

Ciencia de la lógica militante

SEBASTIÁN AMARILLA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

GONZALO SANTAYA
(CONSEJO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Selci, Damián,
La organización permanente,
Buenos Aires, Cuarenta Ríos,
2020, 259 pp.

Recibida el 10 de septiembre de 2021 -
Aceptada el 30 de septiembre de 2021

Son escasos los aportes a la teoría política que cuenten con la radicalidad, la potencia, la claridad expositiva y la perspectiva de futuro que se abren en *La organización permanente*. Abundan, acaso, las “propuestas radicales” que no radicalizan, los “novedosos enfoques” que ya no renuevan nada. Este libro señala y enfrenta ese déficit de la producción intelectual contemporánea. Damián Selci no sólo elabora una continuación rigurosa de su *Teoría de la militancia* (Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2018), sino que contribuye a formar un nuevo horizonte, un nuevo espacio para el pensamiento político: “el campo intelectual de la militancia” (p. 9). Deleuzianamente, nosotros diremos que este libro *instaura un nuevo plano de inmanencia*, el plano de inmanencia *militante* –contrapuesto a la inmanencia monetaria capitalista y a la inmanencia fenomenológica de la conciencia individual–. “La militancia constituye su propio objetivo político, su propio motivo ético, su propio asunto o tema, su propio *sujeto*” (p. 115).

Lo bien logrado de esta instauración se constata en la construcción del lugar de enunciación del libro. Selci (militante de “La Cámpora”, ex-presidente del Honorable Concejo Deliberante del Municipio de Hurlingham, recientemente nombrado Intendente interino de ese municipio tras el ascenso de Juan Zabaleta al Ministerio de Desarrollo Social) escribe *desde, con y hacia* la militancia. En su pluma, la propia militancia es quien *lee*, quien (se) *piensa*, (se) *conoce* y quien *habla*: simultáneamente campo de inmanencia y personaje conceptual. No se trata de una teoría basada en la práctica, ni que busque aplicarse a la práctica: es la práctica pensándose, generando teoría para conocerse, modificarse y consolidarse como sujeto, programa y objetivo político. En este movimiento, interpela a un amplio abanico de insumos presentados

por la filosofía política moderna y contemporánea. Si *Teoría de la militancia* era una “fenomenología del espíritu militante” (cf. Amarilla, Sebastián, “Fenomenología del espíritu militante”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº 12, primavera 2020, pp. 240-246), *La organización permanente* puede ser considerada la “ciencia de la lógica militante”.

La militancia, permanentemente vapuleada por las élites económico-culturales y el sentido común mediático (que acaso presienten en ella su principal amenaza), da muestras aquí de una profundidad ausente en el debate sostenido por las opciones político-partidarias dominantes hoy en nuestra democracia, tristemente cooptada por el *marketing*, la cosificación y victimización de las masas (como sustrato pasivo y demandante), la acusación hipócrita, ruidosa y vacía al adversario, los modismos edulcorados y los fanatismos iracundos. Motivos que conspiran día a día contra toda posición genuina de grandes ideales, contra el compromiso y la participación popular. Frente a ese sentido común (al cual, acertadamente, no le presta en ningún momento la atención que no merece), el clamor de la militancia piensa y actúa, dando a pensar e invitando a actuar.

El libro consta de una introducción, tres secciones y una nota final, que pasamos a glosar en lo que sigue.

El recorrido comienza con la presentación del diagnóstico desolador de autores como Frederic Jameson o Wolfgang Streeck acerca de cómo nuestros imaginarios políticos y estéticos actuales vislumbran más fácilmente la distopía o el apocalipsis, que el fin del capitalismo. Padecemos de una “falta de salidas no ya políticas, sino incluso *teóricas* al interregno monstruoso” (p. 12).

Carecemos de objetivos *utópicos* que den un sentido a la praxis, así como de un sentido para el término “emancipación”. En esto consiste la *crisis del posmarxismo* o, como Selci lo llama, el “*ethos* posestructuralista”. Resulta que, en el plano teórico, “hoy por hoy todos somos postestructuralistas. No creemos en las esencias puras” (p. 13). Pero esta descreencia trae aparejada una crisis en la proyección de futuro. Sin rechazar el *logos* posestructuralista –al contrario, situándose plenamente allí, asumiendo y radicalizando sus perspectivas–, la militancia propondrá un nuevo *ethos*, una nueva ética que será también una nueva política.

Al igual que en *Teoría de la militancia*, Selci da el puntapié inicial de la mano de Laclau, en este caso, mediante su crítica a la noción de “totalidad”: no hay un todo social orgánico, cerrado, hecho de partes armónicas, sino *antagonismo*, ausencia de un nexo necesario en la composición entre los fragmentos des-totalizados que constituyen la configuración de sentido de los hechos sociopolíticos. Nada garantiza una articulación sustancial, o un *paso racional*, entre los significantes que circulan en –y dan sentido a– el campo social. El pensamiento militante parte de un anti-determinismo absoluto, una ruptura de todo “vínculo de atribución”, definido por la *irrelación* total entre las partes o significantes que definen una situación. Esto es lo que Selci llamará la “Insustancia”.

Se renuncia entonces a postular lo social como una totalidad orgánica preexistente a sus elementos, o bien como suma fortuita de individuos-átomos racionales y auto-transparentes, con un comportamiento predecible. Ahora bien, esta renuncia conduce al *ethos* posestructuralista: cualquier propuesta política construida desde allí languidece, carece de fuerza, no puede multiplicarse ni *durar*. El resultado es el debilitamiento de la militancia. La salida a este *impasse*, la revitalización de

la lucha emancipatoria, reside en un *pensar* más allá de los límites de esa crisis. Si la Insustancia supone la inexistencia de una voluntad popular unívoca y recta, nada de lo que suceda en el plano político descansará jamás sobre un fundamento firme; de aquí, uno de los principales motivos de la apuesta teórica militante: “*todo lo que ocurra efectivamente cae bajo la jurisdicción exorbitante de la responsabilidad absoluta*” (p. 27). Reconocer esto será el primer paso hacia el horizonte (alcanzable) que nos saque del escollo del posestructuralismo, postulando la *organización* del paso entre significantes como la *tarea* fundamental, siempre retomada, de la militancia. Insustancia, antagonismo, organización y responsabilidad absoluta constituyen los “cuatro conceptos fundamentales” de la militancia (cf. pp. 23-29). La ulterior determinación de estos conceptos guía todo el recorrido del libro.

Primera sección - La Insustancia. El primer capítulo de la primera sección reafirma el emplazamiento teórico en la tradición de la izquierda lacaniana como el lugar indicado para ejercer la deconstrucción del marco “hegeliano-marxista”, pues ella sostiene una “indeterminación en última instancia” del sentido en el orden significativo. El sentido es siempre un efecto fortuito construido en la situación contingente de la irrupción del decir de un Otro (decir que, abstraído de su acto concreto de enunciación, puede hipostasiarse como una Verdad absoluta y devenir, en el plano psicoanalítico, *síntoma*, o, en el político, *hegemonía*). Ningún significativo, de hecho, designa necesariamente algo, pero *produce* algo al *cortar* sobre lo Real (la referencia teórica respecto a la cuestión del “corte sobre la Insustancia” es Alfredo Eidelsztein). Así, “entre un significativo (S1) y otro (S2) nunca hay un paso racional ni una deducción lógica, sino un salto contingente” (p. 39): antagonismo.

El psicoanálisis intenta alcanzar esa instancia de emergencia del sentido, revelando su contingencia. Los grandes ideales y significantes del orden político son eminentemente insustanciales, y la política es la esfera en la que la arbitrariedad del significativo se evidencia con mayor fuerza (cf. p. 42). La militancia será la actitud que abraza esa contingencia para *hacerse cargo de la organización* del paso de los significantes (en este sentido, hace *lo mismo* que el psicoanálisis, pero en lugar de terapéuticamente, *políticamente*). Todo pase es fruto de una decisión, y el operador del pase será *absolutamente responsable* del mismo. Si el *logos* posestructuralista se cifra en una crítica radical a todo carácter sustancioso-esencialista de la ontología, la militancia encuentra en esto la posición de un nuevo absoluto: no un ser sustancial, sino un hacerse responsable. Todo recurso teórico a nociones como “intereses objetivos de clase”, “comportamiento racional de agentes sociales/económicos”, “leyes del mercado” (etc.), son entonces refugios sustanciales (zonas de *inocentificación*) que evaden del lugar de la responsabilidad. Sartreanamente (hay mucho sartrismo implícito en la teoría militante), puede hablarse de una “mala fe” del discurso político que se ampara en valores trascendentes o identitarios, enmascarándose la contingencia de su organización fáctica.

Al hablar de una *organización* del paso de los significantes, Selci busca distanciarse (nuevamente) de Laclau y de Mouffe, quienes indicaban la necesidad de construir hegemonía (mediante el artificio de la repetición y sedimentación de los vínculos entre los eslabones de la cadena significativa). La militancia se ubica y permanece en el antagonismo, con lo cual se adjudica el ejercicio de operar y sostener conscientemente los vínculos: “el esfuerzo ya no está orientado

a lograr la naturalización sino a demostrar la contingencia” (p. 55). Ante la precariedad de los vínculos entre los términos de la serie, la tarea militante deviene un *cuidado*, una *vigilancia*, una *lucha por la duración* de las conexiones que ha articulado.

En el segundo capítulo de esta primera sección, la militancia comienza cargando las tintas contra la figura del intelectual crítico, personaje que encarna la crisis del *ethos* posestructuralista. Hay una situación de soledad, de desesperación, de inoperancia, de impotencia del intelectual crítico (Mark Fisher como caso paradigmático), que sólo ve la distopía realizada en el neoliberalismo imperante. El ejercicio crítico se *distancia* de lo real, lo analiza, y busca el agente del cambio emancipatorio sin poder jamás dar cabalmente con él. La “distancia crítica” del intelectual, pretendiendo describir la realidad, se evade así de su lugar en la misma. En la búsqueda del agente de la lucha emancipatoria, persigue su propia cola: “el sujeto político nunca está «en» la realidad *esperando que «nosotros» lo hallemos* como un dato sociológico más. [...] [E]l que busca se *descarta él mismo como sujeto*” (p. 69). La militancia aparece aquí como el acto de *auto-creación* absoluta en la que la distancia con lo real se anula, y el intelectual pasa a asumirse como sujeto: penetra en la realidad (de la cual nunca estuvo separado más que por el artificio de la crítica). Tomando en cuenta esto, Selci comienza a desplegar toda la potencia de la militancia como personaje conceptual: la militancia pasa a *leer* a Derrida, a Althusser, a Lévinas, a Deleuze.

Contra Derrida, la militancia encuentra insuficiente la alternativa planteada frente a la ausencia de un centro que haga de base sólida para el juego de las estructuras, a saber: o bien la añoranza por el fundamento perdido (a la Rousseau) o bien la afirmación del azar en la inocencia del

devenir (a la Nietzsche). La *tercera posición* militante consiste en una ocupación del lugar imposible (el centro de la estructura) que implica a la vez un poner el cuerpo y un asumir las consecuencias de los efectos del juego, a sabiendas de que el control escapa por principio (por la lógica misma de la estructura) a toda apropiación definitiva (cf. pp. 74-83). De modo análogo, contra Althusser y su tesis sobre la historia como proceso “sin sujeto”, la militancia realiza el gesto de colocarse en el lugar del sujeto histórico (cf. pp. 83-85). Contra Lévinas y su ética de la responsabilidad infinita ante el Otro, la militancia interpretará a ese Otro levinasiano como pura víctima desposeída, abstracta, *inocente*, que debe mantenerse entre algodones. La militancia propondrá que la intervención hacia el Otro es hacerlo responsable (así como el movimiento del Otro hacia el Yo implicaba aniquilar la subjetividad individualista en pos de la responsabilidad absoluta; cf. pp. 85-96). En este sentido, la militancia asume la responsabilidad ante el Otro únicamente en el intento de que el Otro pueda, a su vez, responsabilizarse. “La responsabilidad absoluta militante [...] no sólo no excluye, sino que *convoca* a la responsabilidad de todos, porque esa es «su» responsabilidad: la del Otro. [...] La ética es que yo milito para que el Otro milite, y esa es la política militante” (p. 95). Contra Deleuze, finalmente, la militancia rechazará la figura del sabio estoico como aquél que es “digno del acontecimiento” al “perderse en su influencia” (p. 97). En todos los casos, el diagnóstico es el mismo, y su formulación más general es la siguiente: la ética que se deriva del postestructuralismo se auto-bloquea toda posible articulación con la política, pues consiste en una no-intervención sobre el Otro.

La pregunta acerca de si la militancia *lee correctamente* es inútil, impropio, *snob*, y

esquiva la originalidad del gesto de la lectura militante: mostrando rápidamente estos escollos ético-políticos, la militancia está precisamente *invitando a responder*. La "creación de un nuevo campo intelectual" supone esta invitación, este llamado a hacerse cargo de las lecturas, esta interpelación a la figura del intelectual que se escuda tras la autoridad conferida al discurso cuya "objetividad" estudia con minucia y cuyo "sentido oculto" pretende "develar". El objetivo de estas lecturas se vuelve así más claro: si la militancia encuentra su sentido únicamente en su diseminación, en la multiplicación de su auto-posición, ella no deja de lanzar ese llamado a la responsabilidad del campo intelectual anquilosado por su *ethos* actual. La peligrosa consecuencia de este *ethos* es la cancelación del paso entre ética y política (en aras del respeto infinito al Otro inocente). Entonces, la militancia debe demostrar que "el *ethos* no es la única manera de estar en la Insustancia" (p. 107), y proponer y desarrollar el objetivo político que supere el *impasse*. La tarea consiste en situarse en el antagonismo y afirmarlo hasta el final, para una transformación (ética y política) radical.

Segunda sección - Antifilosofía política. Pero he aquí que el antagonismo en la política –y, podemos agregar, el elemento paradójico en el seno del ser– no es una invención o un descubrimiento novedoso. El antagonismo ha sido domesticado a lo largo de la historia, así como la metafísica esencialista ha domesticado al ser. La militancia monta entonces un dispositivo de "anti-filosofía política": leyendo, por un lado, a la filosofía política clásica y, por el otro, a la filosofía "de lo político", vincula ambas corrientes a través de un rasgo común: la *represión de la militancia*. Este análisis conformará la segunda sección del libro.

En el primer capítulo de esta sección, la militancia recupera la distinción de Olivier Marchart entre lo político (dimensión ontológica de la comunidad, el aspecto trascendental o fundante del campo social) y la política (dimensión óptica, institucional, empírica, de las sociedades). La militancia leerá y aceptará la falta de articulación racional entre el primero y la segunda, definida por el pensamiento político posfundacional (en Marchart como caso eminente, pero señalando que esto se encuentra también en Laclau, Butler, Nancy, Rancière, e incluso Žižek y Badiou). Como sucedía con la ética de Lévinas y con el *ethos* poses-structuralista, la política de lxs pensadorxs posfundacionalistas es, para la militancia, una mera estrategia de "reducción de daños" que se concentra exclusivamente en evitar dar al pensamiento político los medios para legitimar un hipotético nuevo totalitarismo. La operación de la militancia leyendo al posfundacionalismo será precisamente la de dar un contenido fuerte a la *voluntad política*, aceptando la ausencia de totalidad racional última que esta corriente postula, pero juzgando insuficientes sus propuestas concretas y sus perspectivas de futuro.

Esto se plasma en el déficit programático de Laclau respecto del concepto de "emancipación": dada la ausencia de fundamento último del orden político, la emancipación resulta siempre parcial, local, contingente, fáctica, y meramente *formal*. Al no poder postular un contenido, un *objetivo* político determinado y alcanzable, "nada impide" (ontológicamente) que elijamos, por ejemplo, "ser nazis" (p. 114). Las atroces posibilidades que abre la puesta en abismo del pensamiento político detonan un mecanismo de defensa que se traduce en la crítica, deconstrucción y desfundamentación de las experiencias totalitarias del siglo XX, proponiendo, en contrapartida, estrate-

gias débiles y debilitantes para la militancia: la conjura de los peligros de la "violencia ontológica" de la sustancialidad totalizante se paga a precio de quietismo en la praxis política.

En este punto, se presenta una nueva propuesta para comprender la emancipación: ella "es el movimiento de auto-creación *ex-nihilo* de la militancia" (p. 115). Esto refiere al trabajo de (auto)construcción de un sujeto político capaz de no enmascarar –en cada decisión y en cada acción– el antagonismo subyacente (lo cual ha quedado conceptualizado como "responsabilidad absoluta"), y, a la vez, de amplificar continuamente su esfera de injerencia (convocando al Otro a asumir también esa responsabilidad). Ante la ausencia de fundamento postulada por el posfundacionalismo, el militante supone que "ya hemos accedido a él, que ya estamos en su dominio, que el fundamento y nosotros somos *indistinguibles* [...]. *Estamos, por lo tanto, en el fundamento.* [...]. Nada impide ocupar su lugar. Si lo hacemos, esto tiene un nombre: responsabilidad absoluta" (pp. 128-129).

Uno de los esfuerzos de Selci es deslindar la lógica militante de la oposición "amigo-enemigo", e introducirá esta cuestión leyendo la distinción entre antagonismo y agonismo de Mouffe. Si lo político es la dimensión antagónica que desata un caos incapaz de canalizar cualquier conflicto, el agonismo de Mouffe –la *política*– es una *moderación* del mismo. Nuevamente, la militancia encuentra aquí un objetivo débil, pero además una cortedad de miras que identifica sin más "antagonismo" y "guerra". De la mano de Carl Schmitt, Selci muestra de que, *incluso cuando el antagonismo llega a la guerra*, y aun en la situación extrema de una "enemistad absoluta" (p. 137), existe sin embargo un marco simbólico común, una lógica de los ataques y los contraataques que supone todo un sistema de inter-

cambios de mensajes, de negociaciones –en suma, de reconocimiento y comprensión recíprocos–. Así, la guerra en sí misma es una suerte de "domesticación del antagonismo" (aunque no por la vía institucional/parlamentaria sino por la fuerza). Pero si retomamos la concepción militante del antagonismo, esta no implica "enemistad" (el choque frontal entre *dos* partes simétricas contrapuestas), sino más bien la *irrelación* (la falta de conexión sustancial, racional o necesaria entre *todas* las partes). De hecho (y este es un punto nodal de la propuesta militante), la comprensión del antagonismo como enemistad resucita la *sustancialidad*, atribuida ahora a las partes que buscan "domesticarse" mutuamente. La militancia, entonces, debe intentar superar la lógica de la domesticación –sea esta parlamentaria o bélica–. Debe proceder a una *interiorización* y *organización* del antagonismo que evite la sustancialización y la enemistad, pues estas últimas son, en el fondo, las *verdaderas enemigas* de la militancia. Ella "no se puede proponer derrotar una sustancia que sería su enemiga, porque no hay sustancia. Nosotros no somos Buenos y ellos Malos. [...] Lo Bueno es la responsabilidad absoluta, lo Malo la inocencia y la culpa" (p. 142).

El segundo capítulo de esta segunda sección prolonga la tarea de la lectura militante a través de la consigna de la "anti-filosofía política", dirigiendo su atención, esta vez, a pensadores vinculados a la tradición política de la modernidad, y a su objeto de reflexión principal: el Estado. El objetivo es ahora sentar las bases para pensar un concepto de Estado propio del pensamiento militante. Selci comienza evocando a Schmitt y su sentencia según la cual toda filosofía del Estado consiste en conceptos teológicos secularizados (p. 143). Desde esta perspectiva, las nociones

de "inocencia y culpa" (con las cuales cerró el capítulo anterior) son primariamente *jurídicas* –hobbesianamente hablando: sin ley, no hay pecado, por lo tanto, no hay culpa. Los hechos humanos pre- o extra-estatales ocurren entonces exclusivamente bajo el amparo de la Inocencia. Así, el Estado pretenderá regular el vínculo de atribución entre significantes. El paso de S1 a S2, que se da de manera necesaria (Inocente) en el ámbito pre-estatal (por ejemplo: los hombres son "por naturaleza" egoístas, violentos, y desean dominar, etc.), pasa a ser regulado e intervenido por el Estado (por ejemplo: el homicida será castigado, etc.). El Estado se convierte en la instancia que *asume* la responsabilidad absoluta, salvaguardando la Inocencia de la sociedad. Este es un rasgo que la militancia lee en toda la tradición de filosofía política, desde Hobbes hasta Althusser (p. 147).

En Schmitt, la militancia encontrará una noción de responsabilidad absoluta propia al ejercicio de *decisión* correspondiente al soberano en un estado de *excepción* (fuera del orden previsto por las leyes). Decisión que, en el marco schmittiano, remite a distinguir el amigo del enemigo. La militancia señalará que, dado el antagonismo de base, *todo estado es estado de excepción* (incluso aquél para el cual pre-existe un aparato legal-burocrático para decidir automáticamente); en este sentido, la dimensión en la que ella opera rebasa la chata dualidad "amigo-enemigo". La responsabilidad absoluta acompaña, así, *a cada paso*. La noción de soberanía, desde entonces, ya no se trata del poder localizado en el decreto del poder ejecutivo, ni en algo que el pueblo pueda *delegar*, sino en una instancia dinámica que "circula" entre un Yo y un Otro militantes, que se convocan mutuamente a decidir y a responsabilizarse por lo decidido. La soberanía pasa a ser el

elemento paradójico que circula y organiza la serie significativa, sin que la circulación se detenga en un término de la cadena (cf. pp. 149-151).

Este desplazamiento del concepto de soberanía, que podrá agitar el fantasma de la sedición para algunxs lectorxs, implica para la militancia la superación de la "represión originaria" que la filosofía política ejerce sobre la posibilidad de los miembros de la sociedad de asumir responsabilidad, salvaguardando su Inocencia. Esta represión se sostiene sobre el "mito del caos" (cf. p. 155) pre-estatal hobbesiano. A su pesimismo antropológico, el dispositivo militante opone un indeterminismo: no hay más razón a favor de la guerra que de la mutua indiferencia o la colaboración. Y sea cual sea el caso que fácticamente ocurra, la militancia propone hacerse cargo de él y de sus efectos para operar sobre ellos. Esta "auto-creación *ex-nihilo*" no está exenta de teología: el militante es aquél que, como Cristo, se hace cargo de *todo*. Pero en lugar de morir para salvarnos (para darnos la Inocencia), su prédica se concentrará en convocar y formar Otros militantes (cf. p. 145). Hija del antagonismo (no ya hija de Dios), ella reemplaza el *deseo de orden* (presupuesto fundamental de los sujetos teorizados en la filosofía política) por un ideal de la organización, que comienza por tomar parte en la responsabilización por la decisión del paso significativo.

En este punto, la militancia gira su ojo hacia Hegel, con quien se congracia en tanto pensador del antagonismo. De acuerdo con Selci, la lógica hegeliana implica una legitimación del paso contingente entre S1 y S2 *una vez que el paso ha ocurrido*, indicando una suerte de "causalidad retroactiva" que constituye la racionalidad de lo real. Hegel no supone entonces un desarrollo necesario ya contenido en un principio, sino que el tiempo de la razón

es un tiempo "invertido". Ella se revela de S2 a S1, y nunca a la inversa. De ahí la legitimación hegeliana del Estado. El trabajo de elaboración racional está obligado a recorrer la totalidad, y contener y conservar los rasgos que exhibe en su ordenación progresiva. Hegel asigna a la comprensión filosófica la labor de producir el sentido una vez ocurrido el paso, pero la militancia quiere hacerse cargo de él y aceptarlo como obra propia, con el fin de transformarlo. *Legitimar para deslegitimar*, asumir el pasado para modificarlo (cf. pp. 158-163). En este sentido, la militancia no encontrará en el Estado la realización última, superior y final de la razón. Si hay una razón militante, ella parte de la pura irrelación y busca una superación de la forma-Estado como razón de la inocentificación social.

Por eso, la tradición marxista-leninista presentará un pensamiento más cercano a la militancia. La anti-filosofía política militante encuentra en Lenin una concepción del Estado como un mediador del *conflicto*, no ya entre individuos, sino entre clases, en una mediación *parcial*, interesada, inclinada hacia la burguesía. El Estado deviene entonces agente de la "violencia organizada y sistemática" que sostiene una relación de dominación económica. Esto resulta en un potente factor de *despolitización* de las masas, privadas de las condiciones materiales necesarias y suficientes para poder asumir responsabilidades políticas (cf. p. 167). En el ideal leninista de una progresiva destrucción del Estado, la militancia lee entonces una de-construcción de la forma-Estado *capitalista*, en tanto bloquea una ciudadanía *responsable*. Según esto, "comunismo" significa un ideal de *maximización de politización* por parte de las mayorías, una responsabilización absoluta universal.

Esto permite precisar la relación de la militancia con el Estado: ella no pretende ir *contra el Estado*, sino contra esa tendencia

del Estado hacia la despolitización ciudadana. Para determinar ulteriormente este punto, la militancia se vuelve hacia Badiou, acaso su principal referente teórico –junto con Lacan–. Pero, en este caso, para criticarlo. Pues la ontología badiouana, que implica una concepción militante de la subjetividad como fidelidad al acontecimiento (desarrollada en *Teoría de la militancia*), supone también una concepción negativa del Estado, al cual postula como un mecanismo de enmascaramiento del acontecimiento, lo cual destila una posición anarquista o autonomista. Así, Badiou impide la posibilidad de pensar al Estado como un posible factor de politización, rol que es de hecho capaz de asumir, como han demostrado nuestras experiencias populistas latinoamericanas del siglo XXI (cf. p. 174). Grandes acontecimientos políticos de nuestra historia serían impensables sin el Estado, toda vez que este fue conducido por tendencias militantes. El anti-estatalismo enarbolado por pensadores europeos de distintas corrientes no supone entonces una estrategia plausible para la militancia. Se llega así a una consigna militante sobre el Estado: este "no es de ninguna manera un enemigo. Es más bien una lógica política de segundo orden, de la cual la militancia puede necesitar sus servicios" (p. 181). Lógica política de *primer orden*, la militancia busca la asunción del antagonismo y la responsabilización absoluta por parte de todxs. El fin político superior (la emancipación) es entonces politizar (en el sentido de asumir y hacer asumir responsabilidad absoluta), y no la mera conservación de la paz. Bajo un influjo militante, el aparato de Estado permitiría realizar un proceso colectivo de responsabilización más efectivo, más global, más profundo, y acaso más pacífico, del que ella llevaría adelante por sí sola –o peor, perseguida y reprimida por él, como lo ha sido de hecho, histórica y teóricamente–.

Tercera sección - La comunidad organizada. Así las cosas, en el primer capítulo de la tercera sección, la pregunta que regirá la argumentación será “¿Quién hace política?” ¿Quién debe “dirigir el proceso actual de lucha emancipatoria” (p. 188) ahora que estamos plenamente en el mundo de la Insustancia? De hecho, sabemos de antemano la respuesta, pero insistir en la cuestión no deja de ser relevante, pues ella viene planteada de los capítulos previos, cuando Selci denuncia al intelectual crítico que se anula como sujeto de la praxis, o aquél que no sabe “a quién asesora con sus teorías” (p. 135). ¿A quién asesorar? ¿Quién es el “príncipe de la Insustancia”? Ciertamente, y retomando a Gramsci, no podrá ser la figura del Partido, dado que, teniendo en cuenta la crítica que le hace Laclau, el Partido *representa* a una clase, es decir, un sujeto sociológico constituido de antemano, previo a la construcción política.

El problema, la crítica central, es entonces la representación misma o el vínculo de atribución, dado que ella presupone *algo* previo a ser representado. La respuesta, claro, reposa en la militancia: ella será la pretendiente apropiada para ocupar el lugar del Príncipe “como organización de la responsabilidad absoluta” (p. 188), siempre que no presuponga ni esté legitimada por una entidad sustancial ausente que, por ser representada, pueda alegar Inocencia (en tanto la culpa sería del representante). La militancia, que capturaba la noción de soberanía, ahora se vuelve contra la lógica de la representación.

Y esta crítica alcanza al mismo Laclau, quien, si bien ha mostrado cómo se da la construcción hegemónica del sujeto político a partir de la articulación de demandas heterogéneas, aun le atribuye, a la postre, una apariencia de sustancialidad que borra dicho proceso constructivo. Este

movimiento provoca un cortocircuito entre teoría y praxis política: sabemos que no hay sujeto desde la teoría, pero aparenta haberlo desde la práctica, y así “se desmoraliza la práctica, y la teoría se torna nihilista e impotente” (p. 190). Es por esto que Selci califica a la teoría de Laclau de “transicional”, y busca extremar sus consecuencias.

Se debe entonces eliminar el vínculo de atribución, desterrar a la sustancia, anular la representación en pos de desactivar la Inocencia que supone, dando lugar tan solo al paso significativo que se sostiene por la responsabilidad absoluta planteada por la militancia.

Es en este sentido –y aquí, creemos, se encuentra el núcleo práctico-ontológico (o anti-ontológico) de la propuesta de todo el libro– que la militancia es anti-representativa, dado que ya no busca representar al otro ausentándolo, sino que, al contrario, convoca a la presentación del otro, porque *ella porta siempre ya al otro en su seno*. La militancia *es-otro*, porque siempre-ya el ser es-otro, y nunca mismidad o unidad. El militante es quien se presenta al llamado, a la convocatoria de otro militante, haciéndose responsable de absolutamente todo, y procurando *pasar* la responsabilidad. Por eso, “el concepto de militancia representativa no tiene sentido” (p. 191), y la militancia sólo puede ser *presentativa*: “pone el cuerpo” y convoca a “poner el cuerpo”.

He aquí, entonces, una pregunta por el “Quién”, pero un “quién” que nunca está dado, nunca es una identidad; el militante siempre es-otro, y esto quiere decir que la militancia asume todo el peso de responsabilizarse por absolutamente todo *lo otro*, dado que la otredad está en su esencia misma. Es así que la respuesta por el “¿quién?” político, o el Príncipe de la Insustancia, está en un continuo movimiento infinito de formación, todo el tiempo

pasando de un militante a otro. Encontramos aquí significativas resonancias con el proceso de individuación desarrollado por Simondon. Parafraseando un fragmento de la introducción a *La individuación*: la militancia es un *sistema tenso*, más allá del nivel de la unidad; tensión dada por el *impasse* significativo. Este movimiento de pasaje constituye a la *organización*, concepto que se dedicará a desarrollar en toda la tercera sección.

Selci resume lo presentado hasta aquí con una fórmula que se repite a lo largo de la obra: “un militante es lo que representa al sujeto para otro militante” (p. 195). Así pues, la pregunta se traslada al concepto de *voluntad*, ahora que ya no hay sí-mismo, sino ser-otro; y la teoría de la organización militante se medirá con la filosofía rousseauiana que está a la base del sentido común representativista. Para Rousseau, el príncipe es la voluntad general o la soberanía (procedente del contrato social), caracterizada por dos principios básicos: su inalienabilidad y su indivisibilidad. En otras palabras, el soberano –o la voluntad general sustancializada, surgida del acto pactante– no puede enajenar su soberanía, pero sí el poder. Al mismo tiempo, lo querido por la voluntad general es una sola cosa, no pasible de ser fraccionada en partes (el “Bien común”). La estrategia de Rousseau, al sustancializar a la voluntad general como resultado del pacto, es “blindar” al pueblo: si lo querido es una sola y misma cosa, entonces es incorruptible. Sin embargo, el pueblo puede ser fácilmente *engañado* (cuando, por ejemplo, una facción manipula al conjunto durante la deliberación de la asamblea), siendo llevado a querer lo “malo” en vez de lo “bueno”. Una vez más, quien entra en escena es la Inocencia: el pueblo no se equivoca, pero, ¡ay! ¡cómo lo engañan los culpables! En un mundo sustancial, así marchan las cosas: la voluntad no-es-otra y no-es-dos.

Pero entonces, ¿qué tiene la teoría de la militancia para decir al respecto? Para la militancia todo esto está invertido, trastocado: dado que su ser no es idéntico, sino otro, su querer está desde el principio alienado y, por ello también, infinitamente dividido: “la voluntad general sí puede querer lo que no quiere, porque es otra y es (al menos) dos” (p. 198). En este sintagma se concentra toda la propuesta ontológico-práctica del libro, que quisiéramos llamar “díada militante”.

Una consecuencia crucial se desprende de lo antedicho: la militancia no podrá argüir que nunca se equivoca, pero que es engañada. Al contrario, como ninguna voluntad es una, sino otra, no podrá invocarse la traición o la mala fe de un actor externo que salve su Inocencia. No, el pueblo es responsable de absolutamente todo, incluso de lo que no ha hecho, porque el “mal” ya no es trascendente, sino immanente, porque si el traidor es otro, y yo soy otro, yo soy el traidor. Por eso, la pregunta no podrá ser ¿cómo transformar al pueblo?, sin ser a la vez: ¿cómo transformarnos a nosotros mismos? (cf. p. 200).

La cuestión de la auto-transformación del sujeto es analizada a continuación bajo la categoría de la *conducción*, y en este punto la militancia echa mano a uno de sus principales referentes teóricos: Juan Domingo Perón. Leyendo *Conducción política*, la militancia retoma su argumento y señala que, si no hay ninguna sustancia que pueda ser querida por la voluntad política, su *objeto* puede únicamente ser *otra voluntad*. Y este es precisamente el sentido del concepto de *conducción* peronista: no se trata del “mando” (que impone la voluntad de un jefe y anula la del comandado), sino de un “arte” que debe despertar el sentido de la *conducción*. Sólo puede conducir quien es a su vez conducido, un militante es “un conductor de sí mismo” que reconoce que su

voluntad no es *una*, no es *suya*, sino de otro (p. 204). La diada militante impone esta "indistinción final" entre voluntades individuales/sustanciales tejiendo, en el límite, el campo de inmanencia militante: "Cuando todos conducen y son conducidos, cuando lo que quiere uno sólo puede quererlo en tanto es el querer del otro, estamos en el reino de la *organización*" (p. 206, cursivas nuestras). La organización llega entonces cuando la conducción resulta exitosa, y la acción recíproca entre voluntades se torna juego de traspaso fluido de la responsabilidad absoluta.

En esta consolidación de la voluntad plural militante nada presupone a la enemistad como momento necesario. Recordando que "irrelación" no es sinónimo de "relación conflictiva". Selci señala que si el príncipe de la Insustancia es el paso de una voluntad a otra, la enemistad aparece allí donde el paso aparece como bloqueado o incluso imposible: "En la organización, mi voluntad es otra; en la hegemonía, yo dirijo secretamente la voluntad del otro; en la enemistad, mi voluntad no logra ser otra ni dirigir la del otro, y se encapsula como solo mía" (p. 211). Pero este encapsulamiento, esta *imposibilidad* del paso, es necesariamente contingente, "coyuntural", porque, de no serlo, caeríamos en una irreconciliabilidad absoluta, que reflotaría cierta sustancialidad entre dos partes antagónicas. Si la sustancialidad no existe, la enemistad tampoco, y el juego de la responsabilización circulante habrá de repetirse en cada caso, según las coordenadas impuestas por la coyuntura. Sea cual sea el caso (organización, hegemonía, enemistad), el antagonismo es quien posibilita el paso, nunca quien lo impide (Selci retoma aquí a Quentin Meillassoux y su afirmación de una "irrazón" como "propiedad ontológica absoluta"; p. 215). La militancia es, entonces, un modo

de habitar la Insustancia radicalizando al extremo su lógica, pues no afirma ninguna necesidad sustancial de pasaje ni se resigna cuando este parece imposible. El "Gran Cambio", la política radical, el "paraíso comunista" (p. 217) reside en este habitar: nada lo impide, nada lo garantiza, hay que organizarlo, vigilarlo y cuidarlo.

En el segundo capítulo (final) de la tercera sección, nuestro personaje conceptual –la militancia– se las verá finalmente con los principales teóricos que representan lo que, allí por el inicio del libro, se caracterizó como *ethos* posestructuralista, surgido de la crisis teórica del marxismo, a partir de la metafísica heideggeriana. Durante los años 80 y 90, estos autores (Blanchot, Nancy, Ranciere, Derrida, Agamben y Esposito) comienzan a preguntarse cómo sería una vida comunitaria que sea compatible con el posfundacionalismo. El panorama, no obstante y desde el punto de vista militante, no es muy alentador: la salida comunitaria resulta imposible, impracticable, paradójica ¿Por qué? De acuerdo con Nancy, Marx plantea un ideal de *hombre* en tanto *auto-productor* de sí mismo a partir del trabajo. Sin embargo, así planteado, el hombre no dista demasiado del individuo sustancialista moderno, no dejando espacio para la otredad. Si la comunidad es lo que debe albergar al Otro, resultará imposible fundarla en la concepción humanista que define al individuo a partir de su obra, sea comunista o individualista. Al poner en entredicho al hombre y su obra, Nancy anula simultáneamente la dimensión de la *praxis*, y la salida que propone es la comunidad *inoperante*, en un intento de suspender o correr la centralidad del trabajo, del obrar. "[A]sí es como Nancy liquida la cuestión humanista: no hay obra que objetive la esencia humana, hay la inoperancia que hace comunidad, ser-con-otro" (p. 221).

Selci rescata de la propuesta inoperante el "golpe" propinado al individualismo, a la sustancia: ninguna comunidad puede ni debe ser compatible con la sustancialidad, que no deja lugar para el Otro. Pero, a la par, surgen los problemas desde la perspectiva militante: la obturación del obrar que se propone desde lo comunitario o, en otras palabras, la comunidad en tanto des-obrada, impide que sea propuesta como objetivo político, como propósito. La comunidad es indefinible, inenunciable, irrepresentable, de lo contrario estaríamos, una vez más, en el ámbito sustancial. Lo que "hay" (y aún así decimos demasiado) es éxtasis, irrelación pura, antagonismo que imposibilita cualquier contacto (Nancy repetirá: *jnoli me tangere!*, ¡no me toques!), caracterizado como un co-estar paradójico, o una relación sin relación. Y "relación sin relación" es otra forma de presentar a la lógica del significante, al impasse irracional entre S1 y S2. En síntesis, no hay camino que lleve al co-estar comunitarista, solo se trata de no hacer nada: "hay que leer *La comunidad inoperante* y luego no hacer absolutamente nada" (p. 223). Lo que Selci achaca a Nancy es estar teorizando acerca de la lógica significante, pero no de lo comunitario en tanto propuesta política practicable; así, Nancy es pre-leninista: le falta la pregunta por el qué *hacer* con el antagonismo, pregunta que reemplaza a la comunidad inoperante por una "comunidad militante" (p. 227).

Una vez más, Perón es puesto en diálogo con el pensamiento contemporáneo. *La comunidad organizada*, leída bajo el prisma de *Conducción política*, presenta el aspecto "comunitarista" que supera la inoperancia nancyana hacia la organización. La organización de la comunidad es el antídoto tanto para el individualismo liberal atomizante como para el estatalismo totalitario. La

organización conjuga la disciplina y la responsabilidad con la *libertad*: "*Sólo es libre lo que está organizado*" (p. 230), y sólo está organizado aquel ciudadano que rebasa su identificación con un "lugar" de la sociedad, hacia una identificación con otro militante. "Es preciso que cada uno exceda su lugar en la sociedad para que la idea de una comunidad organizada comience a ganar espesor [...]. La patria, la comunidad, es el otro, o sea, no mi sector, no mi identidad sustancial" (*ibíd.*), no la corporación, sino la *incorporación*. Esta lógica de auto-producción comunitaria anula entonces el problema del comunitarismo posmetafísico: al no obrar para la producción de una identidad, sino en el sentido de una perpetua *otrificación*, a través de una dinámica organizativa siempre expansiva, la comunidad existe como pase insustancial, auto-creación, auto-transformación y auto-conducción de la praxis militante. Se efectiviza así la ecuación "*militancia = organización = comunidad*" (p. 232) (a la que habría que agregar "= libertad"): plano de inmanencia de la militancia.

De este modo, la teoría de la militancia regenera las condiciones programáticas para una praxis política contemporánea que no vacila a la hora de señalar el sentido de la emancipación, el sentido de la vida no-individualista, la superación del capitalismo neoliberal. "La vida no-individual es pues la vida comunitaria o comunista: en ella está roto el vínculo de atribución. [...]. [Ella] rechaza tener meros asuntos «propios». Es más bien de lo impropio que ella se responsabiliza [...]. Es una vida que se vive y me excede por todas partes, en cada relación entre partes" (pp. 234-5). Una nueva vida, una vida organizada que, siguiendo la fórmula peronista, "vence al tiempo", y en la cual tocamos algo así como la beatitud spinozista (p. 236), pero donde mi esencia

singular no es eterna sino en tanto *otrificación*: "Estas cosas no se logran solo [...]. La eternidad de mi vida está en el otro, porque yo es otro" (p. 237). Este sentido cuasirreligioso o místico (aunque "sin trascendencia", *ibid.*) adquiere todo su sentido político en tanto equivale al fin del capitalismo. Al vivir únicamente en, con, para y por el otro, la militancia destruye la lógica de la propiedad privada o individual, que representa la "*represión de la vida no individual*" (p. 238). Esta crítica final a los fundamentos del capitalismo es central para destronar definitivamente toda pretensión hegemónica de una economía de mercado (y de los principios jurídicos que la sostienen) desde una perspectiva teórica y militante. Por muy implacable que se muestre efectivamente, por muy inexpugnable que aparezca a la intelectualidad crítica, la hegemonía capitalista no es más que eso: hegemonía, es decir, sedimentación de un proceso histórico contingente y transformable.

Erosionar esa hegemonía, no hacia una nueva hegemonía, sino hacia la dinámica expansiva de la responsabilidad y responsabilización absolutas, constituye el horizonte emancipatorio del plano de inmanencia militante: "La organización piensa. Y con su pensamiento encuentra la salida a la crisis teórica del presente [...] La identificación del príncipe (la militancia), la estrategia (la organización) y el programa (la comunidad) configura una solución nueva a las encerronas del pensamiento político contemporáneo" (pp. 244-5). Así se completa el recorrido que consolida la propuesta lanzada desde el comienzo del libro, y que aquí, hacia el final, queda firmada bajo la fórmula "la patria es el otro", con la que Cristina Fernández de Kirchner inauguraba una "lógica de la militancia" basada en un "*principio de no individualidad*" (p. 246), marcando el acontecimiento en

torno al cual orbita toda la teoría de la militancia. Ese principio está mal concebido cuando se lo significa como un sacrificio individual, porque entonces es todavía la lógica capitalista-neoliberal quien hegemoniza el sentido de los términos. "Sacrificar el Yo es todavía darle demasiada entidad: equivale a creer en él" (p. 250). Si Yo es otro, si la patria es Otro, el ejercicio siempre retomado de la organización comunitaria recae permanentemente en cada cual en tanto "no-uno", o sea, en tanto articulador del *pasaje* de ese ejercicio, que constituye el nuevo horizonte de sentido para el sintagma "revolución".

El libro es cerrado con una nota final donde, nuevamente, se ponen en evidencia las consecuencias políticas (prácticas) que la crisis teórica del derrumbe del edificio marxista ha dejado. Los deseos emancipatorios deben abandonar la estrategia por la vía defensiva, para dar lugar al *pase a la ofensiva*, dejando atrás de una vez y por todas al interregno posmarxista. El objetivo final es que todxs devengan militantes –objetivo, a todas luces, de una enormidad insoslayable, "pero si uno quiere los fines, tiene que querer también los medios" (p. 254). Y los fines no son el progreso, o la corrección de las inequidades del mercado, o promover el ascenso social; el fin buscado es poder plantear un nuevo *ethos* en donde reine la responsabilidad de todxs, por todo y por todxs.

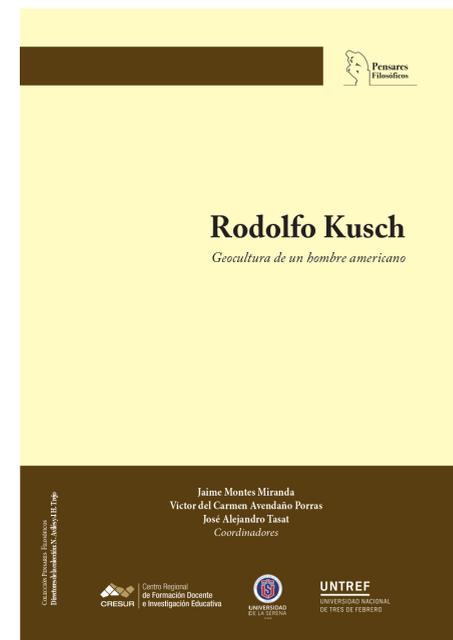
Actualidad de una filosofía americana. El legado de Rodolfo Kusch

RAFAEL MC NAMARA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – CENTRO DE ESTUDIOS Y ACTUALIZACIÓN EN PENSAMIENTO POLÍTICO, DECOLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD – ARGENTINA)

MARIANO GAUDIO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Montes Miranda, Jaime; Avendaño Porras, Víctor del Carmen y Tasat, José Alejandro (coord.), Rodolfo Kusch. *Geocultura de un hombre americano*, La Serena, Universidad de La Serena-CRESUR-UNTREF, 147 pp.

Recibida el 20 de julio de 2021 –
Aceptada el 15 de agosto de 2021

A más de cuarenta años de la muerte de Rodolfo Kusch, los ecos de su voz suenan con potencia creciente. Su pensamiento comienza a ganar cada vez más espacios, aunque aún queda mucho por hacer, muchas consecuencias por extraer. Sobre todo en los ámbitos académicos, la cuestión está todavía en pañales. En este contexto, la publicación de *Rodolfo Kusch. Geocultura de un hombre americano* es una excelente noticia. Este libro, producto de la colaboración entre universidades de Chile, Argentina y México, se presenta como la primera entrega de la colección "Pensares americanos", que a su vez forma parte de un extenso proyecto editorial que incluye otras tres colecciones: Pensares interculturales, Pensares pedagógicos y Pensares políticos. El cuyo objetivo común de estas colecciones radica en "generar un espacio reflexivo esencial para el desarrollo de las ideas en el contexto latinoamericano" (p. 6).

El libro propone tanto una profundización de algunos conceptos de Kusch como un intento de difundir su pensamiento, especialmente sus aportes para otras disciplinas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades. En este sentido, busca recuperar y actualizar el impulso interdisciplinario del pensamiento kuscheano, como así también sondear una filosofía latinoamericana y no meramente argentina. Una primera mirada al índice y a la pertenencia disciplinar de lxs autorxs confirma esta pluralidad de temas. Luego de una introducción general y un artículo de presentación, el libro cuenta con seis trabajos claramente delimitados en cuanto a sus temáticas, aunque esto no significa un impedimento o tabique sino una invitación a tejer una perspectiva interdisciplinaria. Sucesivamente, tanto la teología, la literatura y la filosofía, así como la educación y la historia, son convocadas para hablar de la fertilidad de la filosofía que nos ocupa.