AISTHESIS N° 77 (2025): 35-55 ▪ ISSN: 0718-7181
Instituto Interdisciplinario de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile

doi.org/10.7764/Aisth.77.3

Hacia una cultura política más allá de la crisis: esbozo de una *Oikoumene anarchika*

Towards a Political Culture Beyond Crisis: Sketch of an *An-arkhic Oikoumene*

Natalia Botonaki
Universidad Carlos III de Madrid. España
nbotonak@hum.uc3m.es

Resumen

A lo largo de la última década, nuestra cultura política parece haber entrado en una crisis profunda. Desde fenómenos como el auge de formaciones populistas de derechas que promueven la intolerancia y un estado étnica y culturalmente *purificado* hasta el colapso inminente de nuestro ecosistema global debido a la actividad humana. Esta crisis parece haber impregnado la cultura actual con imágenes distópicas del futuro que nos alertan sobre la existencia de un desafío colectivo. Parecemos incapaces de comprometernos con el futuro de manera que nuestros esfuerzos políticos se orienten a la producción de un cambio que no sea inevitable y catastrófico, sino esperanzador y dependiente de nuestra agencia. Este artículo busca abordar esta problemática, volviendo a un momento de esperanza: la agitación política de 2011, cuando la crisis financiera de 2008 parecía haber dado lugar a nuevos futuros para las políticas colectivas y horizontales. Bebe de la teoría crítica y de los nuevos materialismos, para examinar los movimientos de las plazas y así dilucidar por qué estas esperanzas se transformaron tan rápidamente en especulaciones distópicas sobre el cambio, pero también para poner de relieve algunos elementos que no han recibido la atención que merecen, y que podrían, potencialmente, reanimar su potencial utópico.

Palabras clave: An-arquía, violencia divina, ecología, política, transindividualismo.

Abstract

Over the course of the past decade, political developments have taken place which raise concerns about our future. These concerns are related both to explicitly political events, such as the rise of right-wing populist formations which promote bigotry and a return to original –i.e. ethnically and culturally *purified*– states, and to the immanent collapse of our global ecosystem due to human activity. This crisis appears to have infused our culture with dystopian images of the future, alerting us to a collective challenge. We seem unable to engage with the future in a way that would orient our political efforts to produce a change that is not inevitable and catastrophic, but rather hopeful and contingent on our actions. This article seeks to address this problem, by returning to a moment of hope: the political turmoil of 2011, when the financial crash of 2008 seemed to give rise to new futures for collective and horizontally articulated politics. Tracing a theoretical path which moves from critical theory to new materialist insight, this article returns to the square movements to elucidate why these hopes were so quickly transformed into fearful ruminations about change, and to highlight elements left unexamined that would reanimate its utopic potential.

Keywords: *An-arkhe*, divine violence, ecology, politics, transindividualism.

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2025
Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2025

Introducción

Actualmente, afirmar que vivimos tiempos críticos se ha convertido casi en un cliché; por tanto, comenzar un texto con esta idea no aporta mucha claridad sobre su contenido. En medio de un genocidio que se despliega delante de nuestros ojos de forma impune, de una emergencia ambiental cada vez más intensa, de las secuelas de la devastadora pandemia de la COVID-19, de las victorias de candidatos y partidos políticos que promueven la intolerancia y el chovinismo, corremos el riesgo de olvidar que, en el corto transcurso del siglo XXI, la crisis se ha anunciado repetidamente, en distintas ocasiones. Podemos pensar, por ejemplo, en la Guerra del Terror, anunciada tras los ataques a las torres gemelas, cuya influencia se ve hasta el día de hoy cuando, quienes se manifiestan en solidaridad con el pueblo de Gaza son perseguidos como terroristas. También podemos pensar en la crisis política y económica de 2008, con la que se demostró que las políticas neoliberales corroían los ideales y las prácticas democráticas. Podemos pensar, además, en la crisis de personas refugiadas que dominó el discurso público en la mitad de la segunda década del siglo, y que dio paso a una ola todavía creciente de nacionalismos cada vez más violentos y que están tomando sedes de poder en instituciones nacionales e internacionales, como es el caso con el Parlamento europeo. Aunque pueda parecer que la crisis es algo característico de nuestro siglo, deberíamos pensar en las crisis que caracterizaron la propia modernidad, geopolíticas, económicas, sociales y con cuyo legado ideológico sobre la función de la crisis seguimos lidiando, tal vez, erróneamente.

El filósofo español Antonio Gómez Ramos sugiere que la crisis tuvo «una función a la vez pedagógica e higiénica» para los sujetos modernos, ya que permitía «una revisión del pasado, una purga que de ella resulta, y que se puede hacer solo con la perspectiva de un futuro» (116-117). A lo largo del siglo XXI, sin embargo, no está del todo claro que las crisis aparecen para llevarnos hacia un futuro gracias a su exitosa resolución. Más bien, se han convertido en el escenario encima del cual se despliegan nuestras vidas. Aunque siguen produciendo diálogo animado y disparan movilizaciones u otro tipo de acciones sociales y políticas, estas suelen disminuir y desparecerse sin ofrecer una sensación de resolución. Si para los modernos la crisis tenía su función reparadora es porque encontraba su lugar dentro de un continuo temporal, conectando el pasado con el futuro a través del presente, lo que permitía la acción resolutiva. Eso es clave: para que la crisis puede tener esta función, es imprescindible poder proyectar hacia un futuro al que llegaremos en su trascurro. Sin embargo, parece que hemos perdido la capacidad de desplegarnos en esta dirección. En el plano cultural, este problema se manifiesta en la proliferación de futuros distópicos de diversa índole en la cultura popular. Estos productos culturales confirman la idea de Fredric Jameson, popularizada en la obra de Mark Fisher, de que somos más capaces de pensar el fin del mundo que un cambio revolucionario que altere el curso de la historia (*Capitalist Realism: Is There No Alternative?*). Si tenemos en cuenta la popularidad de películas recientes como *Civil*

War o *No mires arriba*, dirigidas por Alex Garland y Adam McKay, respectivamente, o los giros y expresiones que se desarrollan, en general, en las plataformas de redes sociales, nuestra incapacidad para imaginar una resolución feliz a nuestros problemas y crisis actuales deviene evidente. Al contrario, parecemos haber asumido que pereceremos en una catástrofe espectacular, o que experimentaremos el fin de nuestras culturas y volveremos a un estado de anomia violenta, con la posibilidad de que desde allí podremos restablecer el sentido de comunidad —con el que parecemos soñar desesperadamente, de distintas maneras—. En parte, la perturbadora reanimación de varios tipos de nacionalismos violentos corresponde exactamente a este tipo de fantasías. Eso suscita una pregunta para quienes nos dedicamos a las investigaciones dedicadas a estudios culturales y políticos, sobre todo desde el punto de vista de las humanidades. ¿Qué tipo de metodologías y epistemologías son propicias para abarcar este problema? ¿Se queda nuestro papel en producir diagnósticos sobrios de la situación y criticar a quienes pretenden actuar de forma espontánea, fugaz y desorientada?

Este artículo intenta formar parte de un corpus de pensamiento creciente que trata de tomar otra posición. Se trata de un esfuerzo por abordar la cuestión de la crisis a través de una búsqueda de un futuro posible que no será imaginado en términos de un progreso para el que la crisis toma el papel de impulsor, sino de un despliegue anárquico que, como veremos, se presenta como más adecuado para las particularidades de nuestro presente. Esa búsqueda, de la cual aquí solo se podrá ofrecer un esboce, está dividida en tres partes y trata de volver a un momento largo de la historia del siglo XXI que trajo una promesa para un cambio radical: la crisis financiera de 2008 disparó una serie de movilizaciones que, a nivel global, parecieron señalar un cambio en el paradigma social y político. Me refiero a los años 2010-2011, cuando en Egipto, Turquía, España, Grecia, Chile, EE. UU. y varios países más, centenares de personas acamparon en plazas y parques de grandes centros urbanos, no solo para exigir de sus representantes un cambio, sino para experimentar en conjunto con otras posibilidades de organización social y política. De estas tres partes, la primera ofrecerá un análisis de lo que se entiende por la autora como el desvío de las potencias radicales que emergieron en ese momento. Se argumentará que mientras la crisis impulsó una reanimación del imaginario *an-arkhico* (Escudero Pérez y Rosás Tosas), de pronto eso se sometió a lo que voy a denominar como una fuerza conservadora, en un sentido ligeramente distinto al que se le atribuye a este adjetivo en nuestro vocabulario político común. La segunda seguirá con la crítica de la apropiación de las energías de las plazas por la institución política, y luego tratará de volver a las plazas y explorarlas como un experimento político íntimamente ligado con la materialidad del cuerpo y sus cuidados. Tratará así de sacar a luz ciertas concepciones acerca de lo material concebido como lo natural u orgánico que se poseen como obstáculos para el planteamiento de una cultura política futura posible. Siguiendo con esta línea, en la tercera parte se propondrá un marco teórico que nos pueda permitir seguir produciendo teoría que sea a la vez crítica y comprometida con un futuro, pero que no cae en una búsqueda de ello en términos de progreso y, por

ente, en una fantasía de protagonismos de saberes o seres para que este se lleva a cabo. La conclusión procurará ofrecer un resumen de los puntos principales de este recorrido y hacer una apertura a posibles líneas de investigación políticamente comprometidas.

Crisis y juicio

Volvemos entonces al problema que implica pronunciar y estudiar una crisis. Como señala Patxi Lanceros, a través de una exploración etimológica de la palabra crisis llegamos a los múltiples significados del verbo griego *krino*, proceso que «abre un amplio campo que atraviesa todos los modos del proceso (*kritérion*) y nombra al juez (*krités*); pero también la condena y el castigo» (83). Una crisis, entonces, parece implicarnos en procesos de adjudicación –decisiones que afectan el curso de los acontecimientos–. Por ende, nos obliga a contemplar y tomar una decisión sobre el criterio que podemos aplicar. Una manera de contemplar la aparente polarización de la opinión pública sería a través de este esquema. Se nos ha hecho imposible, parece, encontrar un criterio común. En el imaginario moderno, dicho criterio está ligado con cuestiones como la justicia y, por consecuencia, nos remite al rol de la ley. ¿Qué pasa, sin embargo, cuando la ley y las instituciones judiciales y políticas que la sostienen, y de la cual adquieren su poder sobre nosotros, padecen una crisis profunda? Pues, en este artículo se propone que parte de nuestra dificultad para imaginar un más allá de nuestro estado actual crítico tiene que ver con el papel que toma la ley en el imaginario político común y que para poder avanzar quizás sería necesario someter dicho ideario a una crítica radical.

En su ensayo *Hacia la crítica de la violencia* Walter Benjamin presenta la ley como el acto que instaura un nuevo régimen. Como cada régimen aspira a su perpetuación, la ley tiene un papel violento: marcar los límites dentro de los cuales se sostiene dicho régimen y asegurar que estos no se atraviesen. Por ende, el criterio según el cual la ley ejecuta sus condenas y sus castigos no tiene tanto que ver con la justicia como con la tarea de mantener el orden que él ha inaugurado. Al contrario de este gesto regenerador y perpetuo se postula la violencia divina como una fuerza absolutamente devastadora, tanto que no queda ninguna huella de su efecto, ningún rastro de su paso (59-60). Según Benjamin, es solo a través de esta violencia divina que se hace posible la justicia, ya que ella depone la ley en sí y todas las formas de violencia de las cuales depende. Aunque este tipo de expresión puede suscitar una serie de imágenes de violencia absoluta, Benjamin parece insistir en que no es el caso, cuando en las últimas líneas de su ensayo escribe: «Divine violence, which is the sign and seal but never the means of sacred dispatch [*Vollstreckung*], may be called pending [*waltende*] violence» (60). ¿Acaso la violencia divina está pendiente en un sentido amenazante, parecido a un juicio final? Muchos críticos han considerado que, en última instancia, Benjamin está recurriendo a la teología como la única resolución posible del conflicto de la humanidad. La violencia divina es otro nombre para el mesianismo que rige las

religiones abrahámicas y, por ende, la justicia que promete caerá de forma repentina e impredecible sobre el mundo terrestre.

Sin embargo, hay muchas lecturas de su obra que insisten en su pertinencia y actualidad, y que leen el elemento mesiánico casi como una metáfora del materialismo marxista. Michael Löwy, por ejemplo, insiste en que es imposible separar el componente mesiánico de los elementos propios del materialismo marxista en la obra de Benjamin y afirma que este elemento es crucial en su filosofía, pues hace que esta se sitúe más allá de las categorías modernidad y posmodernidad, tal como se entendían a principios del siglo XXI (2). De este modo, esta asociación entre la violencia revolucionaria y lo divino, que aparece implícita en las páginas finales de la *Crítica*, nos advierte que la victoria de aquellos que son sistemáticamente dejados atrás o encadenados en el curso triunfante del progreso –los sujetos revolucionarios de la historia– se manifiesta en una especie de revolución que traerá un nuevo tipo de justicia sobre la faz de la Tierra. Aunque esto puede aliviar los conflictos que nacen cuando lo teológico se contempla en conjunto con lo político, es necesario indagar un poco más para establecer con mayor claridad si y cómo esta formulación nos puede dar pistas con cara a una resolución de tensiones implícitas en el materialismo marxista, y con el marco de pensamiento moderno dentro del cual esté ubicado.

Para esto, es necesario volver a examinar ejemplos que muestran un ligero pero significativo cambio en cómo se configura la forma de la revolución en nuestro imaginario político y social colectivo. Propongo que la esperanza de una revolución masiva, que cambiaría el rumbo de la historia, se reanimó cuando ciudadanos y ciudadanas empezaron a tomar primero las calles y las plazas tras la crisis financiera de 2008, en distintos momentos y en varios territorios, no solo reclamando sus derechos civiles y laborales frente a las políticas de austeridad que se imponían como medida reparatoria para una crisis financiera global, sino reclamando la posibilidad de un cambio radical. Sin embargo, no fue una revolución que siguiera las normas implícitas en la tradición del materialismo histórico. Estas movilizaciones no buscaron ejercer presión sobre un gobierno concreto ni alcanzar una toma de poder por una clase definida, o por lo menos eso no era lo que las caracterizaba. Fueron movilizaciones promulgadas por una oleada de demandas que excedían los límites que demarcan el qué y el cómo de la propia acción política desde abajo en el sistema democrático institucional.

Eso me hace pensar que, más que un momento fugaz en nuestra historia contemporánea, marcaron un cambio significativo en la cultura política, idea que se sostiene por un estudio empírico de la forma que haya sido tomando la expresión de malestar social y político en adelante. Es posible que, para poder entender bien el significado de oraciones como *democracia real ya*, *que se vayan todos*, *ni una menos* o *black lives matter*, lemas que se convirtieron en resúmenes de oleadas de protestas a partir de 2010 y hasta ahora, sea pertinente considerar el significado de la violencia divina ya no solo como una metáfora para el acto de la gran revolución de los oprimidos en sí, sino como una proyección hacia un futuro después de ella. Recordando que la instauración de la

ley es una *Arkhé* que determina los fines apropiados para un proyecto político –o que el éxito de este se mide por su capacidad de establecer una nueva ley–, y puesto que, como Benjamin propone, estos fines son la autoconservación de la ley, la violencia divina se refiere a un estado de convivencia caracterizado por *an-arkhé*, es decir, por su carácter an-arquico.

Pero ¿qué formas puede tomar una revolución anárquica en este sentido de la palabra? Ante la falta de un principio organizador y de un fin establecido, ¿cómo se pueden orientar las energías que surgen durante estas movilizaciones anárquicas? Pues, uno de los elementos más característicos de estas oleadas fue la propuesta según la cual las y los manifestantes se constituían como de lo que en EE. UU. se nombraron «el 99 %», una mayoría casi absoluta que estaba siendo explotada por una elite financiera y política. El tipo de articulación que se evoca en este modelo es lo que acabó definiendo las movilizaciones de las plazas. Es decir que, en vez de una *Arkhérche* como forma rígida, las energías políticas se reunían gracias a su oposición a prácticas, actores e, implícitamente, sistemas enteros cuyo impacto no se confine al ámbito económico, sino que atraviese identidades y modos de vida también. Esta pluralidad de demandas característica de las movilizaciones del siglo XXI se puede analizar a través de varias teorías políticas, sin embargo, la forma del populismo y en concreto el «proyecto populista de izquierda» desarrollado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se ha vuelto casi paradigmático para interpretarlas y «traducirlas» al lenguaje de un proyecto político. Como intentaré exponer a continuación, esta traducción ha resultado en una ampliación de la crisis en vez de tratar de resolverla, pero para proceder con esta propuesta, es necesario ofrecer un breve resumen de lo que se puede entender como populismo de izquierda y exponer sus principales méritos.

El populismo de izquierda actualiza la teoría de la hegemonía de Antonio Gramsci y busca explicar –y también sugerir– cómo las demandas dispares de una variedad de grupos e individuos pueden llegar a conformar una fuerza social capaz de promover el cambio político (Laclau y Mouffe). Laclau y Mouffe propusieron la idea de la equivalencia de demandas para evitar lo que perciben como las limitaciones formularias del pensamiento de izquierdas de corte marxista. Consideraron que la idea de un sujeto revolucionario por excelencia, identificable por su posición en la producción y en la economía, no corresponde con la realidad fáctica, en la que existe una pluralidad de sujetos oprimidos, excluidos y explotados. Además, entendieron que continuar hablando en términos del proletariado, por ejemplo, corre el riesgo de esclerotizar las políticas de izquierda. Su propuesta, entonces, gira en torno a la habilidad de considerar esta pluralidad como un conjunto de casos y sujetos distintos, encadenados de tal forma que ninguna demanda o subjetividad se considere más o menos revolucionaria. No hay un sujeto de la historia, sino distintas luchas que debemos unir, respetando la particularidad de cada una. Por ende, parece responder a varios problemas característicos del fin del siglo XX, como es la puesta en duda de la validez de las formulaciones de un materialismo histórico ortodoxo sobre la primacía de las relaciones de clase en el terreno de la

lucha política. Es un modelo capaz de reunir sujetos impactados por distintas crisis, o que sufren la misma crisis de otra forma o desde otra posición. Además, por no estar basado a un sujeto concreto, es un modelo no teleológico en el sentido estricto, ya que no hay un fin predeterminado y, en consecuencia, padece de un principio esclarecedor y potencialmente violento.

Pero el modelo de Laclau y Mouffe viene con una trampa, como ha señalado, entre otros, Slavoj Žižek. Puesto que no existe un principio –una *Arkhé*, podríamos decir– que organice los procesos de encadenamiento, la relación de equivalencia que une las quejas, los problemas y las reclamaciones del pueblo suele establecerse a través del acto de identificar un enemigo común, como ya hemos visto a raíz de la expresión «somos el 99 %». Visto así, «fascism definitely is a kind of populism. Its figure of the Jew is the equivalential point of the series of (heterogeneous, inconsistent even) threats experienced by individuals» (Žižek, «Against the Populist Temptation» 556). Resulta difícil ignorar esta crítica, aunque pueda padecer de errores a nivel epistémico o metodológico (Laclau), a la vista del estado de nuestras culturas e instituciones políticas actualmente. A lo largo de los últimos diez años, han sido las derechas y extremas derechas las que han movilizado exitosamente estos procesos de encadenamiento, siguiendo la lógica del fascismo tal como la explica Žižek, lo que ha llevado a este filósofo escéptico a insistir en que las izquierdas deberían afirmar el papel de la ley como forma de resistencia («The Left Must Embrace Law and Order»). Considero que, en vez de seguir a Žižek en su defensa de la ley como la única herramienta capaz de detener esta creciente tendencia política, lo cual sería un gesto conservador, resultaría más beneficioso contemplar la posibilidad de un futuro *anarquico*, el que actuaría como un compás que oriente las energías políticas que siguen apareciendo en forma de movilizaciones potentes de resistencia y reclamación hacia un «más allá». Es decir, desacreditar por completo la tesis sobre un «fin de la historia» (Fukuyama), no solo implica reconocer la imparable sucesión de acontecimientos históricos, sino cuestionar el propio marco dentro del cual se situaba «la historia» para los modernos, y por consecuencia los modelos políticos que definieron esta época.

Para llevar a cabo este tipo de giro radical, será necesario confrontar teorías y modelos que no se ubiquen únicamente como antagonistas o revisores de los ya existentes, sino que operen desde un «más allá», tal como lo han hecho ciertas vertientes del pensamiento anticolonial y transfeminista. Como veremos, no se trata de un gesto de olvido respecto al pensamiento anterior, sino más bien de una transformación en nuestra forma de abordarlo e interpretarlo. Esto es, en parte, lo que se plantea desde el llamado giro afectivo en las humanidades y ciencias sociales, pero también desde el conjunto de teorías que se agrupan bajo el nombre de nuevos materialismos. Sin necesidad de inscribirse de manera directa en lo que habitualmente denominamos teoría política, las problemáticas y los desplazamientos epistémicos que proponen estas corrientes nos conducen hacia formas de imaginar el mundo que exceden las categorías tradicionales del poder, del sujeto como motor de la acción o, incluso, de la centralidad del humano en la

historia. En el siguiente apartado, me detendré en una crítica al populismo de izquierda –y al populismo en general– con la intención de mostrar que, lejos de representar una radicalización de lo político, permanece anclado en las mismas cosmovisiones modernas que pretende superar. Más adelante, analizaré cómo, en el seno de los movimientos de las plazas, emergió una cultura política centrada en el cuidado y en formas de organización de los cuerpos no jerárquicas y de carácter comunitario. No obstante, también atenderé a ciertas críticas posibles a una forma de pensamiento que parece remitirse a un estado de armonía casi orgánico, antes de pasar al tercer apartado, donde intentaré ofrecer una posible respuesta a dichas tensiones.

¿El cuerpo o los cuerpos?

Para comenzar, es importante señalar que si bien puede intentarse establecer una distinción clara entre los populismos de izquierda y de derecha a partir de los elementos que componen sus respectivas cadenas de demandas, considero equívoco seguir ese camino. Dado que no siempre resulta sencillo separar las demandas individuales de la forma que adopta la cadena en su conjunto, tampoco queda del todo claro, por ejemplo, si los seguidores de figuras como Donald Trump compartían plenamente su discurso racista, homofóbico o transfóbico. Aunque este es un tema ampliamente debatido, mi posición es que muchos de quienes votan por este tipo de liderazgos permiten que sus quejas, malestares y demandas –a menudo legítimas, pero también excesivas– se canalicen como una especie de lucha a muerte contra un Otro. Así, esas demandas adquieren una forma política reconocible dentro del marco discursivo contemporáneo. Durante el ciclo de movilizaciones que rodeó la época de las plazas, se manifestó con fuerza una tendencia a percibir la política institucional como el espacio encargado de dar forma, de totalizar las distintas demandas. El hilo común que las unía era la decepción respecto al sistema político. Simplificando mucho, podría decirse que el último cuarto del siglo XX pareció, en algún momento, encaminarse hacia la realización de ciertas promesas democráticas, particularmente las de igualdad y libertad. Sin embargo, las políticas económicas implementadas desde entonces –primero en Chile y otros territorios del Sur global, y luego en Estados Unidos, el Reino Unido y, de forma progresiva, en Europa– minaron las condiciones materiales necesarias para sostener tales promesas. El Estado, reducido y reconfigurado como mediador, financiador o facilitador de los intereses del capital financiero, dejó de poder ocupar también el lugar de un agente político capaz de responder a las exigencias propias de una democracia liberal, basada precisamente en la premisa de la igualdad y la libertad. De ahí el exceso de demandas que emergieron durante ese periodo de agitación: eran reclamos que no podían ser absorbidos por el marco instituido, que no se conformaban al paradigma dominante. En ese vacío, se abrió un espacio para la irrupción de lo que podríamos llamar una suerte de violencia divina tal y como la he estado definiendo en este artículo.

No pretendo defender que la gran revolución del siglo XXI se quedó parada en las plazas, ya que eso sería, como mínimo, una declaración ingenua. Sin embargo, considero que la asociación de estos movimientos con partidos y, sobre todo, candidatos concretos que emergieron en la escena política pocos años después, ha detenido el impulso hacia un cambio radical del imaginario y la cultura popular. Chantal Mouffe y otros pensadores que escriben sobre un paradigma denominado democracia radical han sido críticos por promover un modelo político basado en el antagonismo (Volk). Mouffe ha respondido a esta crítica potenciando la figura democrática agonística del adversario, a través de la que «la presencia del antagonismo no se elimina, sino que se "sublima", por así decirlo» (21). Por lo tanto, responde a quienes consideran que los modelos democráticos radicales prestan demasiada atención al antagonismo a riesgo de crear un clima dentro del cual la política se convierte en una batalla cuya meta final es erradicar o expulsar al oponente, quien se desdibuja como un enemigo. Mouffe afirma que su propuesta transforma los peligros del antagonismo a través del espíritu democrático (civilizador) de la *Agon*, según el cual el adversario se considera en términos igualitarios y como pleno miembro de la comunidad política. No obstante, considero que esta sublimación no altera de manera significativa el rol central que ocupa el líder como figura agonista en el marco del populismo. En consecuencia, tampoco logra desbordar el lugar que se le ha asignado históricamente a la agencia humana dentro del pensamiento moderno: una agencia que privilegia la individualidad entendida como autoconstitución del sujeto o, alternativamente, como producto de estructuras que son productos de la humanidad, como lo son la economía o el lenguaje, que lo configuran. Estas estructuras –como veremos más adelante– tienden a reproducir divisiones fundacionales del pensamiento occidental, particularmente la escisión entre lo cultural y lo natural. De esta manera, refuerzan una lógica que disocia al ser humano del mundo, la mente del cuerpo y la psique de los afectos, consolidando así una cosmovisión que dificulta imaginar formas de existencia relacionales, encarnadas y situadas.

La politóloga Nadia Urbinati llama al populismo la representación como encarnación, para describir cómo amenaza la propia estructura de la democracia liberal. Me sumo a su crítica, aunque para mí la meta no es la salvación de este régimen político, sino la apertura a su posible superación, para comprobar que, en el caso de las movilizaciones de 2010-2011, la pluralidad de los cuerpos reunidos se redujo y se contuvo dentro del cuerpo del líder. Urbinati sostiene que, en último término, es el líder quien aparece como una figura capaz de articular una cadena de reivindicaciones equivalentes pero distintas, o de actuar como su fuerza de unión (4-10). En gran parte eso es resultado de una contradicción irresoluble propia al populismo en sí. La promesa del populismo, entendido como una forma política que reclama el poder constituyente, es

> to represent people's grievances without replicating the corrupted behaviour of the establishment they so strongly criticize. All populist governments are plagued by the following paradox: they make strong proclamations of antagonism and antiestablishmentarianism, yet because they do not institute a dictatorship, the

> must continue to negotiate with the opposition. In order to reconcile these two positions, populist leaders must perform the «pragmatic» side of the democratic job in disguise (without telling the people) while explicitly telling the people they are doing the opposite (Urbinati 115).

La reconciliación imposible de un modelo político representativo y un discurso contra el establishment político se logra porque el líder oculta las partes de su posición que contradicen su discurso antagónico, pero también gracias al trabajo de los «político-intelectuales» que están al servicio del líder (Urbinati 114-15; 119-120). Una forma de resumir estas ideas sería afirmar que el potencial agonístico o antagónico del 15M, como ejemplo de estas manifestaciones que agrupan a demandas excesivas, se ha traducido en proyectos políticos que pretenden ser transformadores, pero que finalmente se quedan atrapados en las instituciones políticas modernistas. Como tal, este acontecimiento político fundamental, que dio forma a toda una era de la política, ha adquirido desde entonces un aura melancólica. Por ello, debe ser pensado de maneras novedosas y diversas.

En busca de una alternativa, propongo que consideremos las acampadas como proyectos que ayudaron a cultivar una cultura política del colectivismo basado en la materialidad. Por supuesto, no soy la primera persona en prestar atención al papel que tuvo la convivencia dentro de este fenómeno. Sin embargo, estos aspectos son los que menos huellas han dejado, pues en el área de la filosofía política resulta difícil registrar la historia de la convivencia, y mucho más plasmar a través de la teoría la alegría de participar en los aspectos más mundanos de semejante experimento. Aunque los estudios antropológicos y sociales permiten ese tipo de enfoques, la particularidad proveniente del modelo del estudio de caso dificulta la abstracción teórica. Por tanto, todos estos elementos están en peligro de caer en el olvido: considero que atender a estos aspectos resulta una táctica útil para reanimar el potencial político que tuvieron. Y, ciertamente, se trata de una tarea necesaria para pensar el futuro de la política, especialmente a la luz del creciente fanatismo.

Para ahondar en el enfoque particular que plantea nuestro artículo acerca del *Oikos*, es necesario atender a la obra política de Hannah Arendt. Particularmente, es relevante su insistencia en *La condición humana* por separar la vida privada y la vida pública, al entender que esta distinción resulta fundamental para la política. Esta separación ha motivado muchas críticas por parte de las académicas feministas, por varias razones, y según ciertos análisis más recientes es cuestionable hasta qué punto la propia obra de Arendt se debería considerar a raíz de los argumentos más conservadores que aparecen en dicha obra (Fraser; Tavani; Sjöholm). Sin embargo, lo que nos interesa aquí es prestar atención a su distinción jerárquica entre lo natural y lo político, que sigue siendo paradigmática, para trazar el rol que se adscribe a los cuidados del cuerpo dentro de su pensamiento y, en adelante, cuestionarlo. De acuerdo con Arendt:

> El rasgo distintivo de la esfera doméstica [privada] era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los

> unía era la propia vida [...] que para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita de la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especia, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así pues la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno (43).

Arendt parte de esta premisa para explicar la opresión y la violencia como elementos que emergen orgánicamente en el ámbito privado, ya que la atención a las necesidades animales así lo exige. En la naturaleza, no puede haber ni libertad ni igualdad, solo supervivencia. La supervivencia cuenta con sus propias reglas intrínsecas que estructuran el hogar de maneras que Arendt parece considerar prácticamente inmutables. El ámbito público existe *gracias a* esta delimitación; las necesidades de cada uno han sido atendidas exclusivamente en el ámbito privado, con lo que puede existir otro tipo de espacio, donde todas las personas, libres de cualquier necesidad, pueden participar en otras actividades que trasciendan los estrechos límites de la supervivencia. Esta trascendencia es fundamental para distinguir a los seres humanos de otras formas de vida animal, pues nos permite comprender y manifestar nuestra singularidad, que Arendt ve como una de las características distintivas del animal humano.

Se puede entender que un problema fundamental de esa premisa es que la delimitación crea la fantasía de que lo político está desligado del mundo natural, tanto humano como no humano. Esta circunstancia hace casi imposible pensar en lo político globalmente, lo que resulta urgente en un momento en el que el cambio climático causado por el ser humano se está acelerando y acercando a un punto de no retorno. Sugiero que resulta más provechoso e interesante prestar atención a las plazas como propuestas lúdicas e imaginativas para la vida comunitaria y la cohabitación pensada como coexistencia anárquica en el sentido ya definido, y no como intentos de reconstituir una esfera pública, ni como nuevas articulaciones del pueblo de la política, ya que estos términos pertenecen al vocabulario político construido alrededor de la ley como fundamento. El hecho de que esta propuesta tuviera lugar en una plaza del centro de Madrid –y en muchas otras plazas y parques de otros centros urbanos– es, por tanto, fundamental. Precisamente, porque estas experiencias políticas provocaron una ruptura de los muros del *Oikos*, lugar donde se encierra la necesidad, demostrando que este *Oikos* no es una articulación natural, sino que surge de prácticas políticas, económicas y sociales. En este sentido, me interesa cómo los aspectos materiales de la vida se enredan en lo político a través de prácticas *prefigurativas* (Monticelli; Yates). En otras palabras, me interesa observar cómo las personas que se involucran en la política desde abajo se organizan para gestionar necesidades materiales que requieren cuidado, atención y sostenimiento. Y, más aún, cómo estos modelos de organización no responden a un programa articulado a partir

de una *Arkhé* que predetermine su finalidad, sino que se configuran como ensayos encarnados de formas sociales y políticas alternativas.

Se trata, entonces, de prácticas que no emergen como extensiones de una teoría totalizante, sino como modos de hacer que ensayan otras formas de vida en común, desde la inmanencia de lo cotidiano, del cuerpo, del afecto y de la relación situada con lo material. En esta línea, la estudiosa de los movimientos sociales Christina Flesher Fominaya señala cómo la atención a las necesidades materiales no solo fue un logro notable de la acampada en la Puerta del Sol, en Madrid, sino que también se volvió esencial, fundamental en el desarrollo de la experiencia política de los participantes:

> Although the assemblies of the movements of the squares are taken as the most emblematic form of democratic prefigurative practice, the most influential process of politicization resulted not from Habermasian exchanges of rational arguments extolling the virtues or challenges of democracy in the general assemblies [...] but rather from the shared experience of resolving the practical organisation of life in common (138).

En tales experiencias, el reino del *Oikos* –entendido como el ámbito de la supervivencia y de las necesidades materiales– no se presenta como un obstáculo para la igualdad, y tampoco está divorciado de la política. En las plazas no se desarrolló una jerarquía estricta, donde una autoridad central era responsable de tomar decisiones, para luego transmitirlas a las personas con menor poder, sino que se plantearon una serie de comités organizados de manera horizontal, a través de procesos de decisión basados en el consenso. Además, «aquello que empezó como una manera de atender a necesidades primarias, como la organización de cuestiones de alimentación, alojamiento, apoyo legal, o infraestructura para las telecomunicaciones, de pronto se transformó en el fundamento de una reflexividad política con la cual se atendían cuestiones y problemas diversas» (Flesher Fominaya, 138). De este modo, el desarrollo de una cultura política híbrida y experimental fue posible porque se dieron primero relaciones y prácticas que pretendían atender a las necesidades de supervivencia y cohabitación.

El populismo de izquierdas se plantea como una posible transformación de la política gracias a su plasticidad. En vez de relaciones fijas e inmutables que rigen el terreno de la política, como los de clase según el materialismo histórico ortodoxo, propone una visión política en la que estas relaciones son cambiantes y contingentes. Sin embargo, siendo un paradigma que bebe del posestructuralismo, considera estas relaciones en términos que dan primacía al logos y, por ende, no pueden escapar de paradigmas políticos que separan lo cultural de lo natural, la *Polis* del *Oikos*. Es, en parte, por causa de eso que los plurales cuerpos, materias y otros restos que siempre sobresalen de este espacio público marcado por Arendt se reducen en componentes del cuerpo total de un líder. Sin embargo, es mi opinión que, para que las políticas *prefigurativas* que emergieron en las plazas, y que siguen apareciendo en movilizaciones hasta el día de hoy, se puedan seguir desplegando, es necesario crear espacios

dentro de la producción teórica donde se admite la posibilidad de un cambio radical de nuestro imaginario político. Es decir, si bien se ha terminado el «cronotopo de un tiempo dinámico, asimétrico, proyectado como una secuencia lineal de tiempo entre pasado y futuro sobre la que el sujeto moderno basaba sus acciones y la comprensión que tenía de ellas» y con ello nuestra capacidad de lidiar con las crisis (Gómez Ramos 108), ya que su función sanadora queda enmarcada en dicho cronotopo, esto no tiene por qué significar una condena perpetua a un estado de limbo. Nuestro acercamiento a una salida de la crisis tendrá que tomar en cuenta y dejar crecer a estas prefiguraciones de posibles modelos alternativos. En el próximo y último apartado voy a seguir indagando en la insostenibilidad de la separación entre naturaleza y civilización, u *Oikos* y *polis*, y procederé a presentar la teoría de Chiara Bottici, según la cual conceptos y valores fundamentales para la cultura política moderna y actual parten de una jerarquización del mundo habitado. También voy a atender a ciertas posibles críticas a su planteamiento, y voy a complementar su propuesta con otras herramientas teóricas y epistémicas para atender a dichas críticas, afirmando así la importancia táctica de desplegarse teóricamente en metodologías y teorías hibridas, para cualquier tipo de proyecto político radical capaz de atender al estado crítico presente.

Una cultura política *del* y *para el* mundo

La permeabilidad de los límites entre el *Oikos* y la *Polis* da cuenta de la permeabilidad de los límites entre la vida humana y la no humana. Sin embargo, en tiempos de crisis, esta dicotomía a veces se afirma como modo de prevenir un cambio radical. Eso es lo que queda implícito cuando se considera que la anarquía daría paso a un caos violento, puesto que, en la ausencia de un *Arkhé civilizador*, se saldría a luz la *naturaleza salvaje* del ser humano. Aunque en adelante vamos a insistir en lo falsas que son las premisas que nutren esta idea popular y popularizada por la cultura política actual, cabe señalar antes que ya los cambios al mundo natural están teniendo un impacto profundo, económico, geopolítico, pero también psicológico. Actualmente, los términos «ansiedad climática» y «ecoansiedad» han entrado en nuestro vocabulario debido a la creciente preocupación por la crisis climática y la falta de acciones adecuadas para responder a ella. Un informe reciente realizado en EE.UU. acerca de la mentalidad de las personas en torno a la crisis climática, afirma que en 2022, «aproximadamente uno de cada diez estadounidenses informó haber experimentado síntomas de ansiedad debido al calentamiento global durante varios días de las últimas dos semanas» y, además, «casi la misma cantidad informó haber experimentado síntomas de depresión» por la misma razón (Leiserowitz et al. 3). Un artículo publicado en el mismo año, también utilizando datos de Estados Unidos de América, sugiere que la acción colectiva podría ser un amortiguador eficaz para tales experiencias (Schwartz et al. 3). El malestar político, ambiental y psicológico están íntimamente ligados, y los acuerdos internacionales

efectuados parecen insuficientes si no toman en cuenta esta conexión casi intrínseca, y más aún en el momento político actual, en el que los propios límites de dichos acuerdos y de las instituciones que los convalidan se hacen plenamente visibles. Considero que un paso muy necesario para atender la crisis que nos engloba es el cultivo de una cultura política colectivista que cambie nuestro enfoque acerca de qué constituye la política en sí misma. Ya vimos el papel que jugaron las necesidades materiales en la articulación del pueblo en la Puerta del Sol como un colectivo. Sin embargo, la supervivencia no es únicamente una actividad humana, sino que implica elementos naturales y tecnológicos. Los nuevos activistas climáticos ya se están moviendo en lo que creo que es la dirección correcta, teniendo en cuenta que las cuestiones relativas al clima no pueden divorciarse de las cuestiones de raza, la disparidad financiera a nivel local e internacional, las cuestiones de injusticia epistémica que socavan la visión de las culturas indígenas, las cuestiones relativas al género, etc. Avanzar aún más en esta dirección requiere que dejemos de distinguir entre la supervivencia humana (y, por lo tanto, cultural) y el bienestar de nuestro planeta.

Poner esto en evidencia nos devuelve a la problemática que disparó el análisis que este artículo plantea. Ya que nuestra cultura política actual está fundamentada en una serie de premisas interconectadas que dificultan el pensar en un más allá de las crisis contemporáneas, ¿cómo podemos o debemos proceder teórica y prácticamente? Retomando hilos conceptuales que aparecieron en los apartados anteriores, podemos ver una posible manera de entrelazarlos en una propuesta hecha por la filósofa italiana Chiara Bottici. En su trabajo se reúnen conocimientos y problemáticas que nacen en los feminismos y la ecología con la filosofía de Spinoza –tomando ciertas interpretaciones de la lectura de Etienne Balibar– con el fin de abolir tanto la distinción entre mente y cuerpo como la distinción entre individuo y colectivo. Bottici expone cómo la noción de Aristóteles del *zoon politikon*, vista a la luz de su traducción al canon filosófico occidental a través de la interpretación de Tomás de Aquino, ha dejado un legado que tiene un impacto profundo en nuestra manera de concebir la política y nuestra propia posición en el planeta. Es así como se pasa de la simple idea de «un cosmos bien ordenado, donde los seres se colocan en una jerarquía según sus diferentes grados de perfección», a la idea de que «el hombre tiene dominio absoluto sobre los animales» (Bottici 104-105) o, más ampliamente, sobre la totalidad del mundo natural y, podríamos continuar, como se instaura la idea hegemónica que un orden jerárquico, o incluso la propia *Arkhé* es algo natural y, por ende, inmutable e insuperable. Para Bottici una solución a este problema sería acabar con la propia idea del individuo. Dice que «la idea de que los seres pueden ser dispuestos dentro de tal escala, presupone que su individualidad está dada, y que podemos organizar hombre>mujer>esclavo>animal>planta>piedras a una escala porque son individuos discretos» (107). Como modo de deshacernos de la idea del individuo tal y como está concebida dentro de este sistema jerárquico, recurre a la formulación spinozista que equivale a Dios, o el elemento divino, con el mundo natural. Ella lee este gesto como la negación definitiva de la interpretación de Dios como *Arkhé* –es

decir, como la regla que ordena el mundo–: «Para decirlo sin rodeos, la invocación de Spinoza a la *deus sive natura*, o dios como la sustancia única e infinita es la mejor manera posible de deshacerse de cualquier Dios» (111). Como se vio con el caso de Benjamin, el elemento divino se presenta como una forma de abordar y representar lo anárquico . Sin embargo, en el caso de Bottici, y gracias a las diversas teorías y metodologías que informan su trabajo y a la orientación feminista que le da, este elemento divino se plantea como orientación para un tipo de prácticas y culturas políticas más adecuadas para el presente.

Una crítica que se suele hacer a enfoques como el mío es que evocan algo conocido como un enfoque «poslapsario» de la historia. El antropólogo David Graeber junto con el arqueólogo David Wengrow sugieren esta idea, pues sus análisis pretenden desmentir «estas interminables evocaciones del inocente estado de naturaleza de Rousseau y la caída en desgracia» (9). Estos autores encuentran tal enfoque tan problemático como los paradigmas hobbesianos, que proponen una visión del pasado prehistórico en la que «el hombre es un lobo para el hombre». Más allá de las objeciones que consideran que en última instancia se trata de una visión metafísica de la historia, cuyo relato se alinea con los paradigmas religiosos de caída y redención, también existe cierta preocupación con que estos enfoques conduzcan directamente a la idea de que existe un pueblo elegido, protagonista de esta historia redentora, lo que podría avivar las llamas de la intolerancia y del chovinismo. ¿Cómo podemos asegurarnos de que no se está cometiendo el error de referirse a un estado original de armonía, dando pie a identificar a los responsables de la caída y, por tanto, dando lugar a un nuevo enemigo, visto como corruptor, contaminante, incluso como un elemento a exterminar para restablecer el equilibrio? Hasta cierto punto, el spinozismo de Bottici puede ayudarnos a hacer frente a este problema, pues la transindividualidad «incluye todos los tipos de individuación, de los cuales lo específicamente humano es sólo uno» (139). Es un marco que puede ayudarnos a evitar que se perpetúe «una tradición filosófica imbuida de la arrogancia humanista, que asigna un lugar especial a los seres humanos en lugar de concebirlos principalmente como modos complejos [de existir] junto con otros más o menos complejos» (140). Por lo tanto, las narrativas acerca de un pueblo elegido no se sostendrían, ya que, para empezar, no puede haber un ente elegido.

Otra crítica que se puede hacer es que este planteamiento teórico no toma en cuenta el rol que desempeña el propio poder instituido en la continuación de dichas jerarquizaciones de seres y necesidades. La politóloga Bonnie Honig ofrece un ejemplo vívido de esto, analizando una protesta organizada por la tribu Unisťot'en en las cercanías de la Columbia Británica, en Canadá. La protesta se enfocaba en rechazar los esfuerzos de Trans Canada y Chevron para usar sus tierras para la construcción del oleoducto Pacific Trail (22). Honig relata cómo los representantes de Trans Canada y Chevron recurrieron a los marcos legales que penalizan la interferencia con la infraestructura esencial, que ella denomina crítica, y cómo un miembro de

la tribu respondió públicamente señalando que el río que pasaba por estas tierras, que sufriría mucho por la construcción de la tubería, era en sí mismo una infraestructura crítica para su pueblo (22). La superación del binarismo naturaleza-cultura, presente en diversas corrientes filosóficas contemporáneas, se manifiesta aquí en un ejemplo eminentemente político. En efecto, aunque puede argumentarse que el desarrollo tecnológico de infraestructuras críticas sigue siendo necesario, este no puede continuar desentendiéndose de aquellas formas de infraestructura orgánica o natural que sustentan la vida misma. Cabe señalar también que, para esclarecer los términos de tales debates, resulta indispensable recurrir a herramientas críticas de corte marxista, capaces de evidenciar el papel que desempeñan el capital y los intereses financieros en la configuración de argumentos sobre la necesidad del desarrollo tecnológico. Tal es el caso, por ejemplo, de las controversias en torno a la instalación de parques eólicos en distintos contextos europeos, así como de los debates –pasados y presentes– en torno a la industria agrícola en su conjunto. Es decir que meramente señalar regímenes de valoración que definen qué vidas, territorios y relaciones deben ser preservados o sacrificados en nombre del progreso no será suficiente sin señalar los intereses económicos que se esconden detrás de este progreso, ni las maneras en las que nuestras instituciones políticas actuales estén comprometidas y hasta corroídas por estos intereses.

Atendiendo más plenamente a las objeciones planteadas por autores como Graeber y Wengrow, y con cara a proceder con nuestro esbozo de una cultura política futura, será necesario perseguir un camino teórico que atiende a epistemologías diversas. Los planteamientos ontológicos y la especulación teórica, en ese sentido, deben hibridarse con epistemologías aplicadas que permitan trazar genealogías alternativas de lo social y lo político. Graeber y Wengrow sostienen que, cuando se intenta imaginar un cambio político radical capaz de enfrentar los problemas derivados de las múltiples formas de desigualdad –material, pero también simbólica, como aquellas vinculadas a la raza, el género o la identidad–, con frecuencia se interpone una narrativa que insiste en que tales desigualdades son efectos secundarios inevitables del propio desarrollo cultural, tecnológico y político que ha hecho posible nuestra forma de vida contemporánea.

> For centuries, we have been telling ourselves a simple story about the origins of social inequality. For most of their history, humans lived in tiny egalitarian bands of hunter-gatherers. Then came farming, which brought with it private property, and then the rise of cities which meant the emergence of civilization properly speaking. Civilization meant many bad things (war, taxes, bureaucracy, patriarchy, slavery...) but also made possible written literature, science, philosophy, and most other great human achievements (3).

Esta creencia, que impregna todavía nuestra cultura política, según los autores no está basada en evidencias reales. Tales ideas surgieron sin prestar atención al conocimiento

disponible acerca de la vida humana antes de la aparición de la *Polis*. Los avances actuales de la antropología y la arqueología demuestran que esta parábola del estado de naturaleza, y la consecuente salida de esta gracias a la imposición de un orden económico y político parecido al actual, está lejos de ser cierta o precisa. Al contrario, hallazgos recientes sugieren que lo que caracterizaba el desarrollo de sociedades humanas era su plasticidad y su disponibilidad de experimentar con distintos modelos de organización. Es decir, que una misma comunidad se podía organizar de manera jerárquica u horizontal, dependiendo de las necesidades estacionales. Para Graeber y Wengrow, tales variaciones «revelan que, desde el principio, los humanos han estado experimentando de forma consciente con una variedad de posibilidades para la organización social» (13). Me sumo a su insistencia sobre lo fundamental que es indagar en la historia humana en toda su complejidad, con el fin de desmantelar aquellas visiones que, al tiempo que se consolidan como relatos históricos, fundamentan la idea de que nuestras estructuras políticas actuales son inmutables, del mismo modo que se exige la necesidad de desmantelar la tendencia a una jerarquización de entes, necesidades, e incluso luchas políticas.

Conclusión

Con miras al desarrollo de una cultura política que apunte hacia ese posible «más allá» de las crisis actuales, tal vez resulte fructífero atender a nuestro mundo en términos *oikoumenikos*, aunque despojando al término de las implicaciones que arrastra la visión hegemónica de lo natural y de las jerarquías ya expuestas que han regido esa relación. Según la RAE, lo ecuménico es «lo universal, aquello que se extiende a todo el orbe». La *Enciclopedia Británica* nos recuerda las connotaciones bíblicas del término, ya que aparece en los Evangelios de Mateo y Lucas, para referirse al rol conciliador del dios cristiano y a la unidad del Imperio romano, respectivamente (Britannica). También nos recuerda que todas las palabras clásicas asociadas con el término *Oikos* –tanto el nombre propio *oikoumene* como el adjetivo *oikoumenikos*– remiten al mundo como casa común, y que este último, en particular, alude a una disposición de apertura hacia el mundo y a un deseo de actuar en él . Teniendo en cuenta las asociaciones cristianas, y también el rol que los planteamientos universalistas han tenido hasta ahora, se trata de un mensaje que fácilmente se puede distorsionar. Sin embargo, tal vez merece la pena recuperar la potencia latente de ese término para hacernos pensar en habitar el mundo en común.

Siguiendo esta idea, considero necesario impulsar proyectos teóricos capaces de llevarnos más allá de los impases del pensamiento moderno y de la cultura política que estos han generado. Esto no implica abandonar el potencial crítico de dicho pensamiento. Muy por el contrario: frente a la expansión del capitalismo financiero, es urgente mantener viva la dimensión materialista de la tradición marxista, precisamente para no recaer en formulaciones que reproduzcan una idea de libertad anclada en el individualismo y la explotación. Sin embargo, la crítica por sí sola corre el riesgo de

encerrarnos en repeticiones interminables de futuros distópicos. En la coyuntura actual, presenciamos la aparición de formaciones políticas que, en respuesta a esas visiones, proponen un retorno a un supuesto estado original de armonía, a menudo formulado en términos atomizados —ya sea desde el individualismo o el etnocentrismo. También se observa el resurgimiento de un conservadurismo que se presenta como el único dique frente al colapso: la defensa de lo existente como única alternativa viable. La magnitud de nuestra crisis demanda una revisión radical del criterio establecido –de aquello que ha sido canonizado, de lo ya constituido–. Se ha señalado que el valor de la formulación benjaminiana sobre la violencia divina para una cultura política contemporánea reside en su capacidad de proyectar un «más allá» de la ley como principio fundante del orden comunitario. No obstante, esta formulación también puede ser interpretada como una ruptura absoluta, como la irrupción de una creación *ex nihilo*. Tal interpretación, sin embargo, resulta insostenible: todo deseo de transformación radical debe acompañarse de un desmontaje crítico de los mitos modernos que aún sostienen la creencia en una voluntad humana plenamente soberana, capaz de crear y moldear su historia desde cero. Por ende, avanzar implica volver la mirada tanto hacia atrás como hacia lo que ya se prefigura en el presente.

La tarea, entonces, no es la invención de una totalidad nueva, sino el reconocimiento de los fragmentos disidentes que ya existen, dispersos en prácticas, lenguajes, epistemologías, y modos de habitar que hayan sido ignorados u ocultados, o que aparecen en el presente a pesar de lógicas dominante. Un nombre posible para una cultura política que atiende a esta necesidad sería una política *oikoumenika* y *anárquica*. Sin embargo, nombrar dicha cultura posible podría ser un error en sí mismo, ya que así se plantearía como una teoría completa. Por ende, se queda así, en forma de un esbozo e invita diálogos, discusiones y apropiaciones para seguir avanzando con esta tarea de llegar a algún sitio que sea más allá de este limbo crítico en el que estamos paradas.

Referencias

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2009.

Benjamin, Walter. *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*. Editado por Peter Fenves y Julia Ng. Stanford University Press, 2021.

Bottici, Chiara. *Anarchafeminism*. Bloomsbury, 2022.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. «Ecumenism». *Encyclopedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/ecumenism

Escudero Perez, Alejandro y Mar Rosás Tosas. «Presentacion: An-Arkhé. El Giro Anárquico Del Pensamiento Contemporáneo». *Enrahonar*, vol. 74, 2025, pp. 7-9.

Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, 2009.

Flesher Fominaya, Christina. *Democracy Reloaded: Inside Spain's Political Laboratory from 15-M to Podemos*. Oxford University Press, 2020.

Fraser, Nancy. «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». *Social Text*, nº 25/26, 1990, pp. 56-80.

Fukuyama, Francis. «The End of History?». *The National Interest*, nº 16, 1989, pp. 3-18.

Gómez Ramos, Antonio. «La inmediatez de la crisis y la experiencia del tiempo». *Normalidad de la crisis/ Crisis de la normalidad*. Editado por Luciana Cadahia y Gonzalo Velasco. Katz Editores, 2012, pp. 101-22.

Graeber, David y David Wengrow. «How to Change the Course of Human History (At Least, the Part That's Already Happened)». *Eurozine*, 2 mar. 2018. https://www.eurozine.com/change-course-human-history/

Honig, Bonnie. *Public Things: Democracy In Disrepair*. Fordham University Press, 2017.

Laclau, Ernesto. «Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics». *Critical Inquiry*, vol. 32, nº 4, verano 2006, pp. 646-80.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, 1985.

Lanceros, Patxi. «Tras la modernidad. De la crisis a la intemperie». *Normalidad de la crisis/Crisis de la normalidad*. Editado por Luciana Cadahia y Gonzalo Velasco. Katz Editores, 2012, pp. 81-99.

Eiserowitz, Anthony, Edward Maibach, Seth Rosenthal, John Kotcher, Jennifer Carman, Marija Verner et al. *Climate Change in the American Mind: Beliefs & Attitudes, December 2022*. Yale University and George Mason University, 2023.

Löwy, Michael. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's «On the Concept of History»*. Verso, 2005.

Monticelli, Lara. «On the Necessity of Prefigurative Politics». *Thesis Eleven*, vol. 167, nº 1, dic. 2021, pp. 99-118. https://doi.org/10.1177/07255136211056992

Mouffe, Chantal. *On the Political*. Routledge, 2005.

Schwartz, Sarah E. O., Laelia Benoit, Susan Clayton, McKenna F. Parnes, Lance Swenson y Sarah R. Lowe. «Climate Change Anxiety and Mental Health: Environmental Activism as Buffer». *Current Psychology*, vol. 42, n° 20, julio 2023, pp. 16.708-21. https://doi.org/10.1007/s12144-022-02735-6

Sjöholm, Cecilia. «Ontologizing the Public Realm: Arendt and the Political». *Placing Art in The Public Realm*. Editado por Håkan Nilsson, 2012, pp. 123-36.

Tavani, Elena. «Hannah Arendt: Aesthetics and Politics of Appearance». *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 5, 2013, pp. 466-75.

Urbinati, Nadia. *Me the People: How Populism Transforms Democracy*. Harvard University Press, 2019.

Volk, Christian. «On a Radical Democratic Theory of Political Protest: Potentials and Shortcomings». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 24, nº 4, pp. 437-59.

Yates, Luke. «Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements». *Social Movement Studies*, vol. 14, nº 1, 2015, pp. 1-21. https://doi.org/10.1080/14742837.2013.870883

Žižek, Slavoj. «Against the Populist Temptation». *Critical Inquiry*, vol. 32, nº 3, 2006, pp. 551-74. https://doi.org/10.1086/505378

——. «The Left Must Embrace Law and Order». *The New Statesman*, 4 julio 2023. https://www.newstatesman.com/world/europe/2023/07/age-of-anarchy-slavoj-zizek