



---

*Artículo*

---

**La infrapolítica del trabajo y el trabajo de la infrapolítica:  
la figura del trabajador y la movilización total.**

**Matías Beverinotti**

**San Diego State University**

[mbeverinotti@sdsu.edu](mailto:mbeverinotti@sdsu.edu)

Recibido: 15/08/2018

Aceptado: 16/09/2018

## **Resumen**

Este trabajo reflexiona sobre la noción de infrapolítica relacionada con la del trabajo y su transformación actual. Primero haremos una historia lineal del pensamiento infrapolítico, pasando por las nociones previas del subalternismo y de la posthegemonía, cuyo nudo con el pensamiento populista da lugar a la noción de infrapolítica. Luego, pasaremos a analizar la condición y metafísica del trabajo, y cómo ella organiza lo político teniendo a la figura del trabajador como centro, llegando a la conclusión de que el pensamiento infrapolítico es irrenunciable para pensar la sociedad y la política de un mundo post-trabajo.

## **Palabras Claves**

trabajo, trabajador, subalternidad, posthegemonía, infrapolítica, movilización total, Jünger, metafísica.

## **Abstract**

This article reflects about how infrapolitics relates to the notion of work and its current transformations. We will first draw out a lineal history of infrapolitical thinking, explaining previous notions dating back to debate around the subalternity and posthegemony, which later resulted in the notion of infrapolitics. Later, we will analyze the condition and metaphysical structure of work, and how it organizes the political arena when the figure of the worker is at its center. I will conclude by arguing that the infrapolitical thought is indispensable in order to think our post-work societies.

## **Key Words**

work, worker, subalternity, posthegemony, infrapolitics, total mobilization, Jünger, metaphysics.

Los que no tienen que mendigar, no mendigan: esa es una gran verdad...Mendiga el mendigo, nadie más que el mendigo. Muy distinto, pero exactamente igual, es el caso de los trabajadores. Los que no tienen que trabajar, trabajan de todos modos. Los que tienen que mendigar, mendigan. Los que tienen que trabajar, trabajan. Los que no tienen que trabajar, trabajan.

Oswaldo Lamborghini, "Sonia (o el final)".

Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica, es una rama de la literatura fantástica

J. L. Borges, "Tlön, Uqbar, Otbis Tertius".

## **Introducción**

Mucha tinta se ha invertido ya en explicar la noción de *infrapolítica*<sup>1</sup>, lo que nos hace reconocer que cualquier intento de definición, será un ejercicio errado y obsoleto. Sin embargo, no atenderemos aquí a la demanda por una definición. Por el contrario, lo que intentaremos hacer en el siguiente texto no será responder a la solicitud más moral que intelectual que apela a una respuesta acorde a las formas actuales de extracción de valor que tiene el discurso académico, es decir, a responder satisfactoriamente a la pregunta ¿qué es la *infrapolítica*? Por el contrario, aspiraremos a pensar qué hace o qué puede hacer la *infrapolítica* frente a la problemática del trabajo y la transformación<sup>2</sup> que está llevándose a cabo en la presente etapa neoliberal del capitalismo global. Para ello, deberemos dividir el siguiente trabajo en dos partes. La primera, se dedicará a hacer un breve recorrido de cómo la noción de *infrapolítica* ha llegado a concretarse, y para ello mostraremos sus antecedentes para entenderla como la consecuencia de décadas de una práctica intelectual que no puede resumirse ni a un instante ni a un nombre individual. Por lo tanto, aspiramos a despejar la posibilidad de resumir o encasillar a la *infrapolítica* a

---

una parcela conceptual *á la mode* desde dónde extraer valor. Luego, pasaremos a problematizar la noción del trabajo y, específicamente, su entramado metafísico. Es decir, retomaremos la figura del *trabajador* y sus efectos para llegar a preguntarnos lo que puede o podría hacer la *infrapolítica* en relación a la metamorfosis que ha venido sufriendo el mundo y la noción del trabajo en las últimas décadas.

## **1. Infrapolítica: una breve historia lineal**

Uno de los errores que se comete con la *infrapolítica* es pensar que es algo súbito o repentino y que, por ello, se trata de una noción precipitada, y por lo general, se le buscan fallas o limitaciones en registros a los que no se quiere ni quiso nunca someterse. La *infrapolítica* es la consecuencia de un activo ejercicio intelectual de décadas, que si lo observamos como la consecuencia lineal de un modo sistemático de reflexión, debemos también prestar atención a sus pasos previos que quizá funcionen de forma preparatoria del devenir de un pensamiento que ha derivado en lo que hoy se denomina como *infrapolítica*.

Entrada la última década del siglo pasado, el paisaje político latinoamericano da múltiples metamorfosis que demandan una revisión de las categorías políticas heredadas de la modernidad. El fin de las últimas dictaduras militares hacen que el regreso de las democracias estén marcadas por la actitud de un “nunca más” al interior de los procesos dictatoriales como alternativa a los fallos políticos de las democracias representativas. Sin embargo, con el agotamiento de las dictaduras<sup>3</sup> como alternativa a la organización del orden social y político, también se agota la idea de revolución como horizonte del proyecto marxista, caída también por el colapso del socialismo a nivel global a partir de la caída del muro de Berlín y el llamado fin de la historia. La diseminación del capitalismo neoliberal-financiero y la creación de las sociedades de consumo y endeudamiento, demandan una revisión de conceptos clásicos de la política que fueron útiles a los procesos de inclusión –y de inclusión por el trabajo– de los populismos latinoamericanos hasta mitades del siglo XX, pero que ahora se veían quizá obsoletos frente a las fuerzas exclusivas de la organización financiera y post-industrial del capital a nivel global<sup>4</sup>. Buscando atender a estas preocupaciones, es que nace el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano.

Basado en el Grupo Surasiático de Estudios Subalternos representado por Gayatri Spivak y Ranajit Guha entre otros, el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano toma también la noción del ‘subalterno’ como alternativa desde dónde pensar el emergente

---

panorama neoliberal y post-dictatorial latinoamericano para des-diferenciarla de las transformaciones internacionales del nuevo mundo globalizado al que ahora pertenecía. Como podemos ver en las declaraciones iniciales del Latin American Subaltern Group (1993), la subalternidad permitiría otra forma de pensar y actuar políticamente de cara a la nueva organización geopolítica (Latin American Subaltern 1993: 110), pero también despejar un lugar irreconocible desde la articulación hegemónica del poder y su contracara. Lo subalterno es así lo que rechaza la articulación hegemónica que justifica y legitima los protocolos de ocupación del poder en las nuevas democracias post-dictatoriales al mismo tiempo que se demanda su con-formación. Lo que da lugar a la subalternidad es una forma de pensar lo político desde la exclusión estructural de los procedimientos protocolares de la hegemonía, siendo ella la estructura formal a la que se debía volcarse desde entonces la estrategia socialista, como sugerían Ernesto Laclau y Chantal Mouffe<sup>5</sup>. Es decir, si la teoría de la hegemonía plantea que no hay afuera de lo político más allá de construcción de un bloque hegemónico, lo subalterno demuestra no sólo que sí existe un límite –y por ende un más allá– de la teoría de la hegemonía, desde el cual el subalterno sigue ocupando estructuralmente de lo incluido-excluido del campo de lo hegemónico.

Es así entonces que el subalterno viene a nombrar una doble articulación: posicional y relacional. La primera, entendida en términos formales, es simplemente aquel quien se posiciona por fuera de la articulación hegemónica, mientras que la segunda es la que habilita una experiencia abismal de la crítica de lo social que es capaz no sólo de ver más allá, sino también de dismantelar las narrativas ideológicas del presente (Moreiras 2001: 267). En otras palabras, al no poder ser interpelado por la narrativa ideológica constituyente y legítima el poder, el subalterno permite pensar y actuar en la arena de lo político, más allá del origen (*archê*) constitutivo así como del principio de restitución. Esto es imposible porque el subalterno es quien desestabiliza el todo coherente desde donde la hegemonía se auto-representa, y por lo tanto lo que termina interrumpiendo la cadena de sentido que organiza el poder. Si la hegemonía es la que se produce por la homogeneización de un colectivo coherente articulado a partir de un significativo vacío que encadena demandas sociales, lo subalterno es lo que interrumpe la capacidad de homogeneización que tiene la hegemonía en su construcción de un pueblo (Williams, 2002: 11). Por lo tanto, el subalterno no será sólo el fragmento interno rechazado por el juego hegemónico y el *telos* de la narrativa maestra, sino que su aparición espectral fractura la representación universal de la que se jacta la hegemonía en su producción del

---

pueblo en tanto práctica política ejecutada como voluntad de poder (Williams, 2002: 135).

La modernidad de las naciones latinoamericanas se manifiesta en la formación del *homo nationalis* que es, al mismo tiempo, el *homo œconomicus* y el *homo politicus* en un proceso de inclusión y disciplinamiento social que fomenta el trabajo del *homo laborans* (Williams 2002: 4). Lo que podríamos llamar articulación por explotación –proyecto común del comunismo, socialismo y del capitalismo– durante la primera parte del siglo XX tuvo en su seno la formación del pueblo nacional popular en relación dialéctica de subjetivación entre lo particular y lo universal. El límite del subalterno no sólo impedía la constitución de lo político a partir de la reconciliación ideológica y la restitución, sino que es además la constitución de un nuevo sujeto político en tanto *sujeto a-subjetivado*<sup>6</sup> (Moreiras 2001: 113). El objetivo, entonces, radica en *deconstruir* la idea que acerca lo político a la formación del sujeto porque, como explica Moreiras: “El subjetivismo en política es siempre excluyente, siempre particularista, incluso allí donde el sujeto se postula como sujeto comunitario, e incluso allí donde el sujeto se autopostula como representante de lo universal” (Moreiras 2006: 12).

El pensamiento subalterno será aquello que no se atiene a las estrategias y a los fines de la teoría de la hegemonía desde una forma política que abriría camino al socialismo, aunque ya no como una lucha de clases, sino desde la articulación de diversas identidades de lo social (Laclau 2005: 150). Así, hegemonía y formación de pueblo, democracia y política, terminarán siendo sinónimos de un mismo modelo teórico. Sin embargo, como hemos venido diciendo, la subalternidad permite observar que existe un afuera o un más allá de la sutura hegemónica de lo político; una exclusión constitutiva de la representación que constantemente desactiva su formación subjetiva. En suma, si lo subalterno pone en jaque a la sutura hegemónica, lo que se abre desde ahora es un límite de lo político más allá de la formación de un pueblo hegemónico. Este es el espacio que nombra lo *posthegemónico*.

La *posthegemonía* piensa lo político no sólo por fuera, sino más allá del protocolo hegemónico de lo político (Moreiras 2001: 107). Podríamos decir que la *posthegemonía* se toma seriamente la idea lyotardiana de la muerte de los grandes relatos<sup>7</sup>, y no como ha sucedido desde entonces, esto es, como posibilidad para reconstituir un nuevo relato. En otras palabras, la *posthegemonía* no sólo es capaz de observar que existe un afuera irrepresentable de la gran narrativa articuladora y subjetivante de la hegemonía, sino que es la que habita lo político a partir del abandono real de la posibilidad de una gran

---

narrativa y de su proceso de subjetivación, dándose a sí misma la libertad de no pensar la política articuladamente, ya que "...busca darle cuerpo a la propuesta de que hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá, o más acá, del sujeto de lo político" (Moreiras, 2013: 2). En suma, la *posthegemonía* es lo que permite habitar y pensar lo político a partir de la disolución de la sutura del proyecto hegemónico populista al encarar la relación espectral de lo subalterno (Williams 2002: 8). Esto es decisivo, pues permite cuestionar el principio de equivalencia general por el que se rige toda hegemonía, apuntando hacia un lugar de lo político que ya no se inscribe en la unidad de pueblo o en la voluntad de poder.

El pensamiento posthegemónico no es homogéneo, sino por el contrario, tiene diferencias internas, principalmente, entre las posiciones de Alberto Moreiras, Gareth Williams, y Jon Beasley-Murray. Si bien los tres están de acuerdo en la interrupción de la forma equivalencial de la teoría de la hegemonía en pos de una radicalización de la democracia, Moreiras y Williams llegan a este lugar como consecuencia del subalternismo y la *deconstrucción*, mientras que Beasley-Murray asocia la *posthegemonía* con la actualización del proyecto marxista post-Laclau suplementado con nociones como *multitud* y *habitus* de Michael Hardt y Antonio Negri<sup>8</sup>. Si Williams y Moreiras asumen la subalternidad como límite de la articulación hegemónica que habilita a pensarla más allá de su principio de equivalencia, Beasley-Murray critica la ficción de la hegemonía como una ilusión de trascendencia desde las nociones propiamente deluzianas (Beasley-Murray, 2010, p. xi), por lo que cuando se despeja esta ficción ligada al pueblo, emerge la *multitud*. En todo caso, ambas posiciones posthegemónicas aspiran a superar el principio de equivalencia, y con ello la necesidad de una cadena equivalencial de demandas sociales que forman un bloque hegemónico al ser articuladas con un significante vacío, tal y como se plasma en el trabajo de Laclau y Mouffe (2004). Esto da lugar a la *infrapolítica*, que no siendo una política ni un concepto político, nombra una politicidad impolítica que aspira a la democratización posthegemónica de la práctica política. En palabras de Moreiras, quizá pueda haber *infrapolítica* sin *posthegemonía*, pero no hay praxis *posthegemónica* sin la reflexión *infrapolítica* (Moreiras 2015: 15). En suma, lo que se rechaza desde un principio es la reducción que homologa democracia y principio de equivalencia generalizada.

Tanto *posthegemonía* como *infrapolítica* rechazan a la hegemonía como forma de organización de la acción en el pensamiento político. Esta operación obliga hacerse cargo de la pregunta por la época en el sentido heideggeriano de la finalización de la metafísica

---

(Villalobos-Ruminott, 2015: 42). Por lo tanto, si la *posthegemonía* se proponía poder pensar lo político por fuera de los protocolos hegemónicos-homogeneizantes, la *infrapolítica* aparece como tarea de interrogación no sólo destructivo-deconstructiva que: "...supone un cuestionamiento radical de los principios hegemónicos que organizan la inscripción del pensamiento" (Villalobos-Ruminott, 2015b: 108), sino también de infinita desmetaforización con el objetivo de habitar y pensar la época de la devastación del capitalismo neoliberal ya sin principio organizador –como dice el pensador postheideggeriano Reiner Schürmann<sup>9</sup>– en el fin de la metafísica (Villalobos-Ruminott, 2015: 51). En este sentido, la *infrapolítica* será un modo de interrogación y de cuestionamiento, no sólo de los principios fundamentales de lo político, sino también de la condición estructural aprincipial de la acción y el pensamiento en la época de la finalización de la metafísica que tiene base en la condición a-subjetiva de lo político en tanto relación no-ontoteológica del mundo (Cerrato 2016: 19).

La *infrapolítica* busca evitar las tentaciones de los lugares comunes de la politicidad y la administración de significantes en la construcción subjetivista. Esto implica también que supera la separación subjetiva entre hegemonía o contrahegemonía, que siempre implica la caracterización de un enemigo (Cerrato, 2016: 21), siendo un tipo de pensamiento o reflexión sobre la política que rechaza todo límite. En otras palabras, se cuestiona tanto los límites prácticos como el cierre metafísico de lo político. Por lo tanto, la *infrapolítica* debe ser también necesariamente tomada en cuenta como el propio ejercicio de cuestionamiento que, en última instancia, ejerce una *desactivación* de lo que cuestiona y que no se limita a la metafísica del poder, sino también, a las relaciones materiales de poder que surgen de esa *desactivación*. En suma, podemos llegar a la conclusión que "...la *infrapolítica*<sup>10</sup> no es una política, aunque supone una relación de *desistencia* con la misma política" (Villalobos-Ruminott, 2015: 52).

A lo que Sergio Villalobos-Ruminott (2015a) llama *desistencia infrapolítica* podríamos llamarlo la *desactivación* de los protocolos cierran el campo de lo político. Es decir, la *infrapolítica desactiva* la relación schmittiana entre amigo y enemigo<sup>11</sup> –en la que se contiene la batalla populista– cuya narrativa histórica legitima su acción política como restitución y realización en un llamado (moral) que se materializa como demanda a la que se pretende limitar la acción política. Este movimiento en ocasiones se toma como una forma de "neutralización" desde la posición que insiste en "...la politización como reactivación o movilización total" (Villalobos-Ruminott, 2017: 149). En otras palabras, si coincidimos con Villalobos-Ruminott (2017) que entiende que este llamado es una



---

“demanda por la politicidad”, la acción de la reflexión *infrapolítica* es la de la una activa: “...desactivación de la misma politicidad como demanda...*infrapolítica* intenta desactivar esa demanda retomando la destrucción de la metafísica y la deconstrucción del logocentrismo” (Villalobos-Ruminott, 2017: 153). Por lo tanto, la *infrapolítica* no sólo apuesta al desentendimiento de todo límite, sino también a la *desactivación* que imposibilita cualquier determinismo onto-teológico.

Si la tarea de la *infrapolítica* es la de la *desactivación* a los procesos naturalizados del régimen del sentido de la producción política moderna, óptica y teleológicamente hablando, lo que terminará produciendo esta tarea de *desactivación* será el enfrentamiento –y el riesgo– a la radicalidad del pensamiento sin anclaje, sin fundamentos o, del fundamento del no fundamento. La *desactivación* que consecuentemente produce un extrañamiento tanto con los procesos y los derroteros normalizados de la onto-teología moderna, lo que no sólo demanda una relación abismal y arriesgada con el pensamiento, sino también, abre la posibilidad de una politización infinita, no articulada por la equivalencia (Álvarez Solís, 2016: 30). Entonces, el trabajo destructivo-deconstructivo de la *desactivación infrapolítica* lo resume como “...un laboratorio de pensamiento que opera como una deconstrucción de los dispositivos capturadores de la experiencia justificados por la estructuración onto-teológica de la modernidad” (Álvarez Solís, 2016: 33). De esta manera, la operación articuladora de politicidad moderna queda desplazada de su función de captura.

Es así cómo el ejercicio de la *desactivación infrapolítica* no sólo se desentiende de la razón instrumental de la politicidad moderna, al mismo tiempo que, al decir de Agamben, llegamos a un apertura hacia la inoperatividad<sup>12</sup> (Agamben, 2016: 278) más allá del mando y el origen (*archê*). Este es el ejercicio de un serio enraizamiento del pensamiento sin pretensiones de articulación. Por el contrario, la *desactivación infrapolítica* actúa de manera destituyente, esto es, sin apelar a fundamentos que constituyen este poder al tener como única finalidad, la del pensar cuando se habita el horizonte del fin de la metafísica (Villalobos-Ruminott, 2015b: 107, 121).

Habiendo ya hecho este breve recorrido, podríamos preguntarnos: ¿cuál es entonces la relación entre la *desactivación infrapolítica* y la noción del trabajo en el fin de la metafísica? Como hemos mencionado anteriormente, el trabajo es la *praxis* central en la conformación social de la ciudadanía y de la subjetividad. Será durante la conformación de las naciones modernas que el *homo laborans* se convierta en *homo œconomicus* y el *homo politicus nationalis* que hoy subsiste a pesar de sus metamorfosis neoliberal en el

---

entramado metafísico que relaciona la *praxis* del trabajo con las formas sociales de la subjetividad ciudadana.

Sin embargo, tanto la conformación de este entramado y derrotero metafísico ha mutado por las transformaciones producidas por el capital en su etapa neoliberal. Lo que está en juego aquí no será entonces cómo el desarrollo y aceleramiento de la velocidad de transformación del capital hacen al perfeccionamiento técnico en pos del aumento de la plusvalía relativa, creando así la posibilidad real de un mundo post-trabajo a corto plazo<sup>13</sup>, sino por el contrario, veremos de qué manera a pesar del progreso técnico, el trabajo sigue siendo el "vector vinculante y humanizante, la *voluntad de poder* como subjetivismo politizante" (Villalobos-Ruminott, 2017: 156), es decir, siendo la práctica fundante y formativa de la subjetividad moderna en la que se encubre la inclusión social y la pertenencia ciudadana. En otras palabras, el trabajo es la estrategia de homogeneización que dispone de la articulación ciudadana entendida como la hegemonía de un arreglo identitario de subjetivación como dialéctica entre particularismo y universalidad. Lo que intentaremos interrogar entonces es cómo la metafísica ya agotada de la organización industrial del trabajo subiste organizando el mundo político a pesar de sus metamorfosis y de su agotamiento en la era post-industrial neoliberal de la muerte de la metafísica. Lo que está en juego en este proceso es entender qué consecuencias tiene que el entramado político una vez que se encuentra subsumido en la *movilización total* y en la forma del trabajo. Eso es lo que tendremos como objetivo en el resto del ensayo.

## **2. Metafísica del trabajo: la figura del trabajador y la movilización total**

Vale comenzar la segunda parte de este escrito con dos premisas conocidas. La primera, es de Hannah Arendt, quien hace más de seis décadas advertía de las consecuencias del devenir material científico-técnico de la metafísica moderna del progreso de la sociedad tras la Segunda Guerra Mundial: "Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor" (Arendt, 2009: 17). La segunda, es la explicación que hace Marx de la composición obrera. Marx explica en el contrato con el capitalista, el uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo del trabajador, haciendo que el obrero sea el actor central de la producción de la mercancía. Este proceso, más allá de las formas específicas de organización de producción determinadas, es "un proceso entre hombre y naturaleza" (Marx, 2010: 215). Sin embargo, según Marx, el trabajo que lleva a cabo el trabajador

---

industrial dista de ser uno cuya organización se mantenga desde tiempos primitivos, sino que él se presenta como vendedor de su fuerza de trabajo en el mercado laboral. Esto lo diferencia de una araña o una abeja, ya que para *el trabajador* ya existe como ideal en la imaginación del obrero antes de poner manos a la obra, es decir, que existe previamente una figura abstracta que "como una ley, [determina] el modo y manera de accionar y al que tiene que subordinar su voluntad" (Marx, 2010: 216). Aunque de manera diversa, lo que observamos en ambos casos es una misma problematización. En el caso de Marx, lo que está en juego no es sólo cómo se produce la relación productiva entre trabajador y capitalista o entre explotador y explotado, sino el paso previo que hace idealmente que *el trabajador* sea trabajador antes de ser explotado. Por otro lado, Arendt muestra las consecuencias de esa imagen casi un siglo después que Marx, donde la condición subjetiva es asimétrica a las condiciones materiales, lo cual produce consecuencias catastróficas. En este sentido, lo que tienen en común ambas afirmaciones es que el proceso de subjetivación de *el trabajador* se produce tanto antes como más allá de la realidad del trabajo-material, es decir, en el plano metafísico ideal.

Para entender cómo la figura de *el trabajador* se ha constituido y cómo de ella se organiza el plano metafísico de lo político, no podemos escapar del pensamiento de Ernst Jünger. Cuando hablamos de Ernst Jünger estamos hablando de un pensamiento figural, es decir, que se organiza a partir de las épocas que comprimen una imagen que guía los actos ciegos. El cambio de figura corresponde al cambio de época. La aparición de una nueva figura es la que ayuda a aprehender e interpretar mejor el mundo en órdenes todavía desconocidos a sí mismo: "La figura no es un concepto, ni representa, sino que se interpreta; tampoco define esencias o sustancias, sólo ilumina claramente 'tipos' (no arquetipos), o sea que se establece una tipología significativa y totalizadora que habilita para un juicio más justo" (Cuasnicú, 2014: 18). El pensamiento figural de Jünger genera un abanico tipológico<sup>14</sup> –o una onto-tipología– que se ordena a través de "un significante privilegiado para interpretar el mundo. Un significante está siempre en relación con otros que lo significan" (Cuasnicú, 2014: 28). Será durante el período de entre guerra cuando Jünger dedicará su pensamiento a entender una nueva figura que aparece como consecuencia de este nuevo orden del mundo bajo el signo de la *movilización total*.

La metamorfosis que él observa es el paso de la 'movilización parcial' monárquica hacia una 'movilización total' donde, a diferencia del orden anterior, se desdibuja el aura de una casta guerrera y de la nobleza a partir que el mundo en su desarrollo técnico-bélico se convierte en una gran máquina de progreso donde cada rincón del mundo está

---

conectado<sup>15</sup>. La *movilización total* produce “hilos invisibles” que articula al mismo tiempo todo lo que pasa en un frente de ataque en Francia con el trabajo doméstico de una ama de casa en Alemania, hace en su carácter bélico como industrial (que son lo mismo para Jünger) a la creación de un sujeto autómatas. Es decir, la época del progreso y del desarrollo técnico-bélico se encuentra totalmente movilizada, pero el problema es encontrar la figura que se encuentra por detrás de estas conexiones que mueven hilos invisibles (Jünger, 2003: 112). Esta figura es *el trabajador*.

A partir de la Primera Guerra Mundial, *la movilización total* se materializa para Jünger en la conjunción del progreso de la técnica que dinamiza la relación bélica entre países, acoplada a la idea del progreso como movilidad y acumulación, que articula la vida con una temporalidad e historicidad determinada que despersonaliza el poder y las relaciones interpersonales, se trate de reyes o de guerreros convertidos en soldados. El cambio topológico y topográfico en relación y en la construcción de la masa depende también en este momento histórico de la masividad de los medios de comunicación y su capacidad de homogenización. Pero ella no es exclusiva del enfrentamiento bélico, sino que deriva en el mundo del trabajo de la vida cotidiana: “...la imagen de la guerra en cuanto a acción armada va penetrando cada vez más en la imagen amplia de un gigantesco proceso de trabajo...el ejército del trabajo en general” (Jünger, 1990: 97). Al mismo tiempo, esta movilización no sólo se produce a nivel figural o identitario, sino también material.

Más allá de la composición ideal del trabajador como hemos visto anteriormente, Marx también explica el desarrollo del sistema de producción industrial y su articulación de voluntades que Jünger llamó *movilización total*, al que no por casualidad Marx compara la organización de un regimiento de infantería y un escuadrón de caballería, al que le dio el nombre de cooperación: “La *forma de trabajo de muchos* que, en el mismo lugar y en equipo, trabajan planificadamente en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos pero conexos, se denomina cooperación” (Marx, 2009: 395). Esta cooperación como colaboración de fuerzas que se articulan en una misma voluntad en el proceso de producción, es la misma fuerza de un mismo colectivo que “fusiona muchas fuerzas en una colectiva” (Marx, 2009: 396). Esto sucede no necesariamente por la naturaleza del hombre sino, porque este es un animal político que habilita el acoplamiento de voluntades en un mismo cuerpo productivo que organiza y en sí misma parte de una estructura de vigilancia (Marx, 2009: 396).

Lo que podemos observar es que en ambos dos casos se llega a una misma conclusión por caminos diferentes, es decir, a la articulación de la voluntad general que se convierte

---

en una misma *movilización total* que actúa de forma material en la acción y vigilancia del capitalista –sin excluir al modelo socialista – en relación a la figura de *el trabajador*. A pesar de ello, tanto para Jünger como para Marx, lo dicho es una descripción y puede ser en pos de un cambio: en el caso de Marx como estrategia y cooperación de clase para superar las dos libertades del trabajador –libertad de los medios de producción y libertad para vender su fuerza de trabajo–, mientras que para Jünger es el trabajador quien puede como figura, organizar las fuerzas para superar el decadentismo liberal-burgués a partir de la caída de los regímenes aristocráticos que encuentra en la condición mundial de la subjetivación de *el trabajador* a partir de la creación del “Estado mundial”<sup>16</sup>. Jünger reconoce los puntos en común con Marx, pero salva también las diferencias cuando escribe: “Marx cabe dentro del sistema de *El trabajador*, pero no lo llena” (Jünger, 1990: 344).

Sin embargo, el neoliberalismo ha transformado en las últimas décadas tanto el proceso de producción capitalista como su figura de *el trabajador* transformándola en lo que Michel Foucault llamó la “empresa de sí mismo” (Foucault, 2007: 264). Los cambios que produce el neoliberalismo norteamericano, a diferencia del francés y el ordoliberalismo alemán, es que el primero transforma la subjetividad del trabajo en la de un empresario de sí mismo como su misma empresa, es decir, que hace a la vuelta del *homo oeconomicus* ya que se ve a sí mismo como productor y creador de su propio capital humano que le es útil a la competencia dentro de mercado laboral. Así, la “inversión educativa” es quizás el ejemplo más claro de *el trabajador* neoliberal (Foucault 2007, p. 269), donde el estudiante universitario es demandado a exponerse como empresa de sí<sup>17</sup>. En esta nueva etapa, la figura de *el trabajador* sin fábrica y sin cadena de montaje, reelabora la organización del trabajo y de la producción, amplificando la explotación entendida ahora como realización, al decir de Byung-Chul Han<sup>18</sup>. Sin embargo, esto no libera a *el trabajador* de su movilización, aunque ésta haya mutado<sup>19</sup>. En la condición del trabajo y la subjetivación de la empresa de sí mismo, hace a la cooptación total del deseo por parte del explotador al del explotado, o sea, que el cumplimiento del deseo de *el trabajador* es la satisfacción de su empleador. En otras palabras, *el trabajador* está predispuesto a que su deseo esté capturado por el deseo del capitalista, que a diferencia de la organización fabril, tiene el objetivo de reducir la diferencia entre los dos a cero, o sea que el goce de *el trabajador* sea el de su empleador (Lordon, 2015: 26). Si bien la movilización en esta relación es individual, para Frédéric Lordon su fuerza supone una dominación, por la cual los trabajadores crean un ejército de auto-móviles que se vuelve total (Lordon, 2015: 48).

---

Esto es, para Lordon el nuevo tipo de totalitarismo que crea la etapa neoliberal del capital como cooptación total de la posesión de las almas (Lordon, 2015: 95).

La salida que propone Lordon a esta dominación de las almas por la organización neoliberal del trabajo es la de un re-comunismo. Para sobrevenir la organización del deseo<sup>20</sup> del capital neoliberal que coopta el goce es necesario reconfigurar el imaginario y la subjetivación que es capturada por el deseo maestro (Lordon, 2015: 127). Si de lo que se trata es de la reconfiguración común del deseo en pos de la abolición *del* trabajo, esto no puede suceder por una nueva ocupación del poder. Este no es un problema administrativo que no escapa al entramado metafísico que *contienen*<sup>21</sup> el movimiento inmanente del deseo y de lo común.

Así, llegamos a dos conclusiones para pensar el estado actual de la metafísica del trabajo. La primera es que si la condición material actual del trabajo en relación al desarrollo técnico abre por primera vez la posibilidad de liberar al ser humano del trabajo, la conservación del categorial metafísico en la que se destaca la figura de *el trabajador* tanto en su forma industrial como neoliberal ya que conviven, genera en la conservación identitaria y subjetivante, una nueva contradicción interior al capital en su etapa de devastación que es la de necesitar más y menos trabajo al mismo tiempo (Tiqqun, 2015: 130). El sistema de explotación que anteriormente desde la *praxis* organizaba el entramado metafísico del progreso y de la nacionalidad, hoy se ha convertido en gramática de la hiper-explotación y expulsión del empleo. En este sentido, *el trabajador* sigue siendo la variable de ajuste que regula las obsoletas categorías, tal como el “ejército en reserva” o la “población sobrante” para aprehender el mundo. La segunda es que, para decirlo con Jean-Luc Nancy, podemos afirmar que el problema del trabajo es un problema ontológico (Nancy, 2003: 82), es decir, que no sólo compete a su condición material sino también en el entramado de la organización hegemónica de lo político<sup>22</sup>. Teniendo ello en cuenta, podemos preguntarnos: ¿es posible la hegemonía sin la figura de *el trabajador*? Esta pregunta no tiene respuesta inmediata, pero lo que se nos abre es la posibilidad de pensar un horizonte por fuera de subjetividades caídas a la politicidad hegemónica. Quizá podríamos especular que la *desactivación* de ese vínculo puede anunciar el abandono de la hegemonía.

### **Conclusión: desactivación infrapolítica**

En el año 1949, año en el que Martin Heidegger cumplió 60 años, su amigo Ernst Jünger decidió enviarle una carta en forma de ensayo como regalo titulada "Sobre la línea". En él, Jünger compartía con su amigo las preocupaciones que venía trabajando en el período de entre guerra, y de cómo ellas seguían siendo relevantes en la post-guerra. Lo que más preocupaba al ex combatiente de ambas guerras mundiales, era no sólo la caída del ser humano en el liberalismo burgués, sino que ello derivaba en un nihilismo estructural materializado en el avance técnico. Para ello, se debía cruzar la frontera del nihilismo para comenzar una nueva época bajo la figura de *el trabajador*.

La carta no tuvo respuesta sino hasta 1955, cuando Jünger cumplió 60 años. Heidegger tituló su ensayo: "Hacia la pregunta por el ser". Al igual que en *Ser y Tiempo*, Heidegger enfatiza el olvido por la pregunta por el ser como la pregunta de la metafísica por excelencia. La pregunta por el ser habilitaría otros caminos a la pregunta por la Nada: "Pero la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del Ser" (Heidegger, 1994: 101). Así, la tarea para Heidegger será la superación del nihilismo por la convalecencia [*Verwindung*] de la metafísica que se produce a partir del trabajo de la destrucción (Heidegger, 1994: 112). En palabras de Heidegger entonces, mientras la posición de Jünger es *trans lineam*, la de él es *de línea*, siendo sólo la segunda la que es realmente "sobre la línea" (Heidegger, 1994: 125).

Por lo tanto, si la *infrapolítica* en su ejercicio de *desactivación* destructivo-deconstructiva "supone un cuestionamiento radical de los principios hegemónicos que organizan la inscripción del pensamiento" (Villalobos-Ruminott, 2015b: 108) como hemos mencionado anteriormente, ¿no es este habitar "sobre la línea" la forma de des-metaforizar y *desactivar* el entramado metafísico al mismo tiempo de la política y del trabajo, y específicamente la figura de *el trabajador*? ¿No es ésta la forma por la cual la *movilización total* se *desactiva*? La *infrapolítica* encuentra entonces en la *desactivación*, la forma de acercamiento abismal con el mundo en la época del fin de la metafísica. La *desactivación infrapolítica* de la figura de *el trabajador* en el devenir de la sociedad post-trabajo no es sólo una alternativa, sino una necesidad para la *desactivación* de la dominación de la consumación del capital. Asumir esta posición de cara al trabajo de la política y la política del trabajo, parece ser hoy la única alternativa a la reiterada posición hegemónico-

---

reivindicativa, ya obsoleta a los conflictos contemporáneos. Lo demás será sólo una manera de seguir contando cuentos.

## **Bibliografía**

Agamben, G. (2016). *The use of bodies*. Trad. Adam Kotsko. Stanford: Stanford UP.

Álvarez Solís, Á. O. (2016). "Infrapolítica, impoliticidad y nuevo realismo". *Papel Máquina 10*, p.27-36.

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.

Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Cerrato, M. (2016). "Alberto Moreiras: desde la aporía auto/hetero-gráfica hacia la posthegemonía y la infrapolítica". *Papel Máquina 10*, p.11-25.

Cuasnicú, R. F. (2014). *Jünger y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Foucault, M. (2007). "Clase del 14 de Marzo de 1979", en *Nacimiento de la Biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p.247-74.

Jünger, E. (2003) "La movilización total", en *Sobre el dolor* (pp. 87-124). Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets.

\_\_\_\_\_(1994). *Acerca del nihilismo*. Trad. José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_(1990). *El trabajador: dominio y figura*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets.

Latin American Subaltern Group. (1993) "Founding Statement" *Boundary 2*, V20 N 3, 110-21.

Laclau, E. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Trad. Ernesto Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Trad. Sebastián



Puente. Buenos Aires: Tinta Limón.

Marx, K. (2009). *El Capital. Libro Primero: El proceso de producción del Capital. Vol II.* Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2010). *El Capital. Libro Primero: El proceso de producción del Capital. Vol I.* Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI.

Moreiras, A. (2015). "Infrapolitics: the Project and its Politics. Allegory of Denarrativization. A note on Posthegemony". *Transmodernity* 5.1, p.9-35.

\_\_\_\_\_(2013). "Posthegemonía, o más allá del principio del placer", *Alter/nativas*, 2013, <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2013/essays/moreiras.html>

\_\_\_\_\_(2006). *Línea de sombra: el no-sujeto de lo político.* Santiago: Palinodia.

\_\_\_\_\_(2001). *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies.* London: Duke University Press.

Nancy, J. L. (2003). *El sentido del mundo.* Trad. Jorge Manuel Casas. Buenos Aires: La Marca.

Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética.* Trad. Raúl Suárez Tortosa y Santiago Rodríguez Rivarola. Madrid: Acuarela & Machado.

Villalobos-Ruminott, S. (2017). "Desistencia infrapolítica (Historicidad I)". *Pléyade* 19: 2017, p.145-65.

\_\_\_\_\_(2015a). ¿En qué se reconoce el pensamiento?: posthegemonía e infrapolítica en la época de la realización de la metafísica, *Debats* 128, p.41-52.

\_\_\_\_\_(2015b). "El poema de la universidad: nihilismo e infrapolítica". *Transmodernity* 5.1, 114-22.

Williams, G. (2002). *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternism in Latin America.* London: Duke UP.

## Notas

---

<sup>1</sup>Ver por ejemplo los dossiers que le han dedicado las siguientes revistas sobre infrapolítica y posthegemonía: *Paradgimi* (2018), *Política Común* (2017), *Papel Máquina 10* (2016), *Debats 128* (2016) y *Transmoernity 5.1* (2015), sin contar los artículos sueltos que tratan del problema, y que sería imposible de enumerar aquí. También ver el blog, [www.infrapolitica.com](http://www.infrapolitica.com)

<sup>2</sup>En la presentación del libro *La fábrica del emprendedor* de Jorge Moruno el 6 de Junio del 2018 en la Biblioteca Vasconcelos de la Universidad Autónoma de México, Diego Bautista Ilamó – certeramente– a la situación actual del trabajo como la segunda gran transformación que continúa a la primera producida post Segunda Guerra mundial descrita por Karl Polanyi en su libro homólogo de 1944. Para ver la presentación completa, [https://www.youtube.com/watch?v=u-FWmG\\_cfg](https://www.youtube.com/watch?v=u-FWmG_cfg)

<sup>3</sup>A modo de ejemplo, Argentina tuvo un total de seis golpes de estado durante el siglo XX, instituyendo diferentes dictaduras con objetivos y estrategias militares dispares según sus metas político-económicas. Pero fue solo a partir de la última autodenominada *Proceso de Reorganización Nacional* (1976-83) que el pueblo diseminó la idea del “nunca más” para así deslegitimar institucionalmente la posibilidad de nuevas interrupciones de la democracia y la ocupación del poder por una nueva dictadura militar como, por ejemplo, se vio durante los levantamientos “Carapintadas” (Semana Santa 1987, Enero 1988, Diciembre 1988 y Diciembre 1990).

<sup>4</sup>Algunos ejemplos de estos conceptos son: la hibridez, el mestizaje, el cholaje, la decolonialidad, la identidad, la diferencia, la transculturación, etc. Ver *The Exhaustion* (2001).

<sup>5</sup>Ver de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Trad. Ernesto Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

<sup>6</sup>Para más, ver de Alberto Moreiras, *Línea de sobra: el no sujeto de lo político*. Santiago de Chile: Palodonia, 2006.

<sup>7</sup>Ver de Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Trad. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 2016.

<sup>8</sup>Ver de Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: war and democracy in the age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004.

<sup>9</sup>Ver de Reiner Schürmann, *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2017.

<sup>10</sup>Esta palabra no aparece en itálicas en el texto original. La uso para ser consistente con el texto.

<sup>11</sup>Este ha sido un tema de discusión en el grupo Deconstrucción Infrapolítica, especialmente alrededor del texto “No matarás” del filósofo argentino Óscar Del Barco.

<sup>12</sup>Todo el trabajo filosófico de Jean-Luc Nancy podría ser resumido en la idea de cómo se piensa el *sin sentido*, lo que está por fuera del sentido común para decirlo de una manera rápida y vulgar. Respecto a su interpretación de la comunidad, él ya había problematizado el pensamiento de Bataille, la inoperatividad de la comunidad que compone toda comunidad real. Es decir, que cuando la comunidad es determinada y des-diferenciada internamente en su homogeneización por un trascendente, eso es lo que conforma una comunión, mientras que la comunidad se conforma a

---

partir de la exposición a su diferencia interna que demuestra su propia inoperatividad en relación a una función o trascendente en común. Para ver más sobre la comunidad inoperante en el pensamiento de Nancy, ver *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Perera. Madrid: Arena Libros, 2001.

<sup>13</sup>Ver por ejemplo de Williams Julius Wilson *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*. New York: Vintage Books, 1996. De Jeremy Rifkin *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* New York: Jeremy P. Tacher: Penguin, coop., 1995. De André Gorz *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. London: South End Press, 1980. De Nick Srnicek y Alex Williams *Inventing the Future: Folk Politics and the Left* London: Verso, 2016. De David Frayne *The Theory & Practice of Resistance to Work*. London: Zed Books, 2015. De James Livingston *No More Work: Why Full Employment is a Bad Idea* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2016. De Bernard Stiegler *Automatic Society Vol 1: The Futurer of Work* Trad. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2015. Del Grupos Krisis *Manifiesto contra el trabajo* Bilbao: Virus, 1999.

<sup>14</sup>La tipología jüngeriana no se limita a la figura de el trabajador, sino que es múltiple y dinámica, haciendo convivir al monarca con el anarca, el soldado desconocido, el emboscado, el cazador (*venathor*), el guardabosques, los escrupulosos, los trombonistas, etc.

<sup>15</sup>Vale recordar que suele ser éste un lugar donde se critica erróneamente al pensamiento de Jünger, ya que la *movilización total* aparece como sinónimo bélico, mientras que el pensador germano sólo describe una nueva organización del mundo y sus causas, por lo que la *movilización total* como causa y consecuencia de la acción bélica actúa como condición descriptiva, pero que se reanuda también en el mundo del trabajo como en el de la paz como anticipa Jünger al terminar la Segunda Guerra Mundial: “Seguramente nunca antes le fue impuesta a una generación humana y a sus espíritus pensantes y dirigentes una responsabilidad tan grande como ahora, en el momento en que esta guerra se inclina hacia su final. Es cierto que en nuestra historia no han faltado nunca las resoluciones difíciles y cargadas de consecuencias. Pero jamás ha dependido de ellas el destino de un número tan enorme de seres humanos. La conclusión de esta paz afectará para bien y para mal a todos y cada uno de los que ahora viven en nuestro planeta, y no sólo a ellos, sino también a sus lejanos descendientes”. Para más, ver de Ernst Jünger “La Paz” *La paz seguido de El nudo Giordano, El Estado Mundial y Alocución a Verdun*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1996. p.11-54.

<sup>16</sup>Ver de Ernst Jünger, “El Estado Mundial” en *La paz seguido de El nudo Giordano, El Estado Mundial y Alocución a Verdun*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1996. p.169-218.

<sup>17</sup>Ver de Maurizio Lazzarato, “The American University: A Model of the Debt Society” *Governing by Debt*. Trad. Joshua David Jordan. Pasadena: Semiotext(e), 2015. 61-90.

<sup>18</sup>Ver *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Trad. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2014.

<sup>19</sup>Para ver otros aspectos de la movilización global, ver de Santiago López Petit *Breve Tratado para atacar la realidad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. También, de Carlo Galli *Political Spaces and Global War* Ed. Adam Sitze, Trad. Elisabeth Fay, Minnesota: University of Minnesota Press, 2010. Y para ver una interpretación sobre la técnica contemporánea y la movilización global, ver de Maurizio Ferraris *Movilización Total*. Trad. Manuel Alonso Ortega. Barcelona: Herder, 2017.

<sup>20</sup>Para ver más sobre este tema, Gilles Deleuze y Felix Guattari *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Trad. Mauricio Monge. Buenos Aires: Paidós, 2005.

<sup>21</sup>Para ver más sobre la idea de la *contención* y de la *decontención*, ver de Gareth Williams, “Decontainment: The Collpase of the Katechon and the end of Hegemony”, en *The Anomie of the*

*Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas.* Ed. Federico Luisetti, John Pickles y Wilson Kaiser. Duke: Duke UP, 2015.

<sup>22</sup>Piénsese en los trabajos mineros que prometía Donald Trump en su campaña o, lo que quizá sea igual de perjudicial, el lugar común de “prepararse para trabajos que todavía no existen” en el que han caído una amplia variedad de políticos en campaña para legitimar reformas en el sistema educativo.