

## La piel del lobo. Militancias onto-teológicas

*Alberto Moreiras*<sup>1</sup>

Imaginemos por un momento que la palabra fundacional de la filosofía y de lo político en Occidente, el fragmento de Parménides que lee «pues lo mismo es pensar y ser,» sea un error monumental y un gravísimo malentendido.<sup>2</sup> Postulemos lo opuesto: una escisión, una disimetría, una alteridad y alergia radical entre pensar y ser, una no-relación más profunda que cualquier relación. Partir de esa hipótesis es arriesgar el colapso mismo del lenguaje, pero no hacerlo es apostar, a pérdida, por la posibilidad futura de un pensamiento fundamentalmente agotado en la insoportabilidad de su propia herencia.

La escisión es condición de posibilidad de toda ruptura en la esfera bien redondeada de la verdad onto-teológica. Pero la escisión arriesga lo inarriesgable: si pensar y ser no son lo mismo, si la relación entre ellos está, literalmente, zanjada en la no-relación, la lengua tiene que dividirse entre lengua sagrada y lengua idiota. ¿Habrá, quizás, *otra* lengua? (Otra lengua significa: una lengua no comprometida en la negación de la no-relación.) Sólo a condición de que no haya sujeto de lengua.

En la equivalencia de ser y pensar se cifra el principio mismo de la subjetividad soberana constitutivo de la modernidad. No hay soberanía sin subjetividad, pero tampoco hay subjetividad sin soberanía. En la subjetividad trascendental, que convierte la subjetividad en la matriz de todo lo pensable a partir de la identificación de sujeto y sustancia, se dan cita todos nuestros conceptos significativos en cuanto a lo político. Uno de ellos es el que opone progresismo a reacción, o razón utópica a razón reaccionaria. Postulemos, para pensar lo político, dos formas primarias o dominantes de militancia onto-teológica en la modernidad. En una el militante, sujeto formal de una

---

1 233 Franklin Center, Box 90406, Duke University, Durham NC 27708.

2 G.S. KIRK, J. E. RAVEN Y M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, 2.<sup>a</sup> edición, Cambridge UP, Cambridge, 1983, pp. 292, 246.

práctica de la voluntad, busca la explotación exhaustiva del ser, la identificación del ser con la práctica militante. El sujeto como singular absoluto reduce el residuo de su inmanencia autista, concibe el mundo como lo infinitamente reducible, y afirma su propia apoteosis en la clausura del mundo en sujeto y del sujeto en mundo. En la otra el militante pone su énfasis en la distancia, en la pérdida con respecto de la cual el sujeto se constituye en abierta deconstrucción, traspasado por su propia resistencia, afirmando una trascendencia ciega con respecto de aquello que al darse se pierde en cuanto tal. En ambos casos, el fundamento onto-teológico es fundamento porque el mundo comparece como una entidad con respecto de la cual sólo cabe insistencia o resistencia.<sup>3</sup> En la primera militancia la insistencia es voluntad de saturación: el mundo será uno-todo en su coalescencia con un sujeto sólo respecto del cual puede darse un mundo. En la segunda militancia la resistencia es voluntad de distancia: el mundo es siempre de antemano uno-todo, el sujeto vive en el trance de su expulsión hacia la nada, y el mundo se da en esa retirada misma, comparece como horizonte siempre en desvanecimiento, y precisamente no de otra manera.

Felipe Martínez Marzoa habla de una distancia de la distancia, «sólo la distancia que hay en el hecho de entender» el juego mismo de la distancia y su negación. Pero, dice, «ese 'sólo' no tiene nada de minimización.» La distancia de la distancia, distancia tanto de la segunda militancia (distancia) como de su negación (primera militancia), es más bien «enorme, inmensurable.» Distancia de la distancia y de su negación, distancia de la insistencia sujeto-mundo y de la pérdida del mundo en la resistencia a su pérdida: apenas un hacerse relevante, un comparecer o acontecer, un «comparecer solo en cuanto substraerse».<sup>4</sup> Ese comparecer substrayéndose, lo que comparece y se sustrae a la vez, no es el sujeto de lo político, sino aquello que incide y mora en lo no pensado con respecto del subjetivismo moderno. En lo político, el progresismo es la forma de la primera militancia. Lo reaccionario es la forma de la segunda. La distancia de la distancia es la promesa de otro gesto constitutivo de lo político en cuya posibilidad se asienta este trabajo.

El par progresismo/reacción, como dice Arturo Leyte, es constitutivo de la modernidad según un entramado de mediaciones sintomatizado, por ejemplo, en la física matemática de Galileo, y su postulación «de una ley del movimiento como principio de inercia, que presume una dualidad antagó-

---

3 Sobre el concepto de onto-teología, o más propiamente, onto-teo-logía, refiero al ensayo de HEIDEGGER *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*, Arturo Leyte (ed.), trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 99-157.

4 F. MARTÍNEZ MARZO, *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999, pp. 45-46.

nica entre una trayectoria ilimitada y una resistencia»;<sup>5</sup> en la pintura barroca, donde «se presume un movimiento y una progresión que conduce de las tinieblas y las sombras, generalmente en la base de la pintura [...], a la plenitud de la luz que se consigue trabajosamente hacia la parte superior del cuadro»;<sup>6</sup> en la arquitectura barroca, «envuelta en una fragilidad que realza la diferencia entre la claridad hacia la que se alza y la oscuridad de donde parte»;<sup>7</sup> y en la oposición cartesiana entre cogito y naturaleza, o entre ideas claras y distintas e ideas oscuras y confusas.<sup>8</sup> Pero en la edad barroca no se presupone todavía la posibilidad triunfante del elemento espiritual. Es más bien la subjetividad transcendental del Idealismo absoluto la que consume la entrada en pleno vigor de lo que Martínez Marzoa llama el continuo ilimitado bajo el signo de la temporalidad lineal hacia el progreso:<sup>9</sup> con Schelling y Hegel, «si la razón es absoluta, no puede dejar nada fuera ni puede establecerse diferencia alguna fuera de ella [...] [S]i cabe hablar de la naturaleza y del espíritu como separados es porque forman parte de lo mismo. Y *lo mismo* es la propia constitución de la razón, que no consiste en otra cosa que en el mismo proceso que conduce precisamente de la naturaleza al espíritu [...] [L]a razón, entendida como proceso, es su propia historia, cuyo origen se encuentra en las sombras (de la naturaleza) y su final en la claridad (del espíritu) que se conoce a sí mismo. La razón es su historia».<sup>10</sup> Entonces, «en el horizonte de la línea infinita de la historia, que es también la línea infinita de la razón que puede concebirlo todo, cualquier resistencia se convierte inmediatamente en una reacción a la progresión de la razón. Se convierte, inmediatamente, en reaccionaria».<sup>11</sup>

La filosofía de Friedrich Nietzsche, último bastión histórico de esta estructura, llevará la plena historización de la razón a su inversión en la voluntad de poder, pero una voluntad de poder que afirma fundamentalmente el carácter reactivo de la verdad para poder sobrepasarla. Lo activo en Nietzsche, de lo que Gilles Deleuze hace por cierto emblema de su propio progresismo inacabable, está absolutamente abocado a lo reactivo, sin lo cual

---

5 A. LEYTE, *La naturaleza «reaccionaria» de la filosofía*, Comunicación presentada en la conferencia *Pensamiento reaccionario español*, Duke University, Mayo 2003. En este número de *Res Publica*.

6 *Ibidem*, p. 3.

7 *Ibidem*, p. 4.

8 *Ibidem*.

9 F. MARTÍNEZ MARZOA, o.c., p. 12.

10 *Ibidem*, p. 5. Para una caracterización más amplia de la «filosofía positiva» de Schelling como afirmación de que la razón «es lo histórico mismo», ver A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, pp. 61 y *passim*.

11 F. MARTÍNEZ MARZOA, o.c., p. 6.

no podría darse.<sup>12</sup> Y es la misma pretensión de que la voluntad de poder, y su corolario el eterno retorno, marcan otra historia y deshacen el nihilismo del ideal ascético de la filosofía europea, la que esconde un nihilismo terminal en el que la misma noción de progreso queda indiferentemente reemplazada por la intensificación infinita de un poder que precisa, para darse, de una resistencia también infinita. Dioniso repite incesantemente su lucha contra el Crucificado en lo que constituye quizá la imagen más rotunda de la naturaleza progresista/reaccionaria de la filosofía en toda la modernidad, que es también imagen de su militancia onto-teológica.

Pero con Nietzsche la militancia onto-teológica se disuelve también como posibilidad. Si la voluntad de poder disuelve ya la distancia misma entre subjetivismo reaccionario y subjetivismo progresista, ello es porque el subjetivismo alcanza su mayor apoteosis en la sustitución del *cogito* por el *volo*. Todo está dentro del *volo*, porque todo es no más que una distribución jerárquica de fuerzas a partir del principio mismo de la fuerza: el continuo ilimitado encuentra en Nietzsche su consumación, y así por lo tanto también su final histórico. En palabras de Martínez Marzoa, «el que el proyecto del uno-todo logre formularse no puede sino ser a la vez el sacrificio del propio uno-todo. Significa, en efecto, que el uno-todo, precisamente porque lo es, ya no tiene nada frente a lo cual ser lo que es, no puede dejar fuera nada, ni siquiera como algún modo de presencia o de saber que fuese en verdad irreduciblemente distinto. Y si nada deja fuera y a nada se contrapone, entonces sencillamente no tiene lugar. En otras palabras: la tarea del uno-todo resulta ser la tarea de no reconocerlo en manera alguna, de guardarse de darle reconocimiento; es el *guardémonos* del parágrafo 109 de *La gaya ciencia*, en el cual están contenidos el eterno retorno y la voluntad de poder».<sup>13</sup> La militancia onto-teológica entra en su final moderno a través de ese *guardémonos* que es su consumación indiferenciada.

No hay por lo tanto crítica posible de la razón reaccionaria que no deba formularse también como crítica del progresismo histórico que es su contrapartida. Pero la sospecha de que no podemos librarnos de la razón progresista/reaccionaria sin arriesgar en ello una total pérdida de historicidad, que sería también una pérdida de lo político si insistimos en hacer coincidir, militantemente, política y subjetividad, no debe llevarnos a la decisión de convertirnos en agentes secretos de la reacción, o del progresismo. Se trata, más bien, de moverse hacia una determinación otra de lo político, de desplazar la onto-teología de la subjetividad en el subsuelo de la consideración

---

12 Ver en particular G. DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy*, trad. Hugh Tomlinson, Columbia UP, Nueva York, 2002, pp. 39-72.

13 F. MARTÍNEZ MARZO, o.c., p. 37.

de lo político en Occidente hacia un lugar otro que el onto-teológico. Pero oponerse al progresismo, en el contexto de una oposición más amplia al par mismo progresismo/reaccionarismo como delimitación de lo político, no es de ninguna manera oponerse a las reivindicaciones políticas de los oprimidos por cualquier situación de dominación dada. Antes, más bien, al contrario.<sup>14</sup>

El contenido estricto de la noción de pensamiento reaccionario está enmarcado por el ciclo histórico que va desde la Revolución francesa hasta la caída del bloque soviético, que se consuma en 1991. Ahí empieza a abrirse otra historia para la que no tenemos todavía categorías adecuadas. Así no cabe entender el momento presente de la política imperial norteamericana como reducible a criterios de determinación basados en el juego tradicional progresismo/reacción, a los que es irreduciblemente heterogéneo.<sup>15</sup> El par conceptual alternativo hegemonía/subalternidad parecería dar mejor cuenta de las coordenadas fundamentales de lo político en el presente. No parece haber simetría necesaria entre progresismo/reacción y hegemonía/subalternidad. Lo subalterno no es ni inmediata ni mediatamente progresista ni reaccionario, y lo hegemónico tampoco, y con ello ambos conceptos quedan privados de su valoración política ostensible tanto positiva como negativamente. Así pues parecería difícil llegar a establecer la posibilidad discriminatoria de una práctica política no nihilista sobre ese segundo par conceptual. Uno no puede estar incondicionalmente a favor de lo hegemónico o a favor de lo subalterno sin cometer estupidez. Y la estupidez, en política, se paga.

Empecemos, por tanto, en otro lugar: en la crítica de la segunda militancia, que es militancia reaccionaria. Imaginemos la posibilidad de establecer la noción de pensamiento reaccionario como concepto en el marco de una teoría general del pensamiento o de la práctica teórica, entendiendo práctica teórica como resistencia a todos los procesos de reificación de formas, ya formas estéticas, formas de evaluación o formas conceptuales. Imaginemos que sea posible la determinación productiva de una crítica de la razón reaccionaria.

---

14 La génesis de este ensayo está en dos perplejidades: que muchas de las reivindicaciones de sectores subalternos de cualquier sociedad tienen carácter objetivamente reaccionario; y que la «gloria» del sujeto, siempre constituido en articulación hegemónica, no puede agotar lo político. Tratar de ir más allá de la conceptualización progresista/reaccionario debe para mí entenderse como parte de una empresa de desteleologización del marxismo.

15 ¿Es la invasión de Irak progresista o reaccionaria? ¿Es la guerra contra Al Qaeda y el fundamentalismo islámico progresista o reaccionaria? Independientemente de lo que uno piense sobre lo equivocado de la doctrina del ataque preventivo, o del unilateralismo, o de la ocupación de un país por otro en términos generales, parece obvio que para esos fenómenos recientes resulta inadecuada la calificación de reaccionario. Ver P. W. GALBRAITH, *How to Get Out of Irak*, en *New York Review of Books* 51.8 (2004), pp. 42-46, para un análisis de la situación en Irak, y cómo solucionarla mediante medidas políticas de carácter «progresista» en el contexto iraquí, cuya implementación sería, hoy, el sueño dorado de Estados Unidos.

Contamos con tres paradigmas: el asociable a Carl Schmitt, según el cual el pensamiento reaccionario es resistencia al avance del proceso de secularización del pensamiento y de la práctica política desde la Ilustración, y para el que todo pensamiento reaccionario es soberanista y teologizante, además de antidemocrático; el asociable al marxismo althusseriano, según el cual el pensamiento reaccionario es resistencia al avance de un modo de producción socioeconómico emergente o dominante y para el que todo pensamiento reaccionario está basado en un modo de producción previo al dominante en la contemporaneidad (ideología feudal o absolutista en el modo de producción burgués clásico, o restos modernistas en el capitalismo tardío). Por último, el asociable al neoespinozismo, según el cual el pensamiento reaccionario es poder constituido enfrentado a la presión del poder constituyente de la multitud. Lo que es común a ellos es la definición de lo reaccionario como aquello que funciona a contrapelo de todo modo de producción u organización social emergente o dominante, es decir, lo que resulta simbólicamente de un modo de producción —o de organización social— residual, pero que se reafirma, mediante el sujeto reaccionario, en negación radical de su calidad residual. Si pensamiento es cualquier producción de sentido, pensamiento reaccionario es producción de sentido en relación con una visión residual/antirresidual de lo político: vive en el residuo en negación del residuo, en negación de la calidad residual del residuo; se consume en su propia resistencia.

El «Discurso sobre la dictadura», elaborado por Juan Donoso Cortés en 1849, es una reacción a los sucesos revolucionarios de 1848, que habían sacudido diversos lugares de Europa levantando por primera vez el fantasma del comunismo. Llevamos ya, en 1849, sesenta años de revolución y contrarrevolución en Europa, y las cosas no parecen sino complicarse. Donoso, y con él toda la reacción europea, sabe que no hay retorno sin más al pasado. Pero Donoso es particularmente lúcido y entiende como un sueño imposible el postulado de unidad católica en el contexto de la monarquía absoluta restaurada, el grito «Dios, Patria y Rey,» que viene a ser en la Europa del sur el contragruto a «libertad, igualdad, fraternidad.» Y aun así, la solución política que Donoso ofrece es todavía negación de la calidad residual de los viejos principios teológico-políticos del Antiguo Régimen y afirmación de una necesaria violencia a favor de la contención del futuro.

Para Donoso el futuro solo puede imaginarse como monstruo terrible. Un pasaje extraordinario por su fuerza de su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* expresa quizá mejor que otros la concepción donosiana de la temporalidad de lo político en su tiempo. Dice Donoso:

«Y no me digas que no quieres combatir, porque en el instante mismo en que me lo dices estás combatiendo; ni que ignoras a qué

lado inclinarte, porque en el momento mismo en que eso dices ya te inclinaste a un lado; ni me afirmes que quieres ser neutral, porque cuando piensas serlo, ya no lo eres; ni me asegures que permanecerás indiferente, porque me burlaré de ti, como quiera que al pronunciar esa palabra ya tomaste tu partido. No te canses en buscar asilo seguro contra los azares de la guerra, porque te cansas vanamente; esa guerra se dilata tanto como el espacio y se prolonga tanto como el tiempo. Sólo en la eternidad, patria de los justos, puedes encontrar descanso; porque sólo allí no hay combate; no presumas, empero, que se abran para ti las puertas de la eternidad, si no muestras antes las cicatrices que llevas; aquellas puertas no se abren sino para los que combatieron aquí los combates del Señor gloriosamente, y para los que van, como el Señor, crucificados.»<sup>16</sup>

Son palabras que concretan una verdad ominosa de lo político en la modernidad, tras la caída del Antiguo Régimen y de su red protectora contra la necesidad de decisión, y que quizás encuentren hoy una nueva resonancia. Dice Jacques Lacan en su *Ética del psicoanálisis* que el siglo diecinueve europeo, que fue no solamente el horizonte histórico de Donoso sino también el siglo por excelencia de una conflagración entre reaccionarios y progresistas que adquiriría al correr de los años escala global, es testigo de «una decadencia radical en la función del amo»<sup>17</sup> que explica la irrelevancia que llega a adquirir la noción del Bien soberano, tan determinante en la historia política previa de Europa. La decadencia de la función del amo es sin duda una decadencia de la fe que hace del dios ontoteológico el garante de la transformación suprema, entendida como logro del fin soberano: la fe en la promesa escatológica. Bajo la dominación del amo, el camino político era simplemente un camino hacia la transformación, un facilitador: la acción política no podía tocar la promesa infinita, pero podía llevar a ella a través de la obediencia, el patriotismo, el respeto a la autoridad, y otras virtudes cívicas. La decadencia post-revolucionaria de la función del amo en la Europa del siglo diecinueve convierte a la política en una herramienta de secularización de la promesa y la hace accesible a todos en cuanto ciudadanos, no en cuanto almas inmortales. La primera militancia onto-teológica busca su fin en la modernidad

---

16 J. DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, José Luis Gómez (ed.), introd. Manuel Fraga Iribarne, Planeta, Barcelona, 1985, p. 79.

17 J. LACAN, *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis. 1959-1960*, Jacques-Alain Miller (ed.), trad. Dennis Porter, Norton, Nueva York, 1992, p. 11.

mediante la secularización de la promesa de identificación infinita de sujeto y fundamento.<sup>18</sup> Que la promesa de alcanzar el Bien soberano se mantiene, si bien ahora en cuanto inmanente a lo social, es, para Donoso, a la vez una condición del nuevo papel de la política y un recordatorio del profundo compromiso teológico de la modernidad política, así como de su denegación o represión. Vivimos en el residuo de esa denegación, transformada hoy en síntoma siniestro. El retorno de lo reprimido *in theologicis*, como hubiera dicho Nietzsche, golpea hoy al mundo, y organiza un mundo nuevo, no solo a través de los varios fundamentalismos neopatriarcales emergentes en culturas no occidentales, sino también a través del fundamentalismo occidentalista que la Administración norteamericana impulsa ante la ambigua (quizás meramente transitoria) consternación europea.

Dice Lacan que «en Hegel encontramos expresada una extrema desvalorización de la posición del amo, puesto que Hegel lo convierte en el gran tonto, en el magnífico cornudo del desarrollo histórico, al hacer pasar a la virtud del progreso por el vencido, es decir, por el esclavo, por su trabajo. Originalmente, cuando existía en plenitud en el tiempo de Aristóteles, el amo era muy distinto de la ficción hegeliana, que no es más que su envés, su negación, la seña de su desaparición».<sup>19</sup> Para Lacan, Hegel es ya un pensador de la decadencia de la función del amo, pero Hegel sólo puede pensar su negación. Su negación viene a ser experimentada por la modernidad post-revolucionaria en su conjunto en términos de la posibilidad de la «liberación naturalista del deseo».<sup>20</sup> Precisamente porque no estamos ya sometidos a la orden del amo podemos prepararnos para una práctica más allá de toda orden: consumación de la primera militancia. Pero, dice Lacan, «la liberación naturalista del deseo ha fallado. Cuanto más la teoría, el trabajo de la crítica social, o el tamiz de la experiencia que limita las obligaciones a ciertas funciones precisas dentro del orden social levantan en nosotros la esperanza de relativizar el carácter imperativo, contrario, o, en una palabra, conflictivo de la experiencia moral, tanto más hemos venido a ser testigos, de hecho, de un crecimiento en la incidencia

---

18 Citando a Platón, Donoso establece que la religión ha sido siempre considerada «el fundamento indestructible de las sociedades humanas» (*Ensayo*, p. 6), y esa es por supuesto la razón por la que «al compás mismo con que se disminuye la fe, se disminuyen las verdades en el mundo» (*ibidem*), y prolifera el error. Tales errores sólo pueden ser una versión caída y falsa de la verdad eterna: «En todas las zonas, en todos los tiempos, y entre todas las razas humanas, se ha conservado una fe inmortal en una transformación futura, tan radical y soberana que juntaría en uno para siempre al Creador y su criatura, a la naturaleza humana y a la divina [...]. La diferencia entre el dogma purísimo conservado en la teología católica y el dogma alterado por las tradiciones humanas está en la manera de llegar a esa transformación suprema y de alcanzar ese fin soberano» (*Ibidem*, p. 38).

19 J. LACAN, o. c., pp. 11-12.

20 *Ibidem*, p. 3.

de patologías genuinas. La liberación naturalista del deseo ha fallado históricamente. No nos encontramos en presencia de un hombre menos abrumado por leyes y obligaciones que antes de la gran experiencia crítica del llamado pensamiento libertino». <sup>21</sup>

Nuestra experiencia, en otras palabras, está todavía sometida al amo, tras la decadencia de la función del amo. ¿Cómo es esto posible? ¿Puede no haber sido esa decadencia sino un espejismo? ¿Puede la gran experiencia crítica del pensamiento libertino no haber significado nada? ¿Es el hombre, o la mujer, como decía Kant en algún lugar de su antropología, un animal que «necesita» un amo? Pero estas son las preguntas de Donoso, a las que enfrenta su doctrina crucial en el «Discurso sobre la dictadura.»

La doctrina donosiana del equilibrio represivo representa una de las formulaciones más notorias del siglo diecinueve en cuanto al fallo radical de la liberación naturalista del deseo, que es así también la entrada en segunda militancia. Para Donoso, no tan lejos en esto ni de Lacan ni de su maestro Freud, la liberación del deseo lleva al mal. La decadencia de la función del amo es, pues, un desastre político. La decadencia teológica pide acción política, pide decisión política. Tal decisión política es así fundamentalmente post-teológica. Una vez hemos perdido la ilusión de que el reino de lo teológico pueda restablecerse, una política justa de la fuerza encuentra su medida en su capacidad de contener el avance del mal post-teológico. Para Donoso la presencia inminente del mal post-teológico requiere como respuesta el derecho o la afirmación de la excepción soberana, de la dictadura del amigo. Pero ¿quién es el amigo?

«Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia». <sup>22</sup> El grado cero de la represión política fue, por lo tanto, el momento más alto de represión religiosa: «con Jesucristo, donde nace la represión religiosa, desaparece completamente la represión política. Es esto tan cierto que, habiendo fundado Jesucristo una sociedad con sus discípulos, fue aquella la única sociedad que ha existido sin gobierno. Entre Jesús y sus discípulos no había más gobierno que el amor del Maestro a los discípulos y el amor de los discípulos al Maestro. Es decir, que cuando la represión inte-

---

21 Ibidem, pp. 3-4.

22 J. DONOSO CORTÉS, «Discurso sobre la dictadura», en *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, cit., pp. 253-254.

rior era completa, la libertad era absoluta».<sup>23</sup> Desde entonces, pasando por la Conversión de Constantino, el feudalismo, el Renacimiento y la Reforma, la represión interna disminuye y la represión política aumenta. En la modernidad, los grados de ese aumento quedan sintomatizados para Donoso en cuatro acontecimientos epocales, a saber, la creación de ejércitos permanentes, la creación de la policía, la creación de la centralización administrativa, y la invención del telégrafo: todos ellos elevan la temperatura de la represión política, lo cual significa que son en sí reacción a una previa liberación del deseo, a una previa revuelta contra el amo, y así a una bajada del termómetro religioso. «Señores: tal era el estado de la Europa y del mundo cuando el primer estallido de la última revolución vino a anunciarnos a todos que aún no había bastante despotismo en el mundo: porque el termómetro religioso estaba por bajo de cero».<sup>24</sup> Este momento de máximo peligro, que presagia en 1849 el triunfo potencialmente inminente de la revolución comunista, entendida por Donoso como la noche del mundo en la plenitud absoluta del despotismo político, crea la necesidad de una decisión: «Pues bien, una de dos». «O la reacción religiosa viene, o no».<sup>25</sup> En juego en tal alternativa está el futuro mismo del mundo: «las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso». Sólo una reacción religiosa podría «evitar la catástrofe; una y nada más».<sup>26</sup> Y sin embargo, aunque en nuestra mano pudiera estar provocar una reacción religiosa, aunque fuera ese nuestro más acuciante deber, «yo he visto, señores, y conocido a muchos individuos que salieron de la fe y han vuelto a ella; por desgracia, señores, no he visto jamás a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido».<sup>27</sup> No vendrá la reacción religiosa, no hay esperanza. ¿Cómo, entonces, evitar la catástrofe?

La suerte está echada: no hay retorno. Donoso no pide una restauración: no busca el retorno a la primera militancia. Si Donoso es un pensador reaccionario, y de eso hay pocas dudas, es porque reacciona al futuro, que percibe como monstruo terrible. No volverán los viejos tiempos, no dentro del ciclo histórico presente. La opción no es por lo tanto entre reacción religiosa e inacción, sino entre la tiranía despótica de la represión política absoluta y una dictadura del orden, que es también, necesariamente, en toda su paradójica, una dictadura de la libertad: «se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba; yo escojo la que viene de arriba...

---

23 Ibidem, p. 254.

24 Ibidem, p. 256.

25 Ibidem, p. 256.

26 Ibidem, p. 257.

27 Ibidem, pp. 257-258.

se trata de escoger [...] entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable».<sup>28</sup> La suerte está echada, y hay que elegir. Contener el mal es mejor que lograr el Bien soberano, puesto que en tiempos post-teológicos el Bien soberano es indistinguible del Mal soberano. ¿Quién empuña el puñal, y quién empuña el sable hoy?

Donoso es pensador reaccionario entre reaccionarios, y a él le compete una gran culpa (no ajena, por lo demás, al lado progresista) por las numerosas catástrofes que han plagado la historia de Europa y del mundo entre 1850 y el presente. Pero conviene entender la estructura de su noción de lo político, que a mi juicio se sustenta en cuatro tesis en buena medida contrarias a las atribuidas a él por la tradición crítica: primero, Donoso es un pensador post-teológico de lo político; segundo, afirma la absoluta primacía de lo político sobre lo histórico; tercero, su lucidez le permite establecer una noción de dictadura que cancela toda política hegemónica en nombre de la protección universal de derechos sociales; y cuarto, abandona toda pretensión de una política del bien a favor de una política de lo real. Podemos beneficiarnos de la lección de Donoso en los cuatro argumentos.

Dice Lacan que Jeremy Bentham dio un paso decisivo en el posthegelianismo al trazar una distinción entre lo real y lo ficcional, «en el sentido de que toda verdad tiene la estructura de una ficción».<sup>29</sup> La narrativización es por lo tanto crucial a la historia y a la verdad, mientras que lo real es su interrupción. Pocos años después de la *Ética* de Lacan Louis Althusser desarrolla su noción de ideología como «la representación de la relación imaginaria de los individuos a sus condiciones reales de existencia».<sup>30</sup> La ideología es ficcional, en el sentido de Bentham según Lacan. O, como lo expresa Althusser, «la ideología no tiene afuera... pero al mismo tiempo ... es sólo afuera».<sup>31</sup> Desde cierta perspectiva, que es la dominante, Donoso debe ser considerado un pensador fundamentalmente ideológico, incluso un ideólogo y no un pensador. Su ideología es el catolicismo entendido como sistema total: no hay nada sustancial fuera del bien católico, y todo lo que no es católico es meramente accidental o modal. Los accidentes y los modos, en la medida en que no son católicos, son el mal propiamente dicho. El mal no tiene otro nombre, y es exhaustivamente definible como el afuera de lo católico. Desde esta perspectiva, Donoso es un ideólogo teológico. Se autositúa resueltamente fuera de

---

28 Ibidem, p. 261.

29 J. LACAN, o. c., p. 12.

30 L. ALTHUSSER, «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster Monthly, Review Press, Nueva York, 1971, p. 162.

31 Ibidem, p. 175.

lo político, esto es, dentro de una historia cuya sustancialidad es tan absoluta que no puede ser sino historia sagrada o divina. La lucha de Donoso era la lucha del residuo del antiguo régimen católico contra la Europa post-revolucionaria, y por lo tanto era una lucha hegemónica del lado de la aristocracia y del clero y de sus clientes, particularmente en un país como España, donde no había tenido lugar una revolución liberal o burguesa propiamente dicha. Y, finalmente, lejos de haber abandonado el pensamiento del Bien soberano para abrazar lo real, vivió en abierta denegación de lo real y en nostalgia esencial por el amo. Esa interpretación contradice las cuatro tesis que enuncié arriba. Pero hay otra interpretación.

El catolicismo fue la ficción de Donoso: una ficción de ficciones, absolutamente anclada en el entendimiento de la libertad como total identificación con el amo. Si la verdad eterna del dogma católico es la unidad de la humanidad y Dios como sustancia universal, esa verdad está siempre enunciada de antemano, ha sido siempre ya dejada atrás, y había quedado atrás en el punto cero mismo del equilibrio represivo. La historia, como sitio de lo real, es su propia deriva, un movimiento errante con respecto de la verdad, moviéndose siempre hacia ficcionalizaciones e ideologías cuya mentira es absoluta. La historia no es por lo tanto sino la decadencia misma de la función del amo, y la única forma razonable de relacionarse con ella es a través de un escepticismo radical, de un desafío total que, lejos de aceptar las premisas de la noción de liberación del deseo mediante el progreso, a la vez teme y se burla de la proyección residual del discurso del amo en su negación misma, la represión política, que es el nombre mismo del mal. La dictadura del amigo, al oponerse a la dictadura contraria, y no hay tercera opción, es el único procedimiento posible contra el despotismo—nada sino el límite de, el límite contra, el despotismo, y no en nombre de un retorno a lo ideológico, sino más bien en nombre de una suspensión de la ideología; no en nombre de una nueva teología de la praxis, sino en nombre de la interrupción post-teológica de teologías caídas; no en nombre del bien, sino en nombre de la contención del mal, es decir, de una relación apotropaica con el mal: segunda militancia.

En relación con esa relación apotropaica, dice Lacan que el hombre debe defenderse contra *das Ding*, la cosa, el objeto bueno/malo que «se presenta al nivel de la experiencia inconsciente como aquello que de antemano hace la ley»: <sup>32</sup> «la defensa humana toma lugar por medio de algo que tiene un nombre, y que es, para ser preciso, mentir sobre el mal. Al nivel del inconsciente, el sujeto miente. Y este mentir es su manera de decir la verdad de la

---

32 J. LACAN, o. c., p. 73.

cosa. El *orthos logos* del inconsciente a este nivel [...] queda expresado como *proton pseudos*, la primera mentira». <sup>33</sup> La ficción católica total de Donoso es su primera mentira: una defensa apotropaica contra lo despótico. De ahí la palabra de Donoso: «creo que las leyes se han hecho para las sociedades, y no las sociedades para las leyes [...]. Dos cosas me son imposibles: condenar la dictadura y ejercerla [...]. Estoy incapacitado de gobernar». <sup>34</sup> Ser incapaz de gobernar: el sueño de una dictadura antidespótica, y ya una revolución. En esto, ¿quiénes son los amigos, y quiénes los enemigos?

Entre libertad y dictadura, dice Donoso, él preferiría siempre la libertad. <sup>35</sup> Pero no hay tal opción. El mundo no camina hacia la libertad sino hacia la catástrofe: el camino abierto no es un camino al futuro sino hacia la falta misma de futuro. La necesidad de una decisión política en el sentido de una suspensión del orden constitucional y la declaración del estado de excepción no busca una restauración, pero aun así se manifiesta en nombre de interrumpir lo que viene. Lo que viene es la otra dictadura —la dictadura de los puñales, el triunfo despótico. Interrumpir el catastrófico poder constituyente en nombre de la fuerza teórica, de la bondad esencial de los viejos principios, en nombre del contenimiento del mal— eso es pensamiento reaccionario, segunda militancia, en definición consistente con los tres paradigmas mencionados.

Si esto es así, entonces el pensamiento no reaccionario tiene que ser entendido como oposición al pensamiento del residuo, al pensamiento de la negación de la calidad residual del residuo. El progresismo es la idea de que hay una historia abierta que promete siempre libertad. Pero la vinculación de libertad y acuerdo con lo que quiera que sea constituyente, con lo que quiera que se ajuste al modo de producción o de organización social emergente, y con una secularización e inmanentización efectiva de lo social es simplemente la otra cara de la moneda, y por lo tanto no menos ideológica que la primera. Hay una militancia antirreaccionaria en el progresismo y una militancia antiprogresista en el reaccionarismo que acaba convirtiendo a las dos opciones en interdependientes, y así mutuamente contaminadas. Entender lo político hoy pasa por destruir ese ideograma de la temporalidad lineal de la historia, de la historia como simple conflicto entre una temporalidad residual y exhausta y una temporalidad emergente y plena, o entre lo constituido y lo constituyente. Se trata, entonces, no solamente de establecer una crítica del pensamiento reaccionario, sino de proceder, más allá de esa crítica, hacia el entendimiento de lo que la misma categoría de «reaccionario» necesaria-

---

33 Ibidem.

34 J. DONOSO CORTÉS, «Discurso sobre la dictadura», cit., p. 243.

35 Ibidem, pp. 260-261.

mente encubre —y, al encubrir, revela— en relación con la posibilidad de pensar lo político. Y se trata también de proceder hacia el entendimiento de lo que la categoría de progresismo encubre, y al encubrir revela. Se trata de dejar que lo que se sustrae comparezca sustrayéndose.

Karl Marx introduce en la escritura de la historia la noción decisiva de no-contemporaneidad, de conflicto de temporalidades en cualquier vivencia política concreta. En el prefacio al *Capital* dirá Marx que «junto con los males modernos, estamos oprimidos por una serie de males heredados, derivados de la supervivencia pasiva de modos de producción arcaicos y caducos, con su tren de relaciones sociales y políticas anacrónicas. Sufrimos no solo de los vivos, sino también de los muertos».<sup>36</sup> Daniel Bensaid glosa a Marx cuando dice que el presente siempre se resuelve en la vestimenta de otra época, bajo nombres viejos, con palabras que solo derivan de la lengua madre, hasta que el nuevo idioma hace que poco a poco se olvide el antiguo. Y la política es precisamente el sitio en el que esos tiempos discordantes se encuentran.<sup>37</sup> La política es por lo tanto la aporía del tiempo. Radicalizar el entendimiento de lo político como aporía de la temporalidad es ya estar más allá de la simple determinación de la temporalidad conflictiva pero eminentemente solucionable de lo político. El pensamiento progresista cree resolver la aporía. El pensamiento reaccionario cree resolver la aporía. Pero la aporía, en cuanto aporía, resta irresoluble, así que incluso desde sus propios planteamientos tanto progresismo como reacción fracasan. Como quiera, en cuanto aporía, en cada momento de su constitución aporética, lo político está cruzado de elementos utópicos y de elementos reaccionarios en su misma estructura pragmática. Tratemos de entender ese cruce entre lo utópico y lo reaccionario.

Las armas de la razón utópica son narrativización y conceptualización. Pero la razón reaccionaria desnarrativiza al recurrir al afecto del tiempo pasado, a la historicidad inefable, y en tanto que inefable profunda e inarticulable. «El narrador de cuentos,» de Walter Benjamin, vincula la desaparición de «contar» a la desaparición de la experiencia, y así vincula indirectamente contar y afecto, contra el trabajo conceptual de la novela y de la razón ilustrada. Contar, entonces, paradójica e incluso quizá escandalosamente, emerge como ejemplo de razón reaccionaria. Esto puede conectarse a la insistencia benjaminiana en la repetición como el elemento primario del contar. En otras palabras, lo que es primario en el contar no es la narrativa misma (la narrativa es lo desvinculable del cuento, por eso puede hacerse hegemónica con

---

36 D. BENSARD, *Marx for Our Times. Adventures and Misadventures of a Critique*, trad. Gregory Elliott, Verso, Nueva York, 2002, p. 22.

37 *Ibidem*.

el alza de la forma novelística), sino más bien su repetición (repetición de estructuras profundas de la experiencia, repetición de sustancias temporales, repetición de afectos, y de afectos de la temporalidad), mientras que lo que es primario en la novela es la narrativa, nunca la repetición. Por lo tanto la novela se organiza como empresa teleológica, proléptica y utópica. De ahí su asociación con la modernidad, y su decadencia en la postmodernidad.

Mientras que la narrativa puede o no ser utópica —por ejemplo, la narrativa en el contar tradicional que tematiza Benjamin no es utópica— la razón utópica narrativiza. Y mientras que la movilización del afecto no es inherentemente reaccionaria, lo reaccionario es siempre una movilización del afecto. La noción de aura en el ensayo de Benjamin sobre la obra de arte en la época de la reproducción mecánica puede estar muy precisamente relacionada al afecto reaccionario, como por otra parte hubiera dicho Schmitt, para quien todos los conceptos relevantes de la filosofía política son secularizaciones de pensamiento teológico.<sup>38</sup> El aura (estética) es ya una secularización del afecto reaccionario. Mientras que cualquier utopía afirma la historicidad, cualquier utopía al mismo tiempo cancela, suspende, pone en paréntesis la historicidad. Toda narrativización (toda periodización, incluyendo la periodización conocida como la crisis del Antiguo Régimen, o la periodización conocida como teoría de la postmodernidad) reduce la verdad u opera mediante la reducción de la verdad a través del trabajo de abstracción. La abstracción —movimiento hacia el concepto— es producción de verdad, pero al mismo tiempo es subtracción reductiva de verdad. Si digo gato mato al gato. Así, la tesis necesaria es que no podemos librarnos de la razón reaccionaria —o del contar— sin arriesgar en ello una pérdida de historicidad.

Las guerras civiles llamadas carlistas en la España del siglo veinte ejemplifican emblemáticamente la lucha entre progresismo y reacción. Los carlistas, partidarios de la facción borbónica antiliberal y absolutista, pretendían la restauración de una monarquía sustentada en los principios legitimistas del Antiguo Régimen. Los regímenes liberales en España no habrían, para

---

38 Sobre «aura», ver W. BENJAMIN, «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations. Essays and Reflections*, Hannah Arendt (ed.), trad. Harry Zohn, Schocken, Nueva York, 1969, pp. 83-109, pp. 221 y ss. La relación del «aura» con lo religioso está reconocida por Benjamin en cuanto tal: «La producción artística comienza con objetos ceremoniales destinados a servir en un culto» (Ibidem, p. 224). En cuanto a Schmitt, ver *Political Theology*, «todos los conceptos significativos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados.» Pero Schmitt está quizá simplemente citando a Juan Donoso Cortés, quien ya había dicho en la primera página de su *Ensayo* que «en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica» (C. SCHMITT, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab, MIT UP, Cambridge, MA, 1985, p. 5). Dado el interés de Benjamin en la teología política de Schmitt, quizá aparezca aquí una conexión no explorada entre Benjamin y Donoso.

los legitimistas, traído al país sino corrupción y pecado: el presente era corrupción y pecado. En el irredentismo absolutista, paradigma de segunda militancia, estaba la promesa de un futuro utópico, o feliz, antimoderno, en un contexto en el que la modernidad era sinónimo de decadencia y descomposición de las relaciones sociales.

Cuando el Marqués de Bradomín, al comienzo de la primera novela de la trilogía carlista, *Los cruzados de la causa*, de Ramón María del Valle-Inclán, anuncia su intención de vender su palacio de Viana del Prior y todos los mayorazgos asociados a su persona para poder contribuir financieramente al levantamiento de partidas por Carlos VII, asistimos al nacimiento de un sublime carlista. Bradomín emerge como un héroe propiamente moderno, al enunciar su disposición a sacrificarlo todo por la causa, incluyendo aquello que hace causa de la causa. Sin mayorazgos, sin sus «viejas piedras» que nunca hay que vender, como le dice la Abadesa Isabel de Montenegro, el viejo y manco marqués entrará en destitución subjetiva: habrá sacrificado al carlismo el carlismo mismo, su propia inversión libidinal en el carlismo, su deseo, el tesoro que vale en él más que él mismo. Habiendo de esa forma atravesado su propia fantasía constitutiva, ¿qué puede quedarle? Y sobre todo, ¿cómo puede considerársele todavía sujeto reaccionario?

Hacia el final de *Los gerifaltes de antaño* el pastor Ciro Cernín descubre en una quebrada, y en trance de ser devorado por un lobo, el cadáver del caudillo Miquelo Egoscué, vilmente traicionado por el Cura Santa Cruz. Cernín consigue matar al lobo y vestirse con sus pieles, consumando una estrategia apotropaica que salva, del carlismo, lo mejor del carlismo —la fuerza del lobo, pero no la maldad del lobo. Cernín invierte la acción de Bradomín al efectuar un acto ético-político que también sacrifica el carlismo al carlismo mismo pero que subjetiviza al carlismo en el objeto parcial de la piel del lobo. El acto del Marqués desnarrativiza, y así abre la trilogía carlista valle-inclaniana al agujero mismo de su irresolución. Pero el acto de Cernín renarrativiza, y así concluye, en al menos un sentido, la trilogía. La piel del lobo se hace emblema de utopía reaccionaria, resolución en sí misma aporética de la reacción utópica del Marqués de Bradomín. La piel del lobo pone en cuestión el agotamiento de lo político en términos de confrontación entre liberalismo y legitimismo, entre progresismo y reacción, entre primera y segunda militancia. Valle-Inclán refiere ya a algo que comparece en su ausencia.

No sabemos cómo Valle-Inclán hubiera continuado su tropología del carlismo de haber podido finalizar su saga. El carlismo valle-inclaniano, cruzado de nietzscheanismo estético, es él mismo, en la versión truncada que tenemos, apótrope de la maldad liberal. Valle-Inclán se piensa a sí mismo como reaccionario póstumo, como postreaccionario, y así una especie de negador de la negación. Contra el estado liberal, contra su infinito kantiano basado en

el logro tendencial de la mediación entre naturaleza y libertad, contra la labor secular del concepto, representado en la trilogía por el veterano del ejército republicano Capitán García («yo me batí por mis ideas [...] ¡Las ideas de la libertad y del progreso!»),<sup>39</sup> Valle-Inclán ofrece un pensar no conceptual, afectivo, irredentista y melancólico. La utopía carlista es anticonceptual y desnarrativizante y sigue ese fragmento de la antropología kantiana que dice que el hombre es un animal que necesita un amo. Pero el amo ocupa un lugar vacío. El síntoma del carlismo es el Señor de Montenegro, don Juan Manuel, que le dice al Marqués: «Sobrino, yo cuando levante una partida no será por un rey ni por un emperador [...] Si no fuese tan viejo, ya la hubiera levantado, pero sería para justiciar en esta tierra, donde han hecho camada raposos y garduñas. Yo llamo así a toda esa punta de curiales, alguaciles, indianos y compradores de bienes nacionales. ¡Esa ralea de criados que llegan a amos! Yo levantaría una partida para hacer justicia en ellos, y quemarles las casas, y colgarlos a todos en mi roble de Lantañón».<sup>40</sup> La posición radicalmente anticonceptual y mesiánica de Montenegro está dada en su afirmación soberana: «Si con ley buena hay sentencia mala, puede haber con ley mala sentencia buena, y así no está la virtud en la ley, sino en el hombre que la aplica. Por eso yo fío tan poco en las leyes, y todavía menos en los jueces, porque siempre he visto su justicia más pequeña que la mía».<sup>41</sup>

Pero don Juan Manuel es «demasiado viejo» no puede o no quiere entrar en su propia militancia, que delega simbólicamente en su hijo Cara de Plata. La militancia reaccionaria se odia a sí misma, pues debe siempre concluir que está obligada a actuar contra una pérdida cuyo objeto no es recuperable. Si el objeto perdido fuera recuperable, la militancia que busca su recuperación sería activa o progresista, procedería hacia una meta propiamente futura, no sería reaccionaria. En la medida en que la militancia reaccionaria desea imposiblemente un retorno o desea el retorno de lo imposible, la militancia reaccionaria incorpora esencialmente el anhelo de la no-militancia. La militancia reaccionaria solo quiere el momento (imposible) de su auto-disolución en el retorno de un pasado inmemorial, en el retorno de una justicia antigua, inmemorial, que por lo tanto permanece siempre como justicia futura.

El sujeto de la militancia reaccionaria está radicalmente escindido entre pensamiento y acción. No es sujeto de pensamiento, pues su único pensamiento posible es el pensamiento imposible de la pérdida de todo posible pensamiento, incluido el pensamiento de la pérdida. Y no es sujeto de acción, pues su única acción posible es la acción imposible de la recuperación de lo

---

39 R. M. DEL VALLE-INCLÁN, *Obra completa. I. Prosa*, Espasa, Madrid, 2002, p. 764.

40 *Ibidem*, p. 714.

41 *Ibidem*, p. 720.

irrecuperable perdido. No es que el sujeto reaccionario —don Juan Manuel, por ejemplo— no tenga acceso a pensamiento o acciones, sino que pensamiento y acciones no lo constituyen en cuanto sujeto. Si no es sujeto de pensamiento ni sujeto de acción, entonces el sujeto de militancia reaccionaria es sujeto de deseo. Pero lo que desea está por definición borrado: el agujero de la desnarrativización, la apoteosis del robledo de Lantañón, el punto o *punctum* del anhelo inarticulable lo contiene, y así no lo contiene. El deseo reaccionario busca el resto innombrable.

El reaccionario, lo sepa o no, es aquel que ha abandonado desde su constitución como oscuro sujeto toda pretensión de liquidar su deseo, y así se entrega, en segunda militancia, subjetivamente al terror (a la muerte), a la traición (traicionará un deseo que lo traiciona o no traicionará un deseo que lo traiciona, pero vive en la perpetua traición del deseo), y al desastre (piensa que no hay innombrable más allá de lo innombrable mismo de un deseo fuera del cual no hay nombre alguno). Para Alain Badiou, solo hay una pregunta en la ética de la verdad: «¿Cómo podré continuar pensando? Es decir, manteniendo en el tiempo singular de mi ser-múltiple y solo con los recursos materiales de este ser al Inmortal que toda verdad trae al ser a través de mí en la composición del sujeto».<sup>42</sup> Mantener al Inmortal es el principio de subjetividad para Badiou. ¿Puede la militancia reaccionaria mantener al Inmortal? ¿O es la oscura subjetividad reactiva precisamente el intento imposible y mortal de sobrevivir, en la militancia, contra toda militancia;? ¿en la muerte, contra toda muerte;? ¿en el deseo, contra todo deseo? Pero, si esto es así, entonces todo progresismo, en la medida en que triunfe en cuanto tal, es decir, políticamente, inevitablemente caerá en afecto reaccionario, buscando su propia pervivencia.

Si el afecto reaccionario, como toda subalternidad histórica, es ineliminable, irreducible, si no podemos abandonar el afecto inmemorial bajo pena de perder la historicidad misma, si la política es efectivamente la aporía de la temporalidad, entonces no hay posible constitución de un estado kantiano, no hay posible mediación perfecta o perfectible de naturaleza y libertad. Lo que queda es un proceso mesiánico cuyo nombre es, en el mejor de los casos, la infinita democratización del estado y cuya meta es el abandono de toda militancia. El sujeto de lo político no es ya el sujeto militante. Incluso, el sujeto de lo político aparece como otra figura de la tecnología utópica. Lo que busca lo reaccionario, contra lo reaccionario mismo, es la entrada en escena de un discurso del amo que aniquile al amo, es decir, una política sin

---

42 A. BADIOU, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trad. Peter Hallward, Nueva York, Verso, 2001, p. 50.

sujeto, una política del no sujeto, o una subjetivación sin cabeza: política de la piel de lobo. ¿Qué diferencia hay entonces entre pensamiento reaccionario radical y pensamiento o revolución subalterna? ¿Es lo subalterno el índice de una comparecencia en substracción, de una alternativa a las dos militancias onto-teológicas?

La noción de subalternidad, incluso si no diera nada más, daría una experiencia del límite. Para Gayatri Spivak la subalternidad es «el límite absoluto del lugar en el que la historia queda narrativizada como lógica.» Ranajit Guha cita una frase de Ludwig Wittgenstein: «Para marcarle un límite al pensamiento, dice [Wittgenstein], tendríamos que encontrar ambos lados del límite pensables (es decir, tendríamos que poder pensar lo que no puede pensarse)».<sup>43</sup> Pero la frase de Spivak coloca lo subalterno en el límite preciso de la pensabilidad, más allá del cual lo subalterno es pensable solo en tanto que no-pensado y solo en tanto que perpetuamente impensable. Esa frase que entrega la subalternidad como límite absoluto nombra una experiencia de impensabilidad aporética, puesto que pensar lo subalterno emerge al mismo tiempo como una necesidad y una imposibilidad, y anuncia por lo tanto la aporía constitutiva del sujeto teórico; no el sujeto subalterno, sino el sujeto de la subalternidad, el sujeto constituido en deconstrucción, el sujeto que al tiempo marca la posibilidad misma de la historicidad y la cancela. No podemos librarnos de la noción de subalternidad sin arriesgar en ello una total pérdida de historicidad, pero, al mismo tiempo, lo subalterno es el límite de la historicidad y su amenaza radical, puesto que su negación es la condición de emergencia de la lógica historiográfica.

Guha busca una deconstrucción del hegelianismo a favor de una restitución de la noción de historicidad plena —lo que llama una «historicidad más allá de la historia mundial.» «Historia mundial» traduce el concepto hegeliano de *Weltgeschichte*, que sería mejor traducir como «historia-mundo» para recordar que su intención es conceptual y no descriptiva (para Hegel *Weltgeschichte* viene a ser sinónimo de *razón en la historia*).»<sup>44</sup> La noción de una historicidad más allá de la historia-mundo solo puede ser restituida en una deconstrucción del hegelianismo, y en particular del panlogicismo hegeliano. Guha muestra que la cuestión del estado, lejos de constituir un suelo sólido sobre el que basar la noción de historia-mundo, cobra en Hegel la función de significante vacío —el estado se hace, en Hegel, una herramienta hegemónica

---

43 GUHA, Ranajit. *History at the Limit of World History*, Columbia UP, Nueva York, 2002, p. 8. G. SPIVAK, «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», en R. Guha y G. Chakravarty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, introd. Edward Said, Oxford UP, Nueva York, 1988.

44 GUHA, Ranajit. *History at the Limit of World History*, Columbia UP, Nueva York, 2002, p. 2.

sobre la que sentar la noción de espíritu como el motor de la historia-mundo. Pero la noción de historia-mundo, lejos de abrir, cierra de antemano la posibilidad de una plena historicidad del mundo. Esto no es un simple error del panlogicismo hegeliano, sino más bien algo que amenaza fundamentalmente todo el edificio. Si el fin del progreso del espíritu a través de la historia-mundial es la reconciliación plena de la sociedad consigo misma, culminación de la primera militancia de modo que una plena universalización de lo social traiga consigo un fin de toda subalternidad, Guha muestra —en acuerdo con la crítica de Hegel de Ernesto Laclau— que la universalidad hegeliana «existe solo encarnada en —y subvirtiendo— alguna particularidad»,<sup>45</sup> que resulta ser la universalidad eurocéntrica del mundo «germánico,» es decir, en la definición expansiva de Hegel, el mundo europeo de la modernidad, definido como un mundo-estado. Así la universalización sólo puede ser la consecuencia de que un segmento particular de lo social, que para Hegel es el Occidente imperialista, consiga dominación general. El progresismo de Hegel está absolutamente vinculado a la construcción utópica del triunfo universal de la forma europea de estado, y revela en su envés la imposibilidad constitutiva de todo progresismo de sustraerse a una encarnación ideológica concreta con respecto de la cual todo lo demás, como el Oriente en la filosofía hegeliana de la historia, aparece como reaccionario y vencido por la historia. En la filosofía hegeliana lo subalterno y lo reaccionario se encuentran del lado de la resistencia infinita al trabajo del concepto entendido como *Weltgeschichte*.

Para Laclau, como para Guha, «la dialéctica hegeliana pretende ser capaz de dar cuenta de la totalidad de las distinciones ontológicas que la tradición filosófica había discernido en lo real».<sup>46</sup> Y por supuesto hay un paralelo entre el postulado político de una plena universalización de lo social y el postulado filosófico de una plena racionalización de lo real. Pero lo que el análisis de Guha nos deja ver en detalle concreto es que «si la Razón, por un lado, ha hegemonizado todo el reino de las diferencias [al reducir, como muestra Guha, la plena historicidad del mundo a *Weltgeschichte* entendida como historia del estado], el reino de las diferencias, por otro lado, no puede evitar contaminar a la Razón».<sup>47</sup> La diferencia contamina a la razón negando la «necesidad» de la transición dialéctica. El resto diferencial, el hecho de que la razón no puede mostrar que agota y absorbe plenamente la diferencia, comparable al hecho de que la dominación no puede ser dominación total a

---

45 E. LACLAU, «identity and Hegemony: The Role of Universality in the constitution of Political Logics», en J. BUTLER, E. LACLAU, S. ZIZEK, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres, 2000, p. 56.

46 *Ibidem*, p. 61.

47 *Ibidem*, p. 62.

riesgo de desaparecer en cuanto tal, des-organiza la necesidad dialéctica y la reordena como contingencia. Una vez aquí, habiendo establecido la sustitución de necesidad por contingencia, el hegelianismo habría sido destruido: la posibilidad de una restitución de la historicidad plena del mundo queda abierta a expensas de la noción hegeliana de historia-mundo. ¿Constituye tal posibilidad de plenitud histórica el momento de una comparecencia en sustracción de carácter ya no onto-teológico?

Pero ¿es realmente el resto contingente y desestabilizador lo único que se necesita para destruir el progresismo hegeliano? La contingencia es una necesaria condición del subalternismo, pero ¿es una condición suficiente? Una vez que la noción de contingencia, como venganza del reino de la diferencia, se introduce como fundamentadora de la posibilidad misma de restitución de historicidad plena, en la percepción de que la historia-mundo es simplemente una hipótesis hegemónica que no puede dar cuenta de la totalidad de la historia en cuanto tal, el subalternismo rompe con el hegelianismo pero queda constreñido por el abrazo de la teoría de la hegemonía. Contra la vieja hegemonía del progresismo liberal, que Hegel articula en relación con la historia-mundial, el subalternismo usa la teoría de la hegemonía para dismantelar el proyecto hegemónico de la historia-mundo en la restitución de la plena historicidad del mundo. ¿Puede sin embargo la restitución de historicidad lograr la posibilidad de un fin de la subalternidad? ¿Puede la historicidad plena dismantelar la impensabilidad misma del lugar de deconstitución desde el que toda historia se narrativiza como lógica?

La cuestión de la restitución de la historia es equivalente a la cuestión más general de la posibilidad de un fin social y político de la subalternidad. El giro antihegeliano y antiprogresista hacia la teoría de la hegemonía trae a la superficie la pregunta sobre si la subalternidad puede ser eliminada. En otras palabras, ¿puede la subalternidad ser evacuada, eliminada de lo social sin resto? ¿O es la presencia incesante de lo subalterno — o de lo reaccionario — la condición de la producción no sólo de toda subjetivación hegemónica sino también de toda subjetivación contrahegemónica?

La subalternidad es ineliminable en el marco de toda teoría de la hegemonía, porque toda hegemonía se sustenta en la producción misma de subalternidad como su condición de posibilidad. Así que la restitución del derecho a la historicidad subalterna, que Guha establece en su deconstrucción del progresismo estatocéntrico y eurocéntrico hegeliano, está lejos de bastar por sí misma para sentar la posibilidad, no ya de un fin hipotético de la subalternidad, sino de una movilización del pensamiento político que nos permita trascender la primera militancia ontoteológica que debe siempre partir por establecer un progresismo con respecto del cual aquello que no entre en sus términos debe quedar relegado más allá del límite de la historia como lógica.

Entender lo subalterno como el límite mismo de la narrativización implica por lo pronto rehusar toda re-narrativización que reproduzca subalternidad a costa de la supresión de la estructura aporética de la temporalidad histórica misma. Re-narrativizar, aunque sea contrahegemónicamente, es retroceso, y así resubalternización.

El retroceso subalternista marca un retirarse del abismo de la impensabilidad sobre la base de un entendimiento hegemónico de lo político. Ante la imposibilidad de responder sí a la pregunta sobre el fin de la subalternidad, el pensador que prefiere no morar en los *Grenzpunkte* demónicos del «límite absoluto del lugar donde la historia se narrativiza como lógica» retrocederá al cerco hegemónico. Un subalternismo hegemónico, esto es, un subalternismo antihegeliano, pero todavía un subalternismo del giro hegemónico, es el lugar de deconstrucción de la radicalidad misma de la idea de subalternidad. En ello el subalternismo se fija como una especie más de progresismo, y así, inevitablemente, como una especie más de reaccionarismo.

En la primera forma de militancia ontoteológica, el énfasis del sujeto de la militancia busca la explotación exhaustiva del ser, del continuo ilimitado, en el privilegio del autismo del sujeto como singular absoluto, lo literaliza entendiendo el residuo de su inmanencia como lo infinitamente reducible, niega la distancia entre sujeto y mundo, y afirma su propia apoteosis en la clausura tendencial del Uno-todo. Podemos llamar a esta opción subjetivismo progresista, emblematizada en Hegel. En la segunda forma de militancia ontoteológica el énfasis es en la distancia, en la pérdida con respecto de la cual el sujeto se constituye en resistencia infinita, afirmando una ciega transcendencia con respecto de aquello que al darse se pierde en cuanto tal. Este es el subjetivismo reaccionario, emblematizado en Donoso, en el Marqués de Bradomín, o en el subalternismo que pide una imposible total restitución de la historicidad del mundo, como hace Guha. Ambas formas son radicalmente dependientes de la noción de que, en la frase parmenídea, «lo mismo es pensar y ser.»

Martínez Marzoa afirma la posibilidad de una tercera opción, algo así como una distancia de la distancia, «sólo la distancia que hay en el hecho de entender» el juego mismo de la distancia y su negación. «Pero ese *sólo* no tiene nada de minimización, porque tal distancia es justamente la distancia enorme, inmensurable».<sup>48</sup> Así, el hacerse relevante, el comparecer o acontecer de la pérdida con respecto de la misma posibilidad de militancia subjetiva, el «comparecer solo en cuanto substraerse»,<sup>49</sup> incide y mora en lo no-pensado con respecto del subjetivismo moderno, y otorga por lo tanto la posibilidad

48 F. MARTÍNEZ MARZOA, o. c., p. 45.

49 Ibidem, p. 46.

de un entendimiento alternativo de lo político, «inmensurable» con respecto de los precedentes, y no militante, por lo mismo.

Si pensar no es lo mismo que ser, si sujeto y mundo no coinciden, progresismo y reacción son opciones vacías, aunque mutuamente sustentadas e interdependientes. Si pensar y ser no son lo mismo, las opciones que marcaban la decisión política en la modernidad —secularizar el Bien soberano, contener el mal despótico— no son ya opciones totales, en el sentido de que no cierran el horizonte de lo político. Apenas lo abren. Pero estamos aun lejos de saber a qué.

