



---

*Artículo*

---

**El fundamento nihilista de la política: democracia y  
comunidad.**

Brais González Arribas

Cátedra de Hermenéutica Crítica HERCRITIA

Recibido: 28/08/2017

Aceptado: 29/09/2017

## **Resumen.**

El presente artículo realiza una crítica a la política sustancialista, aquella definida por la existencia de un fundamento rígido que la antecede y la determina, generalmente una identidad o una esencia que se ha de mantener o desenvolver, ya que no solo sienta las bases de una política conservadora y reaccionaria, sino que además bloquea la aparición de la *diferencia*, de los “otros” en principio ajenos a la comunidad. En contraste, presentamos las ideas clave que permiten elaborar una política postfundacionalista o nihilista, y lo hacemos apoyándonos en alguna de las ideas más importantes de sus autores más representativos, Vattimo, Rancière y Esposito, los cuales abren la puerta a una concepción de la política, la democracia y la comunidad, más respetuosa con la alteridad.

**Palabras clave:** Posfundacionalismo, Nihilismo, Vattimo, Rancière, Esposito.

## **Abstract.**

This paper develops a critic of the substantialist policy, that it is defined by the existence of a rigid basis that precede it and determinate it, usually an identity or an essence that it is necessary to keep or to develop, because not only allows a conservative and reactionary policy but also blocks the appearance of the *difference*, of the “others” that are outside of the community. In contrast, we present the key ideas that allow us to elaborate a postfoundationalist or nihilist policy, and we make it supporting us in some of the most important ideas of their most representative authors, Vattimo, Rancière and Esposito, which open the door to a conception of the policy, the democracy and the community, more respectful with the alterity.

**Keywords:** Postfoundationalism, Nihilism, Vattimo, Rancière, Esposito.

## **1. Introducción: el nihilismo como crítica a la política fundacional.**

En la filosofía política contemporánea domina un modelo sustancialista o fundacional, que sirve tanto para concebir qué es la política, como para orientar el modo adecuado de ejercerla. De hecho, este paradigma impera de modo tal en el contexto político vigente que se asume como la manera natural u obvia de pensarla y de ponerla en acción. Pongamos un ejemplo de cómo opera este tipo de política. Para ello pensemos en un debate que tenga como temática una cuestión, por ejemplo, de carácter fiscal. Es muy probable que la posición que adoptemos al respecto se vea condicionada por tres factores principalmente. En primer término, es posible que nuestra postura se ajuste a una serie de valores y normas propios del ideario político con el que nos identificamos, sea este izquierdista, conservador o liberal, por citar los de referencia y sin entrar en mayores matizaciones. En base a nuestra ideología estaremos más dispuestos a aceptar una mayor o menor carga impositiva, la cual coincidirá con lo que defiende el ideario político que asumimos como propio. En segundo lugar, es posible que nos guiemos por la conveniencia personal, de modo tal que le atribuyamos corrección y racionalidad a aquello que simplemente nos conviene. En el caso citado, si hubiera recibido una herencia hace unos meses es probable que critique la pertinencia del impuesto de sucesiones. Finalmente, puede ser que la posición que adoptemos se resuelva de acuerdo a un determinado corpus teórico con rango científico y a un procedimiento técnico asociado a él, el cual se entiende que es objetivo y, por tanto, neutro e imparcial. En nuestro ejemplo, nos dejaríamos guiar por lo que hayamos podido aprender en un manual de referencia de economía, para acomodar nuestra posición a la de este.

A pesar de sus diferencias, se puede observar en los casos citados un elemento común que los convierte a todos en ejemplos de cómo opera una política sustancialista o fundacional: en ellos existe una condición apriorica, sea un ideario, una identidad o un saber supuestamente objetivo, que precede a la reflexión política y que la delimita, fijando nuestra actitud ante un problema específico. La política sustancialista acontece, por tanto, cuando el hecho de ser alguien o de identificarse con algo -con una serie de ideas, en este caso- guía nuestra conducta, convirtiéndose en una estructura teórica de poder, ya que asume el control en nuestra toma de decisiones adecuándolas a la identidad o a la cosmovisión que se entiende como propias. En este paradigma, la distribución social de la realidad, y el reparto material que supone, está sustentado bien en la creencia en que

existe un sujeto que antecede a las relaciones sociales y las determina, bien en la confianza en que es posible construir un saber objetivo que permita tomar decisiones neutras ideológicamente –el cual curiosamente suele corresponderse con el paradigma teórico o científico hegemónico-.

Es cierto que a ambas posibilidades las diferencian ciertos matices que nos permiten caracterizarlas de modo distinto y profundizar brevemente en sus implicaciones. Así, en el primer caso nos encontramos ante una política *naturalista*, entendiendo a esta como el sistema de articulación social según el cual individuos diferentes entablan una serie de relaciones de poder marcadas por “aquello que son”, por una cierta identidad, no importando en principio si ésta se hereda o se adquiere, que permite no sólo que cada sujeto tenga una referencia identitaria a la que adecuarse y que le guía para tomar partido en un determinado debate sino que, a la vez, abre la posibilidad a la asignación de la posición y de los roles sociales que le son idóneos a cada uno dentro de la red social de la que todo individuo forma parte. En este caso, se entiende a la sociedad como a una totalidad mayor que los individuos, de modo tal que estos van ocupando los puestos que se les designan en relación a las necesidades de perpetuación y mantenimiento de la misma. Tales posiciones exigen la aceptación de una serie de conductas previamente pautadas que deben ser repetidas, ya que de ello depende el mantenimiento de la estabilidad del orden social.

En tal sentido, la política *naturalista* converge con otra, que la complementa y completa, la *descriptiva* -el segundo de los casos al que aludíamos líneas atrás-, aquella que se basa en el (supuesto) análisis científico de las leyes que explican el funcionamiento correcto de las sociedades. En esta perspectiva se entiende que la política, más allá de las pugnas ideológicas que caracterizan el conflicto entre perspectivas subjetivas -siendo estas, por tanto, parciales y limitadas-, debe regirse por una gestión rigurosa de los recursos económicos, principalmente, pero también de los distintos intereses particulares, estableciendo clara y distintamente los derechos y deberes de cada uno, atendiendo al lugar que ocupan en el funcionamiento general del sistema. Como parece evidente, la política de la gestión objetiva ha de ser competencia del conjunto de individuos que “saben”, de aquellos que conocen la dinámica interior de la maquinaria social y que, por tanto, están legitimados para tomar decisiones por todos, afirmando que lo hacen en beneficio de estos.

Un último aspecto que caracteriza la política sustancialista, y que de alguna manera va implícito en lo indicado anteriormente, es una cierta concepción del objeto central de la gestión política, la comunidad, que es entendida como la totalidad que reúne al “nosotros”, a la identidad colectiva natural, auténtica y originaria, que debe ser preservada y protegida de aquello que se encuentra en el exterior de la misma -los Otros: *vosotros* o, peor aún, *ellos*-. Tal identidad oscila entre dos polos: la sustentada en la radical individualidad, marcada por una distancia natural que se resuelve en la defensa de una serie de derechos individuales inalienables, como sostiene el liberalismo, o en una comunidad originaria, donde aquellos que pertenecen a la misma poseen una esencia natural idéntica que tiene que ser defendida de contaminaciones exteriores, como afirma el comunitarismo o el nacionalismo reaccionario.

En base a lo señalado, se pueden identificar una serie de problemas que afectan a la política sustancialista. Por una parte, este modo de pensar la política bloquea la transformación social y la emergencia de la disidencia, convirtiéndose en una herramienta que justifica el orden vigente y el status quo instituido, dificultando, por otra, el efectivo despliegue de la democracia, al legitimar un modelo tecnocrático liderado por élites económicas. No obstante, estos peligros no son los únicos, ya que la política sustancialista se sostiene sobre una concepción asimismo sustancial de la subjetividad, al entenderla como una entidad unitaria, fuertemente cohesionada a nivel interno e identificada con una serie de atributos fijos que se cree que deben ser repetidos y perpetuados (Braidotti, 2009). Tal subjetividad opera como una condición necesaria para justificar tanto un modelo social basado en la competencia entre entidades individuales que procuran su interés particular, como otra sostenida en una idea de comunidad replegada sobre sí, y que favorece movimientos tan cohesionados internamente como refractarios a la diferencia -ya que los “otros” son vistos como entidades externas a las que hay que eliminar, ya sea integrándolas en el grupo o expulsándolas del espacio entendido como propio (Bauman 2002, pp. 109)

Con el fin de ayudar a solucionar los problemas presentados, o por lo menos para impulsar una disminución de la violencia que los atraviesa, entendemos que es necesario llevar a cabo una terapia teórica que permita construir un discurso político que evite, por un lado, la creencia en que este debe defender la permanencia de identidades predefinidas -fuertes- que actúan conforme a “aquello que son” –a su deber ser natural- y,

por otro, una concepción de la política como un mero procedimiento formal que ejecuta aquellas reglas objetivas que deben dirigir o guiar el funcionamiento del sistema social, y que habitualmente sólo las élites conocen. En ese sentido, proponemos una visión post-fundacionalista o anti-sustancialista de la política al ser el medio que permite sentar las bases para construir una comunidad “débil”, entendiendo esta como aquel tipo de sociedad en la que se eluden los mitos tribales del origen -como los de nación, raza o clase, que han servido tradicionalmente para justificar la conformación de sociedades piramidales, fuertemente jerarquizadas y sometidas al gobierno de élites- y que aviva, en cambio, otra mestiza, abierta y diferencial, donde las subjetividades no se repliegan en sí mismas –en la búsqueda de una esencia perdida- sino que al saberse ex-propiadas y necesitadas -vaciadas de un contenido que nunca podrá ser colmado definitivamente- son plenamente conscientes de su mutua incapacidad e indigencia, vacío que sólo puede ser colmado (de un modo nunca completo) en la apertura radical al otro. Para la articulación de una política post-sustancialista que evite los problemas planteados, nos servirán como referentes teóricos algunas de las ideas que desarrollan en su obra reciente Gianni Vattimo, Jacques Rancière y Roberto Esposito, en tanto la filosofía del primero posee una clara vocación antifundacionalista, clave para enfrentarse a la política objetivista o de las descripciones; la del segundo plantea la necesidad de poner en cuestión un modo de pensar y ejercer la política que se sostenga sobre identidades definidas; mientras que, finalmente, el tercero, construye una teoría de la comunidad ejemplarmente postfundacional y antiesencialista.

## **2. La crítica a la política de las descripciones en Vattimo.**

A comienzos del siglo XXI la obra de Gianni Vattimo experimenta un “giro político”, ya que entre *Nihilismo y emancipación* (2003) y *Comunismo hermenéutico* (2011) aparecen una serie de textos donde la problemática central es la reflexión sobre cómo se puede construir una teoría política consistente y con repercusiones efectivas en la praxis, una vez que los fundamentos primeros y las estructuras eternas y objetivas ya no (nos) valen o, dicho de otra manera, una vez que acaece el nihilismo en el terreno de la práctica política (Vattimo 2004). En realidad, si se sigue con atención la trayectoria del pensamiento vattimiano, no puede sorprender que arribe a tal planteamiento, ya que la crítica a la metafísica que desarrolla desde los inicios de su obra, posee como objetivo primordial la denuncia de la violencia que se ejerce en nombre de una estructura

ideológica que se entiende a sí misma como poseedora de la Verdad objetiva, un Poder que se legitima apostando por la existencia de un Orden natural y regular que debe actualizarse, pues sólo así se opera a favor del despliegue del progreso de la Historia. Según Vattimo (2009), en la actualidad habría una suerte de consenso entre gran parte de los pensadores más reconocidos y valorados por la Academia en afirmar que el sistema que encarna el mejor modelo político y económico entre todos los posibles es el capitalismo globalizado, el cual impone sus principios esenciales (la defensa de la propiedad privada y del libre comercio, la obtención de plusvalía como objetivo esencial de la actividad económica, la mínima intervención del Estado en la regulación del mercado o la transformación de cualquier objeto o forma de vida en mercancía, etc.) y sus reglas de funcionamiento (la ley de la oferta-demanda como regla esencial de fijación de precios, la competencia como vía de desarrollo y progreso, la búsqueda del crecimiento económico, la desregulación normativa, los niveles mínimos de presión fiscal, la optimización de la relación costes-beneficios para la obtención de productividad, la conversión de todo ser humano en agente económico o individuo-empresa, etc.) como dogmas de fe, como una serie de verdades indiscutibles que de aplicarse correctamente llevarán a la humanidad a la felicidad plena. A juicio de Vattimo, sin embargo, las alabanzas que los teóricos prosistema dirigen hacia el neoliberalismo vigente responden más a una cercanía ideológica que a una constatación empírica (Vattimo y Zabala 2012, pp. 26); de hecho entiende que de la aplicación de las políticas neoliberales se han obtenido más perjuicios que beneficios, ya que provocan graves desigualdades económicas y el empobrecimiento de grandes masas de población, así como la destrucción del medio ambiente y de su equilibrio climático. No obstante, el debate acerca de la viabilidad económica, social y ecológica de la aplicación de las políticas neoliberales no es objeto de atención del presente artículo. En lo que sí deseamos detenernos, en cambio, es en la crítica de la política de las descripciones objetivas que Vattimo desarrolla, la cual, como decíamos, se suele presentar a sí misma como la única alternativa válida y viable para proporcionar estabilidad social y riqueza económica.

Uno de los temas centrales de *Comunismo hermenéutico* es precisamente la denuncia de las políticas descriptivas (Vattimo y Zabala 2012, pp. 32) aquellas que pretenden realizar una gestión científica de la sociedad, neutra y aséptica y no contaminada por ideología alguna, compuestas por un conjunto de reglas objetivas que permiten articular el

funcionamiento adecuado de la sociedad. Curiosamente, Vattimo entiende que el neoliberalismo económico es el mejor ejemplo de la imposición de un sistema ideológico que se legitima a sí mismo disfrazándose de verdad científica incuestionable. Así, las “leyes” del funcionamiento interno de la economía, defendidas por los más reputados economistas internacionales no son más que las reglas impuestas por la oligarquía para mantener su posición de privilegio. Vattimo, como hicieran antes ya Foucault o Lyotard, denuncia la relación que existe entre Saber y Poder: en el contexto contemporáneo la Economía científica se habría constituido como una estrategia persuasiva cuyo fin principal es convencer a la población de que las decisiones económicas se ajustan a un conocimiento exhaustivo del funcionamiento de las normas que explican los procesos económicos, más allá de cualquier ideología o posición política, como si estas no importaran y no fueran decisivas para la conformación de aquellas. Vattimo denuncia tales prácticas, alertando de que no hay economía sin política sino que, en cambio, toda economía es política y, además, o sobre todo, de que no hay política objetiva, no hay ciencia política, sino un continuo e inacabable litigio entre diversas cosmovisiones alternativas y heterogéneas que pugnan por imponerse (Vattimo 2009, pp. 161). En realidad, la propuesta nihilista que Vattimo intenta convertir en el fundamento -desfondado- de la política, descansa en la asunción de que el ser humano no puede encontrar certezas absolutas, transhistóricas y objetivas, sino que toda idea o mentalidad se halla dentro de un determinado contexto histórico, cultural y lingüístico.

Afirma Vattimo en un texto bastante revelador:

“He aquí una tesis que se puede resumir brutalmente así: el comunismo libertario no se puede sustentar sin el nihilismo y el rechazo de la metafísica. Si, como creo que hay que hacer, sintetizamos estas conclusiones sumarias extraídas de Nietzsche y Heidegger con el lema: «no hay hechos, sólo interpretaciones; y también esta es una interpretación», fundamentaremos el comunismo libertario sobre una concepción hermenéutica de la sociedad; de una sociedad para la cual el conflicto de interpretaciones es un modo de funcionamiento normal, que justamente debe consistir en la lucha de interpretaciones diversas, que se presenten como tales”. (Vattimo 2009, pp. 160)

La experiencia política por excelencia es, por tanto, la del conflicto, la del intercambio de propuestas donde distintos agentes ponen en liza su capacidad para interpretar lo que sucede lanzando propuestas eventualmente novedosas y que son susceptibles de alterar

el curso asentado de acontecimientos. De acuerdo a lo indicado, la comunidad que se genera entre los que hablan y disienten está en una permanente vía de transformación, no pudiendo ser nunca totalmente idéntica a sí misma. Pero es más, la comunidad hermenéutica que surge, de ahí que Vattimo denomine de un modo marcadamente provocativo a su propuesta un “comunismo hermenéutico” (o “libertario”, como se señala en el texto anterior), toma un decidido partido por todos aquellos que no tuvieron oportunidad de participar en el juego conversacional por el que se constituye la distribución y repartición de la realidad. Si se convierten los asuntos humanos comunes en un objeto susceptible de conocimiento científico, se puede llegar a creer que los problemas políticos sólo son competencia de aquellos que conocen la estructura interna de los mismos, los depositarios de la Verdad, los competentes, los Fuertes. En esa medida, la denuncia de la inexistencia de la misma hace patente que la tecnocracia oligárquica, que se oculta habitualmente en el procedimentalismo legislativo con el que se gestiona la democracia liberal, debe entrar en crisis para abrirle las puertas a un sistema que sí pueda denominarse democrático (Vattimo 2010, pp. 18). Al despedirnos de la verdad podemos comenzar a hablar en términos de democracia, ya que el *demos*, los que forman el pueblo, los que “tienen voz”, pasan a ser cualquiera, no importa quién, también los débiles, los no tenidos en cuenta -los ignorantes, los pobres, los extranjeros- y no “los que saben”, “los que poseen”, “los que importan” o, en definitiva, como analizaremos a continuación, quienes poseen un título que los capacita para gobernar.

### **3. La fundamentación nihilista de la democracia.**

La idea-valor central que por antonomasia define a la democracia es la de Fraternidad, seguramente por ello se trata de la más combatida por el poder económico, sobre todo, pero también por el político, sin duda contaminado por aquél. El concepto de Fraternidad indica que no existe Uno: un Padre, un Líder o un Guía Supremo, que tenga legitimidad para comandar y decidir sobre los demás. La idea de Fraternidad supone, en consecuencia, la implantación de un poder que se autolimita, ya que se sustenta en un igualitarismo que debe tener como objetivo la creación de las condiciones de existencia – sobre todo materiales- que hacen posible que no exista –o si lo hace para que sea en el menor grado posible- una dependencia de una mayoría desposeída respecto de una minoría poseedora, aspecto central que justifica la subordinación de unos individuos o grupos sociales respecto a otros. Entre otros elementos, para que la Fraternidad pueda

acontecer y ejercerse, debe llevarse a cabo un trabajo de desfundamentación, de disolución de los fundamentos, de los *arkhés*, tarea que implica enfrentarse y diluir los primeros principios que legitiman y reproducen la primacía y el mandato de unos pocos sobre muchos. Una de las condiciones esenciales de la democracia es, por tanto, el debilitamiento o disolución de los fundamentos, los primeros principios o estructuras eternas que se imponen y que sientan las bases de una sociedad jerárquica y desigualitaria, tal y como ha sostenido Gianni Vattimo recurrentemente a lo largo de su prolífica obra.

Sin embargo, no sólo Vattimo mantiene tal posición; en varios de sus textos Jacques Rancière ha defendido una postura semejante a la que acabamos de enunciar. Según éste, un sistema de organización política es autoritario –antidemocrático por tanto, aunque tenga la apariencia y se denomine a sí mismo “democracia”- cuando se apoya en un cierto privilegio, en un cierto *título* que capacita para mandar (2006 1, pp. 60). Tradicionalmente este título viene dado por naturaleza, heredándose. Es el que conocemos como el principio de filiación, donde quien manda es aquel que, simplemente, “está primero”. En tales sistemas la lógica del orden social se sustenta sobre la creencia en que existen ciertas personas que por nacimiento están naturalmente llamadas a gobernar mientras que otras lo están para obedecer. Así debe entenderse el dominio de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de los ancianos sobre los jóvenes, de los amos sobre los esclavos, de los nobles sobre los plebeyos, o de los maestros sobre los alumnos.<sup>1</sup> Esta calidad, este título o *arkhai*, es extensible a otras cualidades, de modo tal que una autoridad puede obtener legitimidad para regir en la medida en que ponga en juego un principio con el cual comience el poder de gobernar. Esta posición ha justificado la jefatura de los pocos, cuyo dominio esté sustentado por la posesión de un título específico: sea el de los *oligoí* –el dinero de los ricos, los oligarcas- el de los *aristoi* -la *areté*, la virtud de los nobles o aristócratas- o el de la *tecné* –el saber hacer, el conocimiento, de los tecnócratas-. En todo caso, hay un a priori, una identidad que se posee y que legitima el poder de mandato, permitiendo organizar y distribuir desigualmente la sociedad al jerarquizar la posición de los individuos en base a un determinado orden social –supuestamente- natural. Se hace así fácil la edificación de una sociedad tutelada según el orden del Padre (una función de la que se pueden apropiarse otros significantes: el Pastor, el Rey, el Presidente, el Comandante, el Sabio, el

Propietario o, incluso, el Partido) que ejerce como un guía y tutor que orienta y comanda a la comunidad que dice representar *en beneficio de todos* (Rancière, 2006 1, pp. 78)

Pues bien, la fórmula *an-árquica*, vale decir nihilista o *debolista*, planteada por Vattimo o Rancière, siguiendo una senda abierta unos años antes por Lyotard o Castoriadis entre otros, pervierte tal lógica: si se defiende la disolución de todo fundamento primero –de una estructura eterna o un primer principio que funciona como un axioma matemático o una esencia natural que se posee de modo innato- se niega a la vez la posibilidad de que existan ciertos títulos congénitos que doten de una legitimidad natural a aquellos que los detentan para mandar. Como señala Castoriadis (2003), dada la desfundamentación nihilista o *an-árquica* es posible *matar a Dios* -o al Padre- para fundar una sociedad de hermanos –de iguales- que se organicen más allá de las normas recibidas o heredadas y que hay que acatar obligatoriamente. De acuerdo a Lyotard (1988), ese mismo motivo convierte en inaceptable la institución de un gobierno de sabios –que convierte la política en un asunto de ciencia, ya que no hay una verdad necesaria deducible a través de la inferencia causal axiomática y reglada-. Por ello, en vez de una política descriptiva y autoritaria regida por el principio de filiación, o por otro que igualmente se base en un título que faculte a quién lo posea para gobernar, el fundamento desfundado que pone en liza la política nihilista da pie a una modificación de la distribución de lo real asentada, donde no sólo se debe asumir que en ella la verdad es asunto de *diferendo*, y por tanto de un litigio abierto e irreductible a un consenso estable o permanente, sino que igualmente afecta al propio estatuto ontológico que poseen en política sus actores. En ella, los sujetos continuamente se están haciendo y deshaciendo, ya que sólo alcanzan una cierta consistencia en la praxis política, dejando de tenerla cuando esta termina.

Y es que como condición necesaria de la política, y de la democracia tal y como acabamos de describirla, subyace una perspectiva igualmente desfundamentada (nihilista) del sujeto político, el cual sólo alcanza cierta solidez al inscribirse a sí mismo en tanto agente activo capaz de modificar una determinada manera de hacer las cosas, de pensarlas o de decirlas, alterando con tal praxis el orden vigente. En esta perspectiva, la subjetividad política acontece cuando ejecuta una acción que da pie a una ruptura o interrupción del orden social *normal*. La praxis política tiene, por tanto, una clara tendencia ontológica ya que permite el acontecer de un *darse del ser* oscurecido o simplemente acallado, el cual *aparece* en la acción litigiosa por la que se quiebra una determinada

configuración de lo sensible al ser organizada de un modo distinto al habitual. En consecuencia, para Rancière (2002), la acción propiamente política se interpreta como el acontecer de la diferencia en tanto que alteración de un orden dado. En esto coincide con Vattimo, ya que ambos pensadores entienden que el sujeto de la acción política sólo puede constituirse de un modo precario y efímero, ya que su única consistencia se produce en tanto origina o da lugar a un *nuevo modo de ser* y a una reconfiguración de la interpretación de la realidad, aunque ésta sea nimia, parcial y fugaz. Por eso, la subjetividad política es débil, está definida por un *lugar vacío*, no está colmada de todo, ya que la novedad que imprime únicamente posee la fuerza de un fundamento que a la vez que se inscribe se desfonda, ya que su vocación no es la de permanecer y obstruir las alternativas y las diferencias –intentando imponer su voluntad e instaurar un mundo hecho a su medida- sino que, al contrario, intenta la perpetuación del ciclo de conflicto que trastoca todo orden estable, con el fin de que éste no acabe por convertirse en una estructura permanente y, por tanto, autoritaria, ya que bloquearía la posibilidad del *darse* de la diferencia.<sup>ii</sup> En base a lo dicho, podemos entender la importancia que cobra en la obra de Rancière la distinción entre los conceptos de “policía” y “política” (2006 2). Mientras que el primero remite a la gestión normativa de un cuerpo social conformado por sujetos perfectamente definidos por los títulos que poseen –o por su carencia de ellos- y que se apoya en un sistema procedimental y punitivo totalmente reglado, el segundo señala la acción inesperada de aquellas subjetividades que no estaban políticamente definidas como tales por la que alzan la voz, reclamando un *reparto de lo sensible* distinto al asentado.<sup>iii</sup> Con la política la realidad cambia, pasa de ser una unidad estable y firme a convertirse en un terreno de disputa susceptible de transformación y cambio. De litigio y conflicto. A la continuidad del régimen policial que desea que todo se quede como está, se le opone la provisionalidad de la política y su deseo de exploración de lo no-sido, permitiendo el acaecimiento tanto de lo tradicionalmente marginado como de lo aún por llegar.

No es extraño que la concepción de la subjetividad que puede poner en acto tal modo de plantear la política deba ser radicalmente distinta de los modelos acostumbrados de la misma. Cuando ya no se acepta que la posesión de ciertos títulos pueda condicionar y definir las identidades de un modo natural o apriorístico, *cualquiera* puede participar en los asuntos que tienen que ver con lo común; pero es más, ya no se hace necesario que

quién participa tenga una identidad clara y definida, sea un sujeto sólido y consistente, sea *alguien*, en definitiva.<sup>iv</sup> El protagonista de ésta, por tanto y en principio, *no es nadie* propiamente, ya que su actuar, su “tomar voz”, no apela ni se fundamenta en un título o condición que defina su identidad y marque su comportamiento ajustándolo a aquél. De no ser así la política sería la acción que ponen en juego identidades definidas que pretenden adaptar el ordenamiento social a sus intereses particulares. Por el contrario, desde un punto de vista nihilista, no hay sujeto político antes de la acción política, ya que surge al irrumpir en el orden asentado con el fin de reconfigurarlo; su inscripción como *agente* político conlleva necesariamente, por tanto, un cierto desorden o anarquía.

En base a lo dicho la subjetividad política deja de ser “quién toma conciencia de sí” (un sujeto que se da cuenta de su condición auténtica y pretende usar la política como medio para recuperar una identidad perdida o negada), para ser simplemente aquél que es capaz de dotarse de una voz propia, la cual al manifestarse quiebra la distribución de lo sensible normalizada generando disenso. Vista así se trata de una subjetividad eminentemente subversiva, ya que designa a quién no es tenido en cuenta en el juego social de las mayorías. En este sentido, toda acción política pasa por la crítica al orden dominante cuando el que había sido despojado de la palabra la toma. Dice Rancière: “*la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpida por la institución de una parte de los que no tienen parte*” (1996, pp. 25). Los sin-parte son los débiles, los desposeídos, ¿de las condiciones materiales de existencia? también, pero sobre todo de su voz, de la posibilidad de articular un discurso propio, no sólo porque su capacidad para pronunciar palabras les fuese arrebatada, sino sobre todo porque nunca fue considerado que pudiesen decir algo significativo.<sup>v</sup> Sin embargo, en democracia el excluido, el que *no es nadie*, se hace acreedor de una identidad precaria al registrar un discurso que proporciona una imagen distinta de lo sensible, dando lugar a un plus de existencia. La política, en consecuencia, posee marcadas repercusiones ontológicas. No obstante, no deja de ser cierto que esta identidad al ser desfondada, en permanente constitución y redefinición, es incapaz de instituir un orden permanente de ser. Por eso la política supone una constante disputa que hace imposible el consenso y la estabilidad social definitiva (Rancière 1996, pp. 127). El ser humano en tanto que animal cívico está condenado a la discusión, al debate, al pleito y a la querrela –a la conversación, que decía Rorty (1996)-, las cuales son ineliminables definitivamente (Vattimo 2008 y Mouffe 1999,

2016). La polémica igualitaria discursiva funda la democracia, la hace posible, ya que ésta tiene lugar únicamente al quebrarse el relato jerárquico de dominio que bloquea la relación entre los iguales, entre quiénes “no son nadie” al no tener “ningún título para gobernar”. La democracia, por tanto, surge cuando se desgarra la lógica del *arkhé* que asigna identidades y distribuye posiciones naturalmente, para dotar de poder de palabra y de capacidad de decisión a no importa quién, a *cualquiera*. En consecuencia, es una praxis opuesta a la tecnocracia, la plutocracia o la democracia formal, a todo sistema de articulación social que defiende la hipostasía de la costumbre, de los hábitos, de los estereotipos, de la inercia social con sus intereses subyacentes, que tienen como objetivo último mantener a *cada cual en su sitio*. Por eso en democracia se reivindica el único título que incluye a toda categoría social, el anárquico, que solo poseen aquellos que no tienen más credencial para gobernar que para ser gobernados: los débiles. Para que haya democracia se necesita este título de excepción que suplementa a los que han regido históricamente: la riqueza y el nacimiento. Tal y como lo entiende Rancière (1996, pp. 31) la democracia se fundamenta en el poder de gobernar precisamente en ausencia de fundamento.<sup>vi</sup>

#### **4. La comunidad desfundamentada.**

La cuestión de la comunidad, central en toda la tradición de la filosofía política occidental, se convirtió en un problema especialmente interesante en el contexto del pensamiento contemporáneo posmarxista, siendo tratado por diferentes pensadores de distintas orientaciones teóricas e ideológicas. En la línea de la perspectiva que estamos ofreciendo, en el último tercio del siglo XX aparecen una serie de reflexiones de gran envergadura teórica que tienen en común, a pesar de sus evidentes diferencias, una apuesta por un modelo de relaciones sociales sostenido por una concepción del ser humano expropiada, debilitada o frágil. Agamben, por ejemplo, en *La comunidad que viene*, usa el término “cualsea” para referirse a un tipo de subjetividad que no tiene que responder a esencia alguna, ni debe recuperar una propiedad perdida ni reconciliarse consigo misma, sino que es un singularidad que asume que está definida por una cierta carencia, por una im-propiedad que hace que nunca pueda, aún en su capacidad potencial, llegar a consumarse completamente. Tal falta o vacío constitutivo es el que se intenta reparar con el contacto con los semejantes atrapados o marcados por la misma herida.

La disolución de la identidad concebida a partir de una idea de substancia inmutable, donde impera una esencia que define qué se es y qué hay que hacer, ha servido para resignificar la concepción de la comunidad política más allá del esencialismo metafísico para llevarlo a un terreno postfundacionalista. En este se piensa en una noción de comunidad que no tiende al mero repliegue sobre sí misma, como si su función principal fuera la de mantener incólume una supuesta esencia u origen mítico. La urgencia de la implantación de comunidades postfundacionales tiene si cabe mayor urgencia teniendo en cuenta el auge del discurso xenófobo, conservador y tradicionalista que caracteriza a la ultraderecha europea y estadounidense, y que estamos observando que retorna con fuerza en el presente, invitando a pensar que el nacionalismo extremo sigue teniendo un gran predicamento en amplios sectores de la población occidental. Aunque la vuelta de este tipo de ideología se explica en parte por razones económicas, vinculadas a ciertas consecuencias que se desprenden de la globalización neoliberal -la deslocalización empresarial, la precarización o pérdida de los empleos y la bajada de salarios, la libre circulación de trabajadores que fomenta la competencia con extranjeros empobrecidos y que están dispuestos a trabajar más horas por menos dinero, el supuesto excesivo gasto público en derechos sociales para estos, son algunos problemas cuya respuesta es el proteccionismo y el cierre de fronteras para inmigrantes, cuando no la construcción directa de muros y barreras-, su fundamento ontológico decisivo es la creencia en la existencia de una comunidad originaria, que debe ser preservada de la contaminación ajena, en este caso del extranjero. El discurso patriótico es típicamente esencialista, defendiendo que la llegada de inmigrantes hace peligrar el mantenimiento de la comunidad histórica originaria y de la identidad tradicional que de ella surge. Las normas, costumbres y los valores antiguos y afincados que definen el carácter de un pueblo se verían amenazados, por lo que se genera una reacción defensiva y de rechazo ante lo extraño, que es visto bien como un invasor que quiere imponer sus costumbres, bien como un agente infeccioso que contamina lo que antaño era puro y virtuoso.

Con el objetivo de evitar este tipo de posiciones reaccionarias y proclives a la violencia, se convierte en un deber para la filosofía la construcción de herramientas teóricas que ayuden a diluir la legitimidad de tales posiciones, formulando a la vez alternativas viables y consistentes. El nihilismo postfundacionalista transita esa senda, abriendo la posibilidad de la edificación de comunidades mestizas, donde los sujetos (des-sujetados) que las

habitan no se preocupen tanto de defender una supuesta esencia -sea individual sea compartida- como de abrir la vía al establecimiento de un vínculo con el Otro sostenido más que en la pertenencia en la des-pertenencia, más que en la posesión en la desposesión, más que en la propiedad en la im-propiedad y más que en la presencia en la ausencia. La comunidad posfundacionalista permite *dejar ser* y con ello recuperar a los expropiados y a los necesitados. A los débiles. A los dejados de lado, marginados y reprimidos. Apuesta por la conformación de una comunidad débil formada por subjetividades débiles, pues solo este tipo de comunidad es capaz de aceptar la *diferencia*, a los diferentes que normalmente son excluidos y expulsados más allá de los límites del territorio. A esta tarea, o por lo menos a alentar una idea semejante, se han dedicado algunos de los pensadores más interesantes en el campo de la filosofía política contemporánea, tales como el citado Giorgio Agamben, pero también Jean-Luc Nancy o Roberto Esposito, quienes sentaron las bases de la comunidad post-fundacionalista.

En *La comunidad inoperante*, Nancy reflexiona sobre eso que hemos denominado una comunidad nihilista o posfundacional, en la cual el sujeto político, la colectividad reunida que se relaciona, no remite a un nosotros que existe previamente y que responde a una esencia claramente definida, la cual permitiría distinguir entre quién pertenece a ella y quién, por tanto, se queda fuera. La política, para Nancy, no tiene como objetivo la recuperación o mantenimiento de una unidad grupal de corte tribal que deba ser (re)apropiada o defendida de la incursión de una exterioridad que la amenaza (2000, pp. 29). La comunidad, en cambio, se entiende como una organización inasequible, ya que el nosotros que la conforma está compuesta más que por entidades unitarias, coherentes e integradas que responden a una esencia compartida que las reúne y en la que pueden reconocerse mutuamente, por subjetividades *singulares*, parciales e incompletas que en su fuero interno se encuentran expropiadas y desarraigadas de una identidad claramente definida (Nancy 2000, pp. 14). En ese sentido, la comunidad de los expropiados, conformada por un conjunto heterogéneo de individuos divididos, internamente escindidos, se encuentra en su núcleo más íntimo asimismo fragmentada. Es incompleta e imprecisa, y está marcada por la impropiedad y la división. Por la finitud (Nancy, 2000, pp. 47). La comunidad, según Nancy, se sostiene, en vez de sobre un núcleo irreductible que permanece inalterable y que funciona como el eje sobre el que pivotan las identidades de aquellos que la integran -como defendería una posición fundacionalista-

sobre una cierta nada, sobre una ausencia constitutiva. La comunidad no posee sustancia, ni esencia, sino que lo que acomuna es, por el contrario, la carencia de un ser común, una im-propiedad (Nancy, 2000, pp. 34). La base de la comunidad desfondada tal y como interpreta Nancy, es nuestra carencia constitutiva, condición que nos incita a la relación con las otras singularidades tan impropias como la nuestra. La comunidad se entiende así como la reunión de singularidades complejas y heterogéneas, y que de por sí son plurales, que salen de sí y que se abren al contacto con la alteridad que significan las otras singularidades. En base a lo señalado, cobra sentido el término “inoperante” para caracterizarla: la comunidad es inoperante porque ni es producida ni remite a una sustancia que tenga que ser alcanzada; en cambio, nunca está del todo acabada y por eso no puede estar plenamente integrada ni reconciliada consigo misma. Las singularidades que la conforman, por ello, están siempre expuestas a la exterioridad y la diferenciación, al contacto con la alteridad más radical, la que ellas mismas cargan y la que encuentran en el otro, el cual y por ello puede ser objeto de atención, de cuidado y de hospitalidad.

La indigencia constitutiva de las subjetividades políticas y la apertura radical que las define, también podemos observarla en la obra de Roberto Esposito. En uno de los textos más interesantes de la filosofía política de los últimos años, *Communitas*, el filósofo napolitano estudia las relaciones humanas partiendo del significado originario del término *munus*, del que procede “comunidad”, concluyendo que tanto en la historia efectiva como en la historia de la filosofía política occidental, se ha intentado ocultar su vínculo con la *nada*, con la im-propiedad, que la constituye para conformar sociedades cohesionadas en torno a una supuesta identidad común. Según Esposito, originalmente *munus* remite al hacerse cargo de una deuda (no monetaria) dada una carencia o insuficiencia que se debe subsanar. Dice Esposito:

“Este (el *munus*) en suma, es el don que se da porque *se debe dar y no se puede no dar*. Un tono de deber tan neto que modifica, y hasta interrumpe, la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe. Se proyecta por completo en el acto transitivo del dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión -y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia- sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se

ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que exige nueva donación. [...] Lo que prevalece en el *munus* es, en suma, la reciprocidad, o «mutualidad» (*munus-mutuus*), del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso” (Esposito 2003, pp. 28-29).

Como podemos apreciar, el *munus* implica una entrega o un darse hacia Otro, dada una falta que se quiere reparar. Según tal lógica, el ser humano se define por la posesión de una carencia constitutiva, siendo la comunidad el sistema de articulación política que hace evidente su natural precariedad. Dicho de otro modo, para Esposito no existen sujetos particulares previos a la sociedad, que disponen asociarse en base a su autonomía o libre decisión, sino que la subjetividad política está decisivamente marcada por una relación de mutua necesidad y “hacerse cargo”. El ser humano es interpretado como una contingencia cuya identidad oscila en un continuo vaivén entre el darse y el recogerse, movimiento que pretende satisfacer su exterioridad constitutiva a partir bien del entregar(se) bien del adquirir. Por ello la vida de los individuos no puede ser separada de su ser-en-común. De hecho, lo que une es la caída, el vacío o incompletud insuperable que surge al carecer de un fundamento último que sirva como referente identitario al que poder agarrarse. Lo que mejor caracteriza al ser humano es, como señalábamos en Agamben, su im-propiedad, su des-pertenencia, siendo la relación más auténtica aquella que asume tal des-apropiación y se basa en ella, encontrando en la alteridad del Otro la diferencia propia que cada uno mantiene consigo mismo.

Dice Esposito,

“Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más)” sino por un «menos)” una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado», a diferencia de aquel que está - exento» o «eximido)” (Esposito, 2003, pp. 29-30).

La comunidad, en consecuencia, hay que entenderla como la red que hace patente la relación entre los sujetos que *no lo son*, por lo menos en el sentido en el que este era entendido por la filosofía política tradicional (Esposito 2008, pp. 38). Las entidades que conforman la comunidad débil o nihilista están divididas y fragmentadas. La comunidad supone un arraigar que (nos) desgarrar y que vuelve imposible la reconciliación definitiva,

tanto subjetiva como colectivamente hablando, haciéndose posible dada una originaria escisión, ya que la relación que permite se basa en la distancia, en el espaciamiento entre las singularidades (Esposito 2008, pp. 39), cuyo destino último es el estar siempre *fuera de sí* (en éxtasis). Por consiguiente, la identidad alcanzada en la comunidad supone un viaje continuo en torno a nosotros mismos sin que pueda ser alcanzada una síntesis final que nos vuelva (auto)transparentes. Fundar una comunidad implica desfundarla y en esa medida, la vida en común hace que no sea posible escapar del riesgo de la no pertenencia, del desarraigo y de la finitud, de la falta de sentido. Por ello, la comunidad no protege, no cuida, muestra el descentramiento de los individuos, aunque no obstante, a la vez, *deja ser*. Por esta razón, por la exterioridad ineliminable que pone en juego, ha sido interpretada como una amenaza del que el ser humano debe inmunizarse.

Como explica Esposito en *Immunitas*, el intento de protegerse de los peligros de la comunidad, de inmunizarse contra ella, requiere de la eliminación del *munus*, estado que se logra al quedar exonerado de la obligación o deuda que caracteriza la relación con el otro, de la atención que se le debe dispensar. La inmunidad tal y como la entiende el pensamiento liberal, el principal enemigo de la idea de comunidad, se interpreta como la exención de toda preocupación contraída respecto de quien “no soy yo”. Uno se inmuniza de la comunidad cuando no tiene que cumplir el deber que es obligado la todos -que es común a todos-. La disolución de la comunidad que plantea el individualismo liberal se basa precisamente en la despreocupación respecto del “otro”, la cual se eleva a su más alto término al entenderlo ya no sólo como una carga de la que hay que desprenderse, sino más bien como un rival contra el que hay que competir y vencer. El “otro” pasa a ser visto como alguien que acota mi libertad, que no me deja alcanzar mi autorrealización ya que me limita, me impide; es un lastre que debe ser soltado para que cada uno se pueda *realizar* libremente. Así se plantea al menos en las sociedades competitivas del libre mercado contemporáneas, donde la inmunidad se alcanza apoyada en la institución de un cuerpo normativo y una lógica biopolítica que hace de la comunidad una continua amenaza, un riesgo a evitar o una enfermedad que curar. Cada “yo” (a inmunizar) debe entender al Otro (la comunidad) como un cuerpo extraño a sí, un estorbo o rémora que dejar atrás. Con el objetivo de defender los derechos personales heredados naturalmente, la lógica policial inmunitaria tiende a la salvaguarda de las identidades estables, ya que, en esta perspectiva, el sentido más propio de las relaciones sociales humanas se produce cuando cada uno mantiene incólume su radical individualidad. El cuidado de sí es el

cuidado del “yo”, pues el ego se sacraliza como el lugar de todas las atenciones, instancia que hay que prodigar y atender y con la que, a la vez, tal y como denuncia Byung-Chul Han, hay que mantener la máxima exigencia (2014, pp. 27). El individualismo liberal produce así subjetividades egocentradas y egoístas, regidas por el principio de positividad, de competencia y de máximo rendimiento y eficiencia. En él la comunidad se haya totalmente erradicada.

El pensamiento nihilista, en cambio, propone la recuperación de la noción del *munus* como una vía útil para abrir la posibilidad a la regeneración y recuperación del sentido más propio de la comunidad. Para ello, como señalábamos, es imprescindible el restablecimiento de una noción de comunidad donde las singularidades, que asumen su interna diferencia y su mutua necesidad, se cuiden, entendiendo tal atención como un *dejarse ser* mutuamente, incluso más allá de todo sentido –o de todo sin-sentido-.

En conclusión, en la perspectiva nihilista, en la que convergen los planteamientos de Vattimo, Rancière y Esposito, las relaciones sociales no pueden tener al ego como centro porque este ya no es el centro. En esta medida es mucho más sencillo abrirse a la diferencia para hacerse cargo del *munus*. La ética política que se desprende del nihilismo, en tanto reducción del “yo”, realiza un trabajo de debilitamiento que permite la disminución de las tentaciones autoritarias de aquellos que pretenden imponerse a toda costa respecto de quien los difiere. De hecho, la política an-árquica o nihilista recuerda a la diferencia, tanto a los diferentes de la historia -quienes fueron vencidos, sepultados y olvidados a lo largo de ella-, como a los diferentes de hoy -esos que no encajan en el molde de las subjetividades normalizadas al desentonar respecto del patrón estandarizado que define a las mismas-. En ella, cuidar supone *dejar ser* a los que conforman el extraño grupo de los dejados-de-lado, intentando reponerles su dignidad. Ahora bien, no se trata de reubicar al marginado dejándolo entrar en la esfera cultural previamente establecida, sino que, como decíamos, la política postfundacional tiene como principal objetivo permitir que los sin-parte, los débiles y marginados, tomen la parte de la que son acreedores y que les corresponde.

## **Bibliografía**

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Arribas, B. (2016). *Reduciendo la violencia*. Madrid: Dykinson.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: F.C.E.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis*. Madrid: Akal.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2007). *Democracia y relativismo*. Madrid: Trotta.
- Castoriadis, C. (2003). "Freud, la sociedad y la política". En *Zona erógena*, nº16.
- Esposito, R. (1996). *Confines de lo político*. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2003). *Communitas*. Madrid: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Immunitas*. Madrid: Amorrortu.
- Esposito, R. (2008). "Nihilismo y comunidad". En Esposito, Galli y Vitiello (comp.). *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Madrid: F.C.E.E.
- Han, B.-C. (2014) *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Lyotard, J-F.(1988). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, C. (2016). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.
- Nancy, J.-L. (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La cebra.
- Nancy, J.-L. (2008). "Tres fragmentos sobre nihilismo y política". En Esposito, Galli y Vitiello (comp.). *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (1990). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La cebra.
- Rancière, J. (2002). *La división de lo sensible: estética y política*. Salamanca: Ciudad Europea Cultura.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.

- Rancière, J. (2003). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Buena Visión.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Madrid: Amorrortu.
- Rancière, J. (2006). *Política, Policía, Democracia*. Buenos Aires: Arces-Lom.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2008). “El mito del uno” en G. Vattimo, T. Oñate, A. Núñez y F. Arenas (eds): *El mito del uno: horizontes de latinidad*. Madrid: Dykinson.
- Vattimo, G. (2009). *Ecce comu*. Barcelona: Paidós
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2011). *El socialismo, o sea, Europa*. Barcelona: Bellaterra.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico*. Barcelona: Herder

## Notas

---

<sup>i</sup> En una de sus más importantes y reconocidas obras, *El maestro ignorante*, Rancière desenvuelve un trabajo de disolución de la primacía del sabio sobre el ignorante, o del inteligente sobre el necio. Para ello, en primer lugar, se destaca la semejanza en las capacidades intelectuales humanas, lo suficientemente equilibradas como para deslegitimar la creencia en que existen personas que por naturaleza están llamadas a gobernar, dadas sus elevadas cualidades respecto de la masa inepta. Y en segundo lugar, se demuestra no sólo que cualquiera es capaz de aprender, si pone en juego más que las capacidades intelectuales los afectos, el interés y la atención principalmente, sino que cualquiera es capaz de enseñar, también el ignorante, si dota al alumno de las herramientas que necesita para desenvolver autónomamente una cierta habilidad. Rancière defiende que el profesor no debe crear una distancia entre él y el alumno basada en el dominio de su disciplina, poder que ejerce imponiendo un saber normativo que se convierte en doctrina, sino permitir un aprendizaje creativo y en cierta manera disruptivo con el académico dominante.

<sup>ii</sup> La base ontológica que permite que la política sea entendida como la herramienta que permite “dejar que el ser sea” se encuentra en “La sentencia de Anaximandro” de M. Heidegger (Arribas 2016, pp. 202). En este texto Heidegger entiende que la justicia acaece cuando se ajusta el ciclo entre la vida y la muerte, evitando que nada se convierte en una estructura eterna o permanente. Hay justicia entonces cuando los entes aparecen y desaparecen y el ser a la vez que se da, se oculta.

<sup>iii</sup> De ahí, que sea razonable que la conservación del orden necesite y se agarre a un tipo de sujeto que se asuma a sí mismo como constituido igualmente en base a un orden, a un código interior permanente y perfectamente reconocible, el cual se corresponde con la ley que regula la sociedad. Se entiende así la insistencia en caracterizar al ser humano como esencialmente racional, lo cual es la garantía más potente de que no sólo ese orden existe, sino que es el que debe ser impuesto.

<sup>iv</sup> En tal sentido la propuesta de subjetividad en movimiento que describimos como propia de la acción política converge con la no unitaria y en proceso que plantea el postestructuralismo diferencial. Una de las propuestas más notables de esta perspectiva, de raigambre deleuziana, en la actualidad es la de Rosi Braidotti quién en *Transposiciones*, aunque ya también en *Metamorfosis* años antes y en *Lo posthumano* años después, describe el surgimiento de una subjetividad postantropocéntrica y alejada de los atributos que le confiriera el humanismo tradicional. Según Braidotti, la subjetividad heterogénea que deviene está marcada más por la afectividad y el deseo que por la racionalidad, siendo además la adecuada para recibir e incorporar aquellas identidades excluidas por el dominio del modelo estándar de ser humano: Hombre, Blanco, Cristiano y Propietario. El feminismo, el poscolonialismo o el ecologismo no antropocentrista, por tanto encuentran acomodo en una subjetividad de la diferencia, abierta radicalmente a la alteridad silenciada.

<sup>v</sup> Entendiendo “significativo” en el doble sentido del término: por un lado, porque nunca se consideró que lo dicho por los marginados poseyese un auténtico significado, un sentido que supusiese una reinterpretación específica del orden de existencia instituido; y, por otro, que fuese relevante, o al menos no lo suficiente como para ser escuchado con la mínima atención.

<sup>vi</sup> En *El odio a la democracia* (pp. 74) dice Rancière: “*el gobierno de los estados es legítimo solo por ser político. Y no es político más que descansando en su propia ausencia de fundamentación. (...) La democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado*”.