer lo peor, por lo cual podría llegar a militar las causas más insensatas. Selci advierte, en relación con lo que venimos diciendo, algo muy importante: la derrota electoral del gobierno macrista no significó el repliegue de sus fuerzas, sino la conversión de sus seguidores en militantes. El macrismo empezó a militar: “Arribamos a una conclusión parcial: tenemos un adversario inteligente, que nos imita en todo aquello que le parece útil, aunque para eso deba sacrificar algunas vacas sagradas republicanas o incluso apolíticas”.¹⁵¹ La intensificación de las militancias particulares puede tener grandes resultados en lo que hace a la participación política, pero es evidente que nunca podrán ganar todas las militancias a la vez. Pese

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Selci, Damián, “¿Qué pensar? La estructura política actual y sus desafíos”, en *Revista Planta (blog)*, entrada del miércoles 30 de octubre de 2019. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://plantarevista.blogspot.com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html>.

a esto, si nuestra argumentación fue correcta, un militante del tipo que pregona Selci no reconoce la racionalidad (la conciencia) de otras militancias (de hecho, piensa a la militancia macrista como imitación –pura actividad corporal– de la kirchnerista). De allí que, cuando el Estado ya no pueda ser un instrumento de su militancia, se convenza de que tiene el infinito derecho de actuar contra el Estado: en éste ya no habrá sujetos responsables, sino “una densa masa de infantilismo y sordidez”.¹⁵² La exhortación a militar organizada en política que se desprende de *Teoría de la militancia* –exhortación implacable, que realmente logra poner entre la espada y la pared al lector– puede derivar en cualquier militancia. La visión optimista de Selci sólo se justifica si se da por sentado que todos vamos a militar del lado de los buenos, de los que quieren la emancipación. Pero ¿quién no milita del lado de los buenos o a favor de la emancipación? Todos los involucrados en política, por hipótesis, quieren el bien; si además de querer el bien coincidieran en el modo particular de realizarlo (es decir, en cómo hay que gobernar), ya no habría conflicto político, y por lo tanto el fin del conflicto político ya no sería el resultado de la victoria militante, sino todo lo contrario: la condición inicial de la lucha, la garantía previa de la bondad de nuestras convicciones. Esta lucha justificada de antemano apuntaría únicamente contra seres huecos, contra aquellos que, por algún motivo cualunque, no quieren el bien y son, por lo tanto, apolíticos por naturaleza; en fin, contra los que no tienen conciencia. Lo que pierde el pensamiento político al buenificarse como pensamiento militante es la posibilidad de pensar lo que piensa el adversario, que pasa a ser alguien que no piensa.¹⁵³ Cabe agregar: ese pensa-

¹⁵² Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 124. Para un estudio de la tensión entre la institución estatal y las actuales tendencias políticas argentinas, cf. Dotti, Jorge, “*Incursum teológico-político*”, en *Las vetas del texto*, segunda edición ampliada, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, pp. 275-300.

¹⁵³ El Colectivo de Filosofía, Psicoanálisis y Política “El Loco Rodríguez” se pregunta: “Por otro lado, tampoco debemos mentirnos. El macrismo no sólo expresa una sensibilidad rechazada en sus facetas más feroces, sino también en sus elementos más inofensivos. Captura un pliegue de anhelos, demandas, aspiraciones que no son rechazables, ni condenables *per se* desde una agenda política de izquierda: inseguridad, calidad institucional, ruptura con las herencias, lucha contra el narcotráfico y “contra las mafias”, inflación, renovación tecnológica, deseo de orden, «que las cosas funcionen», etc. ¿Por qué no contamos con una política que logre hacerse cargo de estos problemas y disputar sus imágenes, sus sentidos, sus resonancias sensibles? ¿Todo deseo de orden es *a priori* de «derecha»? ¿Y si lo es, es rechazable desde una aspiración emancipatoria?” (El Loco Rodríguez / Ignacio Rodríguez, “Intemperie: que no vuelvan más”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/intemperie-que->

miento buenificado pierde la posibilidad de definir y saber exactamente qué es lo que él mismo quiere, dado que ya no tiene nada contra lo cual configurarse, y gana la tentación de regodearse en esa falta de definición, amparada en la certeza de que de un lado están los buenos y del otro una “densa masa de infantilismo y sordidez”.¹⁵⁴

No se puede pasar por alto el hecho de que Selci reconoce la dificultad que enfrenta a la hora de determinar concretamente qué quiere defender en tanto militante. En la medida en que pretende ser una superación del populismo, su teoría busca dejar atrás lo que éste enmascara, a saber, “la triste evidencia de que carecemos de programa”.¹⁵⁵ Pero ante el “hecho indiscutible” de la victoria del capitalismo, al pensamiento militante no le queda más opción que abandonar los hechos a fin de imaginar otra teoría que proponga algo mejor que el capitalismo: “Demos un salto de fe y propongamos: de existir [esa teoría], ella sería la teoría de la militancia”.¹⁵⁶ Si la filosofía estatalista supone el temor de Dios como condición práctica (no empírica), la filosofía militante pide un salto de fe hacia una teoría (lo que ya en su propia formulación es un pedido paradójico).

no-vuelvan-m%C3%A1s-938a9027672c). En relación con los temas abordados en este trabajo, cf. también El Loco Rodríguez / Ignacio Rodríguez, “¿Qué significa poner el cuerpo? (o el problema de la herencia guevarista)”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/qu%C3%A9-significa-poner-el-cuerpo-o-el-problema-de-la-herencia-guevarista-b8269089420d>.

¹⁵⁴ La necesidad de suponer que ya estamos del lado de los buenos puede leerse en el comienzo del primer capítulo de *Teoría de la militancia*: “Si existiera un termómetro para la filosofía política, éste debiera medir su *utilidad* para las luchas populares” (Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 21). Pero para poder medir esa utilidad ya tenemos que saber cuáles son las verdaderas luchas populares (las que preocupan a los politizados y no a los cualesquiera). De ese modo, para la teoría de la militancia el pueblo ya es de antemano una unidad clara y distinta, incluso antes de que pueda ser “representado” –aunque no es exactamente la palabra– por la verdadera organización militante. No cabe ahondar aquí en la distancia enorme que separa a esta concepción de la política de aquella que sostiene el estatismo hobbesiano de Hydra, para la cual recién puede haber pueblo cuando hay Estado *sive* representación, y en este caso la palabra “representación” sí es exacta. Por otro lado, la dificultad de definir qué es lo que se quiere, puede provenir del hecho de que, en *Teoría de la militancia*, el populismo es insuficiente y, a la vez, el materialismo de Žižek todavía no tiene “un libro que diga lo que hay que hacer, cómo pelear, por dónde, por qué, etc.” (*ibid.*, p. 42). La teoría de la militancia nos explica cómo pelear (con organización y disciplina), pero no para qué. El estatismo, en cambio, no tiene este problema, ya que, en su lógica, los conflictos sociales tienen que ser resueltos a fin de que el Estado, la unidad superior a las divisiones, siga existiendo. Por supuesto, no cabe olvidar la advertencia de Schwarzböck sobre el hecho de que esa voluntad de existencia estatal también puede ser una ficción útil solamente para los poderosos.

¹⁵⁵ Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, op. cit., p. 7.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 10.

Parece correcto decir, entonces, que cuando las instituciones modernas ya no pueden presuponer en sus miembros la fe cristiana, cualquier cosa puede ocupar el lugar de esa fe.¹⁵⁷ Ese cualquier-cosismo se traduce, en la teoría de la militancia, en la postulación de una “vida” políticamente superior, la “vida no individual” del Cuadro, que, al carecer de programa, puede caracterizarse sólo negativamente y adquiere de ese modo una amplitud lo suficientemente generosa como para acoger en su seno cualquier programa. Se corrobora, extrañamente, lo que Schwarzböck señala con respecto a la categoría de vida, a saber, que “[l]a democracia postdictatorial es vitalista [...]”,¹⁵⁸ y no sería descabellado conjeturar que la apuesta a la militancia es una especie de torsión dialéctica sobre esa vida vacía y depresiva del capitalismo triunfante: como no tengo nada que hacer, me pongo a militar, es decir, a hacer “todo”. Fe en Dios o fe en la teoría, y organicismo estatal o vida aún sin programa: así como lo vimos en el caso de las semejanzas entre la mediación estatal y las propiedades de la organización, así también vemos ahora que cuanto más se parecen el pensamiento estatalista y el militante, más se diferencian. Avancemos un poco más hacia la comprensión de esta paradoja, resumiendo antes algunas de las conclusiones obtenidas.

Para explicar un fenómeno político usual, como lo es el resultado de las elecciones, la lectura militante tiene que presuponer aquello de lo que quería deshacerse: la unidad del pueblo, que se patentiza únicamente por medio del principio político que la teoría de la militancia rechaza, es decir, la representación. Además, esa unidad es pensable, para la lectura militante, sólo si ubica al cualunquero en el mismo rango que al politizado, el rango de objetos inasimilables

¹⁵⁷ No casualmente un autor que forma parte del catálogo de Hydra ha propuesto este tipo de interpretación de la modernidad en algunas de sus obras más reconocidas. Se trata de Eric Voegelin, y sus libros editados en Hydra son *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires, Hydra, 2009, y *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires, Hydra, 2014. Otras obras en las que se aborda la mencionada interpretación de la modernidad son *Las religiones políticas* (trad. Manuel Abella Martínez y Pedro García Guirao, Madrid, Trotta, 2014) y *La nueva ciencia de la política* (trad. Joaquín Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2006). Por último, en relación con los temas abordados en la primera sección de este artículo, no cabe obviar que Voegelin ha desarrollado una filosofía de la conciencia como centro de la existencia política, en tanto que en la conciencia cobra luz la experiencia de la tensión entre la trascendencia y la inmanencia. Cf. Voegelin, Eric, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Friburgo / Munich, Karl Alber, 2005, y Voegelin, Eric, *Order and History. Volume V: In Search of Order*, edición e introducción de Ellis Sandoz, Columbia / Londres, 1999, donde es clave la discusión con Hegel.

¹⁵⁸ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 64.

que encarnan la imposibilidad del todo social. En lugar de radicalizar e interiorizar el antagonismo, la teoría de la militancia tiene que presuponer una unidad popular que se manifiesta en la exterioridad del sistema representativo; en lugar de presuponer la acción militante, el triunfo de un determinado partido presupone la desactivación espontánea del cualunquismo; en lugar de ser una teoría de la victoria o de la “re-unión” del pueblo militante, la teoría de la militancia es una teoría del conflicto entre grupos particulares que tienden a imitarse a fin de obtener o asegurar el triunfo.¹⁵⁹ En ese conflicto, la conciencia militante no reconoce fuera de sí a otras conciencias, por lo que el Estado se vuelve un mero instrumento al servicio de quien ocasionalmente disponga de él.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Si el macrismo imita a la militancia kirchnerista, el kirchnerismo imita la relación de la política con los medios masivos que, según el propio kirchnerismo, caracteriza al macrismo y, en general, a la política más desencantada. Esa relación es lo que Javier Trimboli llama “la alianza más complicada y más necesaria que produjo el kirchnerismo. Para constituirse, a él y a su multitud” (Trimboli, Javier, *Sublunar. Entre kirchnerismo y revolución*, Buenos Aires, Las cuarenta y El río sin orillas, 2017, p. 160). Al recordar la manifestación del 9 de diciembre de 2015, Trimboli sugiere que esa multitud habría sido inconcebible con Perón, y no sólo porque sea difícil imaginar a Perón derrotado en las urnas: “Hubo un momento en que, sin que la presidenta diera pie para que en particular ocurriera, se coreó el nombre de un programa de televisión, 678. Que sepamos entre nosotros nunca había pasado algo igual. La incomodidad va más allá de que ese programa [...] nos había hecho más daños que favores [...]; subrayaríamos del mismo modo si se hubiera coreado Zamba, Fútbol para todos o Encuentro. Como si después del protagonismo recuperado de la política quedara no obstante en evidencia la debilidad de su lengua [...] y se revelaran en ese último acto las alianzas que se habían tramado para llegar a esa situación, que por lo tanto configuraban también a esa multitud” (*ibid.*, pp. 139-140). La radicalización del populismo que propone Selci (que el pueblo se vuelva su propio “medio de comunicación de masas”) afecta también a esas alianzas. La novela *Planet*, de Sergio Bizzio, parece haber cifrado el destino espectacular y semicristológico de la política posdictatorial argentina, destino que ni siquiera un nuevo comienzo de la democracia podría desmentir. En esa novela, dos actores argentinos, Gustavo Denis y Osvaldo Kapor, son secuestrados por los líderes de un lejano planeta llamado Planet. Los líderes de ese planeta son los dueños de dos canales de televisión y compiten por la audiencia. Luego de algunas vueltas de la trama, Gustavo Denis se une a un tercer canal, un canal rebelde que pretende tomar uno de los canales poderosos. Denis le pregunta al Comandante Marcos Sábado cuál es el plan de ataque. El Comandante responde: “No tengo ningún Plan [...]. Yo invento sobre la Marcha. ¿O te pensás que soy un Pelotudo? –Pero allá dijo que lo tenía... [respondió Denis]. –Para que el Consejo me apruebe el Presupuesto lo dije. Esos Tipos se olvidan de que soy un Salvaje. Les gustaría que los lidere un Ingeniero. Ya vas a ver cómo cambian cuando tomemos la Señal y Socialicemos la Producción de los Medios. No van a cambiar de Verdad, eso ya lo Sé... Ellos no pueden Cambiar: son Hijos de una Matriz, en Esencia. Pero van a adaptarse al Cambio y van a Creer que fue Su Rebeldía la que Triunfó. Para Eso lo Hago. No hay nada Peor que un Rebelde Incumplido. Yo voy a regalarles esa Ilusión. Para que vivan Felices, en Paz, Satisfechos... para que cada Uno se parezca a un Dios...” (Bizzio, Sergio, *Planet*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 112-113).

¹⁶⁰ Para no caer en la mala infinitud del conflicto interminable, Selci afirma que se lucha para ganar; pero para que ganar sea el resultado definitivo, no parece haber otra opción que pensar que finalmente habrá una guerra que termine con todas las guerras. De

Todo ocurre como si hubiera una sustancia ante la cual el militante no deja de ser inocente. Esa sustancia es el Estado. El militante se vuelve responsable ante el pueblo, prolijamente desustancializado; también se vuelve responsable ante la frivolidad de su ego, al que descubre como verdadera nada; ante el Estado, en cambio, retorna a la irresponsabilidad y a la inocencia de quien cree que lo universal está a su servicio. Las razones de tal comportamiento pueden hallarse quizás en el propio paradigma del militante que propone Selci, es decir, en la figura de Cristo. Existe la posibilidad de que Cristo no sea el ejemplo de quien se hace responsable de los males del mundo, deshaciéndose así de toda inocencia. Bien podría ser que Cristo sea el caso ejemplar de la inocencia, incluso de la víctima inocente que muere a manos de una comunidad enloquecida. René Girard sugiere esta comprensión de la figura de Cristo, articulando una lectura “no sacrificial” de la Pasión. La lectura sacrificial, en cambio, diría que Jesús muere para satisfacer la necesidad de reconciliación de la comunidad, dividida por la rivalidad mimética. Su muerte es un sacrificio. Toda la violencia de la comunidad se descarga en Jesús, que se hace cargo de esa violencia y así redime a la humanidad. Jesús sería, para una lectura sacrificial, el chivo expiatorio, tal como lo sugiere Selci:

todos modos, la teoría de la militancia, por ser justamente una teoría de la militancia, es una teoría de la particularidad política, tan arraigada en lo particular que se priva de cualquier paso a lo universal que exceda a la propia organización. En ese sentido, es absolutamente contraria a lógica del totalitarismo que describe Claude Lefort: “Con el pretexto de una denegación de la división y del conflicto, el régimen identifica el pueblo con el proletariado, éste con el partido, este último con su órgano dirigente, y ese órgano con el amo absoluto. Simultáneamente, lleva a cabo su empresa fantasmática de unificación y de homogeneización de la sociedad fabricándose constantemente un enemigo, un hombre que sobra: el oponente o perturbador, el parásito, el marginal. Simultáneamente una vez más, necesita, para la afirmación plena del cuerpo social o para garantizar el funcionamiento autónomo de la máquina social, engendrar un otro, un gran individuo que encarne lo social en su propio cuerpo. Ese gran ingeniero decide todos los movimientos supuestamente racionales [...]” (Lefort, Claude, *El pueblo y el poder*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 43). La filosofía de Selci puede articularse cambiando correctamente algunas palabras del pasaje de Lefort. Con el pretexto de denegar la unidad y la armonía, su *Teoría de la militancia* identifica la conciencia con el politizado y a éste con la organización. Simultáneamente, lleva a cabo su empresa de radicalización del antagonismo fabricándose constantemente un amigo, un hombre de esos que faltan: el politizado, el militante, el Cuadro, que, a los ojos del cual, es un parásito. A la vez, para afirmar que el militante hace imposible la totalidad social, necesita engendrar otro personaje, que encarna la supuesta armonía de la sociedad. Este otro personaje es el cual, que decide no decidir nada, mucho menos racionalmente.

“el chivo expiatorio por excelencia de toda la Humanidad”.¹⁶¹ Girard explica que esta interpretación de la muerte de Cristo es inviable: “Los esfuerzos por explicar el pacto sacrificial no llevan sino a absurdos; Dios necesita vengar su honor, jaqueado por los pecados de la humanidad, etc. Dios no sólo exige una nueva víctima, sino que reclama la víctima más preciada y la más querida, su propio hijo”.¹⁶² Dios, cansado de los tercos pecados de los hombres y de recibir sacrificios inútiles, convoca a su hijo y lo ofrece en sacrificio para saldar de una vez por todas esos pecados. Así piensa Selci la relación Padre-Hijo y, por analogía, la relación Conducción-militante. Repitamos un pasaje ya citado de *Teoría de la militancia*: “Cristo sólo pudo hacerse cargo porque antes Dios lo había elegido como Su hijo. Homológamente, el Cuadro político sólo puede alcanzar la responsabilidad absoluta si la Conducción, mediante la confianza en el pueblo, lo saca del fango y le ofrece un modelo a imitar”.¹⁶³ La Conducción, para redimir al pueblo, le pide al militante (y utópicamente a todo el pueblo) que se sacrifique, despojándose de su vida cualunqu.¹⁶⁴ Así, el militante logra “buenificarse”: “el sacrificio no requiere una justificación del futuro, ya es bueno de por sí no vivir como un cualunqu o un burgués”.¹⁶⁵ Pero aunque ya sea bueno de por sí, el esfuerzo promete frutos; en efecto, si todos nos sacrificamos, es decir, si todos militamos organiza-

¹⁶¹ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 144.

¹⁶² Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Bernard Grasset, 1978, p. 206.

¹⁶³ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 137-138.

¹⁶⁴ Este llamado de la Conducción al sacrificio bien podría ser entendido como una imitación del sacrificio que el macrismo le pidió al pueblo. Según María Esperanza Casullo, los dirigentes macristas “exponen casi con fruición la necesidad de que amplios sectores de la población sacrifiquen calidad de vida e ingresos en el corto plazo para alcanzar una mejoría en el futuro” (Casullo, María Esperanza, *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019, p. 165).

¹⁶⁵ Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 141. Vale destacar que repetidamente Selci aclara que “sacrificio” no es la palabra adecuada para expresar la actitud del militante, del mismo modo en que “secuestrar” no lo era para describir las intenciones del protagonista de la novela *Canción de la desconfianza*. De todas maneras, el uso del término, la idea de que Cristo es un chivo expiatorio e incluso la misma circunstancia de tener que aclarar constantemente que no se trata de un sacrificio, atentan contra la afirmación de que efectivamente no se trata de un sacrificio. Sin dudas, Selci se resiste a esa palabra porque advierte que quien se sacrifica o quien es sacrificado es siempre inocente.

damente, ganamos. Será entonces cuando la militancia podrá garantizar la re-unión del pueblo consigo mismo, del mismo modo en que el chivo expiatorio, correctamente sacrificado, garantiza la pacificación de la comunidad. La lectura sacrificial del Cuadro-Cristo, más que apuntalar la responsabilidad del militante, haría lo mismo que hacen todas las lecturas sacrificiales de la Pasión: ocultar el rasgo, según Girard, más propio de Cristo, y por extensión del Cuadro; ese rasgo no es otro que la inocencia absoluta ante las potencias del mundo, o el Estado.¹⁶⁶ Ocurre como si Selci quisiera ofrecer una versión enteramente

¹⁶⁶ La contraposición entre la teoría de Girard y la de Selci podría continuar sobre todo alrededor de dos cuestiones: la imitación de la Conducción por parte del militante y la imitación recíproca de los sectores militantes (el hecho de que el macrismo, según Selci, haya empezado a imitar a la militancia kirchnerista). Es claro que en este último caso estaríamos ante una rivalidad mimética que sólo podría resolverse con un chivo expiatorio, es decir, con militantes cada vez más radicalizados (más sacrificados). Esta conclusión –si seguimos la interpretación que hace Schwarzböck de uno de los Esclarecidos, el octavo y último, de *Canción de la desconfianza*– podría ser la de un Esclarecido, es decir, la conclusión de un enemigo de la verdad popular: “Para el Esclarecido –conjetura el lector a partir de este caso– la política podría poner en marcha una espiral violenta, que se desarrolla como la asociación libre en una comedia de los hermanos Marx: se empieza por un juego de palabras y se termina en el caos absoluto” (Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”, *op. cit.*). Pero, como recuerda Schwarzböck (y como también sabe Selci; *cf.* Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, *op. cit.*, p. 82), el enemigo que elegimos nos constituye; si el enemigo del politizado es un cualunquie, el politizado también será un cualunquie. La teoría de la militancia, pese a todo su materialismo dialéctico, no logra superar este principio de la ontología posestructuralista, con el cual comienza la fenomenología del militante. En verdad, no hace sino llevarlo a su máxima expresión. Posiblemente, el hecho de que no haya contrafigura cualunquie para el Cuadro no indica que éste haya superado la blanda relatividad de las identidades, sino que el Cuadro encarna en todo su rigor la infinitud del yo que, en verdad, lleva a su enemigo adentro y sólo lo exterioriza para autopoñerse un límite externo trivial, fácilmente reinteriorizable (como si desplegara fuera de sí lo que en su experiencia interiorizó). El materialismo dialéctico de *Teoría de la militancia* radicaliza, así, la guerra en su “versión postestructuralista”: “En esa versión, el enemigo es un enemigo interno, que se exterioriza para que el propio yo encuentre un límite objetivo, pero el único límite que encuentra es otro yo: el enemigo personal (en lugar de político), el yo como otro” (Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”, *op. cit.*). Ese enemigo personal –el cualunquie– es un yo vacío, sin conciencia. El mismo escrito de Schwarzböck recién citado termina con una conclusión que creemos válida para *Teoría de la militancia*: “Hay que construir un mejor enemigo”. Para el concepto de “infinitud del yo” en su raíz romántica y en su opaca suerte en el cine contemporáneo, *cf.* Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, *op. cit.*, pp. 155-169. Allí se argumenta que lo pornográfico (la exploración fílmica de los límites del cuerpo) es la “última resistencia a la infinitud del yo”. La descripción minuciosa de algunos cuerpos (no sólo humanos) en *Canción de la desconfianza* podría leerse en esa dirección, como la contracara de la conciencia afiebrada de Styrax, tan despierta que es capaz de reparar ininterrumpidamente en el brillo azucarado de una medialuna, los rieles bajo el peso del tren, el tráfico y la necesidad de comprar un pantalón. En medio de ese aluvión de conciencia de objetos ínfimos, Styrax “se siente sin conciencia”, como si la menor materialidad significase un límite a su yo infinito. *Cf.* Selci, Damián, *Canción de la desconfianza*, *op. cit.*, pp. 38-39.

sacrificial de la muerte de Cristo y al mismo tiempo la verdad cristiana (la inocencia de Jesús y el hecho de que su muerte no es la de un chivo expiatorio) se le metiera por donde menos lo esperaba, incluso contra su propia intención teórica. El militante está dispuesto a sacrificarse no por ansias de responsabilidad, sino porque quiere seguir siendo una sustancia inocente ante otra sustancia posiblemente malvada (el Estado, “instrumento” en manos de quien oportunamente lo ocupe).¹⁶⁷ Cuando el militante imita a Cristo, imita su inocencia, y el militante se aferra demasiado a ésta como para identificarse, no con su organización, sino con el Estado, pese a que en ambos casos se trata de estructuras basadas en la representación; es a la vez demasiado “pagano” como para abandonar la “escalada a los extremos”¹⁶⁸ del conflicto e imitar la vía de la paz “cristiana”, que no es otra que la estatal (si seguimos a Schmitt y ya no tanto a Girard); y es demasiado arrogante como para reconciliarse con sus hermanos sin antes llamarlos “cualunquies”, perder toda confianza en ellos y derrotarlos definitivamente (ya que

¹⁶⁷ Bien podría tratarse aquí de una oposición entre dos figuras políticas, el Estado y el militante, que pretenden remitir al mismo modelo, el de Cristo en la cruz, ya sea con el fin de explicar la mediación entre lo alto y lo bajo, ya sea con el fin de justificar el sacrificio de la individualidad (para el caso del Estado como estructura cristológica, *cf.* Dotti, Jorge, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *op. cit.*, pp. 27-33). La muerte de Cristo marca en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel el tránsito de la religión revelada al saber absoluto, en el que la comunidad se reencuentra consigo misma; por contra, revivir en los individuos el ejemplo de Cristo, tal como se pretende en *Teoría de la militancia*, es igual a negar la racionalidad de la muerte de Cristo, o, en otras palabras, igual a negar la racionalidad del Estado hegeliano: en efecto, para Selci la crucifixión debió de ser “el error político-metafísico más grande de la historia –y de la Eternidad– del movimiento popular” (Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, *op. cit.*, p. 159). Si la muerte de Cristo es la representación inmediatamente anterior al giro hacia el saber absoluto, mantener a Cristo (crucificado) con vida en el cuerpo de los militantes hace de la siguiente sugerencia de Selci una afirmación rigurosamente exacta: el militante, convertido en Cuadro, es una “figura estremeceadoramente cercana al «saber absoluto» de Hegel” (*ibíd.*, p. 17). Con total coherencia, la teoría de Selci destruye la apariencia de la sociedad civil con la verdad del sacrificio militante, así como, a la inversa, el Estado hegeliano le da al interés personal su fundamento metafísico. Si la lógica cristológica militante –que inevitablemente requiere de agrupaciones particulares– se absolutiza, parece condenada a la dispersión social que se sigue del accionar del “artista religioso” de Schleiermacher, tal como la interpreta Hegel: una multiplicidad de agrupaciones que, cada una bajo la dirección de su respectivo artista-sacerdote, flotan en el mar de la indiferencia recíproca (agregamos nosotros: indiferencia en que anida la posibilidad del conflicto, sobre todo si la indiferencia cobra la forma del no reconocimiento de la conciencia en los militantes que llamaríamos “rivales”). *Cf.* Hegel, Georg W. F., *Fe y saber*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 132-133.

¹⁶⁸ Sobre la “escalada a los extremos”, *cf.* Girard, René, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires / Madrid, Katz Editores, 2010.

ésa es la contracara de ganar y terminar con el conflicto político). La Organización, si bien supera al Ego orgulloso del politizado, también lo conserva. El militante tiene todo para pasar a la unidad estatal, pero justo en el límite se frena y reafirma su vacía particularidad; en otras palabras, cuanto más se percata de que entre el cualunquero y él mismo no hay diferencias significativas, más se esfuerza por postularlas, aunque eso implique admitir que hoy por hoy carece de programa de acción. Lo dicho –creemos– vale para el militante de izquierda y el de derecha, para el liberal y el peronista (en la medida en que carezcan de programa), porque la teoría de la militancia de Selci es verdadera, verdadera en tanto lógica de la lucha entre individuos iguales en una comunidad al borde de la disolución y, por eso mismo, poco fecunda en programas de acción: cuanto más buscamos diferenciarnos, más nos parecemos, y cuando lleguemos a ser completamente iguales y podamos decir con razón “yo es otro”,¹⁶⁹ preferiremos destruirnos antes que amarnos. De allí se sigue esa cuota de desprecio con que los libros revisados en este artículo miran a su sociedad, achacándole su carácter demandante, su buenismo, su irresponsabilidad, su “matar el tiempo a lo bobo”, su cualunquismo, y con la que también pretenden ofrecerle un elixir de seriedad para la vida. De allí también se sigue que el imprescindible salto de fe no parece ser el que apunta a una mejor teoría, sino el que depende de la voluntad que renuncia a su particularidad y confía –como enseña Hobbes– en sus conciudadanos porque confía en sus instituciones, y confía en sus instituciones –como enseña Rousseau– porque confía en sus conciudadanos.¹⁷⁰ No sería ya la confianza en una teoría, sino

¹⁶⁹ Según la expresión de Arthur Rimbaud que adopta Selci, en Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷⁰ Por supuesto, aquí la teoría de la militancia tiene una buena oportunidad para equiparar al pensamiento estatista con el populismo. Cf. al respecto Saralegui, Manuel, “Adiós al populismo: por una nueva confianza en el pueblo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo*, *op. cit.*, pp. 63-84. Pero cuanto más se aleja la teoría de la militancia de la confianza estatal en los adversarios, más difícil se le hace no volver a lo que Schmitt llama la dialéctica de la voluntad del pueblo: que una minoría represente a todo el pueblo, con el rigor más verticalista posible de la representación y con la exclusión más estricta posible de quienes no han de participar en el pueblo. La tensión inherente a tal paradoja se manifiesta en que la única manera de diferenciarse del adversario devenido enemigo (interiorizado o no, ya es irrelevante) es que “no podemos descansar toda nuestra estrategia política en confiar en nuestros adversarios, porque buscan destruirnos” (*ibid.*, p. 74). ¿Y qué nos cabe esperar si fuera verdad que el que busca, encuentra? Por otro lado, en tanto la militancia carece de programa, no es más racional

en una ficción, como veíamos en la sección dedicada a los libros de Hydra. Este salto de fe, sin embargo, es cada vez más difícil de realizar. Por eso mismo, si bien es ridículo, por ejemplo, remedar a los Estados Unidos de Alexis de Tocqueville y de Walt Whitman (auténtica *complexio oppositorum* moderna), quizás no lo sea pensar a partir de ese mito democrático-liberal en lugar de tratar de desmentirlo. Por cierto, si el eje de la identidad política dejara de ser la organización militante y pasara a ser el Estado, el proyecto de Selci no estaría tan lejos de ese mito: el “yo es otro”, que él retoma de Rimbaud, tiene su versión más rica en el “Canto de mí mismo” de Whitman, que es un canto a cualquier otra cosa más que a sí mismo, y la participación política que él propone no está ausente de las descripciones institucionales y no institucionales que nos regala Tocqueville. La alternativa a la opción estatal es la revolución, que no es ni una idea vieja ni pragmáticamente imposible. Pero lo menos que se le puede pedir a quien tira la piedra de la revolución es que no esconda la mano de la guerra civil.

Al no dar el paso hacia el Estado, concluimos que, en lugar de ofrecer un modelo de responsabilidad absoluta, la apelación a Cristo parece ofrecer la “autobiografía correcta” que según Schwarzböck le falta al Niño Mierda. Si no quiere recurrir a la autorización que da el Estado, al Niño Mierda no le queda más alternativa que crearse una autobiografía correcta o, en términos filosóficos, una “fenomenología de la conciencia militante”. Esa autobiografía no puede prescindir del sufrimiento, ya que es éste el que hace que la autobiografía sea correcta y propia de un inocente. Al no poder echar mano ni del sufrimiento populista (inmediatamente traducido en demanda irresponsable), ni del sufrimiento de la posdictadura (hundido en la apariencia, reconocible sólo como “espanto”), ni del sufrimiento de las guerrillas setentistas (para cuya militancia, trágicamente, no hay referente posible), el militante se autoinflige el sufrimiento que la comunidad no le exige experimentar y que, con suerte, ha de garantizar la re-unión del pueblo.

ni teóricamente justificable la confianza en los compañeros de organización que la confianza en toda la nación argentina, incluyendo a compañeros y adversarios. Parece inevitable concluir que el verdadero salto de fe, la verdadera imitación de Cristo, es la que le pone fin a la “escalada a los extremos”.

Si nuestra interpretación no es errónea, llegamos a cerrar el círculo que propusimos al comienzo. El estatalismo de Hydra no logra articular convincentemente las condiciones contemporáneas y la formación estatal; entre la materia y la forma parece haber un hiato que sólo podría superarse con una decisión extraordinaria de la voluntad. Schwarzböck recuerda que en el Estado ya hubo una decisión, y fue una decisión no por la forma que une lo visible con lo invisible, sino por la apariencia que, en el terror de su espanto explícito, vuelve ridícula y trivialmente numérica a la representación política, base del Estado. Las condiciones contemporáneas que se describen en los libros de Hydra encuentran su concepto, pero a costa de que parezca imposible salir de ellas y de él. Con el fin de recuperar el horizonte revolucionario perdido, Selci se propone pensar una vida de izquierda posible en medio de la vida de derecha que diagnostica Schwarzböck. Su defensa de la militancia es conceptual y narrativamente apasionante, pero creemos que no logra plantear el paso del pensamiento de la militancia al del Estado, es decir, el pensamiento de un universal legítimo. Como teoría de la militancia, quizás no sea su obligación dar ese paso, pero si el militante que con ella cobra cuerpo se autoriza a sí mismo a ir contra el Estado, más que contribuir a que el pueblo se reúna parece contribuir a un conflicto inmanejable. Para que el Estado no sea un instrumento en manos de tal o cual particularidad, hay que pensarlo como un lugar posible para la formación subjetiva. De ahí volvemos, en consecuencia, al problema de los libros de Hydra: ¿puede haber subjetividad estatal? ¿Cómo pensamos la unidad estatal?¹⁷¹ Pues el único modo de escaparle a la inocencia y de asumir como propio lo que otros quieren y hacen es el de la representación.

¹⁷¹ Sobre la falta de reflexión a la hora de “habitar” el Estado, incluso en aquellos de quienes más se podría esperar tal cosa a la hora de ejercer la función pública, anota Javier Trímboli: “Aun en estos días tan trabados, no viene mal recordar la inevitable incomodidad que experimentábamos en el Estado –cuando había que asumir responsabilidades de intermedias para arriba– quienes veníamos de mucho tiempo en el llano, pensando siempre en asestar un golpe pero no por este lado. Obligados a representar, aunque más no sea a tenerlos presentes y en la cuenta, ese tercio que sin pausa te odiaba de los 40 millones de argentinos a los que la presidenta quería dirigirse en cada uno de sus discursos” (Trímboli, Javier, *Sublunar*, op. cit., p. 138). En otro lugar Trímboli recuerda que en el prólogo del libro *Los lentes de Victor Hugo* “Eduardo Rinesi y Gabriel Nardacchione señalan que en la refundación de la ciencia política en los primeros años de la postdictadura, al reducir sus inquietudes al régimen político, [esta ciencia] no sólo pierde de vista a los sujetos sociales, sino también y sobre todo al Estado. [...] El vacío que esto produjo, más aún porque no hubo otra usina de pensamiento al respecto que reemplazara a la académica, fue alevoso y lo heredamos. Es decir, lo que en este prólogo se detecta no sólo obra al interior de un campo académico de conocimiento, sino que se transforma en parte de nuestra condición política” (*ibíd.*, pp. 186-187).

Bibliografía

- Sagrada Biblia*, trad. Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- VV.AA., “Conversación con Jorge Dotti”, en *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, N° 1, Año 1, octubre 2007, pp. 236-267.
- Abad, Sebastián, “Presentación”, en Ubierna, Pablo, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, UNIPE Editorial Universitaria, 2016.
- , “El ritmo supraindividual de una legalidad. Un aporte al problema de la formación de agentes estatales en la Argentina”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.
- , “Breve nota sobre «El Hobbes de Schmitt» (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación”, *Conceptos históricos*, 4 (6), 2018, pp. 142-146.
- Abad, Sebastián, y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.
- Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2013.
- Abad, Sebastián, y Páez Canosa, Rodrigo, “Comunidad y crítica del Estado”, en Hunziker, Paula, y Lerussi, Natalia (comps.), *Misantropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 375-383.
- Adorno, Theodor, *Problemas de filosofía moral*, trad. Gustavo Robles, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019.
- Amador, Esteban, “Marionetas y actores. Sobre la formación, la técnica y el representante”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.
- Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2013.
- Bizzio, Sergio, *Planet*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

- Calveyra, Arnaldo, *Si la Argentina fuera una novela*, Buenos Aires, Ediciones Simurg, 2000.
- Casullo, María Esperanza, *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019.
- De Angelis, Javier, “El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n°8, noviembre de 2018, pp. 65-69.
- Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de filosofía*, Vol. 20, N° 32, 1989, pp. 57-69.
- , “Teología política y excepción”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 13, Julio-Diciembre, 1996, pp. 129-140.
- , “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus Mortalis*, n°3, 2004, pp. 451-516.
- , “La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la Tercera Crítica”, en Sobrevilla, Daniel (comp.), *Actas del coloquio de Lima. Conmemorativo del bicentenario de la Tercera Crítica*, Lima, Goethe Institut, 1991, pp. 99-166.
- , “Incursus teológico-político”, en *Las vetas del texto*, segunda edición ampliada, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.
- , “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos*, 1, 2014, pp. 27-54.
- El Loco Rodríguez / Ignacio Rodríguez, “Intemperie: que no vuelvan más”, Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/intemperie-que-no-vuelvan-m%C3%A1s-938a9027672c>.
- , “¿Qué significa poner el cuerpo? (o el problema de la herencia guevarista)”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/qu%C3%A9-significa-poner-el-cuerpo-o-el-problema-de-la-herencia-guevarista-b8269089420d>.
- Ferreyra, Julián, *Del capitalismo a las relaciones humanas. Una investigación sobre la lucha por la existencia en la filosofía política de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (tesis doctoral), 2008. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1441>.
- , “La formación para vivificar la máquina estatal”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 9, mayo-octubre 2019, pp. 279-282.
- Galimidi, José Luis, *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario, Homo Sapiens, 2004.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Bernard Grasset, 1978.

- , *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2010.
- Hegel, Georg W. F., *Fe y saber*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Antonio Escotado, Buenos Aires, Losada, 2015.
- Kesselman, Violeta, “Verticalismo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz & Gluck Editores, 2020, pp. 18-26.
- Lefort, Claude, *El pueblo y el poder*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Pacheco, Mariano, *Desde abajo y a la izquierda. Movimientos sociales, autonomía y militancias populares*, Buenos Aires, Las cuarenta y El río sin orillas, 2019.
- Páez Canosa, Rodrigo, “Sobre Los espantos de Silvia Schwarzböck”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 5, otoño de 2017, pp. 183-189.
- Preterossi, Geminello, “Sobre el populismo de Villacañas”, trad. M. Colucciello, en *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 6, 1, enero-junio 2019, pp. 393-397.
- Saralegui, Manuel, “Adiós al populismo: por una nueva confianza en el pueblo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz & Gluck Editores, 2020, pp. 63-84.
- Sarlo, Beatriz, *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, trad. Thies Nelson y Rosa Grueso, estudio preliminar de Manuel Aragón, Madrid, Tecnos, 1990.
- , *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. Montserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996.
- Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://www.eteracadencia.com.ar/blog/libreria/lecturas/item/el-enemigo-del-enemigo.html>, publicado originalmente en *El río sin orillas*, N°6, 2012.
- , “Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti”, en *Avatares filosóficos*, 2, 2015, pp. 86-102.
- , *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2016.

- , *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*, Buenos Aires, Mar-
dulce, 2017.
- Selci, Damián, *Canción de la desconfianza*, Buenos Aires, Eterna Cadencia
Editora, 2012.
- , *Teoría de la militancia*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas,
2018.
- , “¿Qué pensar? La estructura política actual y sus desafíos”, en *Revis-
ta Planta (blog)*, entrada del miércoles 30 de octubre de 2019. Con-
sultado el 20/05/2020. Disponible en [http://plantarevista.blogspot.
com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html](http://plantarevista.blogspot.com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html).
- , “Lectura militante del concepto de unidad política”, en *Revista Planta
(blog)*, entrada del jueves 2 de enero de 2020. Consultado el 20/05/2020.
Disponible en [http://plantarevista.blogspot.com/2020/01/lectura-mi-
litante-del-concepto-de.html](http://plantarevista.blogspot.com/2020/01/lectura-mi-
litante-del-concepto-de.html). Publicado originalmente en *El Ojo Mo-
cho*, n° 8, primavera/verano 2019/2020.
- , “La posibilidad del siglo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo. Cinco en-
sayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz
& Gluck Editores, 2020, pp. 6-17.
- Trímboli, Javier, *Sublunar. Entre kirchnerismo y revolución*, Buenos Aires,
Las cuarenta y El río sin orillas, 2017.
- Ubierna, Pablo, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*,
Gonnet, UNIPE Editorial Universitaria, 2016.
- Voegelin, Eric, *Order and History. Volume V: In Search of Order*, edición e
introducción de Ellis Sandoz, Columbia/Londres, 1999
- , *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Friburgo / Munich,
Karl Alber, 2005.
- , *La nueva ciencia de la política*, trad. Joaquín Ibarburu, Buenos Aires,
Katz, 2006.
- , *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, trad. Esteban Amador,
Buenos Aires, Hydra, 2009.
- , *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador,
Buenos Aires, Hydra, 2014.
- , *Las religiones políticas*, trad. Manuel Abella Martínez y Pedro García
Guirao, Madrid, Trotta, 2014.