



Artículo

Post-política, agonismo y gobierno de las pasiones¹

Gonzalo Velasco

Universidad Camilo José Cela

gvelasco@ucjc.edu

Recibido: 2/09/2017

Aceptado: 23/10/2017

¹Esta investigación es un resultado del trabajo realizado en los proyectos de investigación FFI 2016-75073-R Sujetos-emociones-estructuras: Para un proyecto de teoría social crítica, y FFI2016-76856-R Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en la crisis de la racionalidad neoliberal.

Resumen

El objetivo del presente artículo es caracterizar el régimen social post-político como un gobierno de las pasiones destinado a impedir el desarrollo del disenso y el conflicto. Estudiaremos tres de sus principales líneas de implementación: la reducción de toda de toda lucha por el reconocimiento a mero fanatismo; la invalidación de la pulsión revolucionaria por el presunto resentimiento que estaría en su origen; y la conversión adaptación neoliberal de todas las esferas de la vida subjetiva a la lógica de la inversión empresarial. Propondremos como posible vía de superación de este bloqueo el potencial agonístico de la nostalgia de la seguridad y la solidaridad social que persiste en las clases medias.

Palabras clave

Post-política, agonismo, *thymos*, resentimiento, neoliberalismo, ideología, clase media, Connolly, Fukuyama, Sloterdijk.

Abstract

The aim of this article is to characterize the post-political social system as a government of the passions intended to prevent the development of dissent and conflict. We will study three of its main lines of implementation: the reduction of any struggle for recognition to mere fanaticism; the invalidation of the revolutionary impulse by the presumed resentment that would be in its origin; and the neoliberal adaptation of all spheres of subjective life to the logic of business investment. We will propose as a possible way of overcoming this blockade the agonistic potential of the nostalgia for security and social solidarity that persists in the middle classes, analyzed from the point of view of the critique of ideology.

Key words

Post-politics, agonism, *thymos*, resentment, neoliberalism, ideology, middle class, Connolly, Fukuyama, Sloterdijk.

1. La post-política como rechazo del Otro interior

Si tuviéramos que sintetizar en una breve sentencia el rasgo definitorio de nuestro presente, podríamos elegir la siguiente: la irrupción del Otro interior. En efecto, nuestro tiempo se caracteriza por la emergencia de nuevas formas de movilización colectiva a las que los agentes políticos excluyen del ámbito de la normalidad. Como si la Caja de Pandora del inconsciente colectivo se hubiese abierto súbitamente, estos nuevos sujetos manifiestan en el espacio público el reverso de nuestra cultura liberal y post-ilustrada: son sujetos en los que lo colectivo se sobrepone a lo individual, movilizadas emocionalmente, impacientes en su deseo de realizar un Ideal sin plegarse a las condiciones que impone la circunstancia histórica e institucional. “Populismo” es la categoría que con más éxito se ha impuesto en el discurso hegemónico para identificar esta suerte de Ello liberado, diagnosticado como una patología social transitoria que, antes o después, ser resolverá en una nueva recuperación del saludable orden social.

En el presente artículo, proponemos invertir el sentido del diagnóstico: el síntoma significativo no es la emergencia en sí de estos nuevos fenómenos políticos y sociales, sino el juicio que los clasifica como patológicos. Su exclusión del ámbito de la normalidad política —el hecho de que sean rechazados como legítimos interlocutores en el juego de los consensos democráticos— no responde a un juicio desinteresado. Muy al contrario, la exclusión de esos nuevos sujetos colectivos emergentes es una decisión performativa, que por la vía de la negación busca definir y amurallar los límites de la normalidad política. Dicho de otro modo, el propio diagnóstico de las patologías sociales resulta ser el movimiento político de una de las partes en liza.

“Post-política” es el término que la reflexión académica emplea para denotar esta suerte de régimen epistémico y social en el cual la acción y la expresión de los nuevos sujetos colectivos son desprovistas de toda legitimidad, y condenadas a la invisibilidad. En la línea foucaltiana seguida por Jacques Rancière, denominamos “régimen epistémico” a la serie de mecanismos normativos y discursivos que regulan aquello que merece tener valor de verdad y legitimidad. En el orden del discurso contemporáneo la expresión emocional de la voluntad política colectiva es categorizada como un exceso reprochable, en la medida en que genera antagonismo y conflicto. Se deduce de ello que, como categoría metateórica, “post-política” presupone que el conflicto es de algún modo un

rasgo inherente de la política. El ideal post-político, en tanto superación de lo político, consiste en un orden sin conflicto, antagonismo, ni voluntad de transformación radical. Una crítica de la post-política, como consecuencia, tiene en sí carácter político, pues buscaría reestablecer la posibilidad del conflicto y la dignidad de la expresión efectiva de ideales normativos.

2. Agonismo, pluralismo y democracia radical

Las críticas más importantes de la concepción de la política como consenso son las sistematizadas Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (2015). Menos notoria, al menos fuera del ámbito académico estadounidense, es la aportación de William Connolly a la definición de la política como “agonismo”. La tesis de Connolly (2002) consiste en defender la importancia inerradicable de la identidad, que según el esquema dialéctico necesita crear una alteridad con respecto a la cual diferir. La identidad se formaría contra un “afuera constitutivo”, (Derrida, 1981; Laclau, 1993). La identidad, por ello, nunca es absoluta, siempre está condicionada a una afuera constitutivo que la construye y la deconstruye. Frente a las definiciones procedimentales de lo político, para Connolly la política no debería eliminar el papel de la identidad de la vida pública, ya que esto sería contrario al *ethos* del pluralismo (2002: xxii).

Este diagnóstico coincide en lo sustancial con el de Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (2015). A diferencia de estos, que enmarcan su análisis sobre la hegemonía y el antagonismo en una filosofía de la historia que constata el fin del proyecto socialdemocracia y la oleada de despolitización generada por un bienestar carente de ideologías, Connolly trata de formular una filosofía política normativa que haga del *agonismo* su principal axioma. Para el autor estadounidense, el “respeto agonístico” debe ser considerado como un elemento constitutivo de toda política y de toda sociedad, que consolida el pluralismo gracias al juego de la identidad y la diferencia. La “democracia agonística” se apoyaría en ese “respeto agonístico” como principal virtud cívica que permitiría el respeto recíproco de los agentes a partir de sus diferencias, y la negociación de uniones colaborativas para la producción de políticas públicas (2002: xxvi). Al ubicar el respeto agonístico como la principal virtud política, Connolly busca combinar la tolerancia

con la posibilidad de la práctica de un “conflicto selectivo”. Ese respeto surge cuando es una virtud recíproca cultivada por las partes interdependientes (2002: xxviii).

Para lograr el *ethos* del pluralismo, objetivo final de la propuesta de Connolly, el respeto agonístico debe ser completado por lo que denomina “sensibilidad crítica” (*critical responsiveness*). Si la responsabilidad agonística apela al modo de relacionarse entre identidades ya constituidas, la sensibilidad crítica llama la atención sobre la responsabilidad de los agentes ya consolidados hacia aquellos que tratan de superar situaciones de descalificación y ocultamiento para alcanzar visibilidad y reconocimiento para su identidad (2002: xxviii).

Si Mouffe y Laclau comprenden el agonismo como concepto útil para explicar la lucha por la hegemonía en el plano de la historia, Connolly logra radicarlo en una ética normativa en la que la dimensión histórica no es estrictamente fundamental. Su enfoque, por tanto, no es incompatible con el de la democracia liberal, sino más bien un modo de perfeccionarlo. No en vano, algunos autores han criticado que su proyecto es más bien un pseudo agonismo que no posibilita ningún acontecimiento político ni habilita ningún espacio político genuino. Aludiendo a la inspiración nietzscheana del concepto a la que el propio Connolly hace referencia, Ali Riza Taskale alega que el *agon* para Nietzsche es contrario a toda sumisión a una institución preconstituida. El *agon* nietzscheano sería una habilidad para *interpretar*, es decir, para construir nuevas perspectivas desde las que experimentar la diferencia. El *agon* emergería de un deseo de superar las prácticas existentes, contra las que exigiría a sus guerreros crear sus propios valores (Taskale, 2016). En ese sentido, el pluralismo agonístico de Connolly no pasaría de ser una variante de la tolerancia liberal, pues obliteraría la necesidad de la lucha por imponer los valores. Recuperando la ética que deriva de la voluntad de poder en la que Connolly se inspira, Taskale defiende que una política radical debe incluir como condición necesaria la “voluntad de lucha”, el goce de la sabiduría valerosa que deriva de haber creado sus propios valores (2016, p. 27). Esa intenso deseo de transformación y creación que desafía el orden de los valores establecido, sería una condición necesaria para que se dé una política radical. De hecho, el papel de la post-política, como insistíamos, es neutralizar el disenso y su potencial creativo.

En consecuencia, cualquier intento de pensar una alternativa a la reacción post-política debe tomar en consideración la dimensión afectiva. Dicho de otro modo: no se trata solo de generar las condiciones para la disputa respetuosa entre racionalidades políticas, sino de entender el modo en cada régimen social determina una lógica de los afectos, de la que dependerán las posibilidades reales de generar acontecimientos políticos transformadores (2016, p. 29).

Con “régimen social”, hacemos referencia a un conjunto de reglas —formales o informales— que disciplinan, regulan y gestionan el modo en que operan ideologías, racionalidades, o “gubernamentalidades” con el objetivo de preservar el orden social en un contexto dado. Un régimen social post-político tiene como objetivo la neutralización de conflictos y antagonismos a través de la gestión del condicionamiento de los afectos y conductas individuales, sociales y políticas. Lo que un individuo o un colectivo pueda sentir, imaginar o hacer depende del régimen social en el que esté inserto. Y, a su vez, todo régimen social se organiza para prevenir el advenimiento de acontecimientos disruptivos (Debrix & Barder 2009: 407). La gubernamentalidad post-política, en definitiva, orquesta vidas y conductas para asegurar la imposibilidad del acontecimiento (Taskale, 2016, 35).

En el apartado subsiguiente, nos detendremos en la economía política de los afectos de los regímenes sociales post-políticas. Interpretaremos la tendencia intelectual a entender las pasiones políticas como signos de fanatización, como un modo de invalidarlas e impedir que adquieran “valor de verdad”. Aludiremos igualmente al neoliberalismo como la generalización de una gubernamentalidad que persigue la reducción de toda conducta a una racionalidad económica, concretamente a un patrón basada en la optimización de la inversión. Finalmente, valoraremos la posibilidad de “desfanatizar” las pasiones y validarlas como un componente necesario en la construcción de un orden social agonístico.

3. Post-política como neutralización del *thymos*

Proponemos acudir al concepto griego de *thymos* para desbloquear la posibilidad de justificar la validez política de la emoción colectivaⁱ. *Thymos* vendría a significar la

evaluación del propio valer, la autoestima, el orgullo, y la reivindicación de la propia dignidad. Por consiguiente, se trata de una disposición afectiva vinculada a la lucha por el reconocimiento. No en vano, fue Francis Fukuyama en su célebre *El fin de la Historia y el último hombre* (1992) quien puso en circulación esta noción. El *thymos* es para Fukuyama la clave para interpretar el desarrollo histórico de la dialéctica amo-esclavo, cuya gestión define a los distintos regímenes políticos en sus variaciones epocales. Según su célebre tesis, el fin de un bloque ideológico alternativo al liberalismo implicaría la consecución de un régimen social perfectamente acabado, en el que el *thymos* y la consecuente lucha por el reconocimiento dejarían de ser el motor de la historia.

A nuestro parecer, la revitalización del *thymos* podría ser un modelo para pensar el papel posible de la pasión en el espacio político contemporáneo. Conviene para ello detenernos brevemente en algunos pasajes de la obra del autor norteamericano. Fukuyama distingue entre dos variantes del *thymos*: la *isothymia*, que sería un deseo por ser reconocido como igual a los demás; y la *megalothymia*, que haría referencia al deseo de enseñorearse y mostrarse superior a los demás (Fukuyama, 1992). La primera función política del *thymos* analizada en la obra se asocia al fervor con el que los guardianes defienden la *pólis* ideal que Platón concibe en *República*. Para Sócrates, el *thymos* es como un perro que hay que adiestrar pues de lo contrario puede destruir la ciudad. De ahí que Platón dedique los seis primeros libros de *República* a este fin:

el valor y el espíritu cívico no pueden surgir del cálculo razonado del propio interés. Han de tener más bien sus raíces en el *thymos*, en el justo orgullo de la clase de los guardianes por ellos mismos y por su propia ciudad, y en su potencial ira irracional contra quienes la amenazan (Fukuyama, 1992: 255)

La posterior versión medieval y renacentista interpretó el *thymos* como deseo de gloria. Desde la posición realista de la que es el referente de la historia de la ciencia política, Maquiavelo supo entender que este deseo de gloria no debía ser reducido racionalmente al modo en que los griegos buscaban embridar al caballo negro de la pasión. Al contrario, la libre confrontación de orgullos (*thymos*) sería el motor del orden social: En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo comprendió que el deseo de gloria no era una característica exclusiva de los príncipes o de los gobiernos aristocrático. Más que tratar de educar a los príncipes o guardianes *thymóticos*, como Platón sugiriera,

había que contraponer el *thymos* de los aristocrático al *thymos* de la plebe. Su tesis es que lo que podía asegurar cierto grado de libertad era la república mixta en la cual las ambiciones *thymóticas* de los príncipes y los aristócratas se equilibraran con el deseo *thymótico* de independencia por parte del pueblo. En consecuencia, su solución a este problema era diferente de la de Platón, y se convirtió en característica del republicanismo constitucionalista: según Fukuyama, la república mixta de Maquiavelo es una versión primeriza de la separación de poderes propia de la Constitución americana (Fukuyama, 1992: 257-8).

Fukuyama defiende que el liberalismo moderno puede explicarse como un intento de erradicar el *thymos* y sustituirlo por una combinación de deseo y razón.

“Estos modernos liberales ingleses veían en la *megalothymia*, en forma de apasionado y tenaz orgullo de los príncipes o de fanatismo de los sacerdotes militantes, la causa principal de la guerra, y por esto apuntaron contra *toda* clase de orgullo [cursiva mía]” (Fukuyama, 1992: 255).

Obsérvese la implícita asociación del orgullo y del *ethos* militante con el fanatismo religioso, cuya connotación negativa es inmediatamente performativa en toda sociedad ilustrada, al menos desde el influjo de Voltaire. Frente a ello, la burguesía —como en el siglo XX ocurrirá con la clase media— habría venido para disputar la hegemonía de los afectos determinada por la *megalothymia* de la aristocracia. La burguesía no sería solamente ese grupo social que sobre la base de su actividad económica sería el motor de la reivindicación de los derechos civiles, sino también un nuevo modelo de gubernamentalidad que condicionaría los límites de la acción y la pasión del sujeto. Fukuyama explica el advenimiento de la burguesía como una “creación enteramente deliberada del pensamiento de comienzos de la modernidad, una tentativa de ingeniería social que buscaba crear la paz social cambiando la naturaleza humana” (Fukuyama, 1992, 259). En vez de enfrentar la *megalothymia* de los pocos a la de los muchos, como pretendía Maquiavelo, los fundadores del liberalismo moderno “aspiraban a erradicar por completo la *megalothymia*, enfrentando los intereses de la parte de deseo de la naturaleza humana a las pasiones de la parte *thymótica*” (1992: 257)

Concluye Fukuyama que el liberalismo prefirió “convencer al guerrero aristócrata de lo vano de sus ambiciones y transformarlo en un pacífico hombre de negocios, cuyas

actividades de auto enriquecimiento servirían para enriquecer también a quienes lo rodeaban” (1992, 259). Siendo su intención legitimar la hegemonía geopolítica del modelo liberal estadounidense, Fukuyama encuentra en el pensamiento de los padres fundadores las claves para esa reducción definitiva del *thymos* a la lógica económica basada en la gestión de la propiedad. Al identificar la Declaración de Independencia el derecho a la búsqueda de la felicidad con la adquisición de propiedad, Estados Unidos certificó “la victoria del principio lockeano —es decir, la victoria de la parte del deseo sobre la parte *thymótica* del alma—”(1992, 261).

De nuevo, resulta llamativo el intento de condenar el impulso militante, que en referencia a la aportación de William Connolly hemos calificado como “voluntad de disenso” cuyo potencial creativo sería la clave para una democracia radical basada en el agonismo. Así, constata Fukuyama que en el nº 10 de *El Federalista*, Madison critica las facciones basadas en “las opiniones apasionadas de la gente sobre el bien y el mal”, así como en “el celo por diferentes opiniones referentes a la religión, al gobierno”. Siguiendo a Madison, para Fukuyama, «las opiniones políticas crean una expresión del amor de sí mismo y se entremezclaban inextricablemente con la evaluación del propio valer» (1992, 262).

4. Ira y resentimiento

En suma, para el autor del *El fin de la Historia y el último hombre*, la genealogía del orden liberal contemporáneo se explica como una construcción para conjurar el carácter combativo del *thymos*. Ese planteamiento ha tenido un complemento reciente en el pensamiento de Peter Sloterdijk, quien también ha tratado de explicar el origen de ciertos comportamientos políticos actuales a partir de la economía del *thymos* (Sloterdijk, 2010).

En una suerte de actualización de la genealogía de la moral nietzscheana, la tesis principal del filósofo alemán en su obra *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, es que la neutralización de este orgullo de sí generaría formas afectivas patológicas, como es el caso del resentimiento. A diferencia de Fukuyama, Sloterdijk entiende el orgullo aristocrático en el marco de la genealogía nietzscheana, como superación de la moral del resentimiento. Quizás por ello, el principal referente del *thymos* en la antigüedad no es

tanto el orgullo político patriótico de los guardianes en *República*, como sus ocurrencias en la épica de Homero en la que “no son los hombres los que tienen sus pasiones, sino que son las pasiones las que dominan a los hombres” pues “las más antiguas figuras épicas carecen totalmente de los rasgos que caracterizan la subjetividad pretendidamente clásica, sobre todo la interioridad reflexiva, la íntima conversación consigo mismo y el esfuerzo, orientado por la conciencia, por hacerse con el control de los afectos” (Sloterdijk, 2010, 20). De este modo, el *thymos* sería una suerte de deidad que unciría de virtud a los héroes, motivo por el cual el de Karlsruhe remeda Heidegger para sugerir que “también luchar significa agradecer” (2010, 23).

Al igual que en *El último hombre y el fin de la historia*, *Ira y tiempo* localiza el renacimiento del *thymos* en el republicanismo moderno. Pero a diferencia de Fukuyama, Sloterdijk interpreta el liberalismo como una consolidación de los afectos *thymóticos*. En su lectura de la modernidad burguesa, los hombres emprendedores habrían desarrollado “un concepto neo-aristocrático del éxito conseguido por méritos propios”, como consecuencia del cual “el tradicional amaestramiento de la humildad se compensa por una agresiva búsqueda de situaciones en las que manifestar ante un público las propias fuerzas, artes y ventajas”. Por ello, concluye Sloterdijk, “la *thimótica* recibe en el mundo moderno su segunda oportunidad” (2010, 35).

En lo que seguramente sea su tesis más polémica, este orgullo de sí tiene como principal rémora la reivindicación vengativa de los perdedores. Frente a Fukuyama, que reconocía con Maquiavelo la simetría en la reivindicación orgullosa de plebe y aristocracia, Sloterdijk parece reducir los afectos revolucionarios a un afán de venganza cuya acumulación resentida generaría “bajo pretextos tanto ideales como materiales” la experiencia del tiempo histórico y la ira propia de la revolución (2010, 49). Según su lectura, el papel histórico de los partidos de izquierda habría sido el de servir de grandes bancos de ira capaces de hacer evolucionar “la emoción local e íntima hasta programas públicos y políticos” (2010, 107-108). Por todo ello, la revolución sería una sublimación de la postergación individual de la ira que ya suponía la venganza, pero desde un punto de vista supraindividual: “la forma bancaria de la ira exige de los movimientos individuales de venganza que se clasifiquen debidamente desde una perspectiva superior. Esta perspectiva es precisamente la que con orgullo reclama el concepto de historia»” (2010, 113-114).

En apartados anteriores comprobamos cómo Connolly acudía al nihilismo activo de Nietzsche para explicar el *ethos* de la democracia agonística. Para Sloterdijk, al contrario, ese supuesto activismo democrático es la falsa apariencia del resentimiento nietzscheano. La militancia sería el resentimiento de los perdedores convertido en programa, el desacuerdo del perdedor con su derrota que se forma cuando la ira vengadora, en su expresión directa, se obstruye y da lugar a “almacenamientos de ira” (2010, 153).

El recorrido histórico trazado por Fukuyama como la crítica del deseo de transformación política en Sloterdijk aportan dos de las principales claves para entender el régimen social post-político. En primer lugar, el orgullo de sí y su voluntad de manifestarlo públicamente para obtener reconocimiento (*thymos*) es reducido a la racionalidad económica basada en la propiedad y en la búsqueda de su rentabilidad. Por otro, este orgullo es condenado en tanto expresión patológica de resentimiento cuando es reivindicado por aquellos grupos o identidades que no han logrado el reconocimiento en el orden social hegemónico. El tercer aspecto que nos permitirá completar en análisis de la gestión post-política de los afectos será la gubernamentalidad neoliberal.

5. Del humanismo al capital humano

Siguiendo a Wendy Brown, entendemos el neoliberalismo como una forma particular de razón que configura todos los aspectos de la existencia en términos económico (Brown, 2016, 13). Con ello no nos referimos solamente al hecho de que las instituciones democráticas se subordinen progresivamente a las instancias del poder económico. La novedad histórica introducida por el neoliberalismo radica en que extiende esa racionalidad económica a la gestión de propia vida y de su componente afectivo, obstruyendo el deseo de más y mejor democracia. Siguiendo por tanto la línea iniciada por Foucault en su curso de 1978-78 publicado como *El nacimiento de la biopolítica*, entendemos el neoliberalismo como un orden de razón normativa que toma la forma de una racionalidad rectora que extiende una formulación específica de valores, prácticas y mediciones de la economía a cada dimensión de la vida humana (Foucault, 2009). No solo da nombre a una reacción económica y política específica contra el keynesianismo y el socialismo democrático, sino también y de manera más novedosa a la práctica

generalizada de “economizar” esferas y actividades que hasta entonces estaban regidas por otras tablas de valor (Caliskan y Callon, 2009, 369-398).

Brown sugiere que el neoliberalismo propone una nueva homología entre ciudad y alma, según la cual tanto los Estados como las personas se comporten sobre el modelo de la empresa contemporánea. El principio rector de esa práctica sería la maximización de su valor de capital en el presente para mejorar su valor en el futuro a través de prácticas de autoinversión y la atracción de inversiones. Como en cualquier otra inversión, el valor de una persona se califica de acuerdo a la exposición al riesgo y al rédito esperado (Brown, 2016, p. 21). Si solo se tratara de la economización de la sociedad, no habría nada de novedoso en el neoliberalismo, pues esta constatación ya había sido esgrimida por muchos autores contra el Estado de bienestar y el socialismo (como en el caso de Claude Lefort o Hannah Arendt) e incluso de la democracia liberal (Schmitt) (citados por Brown, 2016, p. 39). La especificidad del *homo oeconomicus* en el neoliberalismo es su adaptación a la lógica del *capital humano financierizado*: su proyecto es autoinvertir de modos que mejoren su valor o atraigan inversores mediante una atención constante a su calificación de crédito real, y hacerlo en todas las esferas de su existencia (Feher, 2009). El *homo oeconomicus* como capital humano se ocupa de mejorar su valor de portfolio y de regir las decisiones que toma en todos los dominios de su vida en función de las posibilidades de mejorar el valor futuro de uno mismo, ya sea a través de seguidores, *likes* o *retweets*, “formación continua”, ocio o consumo (Brown, 2016, p. 41).

Esta reducción del sujeto a un inversor de sí mismo genera una necesidad de optimizar el tiempo y los recursos de una vida incompatible con la persecución de ideales político-sociales o con la solidaridad colectiva. Se suma a ello el hecho de que cuando todo es capital, la fuerza laboral desaparece como categoría, llevándose consigo la base analítica para la enajenación, la explotación y la asociación de trabajadores (Brown, 2016, p. 47).

No obstante, y como defenderemos en la conclusión, en esta máxima descomposición de las condiciones que hacen posible la acción política colectiva reside, precisamente por ello, el germen de su recuperación. El motivo es que la desintegración de lo social en fragmentos empresariales y de autoinversión elimina la protección que se derivaba de la pertenencia (a un Estado, ciudadanía, empresa o familia). En efecto, en un mundo competitivo conformado por otros capitales humanos, no tenemos garantía alguna de

seguridad, protección o siquiera supervivencia, ya que las empresas y los Estados gestionan su capital humano con el fin de optimizar su posicionamiento competitivo. Un sujeto que se interpreta y construye como capital humano tanto para sí mismo como para la empresa o el Estado está en riesgo constante de fallar, de volverse prescindible y de ser abandonado, con independencia de que haya hecho algo para merecerlo. Las crisis fiscales, las subcontrataciones, las nuevas formas de trabajo autónomo o el desarrollo acelerado del software y de la conectividad de la información (Cuarta Revolución Industrial) pueden poner al capital humano en peligro, incluso si los afectados han sido inversores y empresarios de sí mismos y responsables (Brown, 2016, p. 41).

Por consiguiente, en el imaginario político neoliberal ya no somos individuos moralmente autónomos, ya no elegimos nuestros fines o los medios para alcanzarlos, ya ni siquiera somos criaturas de interés para buscar incansables su satisfacción, como postula el liberalismo clásico. A nuestro juicio, esta transmutación de la ética del trabajo, que impide que los sujetos sean plenamente de las consecuencias de sus decisiones, está en el origen de la actual nostalgia hacia comunidades de pertenencia, protección y solidaridad colectiva. No en vano, el auge de los partidos de populismo de derechas en Francia o Alemania puede explicarse por la apuesta que estas formaciones hacen por recuperar la semántica de la protección, aunque la acoten a una comunidad nacional excluyente (Fernández, 2017). Nuestra tesis es que cuando el *démos* se desintegra discursivamente y los sujetos se reducen a capital humano, el deseo de soberanía popular debe buscar vías alternativas para canalizarse, entre las cuales está la nostalgia de la protección perdida. Sostenemos que, en las condiciones actuales, el apoyo a un partido xenófobo no tiene que explicarse solamente por la xenofobia intrínseca de los sujetos, sino que puede deberse al impulso utópico que busca recuperar la protección.

6. La utópica nostalgia de la clase media

Comenzábamos esta reflexión a partir de la constatación de que nuestro presente se caracteriza por la emergencia de nuevas identidades políticas colectivas con un fuerte componente afectivo, que son excluidas por las identidades políticas constituidas. Acudimos a las tesis en defensa de la democracia radical, concretamente en la versión del filósofo estadounidense William E. Connolly, para indagar en la noción de agonismo

las condiciones para validar esas formas emergentes de movilización política. A continuación profundizamos en el modo de gestionar las pasiones políticas en el régimen social post-político, analizando tres de sus principales mecanismos: la reducción de la lucha por el reconocimiento a fanatismo, estudiada por Fukuyama; la desconfianza hacia el *ethos* revolucionario por la sospecha del resentimiento que escondería, criterio que hemos ejemplificado en la filosofía de Sloterdijk; y la creciente adaptación de todos los aspectos de la vida individual a la lógica del capital empresarial asociada al neoliberalismo, cuya consecuencia es una concepción del sujeto como inversor de sí mismo. El resultado perseguido por el régimen social post-político, en suma, es que la emergencia de cualquier conflicto o antagonismo social sea explicada como una patología generada por la emergencia anómala del fanatismo o del resentimiento.

Ante esta triple constricción, la defensa de cualquier posición de parte no puede ser pública, sino que más bien ha de manifestarse por vías indirectas. Tal como adelantábamos un poco más arriba, la nostalgia de la soberanía, de la solidaridad social y del vínculo con una comunidad verdadera, deben entenderse como un refugio afectivo ante la imposibilidad de realizar dichos ideales efectivamente. Esta nostalgia está siendo hábilmente identificada y aprovechada por el populismo de derechas. Sin duda, movimientos como el Front National francés distorsionan y usan ese anhelo para sus propios fines. Sin embargo, como puntualiza Slavoj Žižek en su ensayo *Contra la tolerancia*, el anhelo o la nostalgia popular no dejan por ello de ser auténticos (Žižek, 2007, p. 20). Análogamente a la relación entre lo que Freud denominó “pensamiento onírico latente” y su traducción deformadora en el texto onírico del sueño, no tiene por qué haber nada fascista en el pensamiento onírico latente de la ideología fascista (no es en sí fascista la aspiración a una comunidad auténtica, a una solidaridad social, etc.) (Žižek, 2007, 20). La ideología fascista es el modo en que ese pensamiento onírico latente es transformado en un texto ideológico explícito que legitima las relaciones de explotación y de dominación. Para Žižek, los críticos liberales cometen el mismo error cuando despachan los valores a los que se remite el populismo tachándolos de intrínsecamente protofascistas o de fantasías totalitarias. La ideología no es sino la forma aparente de la pulsión utópica pre-ideológica. La finalidad del régimen social post-político es impedir que esa pulsión utópica sea válida o, en términos foucaultianos, *veridicible*: que pueda producir verdad al ser expresada y practicada. El hecho de que no sea explícita, no obstante, no significa que no esté

presente. Que se refugie al nivel de la latencia pre-ideológica implica que el antagonismo se escenifica en el nivel de la crítica de la ideología.

Para finalizar, es necesario añadir una variable más a la ecuación. Durante al menos los dos primeros tercios del siglo XX, el antagonismo que se buscaba neutralizar era el existente entre las clases trabajadoras y las clases dominantes. Sin embargo, a partir de la hegemonía global del neoliberalismo, se trata de prevenir la pulsión agonística de las clases medias. Esta valoración puede resultar paradójica, ya que la clase media fue el gran invento del siglo XX para estabilizar las sociedades occidentales. La invención de lo social supuso una permuta del afán de justicia universal de las clases trabajadoras, por el deseo de seguridad que inauguraba las clases medias (Donzelot, 2007). Para el neoliberalismo, en contraste, ese afán de una seguridad y estabilidad estatalmente garantizadas, su aversión al riesgo y su insistencia en conservar vínculos orgánicos con su comunidad resultaría un obstáculo para la nueva forma de organización del trabajo necesaria para la reproducción del capital en las condiciones del capitalismo postfordista (Hernández, 2014, 45).

Propongo para concluir que interpretemos esa pertinaz insistencia de la clase media en sus valores constitutivos como una reserva de *thymos* de potencial político subversivo. Frente al intento neoliberal de transmutar toda racionalidad práctica a un cálculo de inversión, incluso frente al liberalismo clásico que, siguiendo a Fukuyama, sustituye el *thymos* por el deseo de administrar la propiedad privada, la nostalgia de la clase media en un pasado idealizado de solidaridad social y seguridad operaría hoy como un orgullo intempestivo irreductible a las nuevas formas de valor. No se trata con ello de defender un retorno efectivo al keynesianismo ni a un supuesto bienestar de la sociedad fordista, pues más bien es una idealización retrospectiva. La no renuncia de las clases medias a la seguridad y la estabilidad como valores rectores de su existencia sería el punto de partida para generar un escenario antagonista con respecto al neoliberalismo, que posibilitaría el despliegue de una pulsión partisana que reivindicara reconocimiento en el espacio público. Es decir, permitiría implosionar el régimen post-político creando las condiciones para un disenso democrático a partir de la nostalgia idealizada de la seguridad. No en vano, que ese anhelo de seguridad se validase en el juego democrático, sería el único modo de prevenir que el melancólico deseo de protección encontrase refugio en los

populismos de derechas que lo prometen el retorno a la calidez de una comunidad solidaria con sus miembros orgánicos.

El trabajador de clase mediaⁱⁱ, por tanto, es el sujeto revolucionario por excelencia en la era del consenso post-político. Aunque en principio es la clase que tiene todos los medios para alcanzar un grado excelso de autoconciencia, su potencial subversivo está en la pulsión utópica que se esconde tras los ropajes melancólicos de su afán de estabilidad y seguridad. Es en esta resistencia inconsciente al gobierno neoliberal de las pasiones donde debe cifrarse la posibilidad de una valoración orgullosa de sí mismos que permita a los trabajadores (empleados o desempleados) de las clases medias revitalizar el agonismo necesario para el desarrollo de una democracia radical.

Bibliografía.

Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. México D.F: Malpaso.

Caliskan, K., Callon, M. (2009). Economization. Part 1. Shifting Attention from the Economy towards Processes of Economization. *Economy and Society* 3, pp. 369-398.

Connolly, W.E. (2002). *Identity/difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Debris, F., Varder, A. (2009). Nothing to Fear but Fear: Governmentality and the Biopolitical Production of Terror. *International Political Sociology*, 3(4), 398–413.

Derrida, J. (1977). *Posiciones*, Valencia: Pre-Textos.

Donzelot, J. (2007). *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión

Feher, M. (2009). Self-Appreciation. The Aspirations of Human Capital, *Public Culture*, 21(1).

Fernández, G. (2017). Welfare Chauvinismo. *Contexto y Acción*, 13 septiembre.

Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Tres Cantos: Akal.

Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Hernández, E. (2014). *El fin de la clase media*. Madrid: Clave Intelectual.

Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E., Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.

Mouffe, C. (2015). *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.

Sloterdijk, P. (2010). *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela.

Taskale, A.R. (2015). *Post-politics in Context*. London: Routledge.

Zizek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Notas

ⁱ A la hora de explicar el rechazo intelectual a las movilizaciones políticas colectivas es necesario tomar en consideración la crítica elitista de la sociedad de masas que se articuló a finales del siglo XIX y, sobre todo, en la década de los treinta del siglo XX. El auge del fascismo supuso una trágica corroboración de la prevención elitista hacia esa nueva dinámica de movilización, que permanece como el principal trauma colectivo de las democracias liberales occidentales.

Psicólogos sociales, sociólogos y criminólogos retrataron las huelgas y manifestaciones políticas colectivas de la época — como por ejemplo, la huelga del movimiento boulangierista en Decazaville, retratada por Zola en *Germinal*— como conductas anómicas o patológicas, resultado del hacinamiento en las ciudades y de la ruptura de los lazos familiares tradicionales. En *The Criminal Crowd* (1892), Shigele explicaba la dinámica de los movimientos de masas por analogía con los efectos de la hipnosis. En un movimiento masivo, alega Shigele, la sugestión recíproca y la imitación induce a una suerte de sonambulismo, a una acción inconsciente. “Una chispa de pasión podría convertir a una reunión de elementos heterogéneos que no se conocen unos a otros en una masa cohesionada y homogénea que persigue su objetivo de forma irresistible» (citado por Bellamy 2013: 87). Las masas eran estigmatizadas por su carácter irreflexivo, heterónomo y arbitrario: «ciertas características de las masas como su impulsividad, irritabilidad, la incapacidad de razonar, la ausencia de juicio y espíritu crítico, la exacerbación de los sentimientos y otras... son propias de seres que están en un escalón inferior del proceso evolutivo, como mujeres, salvajes y niños» (citado por Bellamy 2013: 87).

La trágica experiencia de los fascismos avaló esta crítica y justificó su traslación a otras formas de agencia colectiva, cuyos nombres (como la multitud o el “pueblo”, con todas las variantes de lo popular) quedaron estigmatizados por el prejuicio sobre las masas.

ⁱⁱ El sujeto subversivo capaz de restaurar el conflicto agonístico necesario para una democracia plenamente política es aquel que Sergio Bologna caracteriza como *knowledge worker*. Asimilado como cuadro en el periodo del primer desarrollo de la tecnología informática, en la actual fusión de la consultoría y el sector de las TIC el trabajador del conocimiento pasa a ser una figura externa, un empotrado que es visto con recelo por parte del personal (Bologna, 2006, 177-194). Por su parte, los cuadros ya no son mediadores privilegiados por su conocimiento especializado, sino responsables individuales de las tareas asignadas por la dirección. El cuadro, insiste Bologna, ya no está protegido por la empresa, sino que al contrario está permanentemente sometido a evaluación. Debe incorporarse al ritmo de una “formación continua” que le permita afrontar la inestabilidad permanente en su puesto de trabajo. En la parte final de su ensayo, Bologna apunta la misma tesis que estamos aquí delineando (2006, 192): aunque estas condiciones laborales propias del capitalismo cognitivo proporcionan reconocimiento por la capacidad de adaptación del individuo a un mercado volátil e incierto, nuestro apego primordial a la imagen del puesto fijo, de la especialización (ya sea propia del obrero de oficio o del profesor universitario) hace aparecer el ideal de flexibilidad y movilidad como una condición constrictiva e incómoda.