

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 10

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

Oscar Ariel Cabezas

Cristián Gómez-Moya

Miguel Valderrama

Consejo Editorial

Bruno Bosteels

Flavia Costa

Eduardo Cadava

Julio Ramos

Nelly Richard

Willy Thayer

Diseño y diagramación

cgm + elissetche | estudio

Registro

ISSN: 0718-6576

Año 6 | N° 10

Abril 2016

Editorial Palinodia

editorialpalinodia@yahoo.es

Santiago de Chile



Registro: Alberto Moreiras

ÍNDICE

Editorial **Alejandra Castillo**
06

Infrapolítica **Maddalena Cerrato**
Alberto Moreiras: Desde la aporía
auto/hetero-gráfica hacia posthegemonía
e infrapolítica
11

Ángel Octavio Álvarez Solís
Infrapolítica, impoliticidad y
nuevo realismo
27

Samuel Steinberg
Pliegues de guerra: literatura,
infrapolítica, deber
37

Campos de batalla **Alberto Moreiras**
Infrapolítica —el proyecto
53

Diálogos **En torno a la noción de infrapolítica:**
Una conversación con Alberto Moreiras
67

Posthegemonía: **Benjamin Ardit**
derivas, trayectos, filiaciones **Performativos políticos y mediadores**
evanescentes
87

Pablo Pérez Wilson
Confrontación fundamental
117

Bruno Bosteels
Gramsci en los márgenes
133

Traslaciones **Jacques Derrida**
Admiración de Nelson Mandela, o, las
leyes de la reflexión
145

Editorial

Alejandra Castillo

Una política de mala infinitud. Una política umbrosa, quizás, agregaría Alberto Moreiras a cuyo trabajo este número está dedicado. Desde ya hace un tiempo la escritura de Alberto Moreiras ha venido ensayando otros modos de hablar de “lo político” como en *El tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina* (1999), *The exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (2001) y *Línea de sombra. El no sujeto de lo político* (2006). Vueltas en torno a un concepto que, sin embargo, no deja de parecer sospechoso de cierta rectitud más amiga del orden de la autoridad que de la transformación y subversiones. Al amparo y cobijo de esta sospecha, Moreiras preferirá más bien una definición sustractiva, una definición que se antecede, siempre y paradójicamente, por un cuestionamiento, una pregunta. A diferencia de las certezas con las que habitualmente se define lo político, Moreiras apostará por la inclinación, cierta oblicuidad a la hora de dar una definición de “infrapolítica”. Lectura al sesgo de lo político que hace recaer en el excedente, en el suplemento del prefijo su potencial de radicalidad. No olvidemos que una de las definiciones, siempre parcial y tentativa, de “infrapolítica” no es otra que “un tipo de politicidad que rechaza todo límite”. Esto es, una peculiar política que dice menos en una afirmación y más en un posicionamiento crítico. Epicureísmo de la aposición, de la inclinación.

Infrapolítica: El exceso de palabra que baliza el prefijo, busca poner de manifiesto cierto orden occidental descrito en las metáforas de la presencia, la estabilidad y la luminosidad. De aquí, la contienda con la “heliopolítica” no se ve tan lejana. Una guerrilla en y por la palabra, sin duda. Una política

de otro modo, una política del suplemento que en su enunciación busca proponer la propia alteración conceptual de lo político. De ahí, la resistencia de hablar de lo “infrapolítico” como si fuera un concepto.

Entonces más que una definición de lo “infrapolítico”, Moreiras ofrecerá diversos modos de hacer visibles los yerros de la representación y de la identidad cuando ésta se vuelve el único y verdadero modo de entender la política. En esta línea, más que definiciones, preguntas: “¿Qué es la infrapolítica? O mejor dicho, con menor ambigüedad, ¿de qué se habla cuando se dice “infrapolítica”? E incluso: ¿Es “hablar de” una cosa u otra lo que se intenta a través de la infrapolítica? El referente cede su lugar a la referencialidad, al gesto.

En este plano inclinado en que la fijeza de las cosas y de las palabras parece hacer augurar un desplome, efecto de la atenuación que el prefijo arquitectónico genera, es dónde se sitúan las diversas intervenciones en este número convocadas. Caídas en un diálogo que no tienen otro objeto que reflexionar cierto afuera de la política. Pero, quizás, tampoco completamente aquello.

INFRAPC

OLÍTICA

Alberto Moreiras: desde la aporía auto/hetero-gráfica hacia posthegemonía e infrapolítica

Maddalena Cerrato *

* Texas A&M University

Rendir cuentas y pasar cuentas no desde la derrota ni desde la victoria sino desde un pasaje, a partir del pasaje, en un momento dado del pasaje, o cuando la salida del pasaje no puede ya pensarse sino en términos de muerte propia. Despreciar tanto la noción de derrota como la de victoria. El fondo es el nihilismo activo, la confrontación con valores personales que mueren y se desvanecen. Mi intento no es exculparme, ni criticar ni celebrar, pero sin contar, por más que elípticamente, lo que casi me destruye no podría volver a escribir. Y es tiempo de escribir. Uno puede siempre sobrevivir como fantasma de sí mismo, tantos lo hacen y a tan pocos les preocupa, pero evitarlo es condición de escritura.

Alberto Moreiras,
Mi vida en Z. Ficción teórica

11 |

El texto que así empieza se titula “Mi vida en Z. Ficción teórica” y se publicó hace poco en la revista *FronteraD*. La expresión *ficción teórica* marca su estatuto particular, al que nos reenvía también inadvertidamente el nombre de la revista que lo acoge, que de hecho es el estatuto paradójico que marca toda escritura que se pretende **autobiográfica** y testimonial. La identificación del relato como ficción teórica enfatiza la radical inestabilidad de la posición que ocupa y declara la asunción de antemano de la condición “fronteriza” en que se sitúa en cuanto relato testimonial, esto es, hacerse cargo de la aporía que afecta la relación entre verdad y ficción en todo proyecto **autográfico**¹.

De esta manera, el testimonio mismo renuncia a cualquier pretensión de totalización o de representación prosopopéyica. Reconociendo la indiscernibilidad de la frontera que separa testimonio y ficción, aceptando morar en ella como lugar de un doble exilio, o, mejor dicho, como no-lugar de una doble expatriación, la *ficción teórica* que Alberto Moreiras presenta abre una brecha hacia el núcleo de su búsqueda teórica.

Lo que propongo, en estas páginas que siguen, es un breve recorrido a través de la obra de Alberto Moreiras, que sigue la traza del tema de la escritura *auto-hetero-biográfica* sugerido por el texto aquí citado como epígrafe. Sin pretensión de llegar a una exposición ni completa ni exhaustiva, ese camino sigue el desenvolverse del hilo de la cuestión de la aporía *auto/hetero-gráfica* para atravesar y desovillar, aun sin querer deshacerlos, tres de los nodos más significativos del pensamiento de Moreiras y de su doble compromiso, teórico y político, con el latinoamericanismo y con el proyecto filosófico de la deconstrucción. Estos son: subalternismo, posthegemonía e infrapolítica.

El tema de la escritura *autográfica*, que es asimismo el tema de la implicación *autográfica* de toda escritura, ha sido un eje importante en el desarrollo del pensamiento de Moreiras desde *Tercer espacio*². Aquí la cuestión de la *autografía*, a la cual se dedica enteramente el capítulo VIII, se revela como el terreno donde se juegan a la vez las dos apuestas que subyacen al proyecto crítico del libro y lo sostienen. De hecho, en primer lugar, lo que está en juego es la subversión de las relaciones dicotómicas entre vida y pensamiento, y entre filosofía y literatura, a través de la deconstrucción de sus fundamentos en el ontologocentrismo metafísico. Este es el registro propiamente teórico al que acude el libro. En segundo lugar, de la cuestión de la escritura *autográfica* depende, al mismo tiempo, la apertura de un espacio crítico, donde la deconstrucción se encuentra con la literatura latinoamericana, que se configura como el espacio de proyección simbólica del duelo del autor. En este sentido, se puede decir que esa cuestión desempeña también un papel trascendental con respecto a la posibilidad de una inversión *autográfica* por parte de Moreiras, es decir, sostiene el registro afectivo de la escritura. La posibilidad de la *autobiografía*, en cuanto representación totalizante

12 |

¹ Con respecto a la indecidibilidad entre ficción y verdad en la escritura autobiográfica, véase: Paul De Man "Autobiography as De-Facement" *The Rhetoric of Romanticism*, New York, Columbia University Press, 1984.

² Alberto Moreiras, *Tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina*, Santiago, LOM ediciones, 1999.

de la vida mediante la absoluta autorreflexividad de la consciencia, es la posibilidad misma de la metafísica de la subjetividad moderna. En este sentido, dice Moreiras, “la deconstrucción, como incisión en la historia de la filosofía, parte de un cierto fracaso de la posibilidad **autográfica**, porque parte del fracaso de la filosofía moderna”, y en otro sentido “depende para su posibilidad misma de lo que Derrida ha llamado ‘otro estilo de **autobiografía**’”³. Ese otro estilo de **autobiografía** tiene que partir desde el estallido de la ficción de la unidad y singularidad de la vida y del pensamiento así como de su neta separación. Esa ficción es producida por el nombre propio y por la firma, el autógrafo, que suturan la unidad del pensamiento rescatándolo “de la ambigüedad de la vida y de la obra”⁴, según la modalidad característica del ontologocentrismo metafísico. El nuevo estilo de **autobiografía** tiene que ser capaz de poner en cuestión el poder, la potencialidad del borde entre vida y obra:

“el problema paradójico del borde”: borde entre corpus filosófico y cuerpo biográfico, borde entre sí y sí.

Esta es la ley del borde autográfico: la vida y la obra no aparecen ya más como meras posiciones en contraste mutuo y mutua determinación. La vida no puede determinarse por referencia a la obra, igual que la obra no es la alteridad de la vida. La obra está radicalmente marcada por la autografía, incluso en los casos en que la obra se autopostula como un intento de vencimiento y derrota, de reducción, de lo autográfico en la escritura⁵.

La obra es acontecimiento de escritura, pero no se agota en lo **autográfico** ya que también lo **autográfico** depende siempre de una condición heterográfica. De hecho, en la introducción del libro, Moreiras revela que el estudio de la cuestión de la reflexión **autobiográfica** en Nietzsche y Derrida le llevó a descubrir:

no sólo que toda escritura es **autográfica** sino también que ninguna escritura lo es del todo, que la **autografía** no puede nunca constituirse a partir de sí misma, que siempre está implicada en la invocación de un otro que, al ser escrita, viene a reconstituirse como anticipación de un mismo, a su vez siempre entendida como entrada en la otredad⁶.

³ Ibid., p. 225.

⁴ Jacques Derrida, “Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions”, *Philosophy and Literature* 10:2, 1986, p. 254.

⁵ Alberto Moreiras, *Tercer espacio*, op. cit. p.235.

⁶ Ibid., pp. 13-14.

Esa condición heterográfica está cifrada en la conclusión del exergo de la autobiografía de Nietzsche: “Y así me cuento mi vida a mí mismo.” La vida no es (auto-)presencia: no hay coincidencia del sujeto consigo mismo, así como no hay estabilidad previa de la identidad que garantice el alcance de una autorreflexividad cumplida y autónoma. Lo que hay es una (infra)estructura de otredad que media y permite el acto del contar **autobiográfico**. El subtítulo de *Ecce Homo* reza: “cómo se llega a ser lo que se es”, y esto es en la relación con esa otredad. De hecho, es esa relación intrínseca con la otredad, con una otredad que escucha⁷, que el acto de la firma intenta suturar, pero de manera siempre mediada. La estructura del nombre propio produce el prejuicio “que yo viva”, el prejuicio de la identidad, a condición –sugiere Derrida desde la lectura del prólogo y del exergo de *Ecce Homo*– de estipular un contrato consigo mismo, un contrato secreto que no se extingue nunca, sino en la muerte porque solo en la muerte se cumple la totalización de la sutura identitaria en el nombre, que es ya siempre el nombre de un hombre muerto. Se trata de establecer una relación de crédito/deuda con la vida, de contraer una deuda que es don así como es pérdida y que, entonces implica al mismo tiempo gratitud y duelo. El pensamiento del eterno retorno, el *amor fati*, es esta relación de crédito/deuda con la vida ya que se sitúa en lo “paradójico del borde entre corpus filosófico y cuerpo biográfico, borde entre sí y sí”⁸. Como acontecimiento de pensamiento, el eterno retorno es el don de la experiencia filosófica y agradecimiento a la vida eternamente recontada; es el desvelamiento del abismo detrás de la ficción de la identidad y autonomía de la subjetividad, y es labor de duelo por su pérdida. La escritura **autográfica**, y la inversión **autográfica** en toda escritura, se revela entonces como intento de lidiar con esa pérdida, con ese duelo. Pero, ese contar la vida a uno mismo es un cuento, un cómputo, que deja siempre un resto, desde que es ya siempre asimismo **heterobiográfico**.

A partir de la cuestión de la escritura **auto-hetero-gráfica**, así tematizada, se inaugura, para Moreiras, la posibilidad de constitución de un espacio crítico que es espacio exegético de encuentro con cierta escritura latinoamericana y, asimismo, espacio de inversión afectivo-**autográfica**, en cuanto espacio de proyección simbólica de su doble desarraigo⁹.

⁷ Esa otredad que escucha es la que está aludida en el título de la conferencia de Derrida “Otobiographie” que es el principal referente textual del análisis de Moreiras en este contexto.

⁸ Alberto Moreiras, *Tercer espacio*, op.cit. p. 235.

⁹ “...mi complejo desarraigo con respecto de la sociedad en que nací, su sustitución por una no menos compleja relación con la sociedad en la que vivo casi

En el interés teórico voluntad extática de entrada en lo que está más allá de la comprensión: el punto de oclusión narcótica, de densidad sedante, de abandono en lo neutro; en la implicación con la literatura latinoamericana, al tiempo rechazo y sometimiento a la primera lengua que siendo suya no es suya; en la posicionalidad de habla la traza múltiple e inapresable de lo que lo elude como espacio firme de afirmación y contraste; en sus temas la memoria sedimentada y así oculta e inestable de lo inmemorial que asedia, bajo el nombre cifrado de ese tercer espacio de dudosa representabilidad, espacio de duelo y conmemoración, espacio obsesivo. Y así, el resultado se constituye en series desaparejas de lugares estancos, dudosa organicidad de ideas, y pulsiones teóricas contradictorias, y el lugar intelectual es a medias lugar filosófico y lugar crítico-exegético, lugar político y lugar privado, lugar poético y lugar de odio a lo poético, aunque el verdadero odio está en la narrativa, porque la narrativa no es aquí más que pretexto para buscar en ella los momentos constituyentes de desnarrativización, los momentos en los que la historia y las historias se hacen indistinguibles de su propio desastre: cuando la lengua común resulta ajena, oscuro goce, espacio críptico¹⁰.

Ese espacio, que se constituye a partir del fracaso del ontologocentrismo metafísico, como espacio de duelo, en reconocimiento de una deuda infinita con la otredad y de la intrínseca borrosidad de sus bordes, no puede sino ser espacio multiforme, ambiguo y críptico¹¹. Así que, si bien se configura como el *tercer espacio* con respecto a los espacios que corresponden a las antinomias entre filosofía y literatura, Europa y América Latina, imitación e identidad, no se trata de un espacio sintético que los recoja dialécticamente, sino el lugar de su resto, de su exceso, de lo otro que queda excluido de esas instancias totalizadoras y permite su cuestionamiento, y que remite a la posibilidad de abrir una dimensión alternativa, no teleológica de la historicidad.

Ese tercer espacio entonces es, para Moreiras, el espacio de la inversión **autográfica** no solamente *en* sino también *del* latinoamericanismo. La inversión **autográfica** del latinoamericanismo es el vuelco de los estudios culturales latinoamericanos y del discurso académico en torno a América

15 |

exclusivamente canalizada a través de la vida universitaria, mi duelo personal por ese doble desarraigo, y su proyección simbólica en mi trabajo como intérprete o mediador de lo que para mí era y es el tercer espacio vital de la reflexión latinoamericanista en los Estados Unidos." *Ibíd.*, p.13.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 37.

¹¹ Así termina el exergo, titulado "Al Margen", donde, junto con el capítulo VIII e Introducción, Moreiras tematiza la cuestión de la autografía.

Latina, a través de la exposición a su otro, su resto, es decir, al residuo/exceso a partir del cual se constituyen y que queda negado de su horizonte representacional: lo subalterno. Ese vuelco del latinoamericanismo es lo que, en *The Exhaustion of Difference*, Moreiras llama un latinoamericanismo de segundo orden, y que parte desde una “afirmación subalternista”. Lo subalterno, en cuanto re-conceptualización de la diferencia como resto y como negación de la posibilidad de su superación dialéctica, constituye el límite de cualquier representación subjetiva de lo político y el afuera de cualquier articulación hegemónica, a la vez que constituye su misma condición de posibilidad. En este sentido, lo subalterno es el emblema del rechazo de toda configuración identitaria y subjetivista del pensamiento postcolonial latinoamericano, y, asimismo, es emblema de la posibilidad de un pensamiento político capaz de salirse del horizonte del Estado-nación y de la construcción hegemónica del sujeto político en cuanto sujeto de la historia. La afirmación subalternista, en la elaboración de Moreiras, es la afirmación de la otredad en cuanto posibilidad alternativa al orden hegemónico existente, es afirmación de la contingencia de la razón histórica, es afirmación en cuanto doble negación:

es apelación a la “otredad” entendida como la negación de lo que la hegemonía niega. Ese es el lugar afirmativo de la política subalternista, que aparece entonces como un lugar más allá de la hegemonía: el no-lugar que, haciendo posible la subjetivación histórica, afirma la radical ambivalencia de la subjetivación histórica y empuja cualquier política de plenitud contra su propio límite¹².

Desde las páginas de *Tercer espacio*, la cuestión de la **autografía** se nos presenta, entonces, como clave para entender el desarrollo de la práctica teórica de Alberto Moreiras en el horizonte del proyecto crítico-filosófico de la deconstrucción, y con respecto a su colocación en el borde inestable del latinoamericanismo, es decir, en el paradójico linde epistemológico que lo delimita como campo de saber. Pero, al mismo tiempo, el tercer espacio crítico que ha venido así configurándose no coincide con América Latina, ni se agota con la postulación de un nuevo horizonte postmetafísico, postmoderno, y sobre todo posthegemónico para los estudios latinoamericanos¹³; aunque ese horizonte, por su vincu-

¹² Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference*, op. cit., pp. 298-299.

¹³ *Ibid.*, p. 113.

lación con la condición de expatriación cual punto neurálgico de la inversión autográfica de su práctica teórica, esté siempre implicado, de una forma u otra, en el itinerario filosófico de Moreiras. De hecho, se puede decir que la cuestión de la escritura **auto-hetero-gráfica** representa una posible clave para entender las apuestas políticas del compromiso de Moreiras con la deconstrucción en cuanto práctica teórica que abre una dimensión no subjetiva y postontológica del pensamiento. Apuestas políticas que tienen que ver con la explicitación de las implicaciones de la deconstrucción con respecto al entendimiento de las prácticas políticas y de lo político en general, así como con la vinculación de su pensamiento con un cierto horizonte político que siempre ha sido de antemano inseparable de la deconstrucción, esto es, “la democracia-por-venir”.

Esquemáticamente se puede decir que la explicitación de las implicaciones políticas de la deconstrucción tiene lugar, en el trabajo de Moreiras, en dos modalidades, an-árchico-deconstructivas, de práctica teórico-crítica que se envuelven y reenvían una a la otra, cifradas por los conceptos de posthegemonía e infrapolítica.

La reflexión crítica que se identifica con el término posthegemonía nace¹⁴ en el contexto de la radicalización crítica del debate latinoamericanista acerca de la cuestión de la subalternidad. Lo que, para Moreiras, está en juego es la reflexión sobre los límites de la teoría de la hegemonía (especialmente en su articulación por parte de Ernesto Laclau) en cuanto teorización de los procesos de subjetivación política, con respecto a su pretensión y capacidad de agotar el campo de lo político. A este propósito, Moreiras aclara: “La reflexión posthegemonica no es por lo pronto una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino sólo un suplemento crítico a ella. Continúa mi propio trabajo en la medida en 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”¹⁵.

Para Moreiras, pensar desde la posthegemonía significa conjugar deconstrucción y subalternismo, esto es, pensar la relación entre hegemonía y

17 |

¹⁴ Para una historia del uso del término, véase, Alberto Moreiras, “Posthegemonía, o más allá del principio del placer”, *Alter/nativas*, 1, 2013: “¿Puedo madrugar-me a un narco? Posiciones críticas en la Asociación de Estudios Latinoamericanos”, *FronteraD*. [consulta: 27-6-2012] (<http://www.fronterad.com/?q=puedo-ma->

[drugarme-a-narco-posiciones-criticas-en-asociacion-estudios-latinoamericanos](http://www.fronterad.com/?q=puedo-ma-drugarme-a-narco-posiciones-criticas-en-asociacion-estudios-latinoamericanos)); y “The Fatality of (My) Subalternism: A Response to John Beverley”, *New Centennial Review*, 12, 2, 2012, pp. 217-46.

¹⁵ Alberto Moreiras, “Posthegemonía, o más allá del principio del placer”, *Alter/nativas*, 1, 2013, p. 2.

subalternidad a partir de la deconstrucción de los procesos de subjetivación: pensar la subalternidad como la otredad del proceso autográfico, como excedencia irreducible de todo proceso de subjetivación, como “resto enigmático de toda articulación política [...] la condición de posibilidad para el lugar de toda exclusión/inclusión”¹⁶. Eso significa llevar a sus consecuencias políticas la cuestión de la *différance* derridiana, lo cual implica levantar la cuestión del no sujeto de lo político: “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”¹⁷.

Se trata, entonces, de llevar a sus límites todo subjetivismo político, lo cual conlleva el cuestionamiento de la soberanía y de la decisión del sujeto soberano en cuanto fundamento trascendental de lo político: “El sujeto decide. El sujeto de la soberanía política es el sujeto de la decisión, que dentro de un régimen democrático es en principio la decisión hegemónica de los ciudadanos”¹⁸. La perspectiva del no sujeto de lo político muestra que la decisión soberana, en cuanto principio de una política subjetivista, o militante que es lo mismo, es siempre en *potencia* una política imperial, una política de dominación y de opresión. Eso sin embargo, claramente, impide la postulación de la posthegemonía como teoría de la subversión. Al mismo tiempo, la posthegemonía no es un concepto meramente descriptivo, sino performativo, ya que en el momento de tematizar la cuestión del no sujeto conlleva un empeño en una práctica genealógica y deconstructiva del campo político. Si bien la renuncia a una fundación subjetiva de lo político, al sujeto como principio (*arché*), caracteriza la práctica teórica posthegemónica como práctica rigurosamente an-árchica, ese an-archismo, en cuanto “proyección hacia la ruptura de cualquier articulación hegemónica o principal”¹⁹, no se constituye como cierre nihilista sino que se presenta más bien como “principio”, o, mejor quizás, *postulación* de un constante desafío. Es el desafío de constituirse como práctica que, renunciando a cualquier garantía normativa, tiene que cumplirse como acontecimiento crítico que, en cada caso concreto, se vuelve asimismo a someter a examen deconstructivo. En este sentido, Moreiras compara²⁰ la práctica posthegemónica

18 |

¹⁶ Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago de Chile, Palinodia, 2006, p.147.

¹⁷ *Ibid.*, p.12.

¹⁸ *Ibid.*, p.92.

¹⁹ Alberto Moreiras, “Posthegemonía...”, *op. cit.* p. 10.

²⁰ *Ibid.*, p.17.

con lo que Freud llama “compulsión de destino”, que consiste en la compulsión de revivir, reactivar eventos traumáticos que tienen un carácter de catástrofe ineluctable como intento de restaurar control sobre los hechos: “el organismo busca la repetición infinita de la escena del trauma porque sabe que, en su aparición original, podría haberla manejado de forma alternativa. Oscuramente repite el daño para generar retrospectivamente defensas que lo habrían minimizado. Quizás la práctica posthegemónica no es más que compulsión de destino en la teoría”²¹.

Se puede decir que esa compulsión de destino en que se encuentra atrapada la posthegemonía no es otra cosa que una modalidad del eterno retorno, del *amor fati* nietzscheano, en cuanto respuesta a la relación de crédito/deuda con la vida, que permite morar en el paradójico e inhóspito borde entre vida y pensamiento. Partiendo de la deconstrucción del horizonte ontoteológico de lo político, renunciando al principio del sujeto soberano, la posthegemonía renuncia asimismo a la representación teleológica de la historicidad, en cuanto narrativa del desapego de la subjetividad soberana. Y se instala en la aporía entre vida y pensamiento desvelada por la cuestión de la escritura auto-hetero-gráfica, en cuanto deconstrucción de la metafísica de la presencia y de la auto-coincidencia del sujeto consigo mismo.

En cuanto entendimiento de la posibilidad de la trampa de la lectura ontoteológica del mundo, sin embargo, el pensamiento posthegemónico no se agota en un duelo por la pérdida de *arché*, sino que abre la posibilidad de una historicidad alternativa, de una relación no-ontoteológica con el mundo y con lo real²². Esto es la apertura de una dimensión de historicidad absoluta que excede el ámbito de la presencia expuesta a la necesidad de la contingencia, donde se hace posible una nueva relación con el pensamiento y con la experiencia que Moreiras llama infrapolítica.

La perspectiva de una historicidad absoluta es la que restituye el acontecimiento a la singularidad e incalculabilidad que constituyen su eventualidad: “El acontecimiento debe anunciarse como imposible; debe anunciarse sin aviso previo, anunciarse sin anunciarse, sin horizonte

²¹ *Ibíd.*, p.18.

²² Cfr. Alberto Moreiras, “The Villain at the Center: Infrapolitical Borges”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4:2, 2002, artículo 9: “En otras palabras, si entender la conspiración

y aceptar su posibilidad es ya caer en la trampa de la lectura ontoteológica del mundo, entender la posibilidad de semejante trampa es ya estar abierto a una historia alternativa, a una relación no-ontológica con el mundo y con lo real” [p. 9].

de expectativas, sin telos, sin formación, sin forma teleológica o preformación”²³.

Se trata de una historicidad que tiene la estructura de lo que Derrida, en *Espectros de Marx*, ha llamado *mesianicidad sin mesianismo*, que en efecto se refiere a la “acontecimentalidad del acontecimiento, a la singularidad y a la alteridad del otro”, y que se presenta como “incondicionalidad sin soberanía”, es decir, como vuelco de la teleología en cuanto incondicionalidad de la soberanía, o incondicionalidad del principio soberano. La historia libre de la clausura por parte del orden político soberano, en cuanto horizonte último de la necesidad teleológica, es la que revela la absoluta opacidad de la distinción entre lo ético y lo político: “Dentro de la historicidad absoluta —el reino del azar— ni lo ético ni lo político están cerrados. Ambos se abren a deconstrucción mutua cuyo desplazamiento puede también ser entendido como obligando a una democratización infinita del Estado”²⁴.

La incondicionalidad sin soberanía excede el horizonte de la razón subjetiva, y abre una dimensión pasiva y heterónoma de la libertad: “Lo que debe pensarse aquí es esta cosa inconcebible o incognoscible, una libertad que ya no sería el poder de un sujeto, una libertad sin autonomía, una heteronomía sin servidumbre, esto es, algo así como una decisión pasiva”²⁵.

El reino de la decisión pasiva es el reino de lo que excede la subjetividad, entendido como *acontecimentalidad del acontecimiento y alteridad del otro*. Ese es el reino de la relación quiasmática de heterografía y **autografía**, de su implicación recíproca y cruzada, de la aporía que liga lo mismo y lo otro, testimonio y ficción, y que sostiene la posibilidad de dar cuenta de la vida, en el sentido de un contar y recontar mediado por su resto. Aquí es donde se hace posible algo como la práctica infrapolítica.

De hecho, la posibilidad de una apertura hacia la infrapolítica depende de la postura del pensamiento frente a la aporía de la experiencia, que es también la aporía a que conduce la pregunta sobre el posible fin de la subalternidad:

²³ Jacques Derrida, *Rogues*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 198.

²⁴ Alberto Moreiras, “Infrapolitics and the Thriller. A Prolegomenon to Every Possible Form of Antimoralist Literary Criticism. On Hector Aguilar Camín’s *La guerra*

de Galio and Morir en el golfo”, Erin Graff Zivin (ed.), *The Ethics of Latin American Literary Criticism. Reading Otherwise*. New York, MacMillan, 2007, p.163.

²⁵ *Ibid.*, p. 152.

una orientación hacia la apertura infrapolítica es orientación hacia la condición incondicionada que rige la estructura aporética. Existe la aporía, es decir, el nihilismo. La diferencia entre una experiencia imperfecta y una consumada de aporía es la diferencia entre entender lo aporético como el fin del pensamiento o entenderlo como apertura a un pensamiento reflexivo que es también el principio de la práctica infrapolítica²⁶.

Entonces, desde la práctica teórica posthegemónica, a través de la apertura de la historicidad absoluta mesiánica (sin mesianismo), el pensamiento accede a una práctica simbólica que se constituye como éxodo respecto a la “patria” en cuanto lugar ficticio de pertenencia subjetiva: la infrapolítica. La infrapolítica emerge donde la perspectiva de la posthegemonía, que revela la aporía del fin de la subalternidad, se cruza con la perspectiva de la deconstrucción de la subjetividad que muestra la aporía **auto-hetero-gráfica**. De hecho, en este cruce, que es el no lugar del no sujeto de lo político, se produce un hiato entre ser y pensar, y se hace posible algo como un gesto incondicionado por la libertad de todos, por la kantiana libertad republicana. Lo que Moreiras llama infrapolítica es ese mismo gesto de afirmación de libertad política de todos, que muestra “una forma ética para pensar lo político y asimismo una forma política de pensar la ética”²⁷.

La práctica infrapolítica es un gesto de salida, de éxodo de toda instancia de subjetivación como instancia de subyugación. Es el gesto, siempre contingente, no programado, ni garantizado por ninguna ley, que implica la elección de una opción anti-identitaria, una opción que quede más allá de las determinaciones impuestas por una particular subjetivación política: es un gesto que ex-pone la otredad que nos habita en cuanto condición hiperbólica de una democracia-por-venir.

La práctica infrapolítica es éxodo de la falsa alternativa entre dominación y dominación en cuanto elección entre dos formas opuestas de subjetivación política (hegemónica y contrahegemónica) que siempre implican la dominación del “enemigo”. En este sentido, la infrapolítica es siempre una opción posthegemónica.

²⁶ Alberto Moreiras, *Línea de sombra*, op. cit., pp. 234-235.

²⁷ Alberto Moreiras, “Infrapolitics and the Thriller”, op. cit. p. 151.

La práctica infrapolítica surge de una aceptación fáctica del extrañamiento originario marcado por lo que he llamado “otredad” y “acontecimentalidad”, es decir, desde el reconocimiento que la subjetivación, tanto singular como colectiva, es un proceso mediado por una otredad no subjetiva e irreducible a la subjetividad, y siempre inconcluso, porque no puede no dejar atrás una excedencia, una traza que es espectro de las infinitas posibilidades no agotadas que la constituyen. En este sentido, la infrapolítica es auto-exposición a lo otro, sin cálculo ni condición.

La necesidad de auto-revelación a los otros no es todavía ética, ya que ninguna ley moral lo sugiere o lo comanda, y ciertamente no tiene nada que ver con la política (podría hasta pensarse como impolítica). Es algo diferente, quizás enigmático, ya que no tiene una razón, es sin razón, o sin una razón que podamos razonablemente entender, y, en su masiva facticidad, apunta a un reino de la razón práctica que difícilmente puede ser capturado por la división convencional de esta última en ética y política²⁸.

La práctica infrapolítica es el desvelamiento de la relación quiasmática entre ética y política y del “problema paradójico del borde” que los separa. La práctica infrapolítica es práctica de pensamiento que, a partir de la tematización de la excedencia que nos habita, se dirige hacia el cuestionamiento de la configuración de lo político a partir del subjetivismo de la decisión soberana y hacia el cuestionamiento de toda posibilidad de ética subjetivista, sin otredad, que es siempre moralismo comunitario. Esto es: “interrupción política de la soberanía ética y la simultánea interrupción ética de la soberanía política”²⁹.

22 |

Si bien la noción de infrapolítica aparece por primera vez sólo en el texto del 2002 dedicado al cuento de Borges “sobre el tema del traidor y del héroe”, se puede decir que, en un cierto sentido, sus premisas estaban ya contenidas en el capítulo octavo de *Tercer espacio*. En efecto, la posibilidad misma de la infrapolítica está en juego en la tematización de esta excedencia, esta otredad no subjetiva que es condición heterológica de la escritura y que, como hemos visto en *Línea de sombra*, donde Moreiras la llama “resto enigmático”, abre un pensamiento del no sujeto de lo político.

²⁸ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border”, *The new Centennial Review*, 10-2, Fall 2010, p. 192.

²⁹ Alberto Moreiras, “Infrapolitics and the Thriller”, op. cit. p. 158.

Con respecto al desarrollo de esa cuestión, para Moreiras, se hace particularmente importante e intensa la explícita confrontación³⁰ con el pensamiento no solamente de Derrida, sino también de Levinas (y con la lectura derridiana de Levinas) y María Zambrano. Ya que la cuestión del *secreto* en Derrida, la de lo *infinito* en Levinas, y la del *fondo oscuro* en Zambrano se pueden ver como maneras diferentes de relacionarse con ese resto enigmático que pide ser pensado en la medida en que se sustrae al pensamiento. Levinas se refiere a esta excedencia con el concepto de *infinito*, que representa el punto de partida de la reflexión de Moreiras sobre “Infrapolitical Literature”:

Eso es un exceso o un más-allá, y se refleja en la experiencia en la medida en que esa experiencia llega a sí misma en ese *haunting*: «si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia». *Haunting* es primero y sobre todo la traza de lo infinito en el pensamiento que es desbordado³¹.

Dar cuenta de ese *haunting* es la condición heterológica de una cierta literatura que Moreiras llama literatura infrapolítica, y que es la expresión narrativa de la práctica infrapolítica que, sin embargo, no puede reducirse a ella. De esa condición heterológica depende la vinculación de la literatura, o de esa literatura, con el horizonte mesiánico sin mesianismo que Derrida llama “democracia-por-venir” y que Moreiras identifica también con “la república del último hombre y de la última mujer” en *Sobre la paz perpetua* de Kant, y con “el fin de la estructura sacrificial de la historia” de Zambrano.

Infrapolítica es en suma la carga ética del aparato literario, y la cifra de su heteronomía. En la infrapolítica literaria —en el no propiamente político pero impropriamente ético e impropriamente político— encontramos el vínculo entre literatura y democracia, entendida como movimiento hacia el fin de la estructura sacrificial de la historia³².

³⁰ Está claro que, respecto a este tema, y no solamente, hay en la obra de Moreiras también una confrontación, directa e indirecta, con el pensamiento de Martin Heidegger y la cuestión de la diferencia ontológica.

³¹ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature..”, op. cit., p. 185. La cita de Levinas proviene de *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sigueme, 2002, p. 51.

³² Alberto Moreiras, “Infrapolitics and the Thriller”, op. cit. p. 173.

Derrida establece, en un texto que Moreiras ha comentado extensamente en una reciente intervención³³, una relación fundamental entre literatura y democracia, justo a través de la noción de *secreto*. Para Derrida el *secreto*, en cuanto derecho a sustraerse, a no responder, representa la condición hiperbólica de la democracia rechazada por la forma histórica y limitada de la democracia actual, que es democracia de la responsabilidad: “Esta contradicción representa asimismo la tarea (tarea de pensamiento, y también tarea teórico-práctica) para cualquier democracia-por-venir. Hay en la literatura, en el secreto ejemplar de la literatura, una posibilidad de decir todo sin aludir al secreto”³⁴.

En esta perspectiva, la literatura infrapolítica se configura como éxodo del secuestro de la subjetividad, en cuanto instancia totalizante siempre de antemano vinculada con una estructura de dominación/sacrificio, hacia la posibilidad de una democracia de la libertad de todos.

En general, toda escritura que se constituye a partir de la indecidibilidad entre heterografía y autografía, a partir de la imposibilidad de una autonomía teleológica del relato, y que elige habitar la aporía entre experiencia y pensamiento, representa, para Moreiras, el espacio privilegiado de una práctica infrapolítica de pensamiento. En este sentido, al fin y al cabo, se podría decir que la literatura infrapolítica y la ficción teórica, la que fue el punto de partida de este análisis, representan dos caras de una misma moneda. Lo cual significa plantear también que entre una cierta práctica de la literatura y una cierta práctica de pensamiento hay un parentesco fundamental que deriva de la misma actitud *an-archico-deconstructiva* con respecto a la lectura ontoteológica de la realidad y del mundo. Ya que el estatuto de ficción teórica es, de hecho, atribuible a toda escritura “filosófica” en la medida en que se reconoce como siempre operante la ficción subjetivista de la unidad-identidad del intérprete, es decir, la ficción **autográfica** (también en el caso de que la escritura esté vinculada a la deconstrucción de esa misma ficción). En este sentido, en el último capítulo de *Línea de sombra*, Moreiras apunta que el pensamiento del no sujeto de lo político es ya siempre “una contradicción performativa desde el punto de vista del pensador”³⁵, es decir,

³³ Me refiero a la intervención presentada en la conferencia “The Marrano Spirit: Derrida and Hispanism”, 11-12 abril 2014 en USC, Los Angeles. (Texto inédito).

³⁴ Jacques Derrida, “Passions. An Oblique Offering”, *On the Name*, Stanford, Stanford UP, 1995, p. 29.

³⁵ Alberto Moreiras, *Línea de sombra*, op. cit., p. 276.

es ya siempre su misma traición, es traición inevitablemente vinculada con el intento de traicionar, contener, su traición.

Para concluir esta breve, y un tanto rapsódica, exposición, quiero enfatizar que, si bien la cuestión de la infrapolítica encuentra su lugar en ese mismo borde paradójico que, más que separar, vincula de forma inextricable vida y pensamiento, filosofía y literatura, lo ético y lo político, que constituía el terreno de la investigación de *Tercer espacio*; esa cuestión muestra un ajuste importante con respecto a la *Stimmung* de la relación entre práctica teórica y práctica literaria, que Moreiras planteaba allí de esta manera:

Desde el entendimiento de la experiencia literaria como una experiencia de duelo, la reflexión teórica no tiene nada que ver con la mera combinación o mezcla de literatura y filosofía; ni con la aplicación de instrumentos teóricos a textos literarios; ni con la contaminación del discurso teórico por una cierta práctica textual que hemos venido asociando con la escritura literaria. La reflexión teórica es más bien la repetición reflexiva del lugar textual donde la muerte del sentido causa duelo. Morando en la mimesis, y sometido desde luego a las condiciones de apropiación que la mimesis impone, el pensar literario como práctica de duelo resiste fundamentalmente la operación mimética en tanto operación apropiante y dominadora porque su primera condición es la de conmemorar la pérdida de toda posibilidad de apropiación. El pensar de duelo es antes que nada también duelo de mimesis³⁶.

Ese ajuste se podría caracterizar en términos de pasaje desde la dimensión de expatriación, a la cual correspondía la práctica del duelo, a la dimensión del éxodo a la cual corresponde la práctica infrapolítica, en la medida en que ambas dimensiones reenvían a la inversión autográfica de Moreiras en su propio pensamiento. En este sentido, el pensamiento de la infrapolítica de Moreiras (en su contigüidad con la idea de posthegemonía) es el nihilismo activo anunciado en el epígrafe, es su versión del *amor fati* nietzscheano, su relación de crédito/deuda con la vida: “Y entonces contamos y escribimos, desde una historia que nos habita, respecto de la cual nuestra auto-exposición nos redime. Entenderlo, recobrar tal experiencia perdida y buscar su explicitación —eso es para mí la maravilla y el veneno que justifican mi trabajo, y que le da un camino político en el nombre de infrapolítica—”³⁷.

³⁶ Alberto Moreiras, *Tercer espacio*, op. cit., p. 156.

³⁷ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature...”, op. cit., p. 201.

Infrapolítica, impoliticidad y nuevo realismo

Angel Octavio Alvarez Solís *

* Universidad
Iberoamericana, México

La infrapolítica no es fácilmente capturable. La razón de esta propiedad inasible no sólo reside en que este término contiene muchos efectos de sentido, sino que es un proyecto en proceso. Las consecuencias teóricas y prácticas del proyecto infrapolítica están aún por medirse, ya que puede formar un programa, un horizonte categorial, una especie de teoría marrana, un síntoma del agotamiento de los estudios culturales o simplemente una dimensión novedosa de la experiencia contemporánea. Por esta razón, escribir sobre infrapolítica supone una neutralización conceptual, pero sin esta aproximación la infrapolítica puede incurrir en un deflacionismo teórico: la infrapolítica puede ser mucho o nada. Para evitar este vértigo argumental, más que trazar una genealogía problemática o elaborar una cartografía semántica, la infrapolítica puede contrastarse con algunas instancias del pensamiento político contemporáneo, especialmente con los proyectos teóricos con los cuales puede tener una afinidad electiva: el pensamiento impolítico y el nuevo realismo. Por tal motivo, este ensayo más que definir una semántica o plantear el horizonte de sentido de la infrapolítica constituye un ejercicio de contraste programático entre la infrapolítica y una parte de la teoría italiana contemporánea.

La impoliticidad infrapolítica

Aunque signado por la obra de Roberto Esposito, el pensamiento impolítico tiene una genealogía trazada por muchos años de discusión y múltiples problemas irresueltos por la tradición filosófica occidental. Si el pensamiento impolítico es un pensamiento de la aporía, entonces la impolítica aparece cuando existe una fractura entre el pensamiento, la política y la vida. En Italia, en la década del setenta, Massimo Cacciari publicó *Lo impolítico nietzscheano* (1978), un texto que guarda una relación afín con *Betrachtung eines Unpolitischen* de Thomas Mann (1918) y con la idea del último Nietzsche de entender la vida como un campo de batalla. Sin embargo, con el agotamiento de la filosofía política, el pensamiento impolítico sirvió para acumular las energías del pensamiento crítico y operó como una forma alternativa para evitar la captura normativa de lo político. Lo impolítico, por consiguiente, no es el registro práctico que experimenta lo contrario política, sino la operación crítica que lleva a la política hasta sus límites.

Desde el horizonte de la filosofía italiana, lo impolítico aparece en el marco de la deconstrucción del léxico político de la modernidad. En *Categorías de lo impolítico* (2006), Esposito advierte inmediatamente que los conceptos políticos de la modernidad neutralizan el conflicto y, por extensión, despolitizan los conceptos y las prácticas en un mundo protegido por la legalidad. Salvo algunas excepciones, la política moderna es política de la neutralidad. De manera que, paradójicamente, lo impolítico tiene el mismo efecto de sentido que la anti-política: un cortocircuito aporético motivado por la estructura neutralizadora de los vocabularios políticos modernos. Para poder escapar al efecto neutralizador y recuperar la dimensión agónica del conflicto político es necesario realizar un trabajo negativo sobre aquello que George Bataille entendió como la *negatividad sin empleo*. En consecuencia, para mostrar el despliegue categorial de lo impolítico, Esposito plantea una estrategia negativa: definir previamente la antipolítica para mostrar que esta última constituye la negación de lo impolítico.

La antipolítica es el inverso de la política, nunca su negación. El anti-político, al negar la política, no detecta que está haciendo una forma de política. La razón de esta impostura reside en que si la política adopta a la enemistad como forma originaria, la enemistad con la política constituye una reactivación negativa propia del procedimiento político. Esto no significa que todo sea político ni que, schmittianamente, todo

sea politizable; por el contrario, lo impolítico es el tipo de pensamiento que advierte el destino político de la antipolítica. Al igual que la crítica a la metafísica occidental opera como la extensión de un tipo de pensamiento metafísico (la metafísica de la antimetafísica) o la crítica platónica a la retórica sofista (la retórica de la antiretórica), la antipolítica es la culminación de la política moderna: la neutralización del conflicto y la enemistad. Por lo tanto, lo impolítico planteado desde el horizonte moderno constituye una hiperpolítica, una politización radical al margen de la política, nunca fuera y nunca dentro del campo político.

Según Roberto Esposito, la detección del elemento *político* de la antipolítica es posible debido a la potencia del pensamiento impolítico: “sólo lo impolítico define toda la realidad en términos políticos”¹. Por un lado, lo impolítico argumenta que no existe entidad alguna que pueda oponerse a la política desde el interior (el lenguaje político) o desde el exterior (la metapolítica o la antipolítica) sin que en ello incurra en una petición de principio o en una proyección ideológica, casi mística o abiertamente teológica. El pensamiento impolítico se opone a la teología política porque, más que una analogía estructural entre los conceptos políticos y los conceptos teológicos (Schmitt) o la prueba documental de la imposibilidad teológica de la teología-política (Peterson), la teología-política constituye una hipostasis del conflicto por medio de una solución antropológica. Al igual que la retórica de la antipolítica es una continuación de la política por medio de la negación del objeto, la teología-política es una forma de robustecer el primado antropológico de la despolitización del conflicto. Por otro lado, el pensamiento impolítico no niega el conflicto ni opone una forma alternativa a la política: asume la inevitable “realidad” de lo político. “La considera como la única realidad y toda la realidad. Agregando también, sin embargo, que es sólo la realidad”². Pero esta politización no implica una forma de absolutismo político de la realidad ni una variación afirmativa de una política total: lo impolítico recuerda la finitud de la política porque no es producido ni es productor de política. La expresión impolítica, entonces, coincide con la política al no negarla ni como un *contra* ni como un *anti*, ya que “no hay otra política que la política”, lo cual supone que la autonomía de la política —en tanto expresión política de la modernidad— está basada en una apuesta autorreferencial que no puede ser de otra manera.

¹ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 13.

² *Ibid.*, p. 14.

Finalmente, lo impolítico confirma que la política es inmanencia pura. La política no es algo más que sí misma, pues no puede tener un *telos* fuera de sí. “Lo impolítico es el fin de todo *fin de la política*”³. Lo impolítico, entonces, surge para denunciar y absorber los discursos mistagógicos del fin de la política y, de esta forma, mostrar el carácter antiteológico-político de la política. Sin embargo, si lo impolítico está en contra de toda teología política, esta denuncia inevitablemente adquiere una tonalidad teológica. El pensamiento impolítico constituye una secularización de la teología negativa, ya que al situar lo impolítico en los confines, se aparta del conocimiento afirmativo de la política para instaurar un marco en el que es posible la no-acción y la no revelación del acto político. Esposito confirma esta hipótesis al señalar que lo impolítico es una suerte de teología negativa en clave gnóstica.

Antes de mostrar las coincidencias y las separaciones entre lo impolítico y la infrapolítica, cabe precisar que la infrapolítica se resiste a ser tematizada precisamente porque cualquier intento de definición impide su potencia como forma de pensamiento. La infrapolítica, al menos la modalidad desarrollada recientemente por Alberto Moreiras, no requiere una conceptualización rigurosa porque constituye una experiencia que puede ser detectada, casi sentida o intuita, antes que pueda elaborarse teóricamente. Para decirlo en el lenguaje de la vieja fenomenología, la infrapolítica forma parte del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) porque la conciencia fenoménica que capta los objetos está inmersa en un horizonte pre-teórico que constituye su condición trascendental de posibilidad. La diferencia radica en que la experiencia infrapolítica capta el *mundo de la vida* sin la mediación del paradigma de la conciencia o del paradigma del lenguaje, pues es una región en el que la palabra ostenta la incapacidad para capturar el pensamiento. La infrapolítica es una región del mundo de la vida que experimenta el vacío entre el lenguaje y el pensamiento.

A partir de lo anterior surge un problema fundamental: la infrapolítica aparece inicialmente como un horizonte de sentido no capturado por la política ni por la teoría ni por la vida fáctica. Es más, la infrapolítica no es enteramente una política, pues emerge como una experiencia más que como un concepto que abre un campo de reflexión a las actuales condiciones de la existencia. ¿Cómo enunciar un pensamiento que, de

³ *Ibíd.*, p. 15.

entrada, descarta todo intento de conceptualización? ¿Cómo explicar una experiencia pre-teórica, pre-conceptual, cuasi-política, que sólo puede ser captada por sus efectos no inmediatos? Alberto Moreiras lo sintetizó de la siguiente forma: “la infrapolítica abre la exploración de las condiciones de existencia en el tiempo de la realización de la estructuración onto-teológica de la modernidad”⁴. Por esta razón, si la infrapolítica indaga el suceso de la política en el mundo sin que adopte una forma política específica, entonces la política excede o sucede a la política. Esto significa que la experiencia está determinada por *la* política, pero la experiencia no queda reducida *por* la política. La política no agota pero condiciona los regímenes de historicidad de la experiencia infrapolítica. La infrapolítica es así un proceso de desnaturalización del régimen de sentido de la política sin que ello implique una afirmación de una politización infinita o de una equivalencia entre la política y la vida. La naturaleza de la política no es en sí misma política, pero está condicionada por el tiempo de la vida. Esta experiencia de éxodo de la política constituye una forma de práctica infrapolítica.

Respecto del tiempo de la vida, Blumenberg escribió que el *tiempo de la vida* diverge del *tiempo del mundo* en la medida que el primero mide el tiempo a partir de la acción y el segundo por medio de la teoría. La teoría, por lo tanto, no puede exceder la vida y, por esta razón, postular una teoría de la infrapolítica implicaría una violación del proyecto que la infrapolítica intenta interpretar: la vida en su inmanencia radical. La conclusión anterior refleja, tangencialmente, los presupuestos mínimos de la infrapolítica: una experiencia afectada pero no reducida o determinada por la política. En este punto, la infrapolítica coincide con la impolítica: la política es un régimen de sentido autorreferencial que, al margen de la ideología o los afectos políticos, está ocurriendo en cada tiempo de la experiencia sin quedar reducido por ella. En consecuencia, la infrapolítica tiene un momento de *politicidad impolítica* que permite la retirada de lo político y, al mismo tiempo, adviene en un acto de *politicidad radical* al desnaturalizar los presupuestos absolutos de la heliopolítica —la forma de *la* política que deriva de un principio mayor el resto de la experiencia humana—. Como lo hiciera Blumenberg con el absolutismo teológico, la infrapolítica implica una descarga del absoluto político, ya que al marcar

⁴ Alberto Moreiras, “Infrapolitics”. Conferencia presentada en el marco del programa *Political Concepts. A Critical Lexicon* en la Universidad de Columbia, 2005.

las coordenadas políticas que orientan la experiencia puede desmarcarse del impacto que puede tener en el mundo de la vida. Moreiras apunta: “En cuanto su-ceso, es decir, exceso que precede, campo experiencial no circunscriptible ni agotable por determinación política alguna, la infrapolítica tiene dimensiones críticas –la infrapolítica piensa la política en la medida en que piensa su negación–, pero su ejercicio primario no es crítico (de la política) sino interpretativo”⁵.

El momento de *politicidad impolítica*, de tránsito experiencial del dominio de la *physis* por el predominio reflexivo del *nomos*, no es estrictamente una actividad infrapolítica pero la supone. En este viraje, la infrapolítica deviene en poshegemonía. En efecto, la poshegemonía es el inverso práctico de la infrapolítica. La infrapolítica puede darse sin poshegemonía, pero la poshegemonía requiere de una reflexión infrapolítica. A diferencia de la teoría de la poshegemonía propuesta por Jon-Beasley Murray, en la cual el hábito, el afecto y la multitud constituyen la triada conceptual que permite captar “la colección de cuerpos que, organizándose para aumentar su poder de afección, constituyen la sociedad y hacen que las cosas cambien”⁶, la derivación poshegemónica de la infrapolítica destaca la existencia de la política más allá de la subjetivación. La poshegemonía opera como una política del no-sujeto en la medida en que funciona como una práctica-teórica en la que es posible pensar una política sin hegemonía. “La posthegemonía se instala como práctica teórica en la zona de indiferenciación entre teoría y práctica, esto es, en el límite de la invención política, en doble recurso a la lógica articulativa de la teoría, a la que no vacila en someter a examen deconstructivo, y a la lógica práctica de la acción, que queda también sujeta al imperativo de sus efectos”⁷.

En contraste con el pensamiento impolítico, el primer punto de diferencia/convergencia entre la infrapolítica y lo impolítico reside en la forma en que ambas teorías entienden la *impoliticidad*. Para Roberto Esposito, lo impolítico tiene una dimensión conceptual originaria, la cual es posible captar mediante categorías por medio de una circunspección analítica. En cambio, la infrapolítica considera que no toda la experiencia

⁵ Alberto Moreiras, “Ni siquiera un manifiesto”. Entrada del Blog *InfrapoliticalDeconstructionCollective*, pos-teado el 4 de febrero de 2015.

⁶ Jon-Beasley Murray, *Poshegemonia. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p.12.

⁷ Alberto Moreiras, “Posthegemonía o más allá del principio de placer”, *Alter/Nativas* 1, 2013, p. 9.

puede ser capturada o limitada a una dimensión conceptual ni que la política sea una experiencia que no sea conceptuable, expresable o comunicable. Sin embargo, ambos pensamientos coinciden en prolongar y pensar la experiencia desde la co-pertenencia entre el pensamiento y lo político. De manera que la infrapolítica es el correlato experiencial de la codificación conceptual de las categorías impolíticas y, el pensamiento impolítico, la conceptualización del límite infrapolítico de la experiencia. La infrapolítica comienza cuando lo impolítico colapsa teológicamente.

La segunda afinidad electiva entre el proyecto de Moreiras y la postura de Esposito radica en su apuesta metodológica por la deconstrucción. Según Carlo Galli, lo impolítico es el único registro de la deconstrucción no ideológica de la modernidad⁸. Esto sugiere que la deconstrucción realizada por lo impolítico consiste en dismantlar los fundamentos normativos de los conceptos políticos fundamentales (soberanía, ley, representación, autoridad) para mostrar que la línea divisoria entre la filosofía política y el pensamiento reside en la forma en que trazan los confines de lo político⁹. En cambio, la infrapolítica emplea la deconstrucción para impedir que los conceptos, las signaturas y las ideas intenten capturar un elemento que, por su función semántica y por su operación ético-política, es incapturable e irrepresentable. La infrapolítica es 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. Por lo tanto, la infrapolítica y la impolítica son dos formas de ejercicio deconstructivo con diferente modalidad política. La primera deconstruye los excesos y los sucesos de la política en su manifestación experiencial; la segunda, las categorías con las cuales la tradición ha pensado los regímenes de politicidad.

No obstante, la deconstrucción infrapolítica es una modalidad marrana de la deconstrucción. Si como apuntó John Caputo detrás de la deconstrucción derridiana subyace una teología negativa o un mesianismo judío¹⁰, la deconstrucción infrapolítica supone una teología política marrana. Pero afirmar la existencia de una teología marrana implica una

⁸ Carlo Galli, "Recensione a Roberto Esposito", *Nove pensieri sulla politica en Filosofia politica*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 154-156.

⁹ Roberto Esposito, *Confines de lo político*, op. cit., pp. 15-19.

¹⁰ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana, Indiana University Press, 1997.

tergiversación de los fines anti-identitarios y contra-comunitarios del marranismo. ¿El marranismo puede advertir y suponer una forma de política o es la política la que deviene en una forma marrana? El marranismo, por lo pronto, es la signatura que permite pensar la política fuera de los marcos de las políticas de la identidad y contra todo esfuerzo de captación comunitaria de lo político. La política marrana es disociación sin residuo teológico, agonismo sin concertación pública.

El realismo infrapolítico

Junto con Markus Gabriel, Maurizio Ferraris ha proyectado recientemente un programa filosófico titulado *nuevo realismo*. El *nuevo realismo* tiene la finalidad expresa de recuperar la dimensión de lo real que no puede ser atrapada por el antirealismo que predominó durante el final del siglo XX. El antirealismo sugiere que el acceso a la realidad siempre está mediado por las representaciones, las prácticas y los textos con los cuales interpretamos la realidad. La prueba de que el acceso a lo real no es posible de manera directa está apoyada, sin un cuestionamiento radical de su justificación epistemológica, en la máxima nietzscheana “no existen hechos sólo interpretaciones”. Contra el exceso de hermenéutica y el abuso deflacionario del giro lingüístico, el nuevo realismo constata que en algunos ámbitos del pensamiento los modelos hermenéuticos han comenzado a ser desplazados por un enfoque más descriptivo de la ontología, las ciencias cognitivas y la estética como teoría de la percepción. Por consiguiente, el nuevo realismo ataca el eje fundamental de la posmodernidad: el *realismo*, el cual es una forma de populismo mediático que convierte al mundo en una fábula¹¹.

Para desmontar el aparato tecno-político del *realismo*, Ferraris ataca lo que según él configuran “los dos dogmas del posmodernismo”: (1) la tesis hermenéutica que sostiene que toda la realidad está socialmente construida y (2) la tesis ironista que afirma que la verdad es una noción inútil, ya que la solidaridad es más importante que la objetividad. Sin embargo, uno de los puntos relevantes del nuevo realismo para la discusión con la infrapolítica radica en la lectura crítica de la deconstrucción. Maurizio Ferraris, aunque originalmente vinculado con Derrida¹²,

¹¹ Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp. 39-60.

¹² Al respecto, cabe recordar que Maurizio Ferraris tiene una fuerte historia biográfica con Derrida;

primero con la difusión de su obra en Italia; Maurizio Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Roma, Laterza, 2003. Posteriormente, el lazo afectivo se produce con la publicación conjunta en *El gusto por el secreto*.

modifica la ortodoxia anglosajona de la deconstrucción y cede a una nueva forma de realismo para elaborar una ontología social entendida como una teoría de la documentalidad. La *documentalidad* supone la práctica deconstructiva porque es una forma de textualismo débil, textualismo que modifica el postulado derridiano “*Il n’y a pas de hors-texte*”¹³ por el moderado “nada social existe fuera del texto”¹⁴. El punto fino de esta modificación de la premisa gramatológica reside en que la deconstrucción admite un más allá del texto para confrontarse directamente con lo real: “la sacrosanta vocación deconstructiva que está en el corazón de toda filosofía digna de este nombre debe medirse con la realidad, porque de otro modo es un juego fútil; y que toda deconstrucción sin reconstrucción es irresponsabilidad”¹⁵.

En sintonía con el nuevo realismo, la infrapolítica admite que la experiencia de la realidad constituye la primera aproximación de la práctica deconstructiva. La diferencia radica en que la realidad es experimentada de manera política por medio de una negación del absolutismo lingüístico. La infrapolítica modifica el supuesto gramatológico del nuevo realismo y lo injerta impolíticamente: “nada social existe fuera del texto (político)”. La razón de esto reside en que el ser y el pensamiento no son equivalentes y la forma de romper con esta equivalencia depende de un proceso de des-metaforización entendido como un ejercicio político. La *desmetaforización* es así una forma de realismo negativo en la medida en que la negación de la metáfora implica una recuperación del mundo sin la mediación de la subjetividad. “Si pensar el ser puede traducirse políticamente, aunque no solo políticamente, como desmetaforizar la historia sobre el fondo imposible de un lenguaje sin metáfora, pensar el ser es el proceso siempre recomenzante de analizar y destruir inversiones metafóricas en cuanto formaciones de poder”¹⁶.

En suma, si el propósito final del nuevo realismo consiste en *reconstruir la deconstrucción*¹⁷, la infrapolítica radicaliza la deconstrucción: decons-

Finalmente, el recuento final de la importancia de Derrida para el proyecto filosófico y el ritmo vital de Ferraris en: Jackie Derrida. *Ritratto a memoria*, Turín, Bollati Boringhieri, 2006.

¹³ Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998.

¹⁴ Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, op. cit., pp. 120-121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶ Alberto Moreiras, “Deconstrucción y Política. Posthegemonía e infrapolítica”. Conferencia presentada para LASA, Chicago, 2014.

¹⁷ Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, op. cit., pp.179; Maurizio Ferraris, *Riconstruire la decostruzione. Cinquesaggi a partire da Jacques Derrida*, Milán, Bompiani, 2010.

truye los procesos de reconstrucción del mundo de la vida. Esto sugiere que la *experiencia* de lo real es inenmendable, ya que lo que está fuera de la subjetividad no puede corregirse por medio de un esquema conceptual. La infrapolítica es así la experiencia de la imposibilidad de conceptualización total de la experiencia. Por consiguiente, la infrapolítica supone una forma de realismo negativo, un tipo de realismo que, a la par de realizar un trabajo sobre lo negativo, emplea la negatividad como un instrumento para una ontología minimalista. La infrapolítica invierte el principio spinoziano *omnis negatio est determinatio* y lo transforma por uno *omnis determinatio est negatio* para.... En consecuencia, el realismo infrapolítico habita la negatividad en la medida que evita las capturas onto-teológicas por parte de los regímenes de representación, las políticas de la identidad y la fuerza totalizadora de las comunidades. El proyecto de la infrapolítica es *realismo*, porque no apuesta por un sujeto trascendental, un idealismo textualista, un neo-comunismo o una hermenéutica más allá de la facticidad, pero es *infrapolítico* porque reconoce que la vida en su inmanencia radical es lo único inconceptuable, irrepresentable y aporético de la experiencia. Como explicó recientemente Alberto Moreiras “la infrapolítica es el doble juego de destrucción o desestructuración crítica (desmetaforizante, en su peligro) del pensamiento tradicional, que constituye la hegemonía de Occidente, y del paso atrás o salto hacia una re-estructuración posthegemónica”¹⁸. Finalmente, la infrapolítica como artefacto académico, como práctica-teórica, como genealogía y archivo, como un proyecto a mediano y largo plazo está por medirse. Los tiempos posthegemónicos de la actualidad exigen una reflexión infrapolítica, pero en eso ni el tiempo ni la teoría ni la discusión pública pueden anticipar la contingencia radical del pensamiento.

¹⁸ Alberto Moreiras, “La presuposición del vencimiento y su consecuencia. Nota mimético-preliminar a Schurmann, Beistegui, Malabou, Sheehan, Leyte, Martínez Marzoa”, Entrada del Blog *InfrapoliticalDeconstructionCollective*, postado el 3 de febrero de 2015.

Pliegues de guerra: literatura, infrapolítica, deber

Samuel Steinberg *

* University
of Southern California

La pertenencia a un campo —la posición descen-
trada— va a permitir descifrar la verdad, denunciar
las ilusiones y los errores por los cuales se nos hace
creer —nuestros adversarios nos hacen creer— que
estamos en un mundo ordenado y pacífico.

Michel Foucault¹

¿En qué consiste la inscripción histórica de la políti-
ca en una situación concreta si no en la inscripción
histórica de la política en su propio obstáculo?

Alberto Moreiras²

En el intento de producir para el pensamiento el concepto de guerra, Clausewitz llega a una comprensión de la guerra *como* pensamiento³. Sin embargo, la guerra no consiste en una ni en varias “decisiones” —y téngase en cuenta aquí la creciente confusión conceptual entre el acto y la decisión— sino en una serie de actos y acciones. Más allá de la cuestión de las consecuencias inmediatas de *ganar* una guerra —es decir, la cuestión de la eficacia— y de la práctica que está, al menos hasta cierto punto, en juego en la reflexión de Clausewitz, es el concepto emergente de la guerra el que él debe proteger parcialmente *del* pensamiento: guerra es pensamiento, pero un pensamiento domesticado, un pensamiento que *sirve*, un pensamiento prudente (prudencia, entendida por Aristóteles como fronesis o teoría-praxis).

¹ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 57–58.

² Alberto Moreiras, “We Have Good Reasons for This (And TheyKeepComing): Revolutionary Drive and

DemocraticDesire”, *CR: The New CentennialReview*, vol. 14, 1, 2014, p. 232.

³ C. von Clausewitz, *VomKriege*, Libro I. Cap. 1. Sec. 6.

La guerra es pensamiento sometido a la ley de la práctica y hasta de la sobrevivencia. Así, la demanda teórica impuesta sobre la guerra es atenuada por el entorno de la vida normal y por una serie de necesidades contingentes y prácticas: ganar, finalmente, la guerra. Toda guerra tiene su comienzo en el pensamiento —si es que la política podría llamarse una forma de pensamiento— pero a veces puede incluso liberarse del pensamiento. La guerra, sus objetivos, el esfuerzo necesario, habrá sido una consecuencia o una determinación de la reflexión desde un principio, pero no se reduce al pensamiento. Ésta sería, quizá, la lección más clara que pudiéramos derivar de la más conocida afirmación en el tratado de Clausewitz: (“der Krieg nichts ist als die fortgesetzte Staatspolitik mit anderen Mitteln”)⁴. En su mejor forma —se podría decir en el espíritu de una lectura fuerte y a contrapelo— la guerra se aproximaría lo más posible a la reflexión que la convoca⁵. Después —la guerra promete— en cuanto se termine la guerra, se va a liberar el pensamiento que está en su centro. Sin embargo, nunca se da por concluida la guerra.

Si sólo se vive históricamente, y sólo en la tierra, parecería entonces que sólo tenemos la guerra, y sólo la política, es decir, lo mismo, casi, o dicho de otro modo, la totalización de lo político como la vida misma; éste sería el secreto de la existencia. Y sin embargo, para Foucault hay algo más que no es la guerra (ni el biopoder ni la biopolítica) y que tampoco está fuera de la guerra: la rebeldía, que Foucault ubica en el reino de la necesidad, la escritura de “la necesidad lógica e histórica de la rebelión”, que, según él, “se inscribe dentro de todo un análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales”⁶. Infrapolítica, en el uso que ha cobrado en la reflexión de Alberto Moreiras, sugiero, no es sino un nombre histórico de esa rebelión, el potencial nombre de su necesaria forma de aparición en este presente a la que ha llegado Moreiras tras una intensa reflexión. Infrapolítica, en este sentido, tampoco es un nombre propio, porque la lucha es permanente. En 1649, en lo que tenían que haber sido los primeros años de nuestra modernidad política, los llamamos “Diggers”. “En cierto modo”, escribe Foucault, “el pueblo denunció incesantemente el carácter de pillaje de la propiedad, de exacción de las leyes y de dominación del gobierno. Y lo mostró simplemente porque no dejó de rebelarse —y la rebelión no

⁴ *Ibíd.*, Libro I. Cap. 1. Sec. 24.

⁵ *Ibíd.*, Libro I. Cap. 1. Sec. 25.

⁶ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 108.

es para los Diggers sino la otra cara de la guerra, cuya cara permanente la constituyen la ley, el poder y el gobierno—⁷. La rebelión surge como el anverso de la guerra de siempre, permanente. A través de la rebelión, los Diggers revelan el secreto de la existencia. O, como dice Marx (aunque en el contexto de un cuerpo más grande de trabajo que convertirá su observación en algo más programático que el registro adoptado en estas páginas): “Cuando el proletariado anuncia la disolución de todo el orden hasta ahora existente, expresa sólo el secreto de su ser, puesto que éste es la disolución práctica de aquel orden de cosas”⁸. Secreto de la propiedad propia de la existencia, pero no en función del nombre absoluto del ser, la rebelión es el ser. Sobre esta línea también podríamos pensar en la figura de cierta subalternidad y de sus inscripciones históricas quizás infinitas; el historiador subalternista Ranajit Guha entiende la rebelión como el acto que hizo inteligible el mundo del subalterno, necesariamente a través de un acto de la voluntad humana. Rebelión es lectura crítica⁹.

La pregunta con la que comienzo es entonces relativamente simple: ¿qué pensamiento o acción rebelde es capaz de hacer legible este mundo en guerra (guerra global, por ejemplo), y al mismo tiempo, es capaz de satisfacer nuestro deseo de acabar con la guerra, o de encontrar “un pliegue dentro de ella”, para usar la metáfora sugerente de Moreiras? Carlo Galli ha insistido en la necesidad de un nuevo horizonte, de un nuevo *katechon*. Aquí vamos en otra dirección. La literatura misma es, entre otros, el pliegue rebelde dentro de la realidad de la guerra global, el terreno movedizo en el que descansa lo que Moreiras llama “un camino político en nombre de la infrapolítica”¹⁰. En un mundo asediado por la pregunta aburrida de qué papel podrían desempeñar la literatura y las humanidades cuando se han convertido en un artefacto nostálgico y de lujo —una pregunta hecha por el propio José Joaquín Fernández de Lizardi en un momento inaugural de las letras latinoamericanas— y por la lógica insidiosa de una excepcionalidad que reclama que no hay espacio para la literatura bajo el régimen de la emergencia, la guerra y la austeridad (tres nombres para la misma realidad global). Más bien, precisamente porque la política del texto literario no es programática y conlleva

⁷ *Ibíd.*, p. 106.

⁸ Karl Marx, “Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel”, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968, p. 21.

⁹ Rajit Guha, “The Prose of Counterinsurgency”, *Selected*

Subaltern Studies, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 45.

¹⁰ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 10, 2, 2010, p. 201.

sus propios excesos y aun su desborde, es que se abre la posibilidad de un pliegue rebelde ante nosotros. Y esto no es una afirmación meramente decadente o libertina, sino una práctica de lectura, de poner al descubierto el secreto del mundo, el secreto de nuestra existencia, como una cuestión de necesidad: y esto es lo que hace la literatura o lo que podría hacer en la edad de la guerra mundial (y en vista de su aparente “agotamiento”).

Este cuestionamiento en cuanto al deber y la eficiencia de la reflexión humanística ha servido de fantasma de las humanidades y especialmente del latinoamericanismo. Los estudios literarios latinoamericanos –porque son un empeño auxiliar a los estudios latinoamericanos, un campo original y originariamente sometido a las exigencias del contraespionaje– ha sido una reflexión secreta sobre la guerra, aún si esto se ha reconocido sólo en “la más rara de las ocasiones”. Quizá algunos lectores han reconocido esta formulación –un poco incómoda en castellano– como cita oculta del crítico literario norteamericano Brett Levinson. Levinson ofreció alguna vez la evaluación quizá condenatoria de que “la deconstrucción se ha practicado en los estudios latinoamericanos en la más rara de las ocasiones”¹¹, idea que él mismo recién revisó para afirmar que la situación era aún peor, que la deconstrucción aún no ha comenzado en los estudios latinoamericanos¹². Lo que sigue es un intento en esta clave –y mediante cierta lectura de la guerra en Moreiras– de lograr un principio para la deconstrucción, comenzar a comenzarla, o de comenzar a preparar su principio al explicitar su relación de copertenencia con la guerra¹³.

Permítanme decirlo una vez más: el latinoamericanismo en cuanto disciplina ha sido condicionado por la guerra aunque no ha registrado suficientemente las consecuencias de la guerra con respecto a su propio devenir. En efecto, el latinoamericanismo ha preferido desplazar esa reflexión hacia una serie de cuestiones mucho más abstractas. No soy inmune: la representación del trauma, de la violencia –pocos de nosotros hemos escapado a escribir sobre ese tipo de temas–. Sin embargo la guerra como tal fue y ha sido la categoría ineluctable de la experiencia, la cosa que, para Fernández de Lizardi, casi imposibilitó el comienzo mismo de las letras latinoamericanas. En el prólogo a *El periquillo*

¹¹ Brett Levinson, *The Ends of Literature: The Latin American «Boom» in the Neoliberal Marketplace*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 190.

¹² Brett Levinson, “The Jew or Patriarchy (or Worse)”, manuscrito, 2014.

¹³ Este término lo tomo prestado de Sergio Villalobos-Ruminott, “A Kind of Hell: Roberto Bolaño and The Return of World Literature”, *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 18, 2, 2009.

sarniento, la primera novela latinoamericana (según se dice), el autor inventa un diálogo con un amigo donde se discute a quién se debe dedicar la novela para obtener mejor provecho. Sobre la cuestión de encontrar a un mecenas el amigo le dice: Sí, escribe la dedicatoria inventando para el mecenas un linaje noble y describe su carácter fuerte. Al final, no importa, porque él no te considerará y aludirá a las incertidumbres actuales (1816, la fracasada lucha por la independencia mexicana), para decirte que no es posible incurrir en semejantes gastos: “que las guerras y las actuales circunstancias no le permiten serte útil por entonces para nada”¹⁴. “Guárdala o quémala,” le dice el interlocutor, antes de sugerir que se la dedique al público de lectores —a quienes no conoce personalmente— pues nadie la va a leer “a costo de su dinero”¹⁵.

Dicho de otro modo, quizá, como lo dijo Nicholas Baker en una cita memorable que me señaló Sergio Gutiérrez Negrón: “Las guerras no sirven la novela, porque de repente toda nuestra preciosa mundanidad se vuelve justificablemente marginalizable”¹⁶. Sin embargo, siempre ha sido el caso y siempre lo es. Es decir, la literatura (latinoamericana, por lo menos) comienza no con una novela, precisamente, sino con el Leviatán, un cuerpo en texto que legitima y contiene el campo social —los lectores— en tiempos de guerra. De esta forma las letras reclaman proteger a esa sociedad simbólicamente de la guerra que la atraviesa y que no se resuelve. Ese incendio que nunca sucedió —el momento en el que Lizardi no guardó ni quemó su libro— quiero decir, ya constituye el lado infrapolítico de la escritura que siempre se enfrenta a una decisión que no puede aceptar: renunciarse —es decir, incendiarse— o entregarse a la ley.

41 |

El lado *infrapolítico*: ya lo voy mencionando y quizá algunos querrán lidiar la guerra conmigo por haberlo dicho, pero ya es muy tarde. Con ese concepto, tal como se ha desarrollado en el pensamiento de Moreiras, está en juego nada más ni nada menos que el desenlace de su pensamiento bélico y quizá de todo pensamiento bélico: busca liberar el pensamiento de su servidumbre ante la guerra de siempre. Es decir, ese término —bélico— no debe entenderse como un comentario sobre su estilo. Por lo contrario, quizá el trabajo de Moreiras ha sido la identificación

¹⁴ J. J. Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, México, Porrúa, 2004, p. 2.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 3.

¹⁶ <http://www.theparisreview.org/interviews/6097/the-art-of-fiction-no-212-nicholson-baker>

de la guerra en este mundo y su contribución, quizá —y no la única, por supuesto— es algo así como lanzar una reflexión teórica para poder vivir dentro de un mundo en guerra.

Creo que está claro hasta qué punto obras como *The Exhaustion of Difference*, *Línea de sombra* y hasta su trabajo más reciente forman parte de ese proyecto, pero también habría que pensar en su trabajo anterior sobre Cortázar incluido en su primer libro latinoamericanista —por así llamarlo—, *Tercer espacio*, donde creo que ya sugiere la posibilidad de una respuesta a la belicosidad inherente al pensamiento latinoamericanista mediante la habitación infrapolítica de la guerra, una habitación infrapolítica dentro de ella (es decir, la respuesta infrapolítica a la política). Por cierto, para aquellos interesados en la cuestión de la genealogía, se podría remontar a lo escrito tal vez ya en este texto sobre Cortázar el latinoamericanismo de segundo orden que Moreiras propone más tarde, seguido de su reflexión sobre el “no-sujeto de lo político” e incluso que da paso a su trabajo en torno a lo infrapolítico. Aquí, sin embargo, prefiero hacer algunas afirmaciones más limitadas a modo de ensayar una cierta historia latinoamericanista que no puedo producir sino como traza o tal vez como sombra: ¿qué nos ofrece la línea de pensamiento de Moreiras que va desde la guerra a la infrapolítica? Nada menos que un ataque directo al deber del latinoamericanismo, un latinoamericanismo que desde sus orígenes nos tiene endeudados (véase otra vez *El periquillo sarniento*). En referencia a este trabajo entonces, hay que pensar infrapolítica y guerra, es decir la infrapolítica dentro de la guerra como acercamiento al desarrollo de un latinoamericanismo que no sirva a la guerra en la forma en que se le ha exigido históricamente. Porque si, de nuevo, la totalidad lograda de nuestra vida en este planeta se debe entender bajo los signos de tanto la globalidad como de la guerra, la infrapolítica sería algo justo por debajo de esa superficie, como James C. Scott la definió, “la resistencia por debajo de la línea” el mandato de lo “marginalizable”¹⁷.

Visto en estos términos, el “problema” para Moreiras —el que ha definido su trabajo y a veces sus mismas posiciones personales, de diferentes maneras y en diferentes momentos— con respecto al campo latinoamericanista es quizá demasiado simple y por eso su trabajo ha sido la piedra en el zapato de una cierta inocencia o una cierta proyección de la solidaridad

¹⁷ J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 198.

no problemática en la que el campo parece o parecía quizá —me atrevo a decir— destinado a inscribirse a sí mismo como en su propia condición de posibilidad. El latinoamericanismo acepta el signo de una servidumbre a la guerra, sea como soldado, enfermero o general. Por su parte, Moreiras no ha cuestionado solamente la efectividad de esa postura, sino también nuestra verdadera creencia en ella, no sólo a causa de alguna diferencia irreductible o por resentimiento, sino por una insistencia en la cuestión de ser: “el Latinoamericanismo postcolonial se concibe a sí mismo como una forma de práctica epistémica antiglobal orientada a la articulación o la producción de la diferencia a través de la expresión de una siempre irreductible, aunque también variable, distancia con lo global”¹⁸. Así que debemos recurrir a la posibilidad de que dos o varios “tipos de latinoamericanismo”, uno que estaría siempre amarrado a la semilla exótica y auténtica que tan celosamente busca proteger y que lleva a la guerra y a veces casi a la pulsión de muerte: “La muerte aparece como la figura de cierta autenticidad exótica, y al mismo tiempo, por tanto, como la fuente de un perverso deseo —un anhelo de negación que no se reconoce a sí mismo por lo que es”¹⁹. Y después la otra propuesta para un latinoamericanismo que busca desmentir ese gesto y llevarlo a su destrucción.

Podría resultarle extraño al mismo Moreiras la idea de bosquejar su intervención en el campo académico según su situación bélica dentro de ese campo, porque alguna vez me comentó que a él no le interesaba nada la guerra. Yo no sabía cómo responder, pues siempre había pensado que su pensamiento, como pensamiento político en el sentido más fuerte que se le podría otorgar al término, ha sido un pensamiento bélico. Su libro más reconocido en el contexto académico norteamericano en el que me encuentro, *The Exhaustion of Difference*, es efectivamente, para pedir prestadas las palabras de otro amigo, una máquina de guerra que se enfrenta al campo latinoamericanista de su momento. Por su parte, *Línea de sombra*, el mejor libro suyo me parece, y también, un poco sintomáticamente, el menos leído, casi se rige por la reflexión schmittiana. *Tercer espacio*, en cambio, el mismo amigo me hizo notar, es un libro pacífico. O diría yo, relativamente pacífico, pues en un capítulo clave lee el cuento que Julio Cortázar escribió sobre una época de guerra, “Apocalipsis de Solentiname”.

43 |

¹⁸ Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*, Duke University Press, 2001, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

Seguramente el lector recordará ese cuento: el escritor llega a Costa Rica y da paso a una rueda de prensa en la que le hacen las mismas preguntas de siempre: “¿por qué no vivís en tu patria, qué pasó que Blow-Up era tan distinto de tu cuento, te parece que el escritor tiene que estar comprometido?” las mismas preguntas que le va a hacer San Pedro o algún otro en las puertas del infierno: “¿a usted no le parece que allá abajo escribía demasiado hermético para el pueblo?” El escritor es comprometido pero no consignado; su labor espera un juicio por no haber sido lo que *debía* haber sido. Es decir, el cuento comienza con el cuestionamiento del papel del escritor en la guerra. Sin embargo, este juicio es también mero hábito, el ritmo y el patrón más o menos habitual de los viajes de un escritor. De hecho, como para subrayar esa generalidad o no-singularidad, el texto de Cortázar obliga a un cambio bastante incómodo entre perspectivas. “Los ticos son siempre así, más bien calladitos pero llenos de sorpresas, uno baja en San José de Costa Rica y ahí están esperándote Carmen Naranjo y Samuel Rovinski y Sergio Ramírez”²⁰. Siempre es lo mismo; la sorpresa siempre llega. Desde el “uno” universal, cuya llegada a San José marca una acción habitual o al menos alguna trayectoria generalizable, al singular “tú” que se sorprende, ya que es precisamente el “tú” que es esperado o previsto (incluso tú no esperabas que te esperaran y sin embargo, deberías haberlo esperado, porque la sorpresa siempre llega, llega anticipando su propia llegada). Y eso ya es señal del evento en el cuento, su sombra: una sorpresa llegará a saludarte. Podríamos citar a Moreiras para producir la máxima no sólo para leer este cuento sino para acercarnos a toda lectura en su obra, obra que me parece autográfica en su expresión: “‘Apocalipsis de Solentiname’ contiene el conflicto de escrituras y da lugar a su expresión, pero no a su solución, excepto si se piensa que la irresolución es la solución misma”²¹.

Y después *esa* ducha, una repetición, un hábito, una costumbre: “esa ducha que corona los viajes con un largo monólogo de jabón y silencio”²². Sin embargo, algo sí sucede: “Solamente que a las siete, cuando ya era hora de caminar por San José y ver si era sencillo y parejito como me habían dicho, una mano se me prendió del saco y detrás estaba Ernesto Cardenal.... Siempre me sorprende”²³. Dejando el hotel, como siempre lo ha dejado Cortázar, para confirmar sus prejuicios sobre la ciudad,

²⁰ Julio Cortázar, “Apocalipsis de Solentiname”, *Obras completas*, vol. 1, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 793-794.

²¹ Alberto Moreiras, *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*, Santiago, Lom, 1999, p. 382.

cuando lo toman por sorpresa. He aquí una importante vacilación entre, por un lado, la banalidad del hábito, de lo esperado, y por otro lado, la sorpresa de lo que uno nunca podría esperar. Y esta vacilación de la suspensión que condiciona el cuento de Cortázar ya quizá es la condición de cualquier literatura. Eso, creo, es lo que sostiene Moreiras –y mucho más explícitamente– al desarrollar su “infrapolítica”. A esa cuestión, sin embargo, no podemos asistir sino después. De momento, sí, hay que marcar su emergencia siempre en relación a la guerra. La vacilación inflige cada línea de este texto y desemboca en el pensamiento involuntario y hasta no-subjetivo de lo que teníamos que llamar “sujeto”. Lo ha dicho Cortázar muy bien y es esa verdad la que ha perseguido Moreiras hasta las últimas consecuencias, a cualquier precio: “esa vida en permanente incertidumbre de las islas y de la tierra firme, y de toda Nicaragua y no solamente de toda Nicaragua sino de casi toda América Latina, vida rodeada de miedo y de muerte, vida de Guatemala y vida de El Salvador, vida de la Argentina y de Bolivia, vida de Chile y de Santo Domingo, vida del Paraguay, vida de Brasil y de Colombia”²⁴.

Lo llevan a Nicaragua, a Solentiname. Cortázar emprende su viaje en un vehículo metafórico y en una metáfora vehicular: “Sergio y Oscar y Ernesto y yo colmábamos la demasiado colmable capacidad de una avioneta PiperAztec, cuyo nombre será siempre un enigma para mí pero que volaba entre hipos y borborismos ominosos mientras el rubio piloto sintonizaba unos calipsos contrarrestantes y parecía por completo indiferente a mi noción de que el azteca nos llevaba derecho a la pirámide del sacrificio”²⁵. Allí aprende mucho: asiste a la famosa misa del sitio en la que “los campesinos y Ernesto y los amigos de visita comentan juntos un capítulo del Evangelio”. También, y más importante, ve los cuadros de los campesinos con los que se queda fascinado. Quiere recordarlos: “Ya después hubo que pensar en volverse y fue entonces que pensé de nuevo en los cuadros, fui a la sala de la comunidad y empecé a mirarlos a la luz delirante de mediodía, los colores más altos, los acrílicos o los óleos enfrentándose desde caballitos y girasoles y fiestas en los prados y palmares simétricos. Me acordé que tenía un rollo de color en la cámara y salí a la veranda con una brazada de cuadros; Sergio que llegaba me ayudó a tenerlos parados en la buena luz, y de uno en uno los fui

45 |

²² Julio Cortázar, “Apocalipsis de Solentiname”, op. cit., p. 794.

²³ *Ibíd.*, p. 794.

²⁴ *Ibíd.*, p. 796.

²⁵ *Ibíd.*, p. 794.

fotografiando con cuidado, centrando de manera que cada cuadro ocupara enteramente el visor. Las casualidades son así: me quedaban tantas tomas como cuadros, ninguno se quedó afuera y cuando vino Ernesto a decirnos que la panga estaba lista le conté lo que había hecho y él se rió, ladrón de cuadros, contrabandista de imágenes. Sí, le dije, me los llevo todos, allá los proyectaré en mi pantalla y serán más grandes y más brillantes que éstos, jodete”²⁶. Llegando a su país se pone a ver las diapositivas del viaje con Claudette y se pone mal cuando ve que ya no son –para él, por lo menos– las fotos que había pensado sino imágenes de violencia, de crímenes de guerra contra los habitantes de Solentiname. (En cambio, Claudette ve otra cos –‘decime quién los pintó, no se ven las firmas’–)²⁷.

Este cuento, claro, lo *hemos* leído o por lo menos hemos escuchado de él porque ha mantenido a lo largo de los años una cierta actualidad. O la mantenía, según Moreiras, por lo menos, cuando escribió hace algunos años de lo que podríamos llamar su prodigiosa intempestividad:

Si algunos segmentos del texto de Julio Cortázar parecen haber envejecido dramáticamente en los últimos años, el relato de 1976 titulado “Apocalipsis de Solentiname” no ha seguido el mismo destino. “Apocalipsis” es un texto político, probablemente uno de los ejemplos más sucintos y económicos de la literatura testimonial de solidaridad que se manifestó como respuesta a la brutalidad de los regímenes de contrainsurgencia centroamericanos de las décadas del 70 y del 80.²⁸

¿En qué consiste su actualidad? Para Moreiras, el texto no parecía anticuado o más bien no se había vuelto “obsoleto” de la misma forma en que la obra de tantos otros de los contemporáneos de Cortázar sí lo han hecho²⁹. Y entre aquellos contemporáneos quizás debe contarse el mismo Cortázar, como lo hace Moreiras, pues el texto de Cortázar persigue la operación que antes se denominaba “realismo mágico”, pero sin ese modo mito-poético, exótico y plenamente situado en la demanda de restitución total asociada a ese término. Un cuento de guerra, dentro de la guerra, que no lidia con la guerra. De hecho, parece ser una versión nueva y más moderna de “La noche boca arriba”, no sólo por el hecho

²⁶ *Ibíd.*, p. 796.

²⁷ *Ibíd.*, p. 800.

²⁸ Alberto Moreiras, *Tercer espacio*, op. cit., p. 355.

²⁹ Alberto Moreiras, Comunicación Personal, 2014.

meramente contingente de su fecha de publicación, sino más bien por razones que yacen en el corazón del presente estudio. “Apocalipsis” invita un juicio, pero el juicio no tiene ejecutor adecuado; no es para los gustos ahora obsoletos y los hábitos de un lector expirado determinar si el trabajo se mantiene “demasiado hermético para el pueblo”, “pueblo”, entendido como desiderátum, si no el público esencial de la literatura latinoamericana desde sus inicios como literatura latinoamericana. El texto de Cortázar, propone Moreiras, alegoriza precisamente esta actualidad, señalando “dos posibilidades diferentes de escritura: por un lado, la escritura fundacional, órfica, dadora de mundo, escritura ontológica y poética en el sentido de *poiesis*, que es la representada en los lienzos de pintura campesina: una escritura comprometida en la equivalencia o unidad entre representación y ser; y, por otro lado, la escritura que podría llamarse sacrificial siguiendo una idea de Bataille: escritura de gasto y horror, nihilista, angosta, esencialmente destructiva, que es la representada por el acto de traducción que la máquina de Cortázar lleva a cabo sobre el texto pictórico”³⁰. Este escrito es “indomesticable”³¹. O dicho de otro modo: la escritura se convierte en violencia guerrera, fuera de la guerra, funcionalmente un resto inútil de ella.

El texto de Moreiras apunta hacia una segunda escena relacionada con esta actualidad y establece desde el principio la relación del texto de Cortázar con otros libros que “conmueven emocional y políticamente”, y da un listado de textos en el que se incluyen *Me llamo Rigoberta Menchú*, *Harvest of Violence*, *The Massacre at El Mozote* y *Unfinished Conquest*³². Nos pregunta Moreiras: “¿Cuáles son las consecuencias políticas de una teoría, y una práctica, de escritura indomesticable, afirmadora de la pérdida, de la disolución, de la muerte? ¿Cómo entenderla como escritura de resistencia, de potencialidad emancipatoria?”³³. Todo esto está en juego aquí y estará también en juego en el proceso de traducción que Moreiras identifica en el texto de Cortázar: “Hay dos sistemas semióticos en juego: uno encaminado hacia una epifanía original; el otro, traduciéndola”³⁴. Al final el texto busca pensar la mediatización y transmisión de un acontecimiento antes de su incidencia visible, y así marcar una escena del deber de las letras y de su fidelidad necesaria al mundo, es decir, a la guerra.

47 |

³⁰ Alberto Moreiras, *Tercer espacio*, op. cit., p. 363.

³¹ *Ibid.*, p. 364.

³² Alberto Moreiras, *Tercer espacio*, op. cit., p. 355.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 365.

Así Moreiras arguye contra cualquier débil lectura historicista del texto (y se observa una cierta inverosimilitud allí, sin duda: según él, el texto no puede contener la profecía que realmente Cortázar deseaba). La apropiación de las pinturas a través del medio fotográfico –y la broma de Cortázar con respecto a los usos a los que él lo va a someter a su vez en el vehículo metafórico– es, según Moreiras, la reflexión que el texto ofrece sobre su propia tarea de traducción y debemos tomar en serio el deber que está en juego aquí. Escribe Moreiras: “Cortázar no está escribiendo sólo sobre la represión somocista, y eso es lo más perturbador de su texto. Cortázar escribe también de la represión del ojo en la tarea del traductor”³⁵. El ojo. ¿Cuál ha sido el objetivo de Moreiras, entonces? Buscar un espacio de libertad (intelectual, sobre todo) dentro de las figuras de inminencia o de totalización tendencial o de fetichismo generalizado. Dicha tarea no ha sido, sin embargo, jamás la de renunciar a esas figuras como horizonte ni mucho menos salirse –que sería siempre una salida fetichista– de la modernidad. Digamos, esa ha sido, para el latinoamericanismo norteamericano, una postura peligrosa. Frente a ese deber latinoamericanista, el deber de la producción ideológica de su absoluta instrumentalidad, Moreiras ha reivindicado la libertad.

Dicho de otro modo, dentro del mundo-en-guerra puede emerger la figura no-subjetiva de la infrapolítica, una figura bosquejada accidentalmente en el ojo y en su represión. Ese devenir incierto, entendido en los términos de Moreiras como “el tipo de práctica que rehusa totalizar lo política como su propio entorno de acción”³⁶ ya está en juego en Cortázar y lo toma por sorpresa cuando ve las fotos: “En el baño creo que vomité, o solamente lloré y después vomité o no hice nada”³⁷. Es decir, si la política, según la inversión foucaultiana de Clausewitz –en su correctiva lectura a contrapelo– es la continuación de la guerra, entonces no hay vida sin guerra³⁸. Por cierto esa inversión tiene lugar según el desliz (o deslizamiento) característico de Foucault entre la política y el poder. Da la formulación dos veces, una después de la otra. Primero: “el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios”³⁹. Y después: “Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos

³⁵ Ibid., p. 379.

³⁶ Ibid., p. 186.

³⁷ Julio Cortázar, “Apocalipsis de Solentiname”, op. cit., p. 799.

³⁸ A. W. Neal, “Cutting off the king's head: Foucault's *Society must be defended* and the problem of sovereignty”, *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 29, 4, 2004, pp. 378–79.

que la política es la continuación de la guerra por otros medios”⁴⁰. Sería entonces la lógica de la hegemonía en su conceptualización más democrática-radical (es decir, la de Ernesto Laclau) la que mejor administra la guerra, posibilidad que parece cada vez más precaria en la fase agónica de lo que llamábamos nuestras sociedades. El texto de Cortázar no se recluta en esta administración, pero tampoco cree “resistirla”. Busca un pliegue por dentro.

Para concluir, me referiré a cierto momento del penúltimo libro de Laclau, *La razón populista*, en el que narra las causas de los conflictos que surgieron a partir de la desintegración yugoslava (constitución o reconstitución de enemistad y odio raciales). Escribe Laclau de forma mundana o casi trivial que “la guerra fue inevitable”⁴¹. Sigue para reinstalar un modo prescriptivo tendencialmente cercano a su forma ideal del orden social, algo así como un cuerpo que organiza y confiere la universalidad de lo que contiene y así mantiene el secreto del estado de guerra: “Todo depende de los eslabones que componen la cadena equivalencia, y no hay motivo para suponer que todos deban pertenecer a una etnia homogénea. Es perfectamente posible constituir un pueblo de tal manera que muchas de las demandas de una identidad más global sean “universales” en su contenido y atraviesen una pluralidad de identidades étnicas”⁴². José Luis Villacañas, sin embargo, ha sido decisivo al observar la incapacidad de Laclau para resolver el impasse teórico-político del estado de guerra actual. Escribe Villacañas: “El problema persistente es cómo la sociedad civil podría construir un nuevo ‘pueblo’ como sujeto político capaz de hacer la distinción amigo/enemigo y hacer circular una nueva lógica de la hegemonía. Como el siglo XIX, pero en siglo XXI”⁴³. Como *El periquillo sarniento*, o como Galli, aquí Villacañas señala el deseo de regreso del *katechon*. Incluso, el escritor mexicano Ignacio Padilla ha repetido esta observación un poco inesperadamente y un poco increíblemente cuando ha sugerido que la actual popularidad de obras como las novelas de Harry Potter después del 11 de septiembre de 2001 afirma algo así como un regreso a la novela del siglo XIX en el siglo XXI. No sé si realmente sea el caso,

49 |

³⁹ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁴¹ Ernesto Laclau, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 246.

⁴² *Ibid.*, p. 248.

⁴³ José Luis Villacañas, “The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 10, 2, 2010, p. 163.

sin embargo, sugiere un deseo de ancla en un mundo sin horizonte, es decir, incapaz de hacer circular una nueva lógica de la hegemonía, a pesar de mantener su *obligación* con esa tarea, su constante deber.

“Es,” escribe Moreiras “el llamado de compensación dentro de guerra, más allá de la venganza, el que guía toda narrativa infrapolítica, quizá toda literatura”⁴⁴. La compensación sucede dentro de la guerra y la infrapolítica es la crítica inmanente de la guerra y, como no hay nada afuera de la guerra, menos se da la posibilidad de percibirse del lado correcto de una distinción que ya no puede generarse de forma convincente, si es que alguna vez pudo. Regresémonos al comienzo para terminar, al momento en el que Lizardi convocó el primer público de lectores mediante esa escena de *ocupatio* y casi quemó un manuscrito que me parece que ni hemos comenzado de aprender a leer. Cuando Lizardi les dedica su obra a sus lectores está construyendo un pueblo para hacer circular una nueva lógica de la hegemonía y de ahí encuentra el soporte material y social de las condiciones de la lectura como tarea: “¿Qué diré de vuestras gloriosas hazañas, sino que son tales, que son imponderables e insabibles?”⁴⁵. Lizardi continua: “Sé que acaso seréis, algunos, plebeyos, indios, mulatos, negros, viciosos, tontos y majaderos. Pero no me toca acordaros nada de esto, cuando trato de captar vuestra benevolencia y afición a la obra que os dedico; ni menos trato de separarme un punto del camino trillado de mis maestros *los dedicadores*, a quienes observo desentenderse de los vicios y defectos de sus mecenas, y acordarse sólo de las virtudes y lustre que tienen para repetírselos y exagerárselos”⁴⁶. Si algo había en la literatura del siglo XIX que deseaba su inscripción hegemónica, servicio y servidumbre a las exigencias del orden social, siempre se desarticulaba desde sus orígenes, de la responsabilidad que la buscaba capturar: organizar una sociedad en guerra. La compensación desde adentro, ese *ocupatio* que dice tu nombre que no debería decir, ya es la habitación infrapolítica, el momento de retirarse al baño para vomitar o para llorar. La literatura, más allá de lo que también hemos pensado exigir de ella, ya siempre ha sido la habitación infrapolítica, un pliegue menor dentro de un mundo en guerra.

⁴⁴ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature”, op. cit., p. 185.

⁴⁵ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, op. cit., p. 3.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 4.

CAMPOS
BATA

DE
LLA

Infrapolítica —el proyecto

Alberto Moreiras *

* Texas A&M University

La noción de infrapolítica empezó a circular en el campo de Estudios Latinoamericanos en Estados Unidos hace unos diez años. Ya era por entonces un término conocido, desde la teorización de James C. Scott, pero buscábamos otra cosa, una inflexión o acepción bien distinta, lo cual no excluye la posibilidad de intersecciones activas¹. Hubo un largo período de latencia —la infrapolítica aparecería mencionada aquí o allá, en algún artículo o libro, en alguna conversación, pero más como hito indicativo o señal en un árbol del camino; todavía no había forma de meterse en una discusión sostenida de su potencial. En 2014, luego de algunas referencias críticas, en publicaciones o en redes sociales, decidimos formar un grupo para prestarle atención directa². Tenemos el grupo ahora. En su avatar más grande incluye unos cuarenta investigadores de varias edades y países (España, México, Chile, Canadá, Italia, Estados Unidos), pero su núcleo más activo está compuesto de unos quince individuos, todos ellos poco dados a la comunión.

53 |

¹ Scott empezó a usar el término en *Domination* (1990). Kelley, lo usa en un sentido que sigue y desarrolla el de Scott. Véase, Robin Kelley, *Race Rebels. Culture, Politics, and the Black Working Class*, New York, Free Press, 1994.

² La primera crítica efectiva, creo, fue la de Bruno Bosteels en *Centennial Review*, luego republicada con algunos cambios como capítulo de su *The Actuality of Communism*.

La mayor parte de las discusiones toman lugar, cuando no en talleres, en una red social privada, y nuestro espacio público, que es el blog de WordPress llamado Infrapolitical Deconstruction Collective, ha estado bastante activo en los últimos meses, o entre septiembre de 2014 y marzo de 2015. Hay varios libros, tesis doctorales y números monográficos en preparación, y algunas cosas recientes publicadas, paneles en conferencias profesionales, hay algo de ruido; nuevas de un proyecto que comienza. En esta coyuntura es un placer presentarlo aquí, fuera de nuestro grupo y sus aliados, quizás sólo por segunda vez (la primera ocurrió el año pasado, cuando Jorge Alvarez Yagüez habló de él en una conferencia en Madrid organizada por José Luis Villacañas)³. Debo decir, sin embargo, que la ocasión, que es la de una conferencia sobre Conceptos Políticos, es un tanto desplazante, puesto que infrapolítica no es un concepto político. O quizás sea y no sea político, o es político en la medida en que busca atrapar y reflexionar sobre un cierto afuera de la política. Y quizás ni siquiera es un concepto⁴.

¿Qué es la infrapolítica? O mejor dicho, con menor ambigüedad, ¿de qué se habla cuando se dice “infrapolítica”? E incluso: ¿Es “hablar de” una cosa u otra lo que se intenta a través de la infrapolítica? ¿O se trata más bien de “hablar de” como “hablar desde,” no “sobre,” un lugar o sitio que es mejor no tematizar para no convertirlo en un objeto de investigación, lo cual implicaría el tipo de estructuración de las cosas, de la cosa, el tipo de imagen del mundo del que estamos tratando de distanciarnos por lo pronto y en primer lugar? Si la lengua puede apenas hablar representacionalmente sobre el lenguaje sin convertirlo en representación y objeto de representación, entonces la lengua infrapolítica rehusa, si puede, convertir la infrapolítica en un mecanismo de representación más, otra marca de pensamiento en el mercado de las ideas, otra “opción política” en la universidad, en el discurso universitario, otro sabor de saber académico, otra forma de computar el mundo⁵. Y así, ¿cuál es nuestro interés?

³ Ver Alvarez Yagüez, “Límites,” que es una versión revisada de su contribución al taller de la Universidad Complutense de Madrid sobre Posthegemonía, Literatura, Infrapolítica (junio 2014).

⁴ Otra reserva es la mención de que no hablo por el Colectivo. Nadie habla por el Colectivo, en la medida en que sus miembros buscan hablar en singular, esto es, no representacionalmente, y en esa medida no constituyen un “nosotros” fuerte. A pesar de ello diré algunas cosas que parecerían invocar a más de uno

como su origen. Serán controvertibles, debatibles, incluso rechazables. En compensación, me gustaría dedicarle este ensayo al Colectivo de Deconstrucción Infrapolítica, para celebrar nuestras conversaciones del último año, que han sido memorables para mí, y creo que para muchos de nosotros.

⁵ La diferencia entre hablar de y sobre la lengua es un hilo importante en Martin Heidegger, *Dialogue*. Ver por ejemplo 49-52.

En su “Carta a un amigo japonés,” de 1983, Jacques Derrida responde a la petición de ofrecer “una reflexión preliminar y esquemática sobre la palabra ‘deconstrucción’”, y dice: “¿Qué no es la deconstrucción? ¡Todo, por supuesto! ¿Qué es la deconstrucción? ¡Nada, por supuesto!”. Podríamos quizá decir lo mismo de la infrapolítica, una nada que es al mismo tiempo no todo, un no todo que viene a ser una forma de nada desde la pregunta metafísica por excelencia. En cualquier caso, como la deconstrucción, la infrapolítica puede también ser “no una buena palabra”, tratarse de algo que uno sólo puede usar más o menos informalmente, no sistemáticamente, buscando efectos específicos, “en situaciones altamente determinadas”. Si es así, hay más en el texto derrideano sobre la mala palabra deconstrucción que queremos usar, informal y asistemáticamente, para referirnos a la infrapolítica —sin intentar de ninguna manera, por lo menos no todavía, no durante cierto tiempo, indicar que la deconstrucción y la infrapolítica pueden ser la misma cosa o venir a la misma cosa. Aunque, ¿por qué no?—.

Derrida se queja de la dificultad de sacarse de encima la supuesta obviedad de que la deconstrucción sea una empresa negativa, negativa en su mayor parte o esencialmente. Verdad que hubo o hay razones ostensibles para tales asertos, en la medida en que la gente no podía o quería entender qué es lo que la deconstrucción buscaba y busca cuando era evidente que no buscaba ninguna de las cosas habituales. Por ejemplo, dice Derrida, la deconstrucción no se puede proponer como un “análisis,” dado que “el desmantelamiento de una estructura no es una regresión hacia un elemento simple, hacia un origen indisoluble”. Y la deconstrucción no puede proponerse como una “crítica,” dado que “la instancia del *krinein* o de la *Krisis* (decisión, opción, juicio, discernimiento) es ella misma, como todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los ‘temas’ u ‘objetos’ esenciales de la deconstrucción”. Y, dice Derrida, lo mismo puede decirse sobre el “método,” lo cual tiene el agradable y desagradable corolario de que la deconstrucción no es una metodología para leer e interpretar y no puede por lo tanto ser “reapropiada y domesticada por instituciones académicas”. Por fin, pero no del todo, Derrida dice que la deconstrucción tampoco es “un acto o una operación”, porque hay algo más pasivo en ella que la pasividad que se opone acostumbradamente a la actividad, y también porque la deconstrucción no devuelve a “un sujeto individual o colectivo”. Lo más que se puede decir, en consecuencia, sobre la deconstrucción es que ocurre, hay deconstrucción, *ca se déconstruit*, y ese “se” guarda todo el enigma.

La infrapolítica, tal como la pensamos o como la dejamos pensar, no es ni una herramienta analítica ni una forma de crítica, ni un método ni un acto u operación, la infrapolítica ocurre, siempre y por todas partes, y su suceder nos llama y llama a una transformación de la mirada, a algún tipo de paso hacia otro modo de la política, extraño e intematisable, que es también, debe ser, un de otro modo que la política. En la breve “Carta” hay una indicación de esta extrañeza que la infrapolítica y la deconstrucción comparten cuando Derrida, de manera inesperada, imagino, para sus lectores, dice, abruptamente y sin elaboración, que la deconstrucción es por lo tanto, y esto parece ser una definición o el principio de una definición, “un discurso o más bien una escritura que puede compensar la incapacidad de la palabra de estar a la altura de un ‘pensamiento’”. La infrapolítica es también una región, o un sitio, como dije antes, en el que tal incapacidad de la palabra de estar a la altura de un pensamiento, de un “pensamiento,” dice Derrida, en el que una brecha incubible entre lengua y pensamiento sucede, pero la infrapolítica no puede siquiera aspirar al estatus de “discurso o más bien escritura” (la reflexión infrapolítica es ambas cosas, pero no la infrapolítica en cuanto tal, si hay o pudiera haber un “en cuanto tal” de la infrapolítica. ¿Cuál es su interés? ¿Puede la infrapolítica compensar una incapacidad, fisura o falta entre lengua y pensamiento?

Si la infrapolítica no puede hablar de sí misma sin traicionarse entonces todo lo que diga aquí servirá como acto de destrucción o su prolegómeno. Más vale entonces hacerlo sin preliminares, y correr el riesgo de la ocasión, pues la infrapolítica no es más que su ocasión. La infrapolítica es, mínimamente, en cuanto sitio tematizable, un campo de reflexión abierto a la exploración de las condiciones de existencia a la hora de la consumación de la estructura ontoteológica de la modernidad. En ese tiempo, ahora, entendemos que la experiencia, la experiencia de todos, está cruzada de política, que la política la marca y la determina y la enmarca en formas fundamentales e irreducibles; pero también entendemos, o creemos entender, o nos gustaría entender, que la política no puede agotar, y no agota la experiencia. La experiencia excede o subcede la política, y puede por lo tanto ser tematizada y estudiada infrapolíticamente. En la hora de la autoconsumación de la estructura ontoteológica del mundo conocido, la política no puede entenderse como lo siempre ya entendido, dado por supuesto, una especie de evento o procedimiento, si no estrictamente natural, siempre naturalizado por la forma de ser de lo humano. La política está siempre sujeta a condiciones históricas

de manifestación, muy al margen de divisiones intrahistóricas obvias tales como, en nuestro tiempo, izquierdas y derechas, liberales y conservadores, populistas o tecnócratas. La política, en su manifestación concreta en el presente, todavía responde a una configuración histórica particular y a una estructura civilizacional particular. La naturaleza de la política no es en sí política, sino que es histórica de arriba abajo y de cabo a rabo. No hay política intemporal, sino que la política sucede sólo una vez cada vez, incluso cuando llamamos política a la implementación de un programa de gobierno o a la implementación de un programa de acceso al poder, pero el modo de su suceder no es independiente de una ideología social básica que enmarca su gama de ocurrencia. En la hora de la autoconsumación de la ontoteología, la política es agobiantemente ontoteológica incluso cuando se ve a sí misma en un papel contrahegemónico o resistente. Que tal determinación haya sido borrada u olvidada no es objeción –sólo concreta su naturaleza ideológica–.

Pero la infrapolítica no busca determinar la naturaleza de la política, ni siquiera en su dispensación contemporánea. La infrapolítica no es una crítica de la política. Su interés, y podemos llamarlo hermenéutico, fenomenológico o deconstructivo, debe encontrarse en el intento de delimitar la determinación política a favor de su exceso, de su suceso, en cualquier caso de su diferencia. La infrapolítica habita la diferencia de la política. Como campo de reflexión o sitio de reflexión, reflexiona el suceso de la política, esto es, no la política como su-cedida, sino el infraexceso activo de la política, lo que fluye bajo la política tal como la conocemos. En cuanto suceso, esto es, como exceso que precede, como sitio de reflexión no circunscribible o determinable mediante determinación o conscripción política alguna, en la medida en que estas últimas deben permanecer ciegas a ello para constituirse como tales, la infrapolítica puede alcanzar una dimensión crítica –la infrapolítica piensa en la política en la medida en que piensa el de-otro-modo-que-la-política–, pero su ejercicio primario no es crítico-político, sino interpretativo o hermenéutico. La infrapolítica, en cuanto diferencia de la política, vive y se abre en la retirada del campo político, lo que significa que lleva consigo una intensa politicidad, pero es la politicidad impolítica que suspende y cuestiona toda aparente politización, toda instancia de emergencia política, todo momento heliopolítico, y los coloca provisionalmente bajo el signo de una destrucción.

Hemos reservado un nombre para esa politicidad impolítica de la infrapolítica: lo llamamos posthegemonía, o también posthegemonía democrática. La infrapolítica encuentra en la democracia posthegemónica, o en su praxis, que es la democratización posthegemónica, la interrupción suplementaria de su praxis su-cesiva. La infrapolítica no es una política, pero la democratización posthegemónica es una praxis política rotunda, y sería difícil llegar a esta última sin la primera. Puede haber infrapolítica sin posthegemonía sin más recurso que el de la abstención de la acción política, pero no puede haber praxis posthegemónica sin reflexión infrapolítica. Tanto la infrapolítica como la posthegemonía intentan pensar la brecha de la política epocal, en la medida en que se hace arduamente accesible, su diferencia de sí misma, lo que en la experiencia humana, o en la existencia, aunque marcado o cubierto o encubierto por la política, no es en sí político, es en sí no político, aunque subyazca a la política y a toda política. ¿De qué se habla? Haberlo olvidado o no reconocerlo sólo hace recobrarlo tanto más urgente⁶.

Si el proyecto del Colectivo de Deconstrucción Infrapolítica tiene una genealogía común para sus miembros, y debe tenerla a pesar de las diferencias de edad y origen, debemos encontrarla en alguna parte. El vínculo es la universidad, y el campo específico de Estudios Latinoamericanistas. Por supuesto los miembros mayores del Colectivo tienen más cicatrices que los jóvenes, pero son cicatrices que pueden referirse a la historia de la disciplina y pueden incluso trazarse a textos y discusiones específicas. Después de finales de los años noventa, en nuestra percepción, el paradigma general de los estudios culturales, que ya había sido usado por nosotros como vía de escape a los constreñimientos de la vida disciplinaria que conocíamos, topó con un muro y se hizo improductivo. Al mismo tiempo el llamado giro político en estudios culturales, que no fue más que la intensificación de la demanda de salvación política en el trabajo académico, aunque incluyera en principio una crítica del identitarismo (durante años, la única percibible aunque irrespirable “politización” académica) en nombre del universalismo, se hizo mecánico y dogmático, y todavía lo es. La crítica de la historia de la izquierda, descuidada por los representantes del giro político, que parecían estar

⁶ Quizás sea innecesario decir que mi interés en la posthegemonía no refiere a su versión vulgar, que Jorge Alemán naturaliza recientemente: “El momento ‘posthegemónico’ no puede no ser una fantasía que imagina un mundo acefálico exclusivamente entregado al cultivo de las pulsiones” (*Apuntes*, 2).

mucho más a gusto en la voluntad de repetición, *mutatis mutandis*, de la historia de la izquierda en la modernidad, llegó a provocar para nosotros una insatisfacción general, terminal, con los paradigmas teóricos disponibles o dominantes tanto en el campo más amplio de las Humanidades como en el más pequeño de las Humanidades latinoamericanistas, incluyendo, por cierto, el subalternismo, que, en retrospectiva, habría sido la última ilusión o espejismo del campo.

Todo esto tuvo sus efectos, y durante casi una década, o más, efectos que fueron en su mayor parte negativos y desorientadores. Al fin, como dijo Sergio Villalobos en unas recientes “Notas de seminario,” “había la necesidad de moverse hacia la constitución de un horizonte de problemas que pudiera articular un entendimiento posthegemónico de la política, tomado como pensamiento a-principial [en el sentido de Reiner Schürmann], y una infrapolítica, tomada como reflexión sobre la existencia más allá de la demanda política” (“Notas,” 2)⁷. Mientras tanto, la universidad evolucionaba hacia su avatar neoliberal, y dejaba de ser particularmente interesante como institución usable excepto en el sentido más trivial (un trabajo relativamente seguro, importante en cuanto tal). Todas estas predisposiciones negativas o críticas se desarrollaron en la estela de cierto marranismo congénito, que vinimos a entender como el lado productivo de la tradición intelectual y existencial hispánica, o al menos el lado que nos interesaba continuar preservando.

La mayor parte de los miembros del Colectivo trabajan en la universidad y lo hacen en el contexto de la ruina contemporánea del aparato universitario, pero entienden demasiado bien que la universidad está hoy sujeta a condiciones de producción y reproducción, en sí derivadas de la autoconsumación ontoteológica de la modernidad, que son incompatibles con el futuro del proyecto infrapolítico. La infrapolítica es siempre ya postinstitucional, o lo es en la medida en que busque su radicalización necesaria. Podríamos verla como modalidad de pensamiento salvaje, o como lo que Catherine Malabou llama “la irrupción de lo fantástico en

⁷ Aunque *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas debe reconocerse como el lugar donde se inicia la noción, la propuesta de Schürmann sobre pensamiento a-principial en *Heidegger on Being and Acting* la hizo temática para la filosofía post-heideggeriana: “Es mediante una deducción histórica de las categorías del ‘otro comienzo’ que se hará pensable la acción privada de un pros hen unificante” (9). Esto se asocia

explícitamente por Schürmann a un proyecto político an-árquico conectado a una “cesación de principios, un deponer el principio mismo de los principios epocales, y el comienzo de una economía del pasaje, esto es, de la anarquía” (9). Cf. Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana UP, 1990.

la filosofía,” que por supuesto nos desborda tanto como nos llama, y nos destruye tanto como nos informa⁸. Pero lo fantástico en filosofía es sobre el tiempo de vida y contra el tiempo de trabajo, sobre la suspensión infinita de la equivalencia monetaria y de toda la topología equivalencial como principio general de nuestras vidas. Desde ahí, y precisamente desde ahí, la infrapolítica no busca inscripción, ni celebración, no busca comunidad ni filiación, es contracomunitaria y hostil a toda formación de captura. Y apuesta a un tiempo largo e incalculable de reflexión contra todo tipo de produccionismo salvífico o excelentista.

Debe haberse hecho ya claro que nuestro proyecto se sitúa en una tradición de pensamiento marcada por el trabajo de Martin Heidegger, que busca interpretar o reinterpretar aprendiendo de un número de pensadores en su estela: de Reiner Schürmann a Catherine Malabou, ya mencionados aquí, de Simone Weil y Luce Irigaray y María Zambrano a Felipe Martínez Marzoa, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Massimo Cacciari, Mario Tronti, Miguel Abensour, Oscar del Barco, Agustín García Calvo, Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Davide Tarizzo, de Sigmund Freud a Jacques Lacan y la tradición lacaniana. Y muchos otros. Nada de esto es muy original, desde luego, ni la originalidad es un valor que nos importe, pero quizá convenga añadir que buscamos, en esas múltiples lecturas y variaciones que configuran el pensamiento contemporáneo, mantener viva una cierta simplicidad en el pensamiento de Heidegger que él mismo disfrazó o encubrió a veces —y este es un problema que se repite en su recepción.

Si la reflexión infrapolítica es un intento sostenido de destamar y liberar el paso su-cediente de la política hacia una región de existencia que la política bloquea, no debe tomarse como un éxodo respecto de la política, sino como un intento de determinar, incluso de tematizar, las condiciones bajo las cuales podría hacerse pensable una concepción alternativa de la política. Ya en “Superar la metafísica,” un texto escrito entre 1936 y 1946, Heidegger indica la posibilidad de una apertura histórica hacia la infrapolítica cuando dice:

⁸ Malabou tematiza lo fantástico en su libro sobre Heidegger: “Lo fantástico, lejos de designar una simple lógica del fantasma o una intrusión del fantasma en lo real, caracteriza precisamente lo real del fantasma. La diferencia ontológica, la convertibilidad entre los dos cambios [esta es la forma en la que Malabou se refiere a los “comienzos” heideggerianos, primero y otro], el

nuevo don ontológico, y la nueva cambiabilidad no son abstracciones puras. Constituyen nuestro real, la forma en la que lo real registra el impacto de su deconstrucción y cambio” (182). Ver, Catherine Malabou, *The Heidegger Change. On the Fantastic in Philosophy*, trad. Peter Skafish, Albany, State University of New York, 2011.

La lucha entre los que están en el poder y los que quieren llegar al poder: por todos lados hay lucha por el poder. En todas partes es el poder lo que es determinativo. A través de esta lucha por el poder, el ser del poder queda postulado en el ser de su dominación incondicional por ambos lados. Al mismo tiempo, sin embargo, algo queda encubierto aquí: el hecho de que esta lucha está al servicio del poder y es querida por él. El poder ha sobredeterminado tales luchas por adelantado. Sólo la voluntad de voluntad suscribe con su fuerza a tales luchas. El poder, sin embargo, sobredetermina los varios tipos de humanidad de tal manera que expropia del hombre la posibilidad de escaparse alguna vez del olvido del ser en tales caminos. La lucha es planetaria de necesidad, y por lo tanto indecible en su ser porque no tiene nada que decidir, dado que queda excluida de toda diferenciación, de la diferencia (entre el ser y los seres), y así de la verdad. A través de su propia fuerza queda conducida a lo que no tiene destino: al abandono del ser. (100)

Puede no gustarnos la tropología que remite al ser, a la diferencia ontológica (pero la infrapolítica, que piensa la diferencia ontológica y por lo tanto un más acá de la política, es también y por ello el intento de sentar las condiciones para una política, futura, de la diferencia ontológica), o a otros aspectos de la jerga heideggeriana, pero permanece el hecho de que se anuncia en ella una politicidad alternativa que no estaría ya basada ciegamente en la voluntad de voluntad, de la cual en otra sección del ensayo se nos dice que sólo puede acarrear “un colapso del mundo” y una “devastación de la tierra:” “El hombre se quiere voluntario de la voluntad de voluntad, para la cual toda la verdad es ese error que necesita para ser capaz de garantizarse a sí mismo la ilusión de que la voluntad de voluntad no puede querer nada excepto la nada vacía, ante la cual se afirma sin alcanzar a conocer su propia nulidad consumada” (86). Llamamos a todo esto, en la cosa política, hegemonía, y búsqueda hegemónica, y conceptualización hegemónica de la política, de la cual uno de sus más grandes intérpretes, Ernesto Laclau, ha dicho que necesariamente agota el campo de la política *tout court*. Pero estamos en desacuerdo: la hegemonía no agota la política, porque hay politicidad posthegemónica. A la vez, incluso si la deconstrucción infrapolítica quiere continuar dejándose inflexionar por la esquemática heideggeriana a propósito de la historia del ser, del acabamiento de la metafísica, del fin de la historia epocal, y de la clausura del pensamiento principal, no es nuestra intención manifestarnos a favor de ninguna valorización, ni desvalorización,

de horizontes histórico-culturales específicos ni de perfiles humanos particulares. La lista ya dada de condiciones genealógicas del proyecto debería hacerlo claro. La noción de valor, de cualquier forma de valor cultural, fue denunciada por algunos de nosotros como incompatible ya con un acercamiento subalternista incluso en su versión más superficial. Nuestro marranismo tiene algunos dientes, pero no para mascar la exaltación o denigramiento de ningún tipo de vida humana. La publicación en curso de los *Cuadernos negros* de Heidegger hace más claro que nunca hasta ahora que nuestro proyecto debe también afirmar resueltamente cierto antiheideggerianismo. Si tomamos el esquema heideggeriano sobre la historia del ser como variación respecto del hegeliano, y por lo tanto como una parte difícilmente renunciable de la historia del pensamiento, los tonos explícitos e intencionales revelados por los *Cuadernos negros* en sus afirmaciones respecto del arrojarse ónticamente al antisemitismo historial y a la sobrevaloración del destino "alemán" en la preparación a una transformación del pensamiento deben ser rechazados absolutamente, no sólo en sí mismos, sino también como tropología maestra para cualquier tipo de valorización histórico-cultural alternativa (en otras palabras, entendiendo perfectamente la vergüenza de la herencia antisemita o de la herencia racista en general, y aun optando en principio contra la dominación y por la democracia, no podemos pretender que algo cambie si sustituimos antisemitismo por antieuropeísmo o valorizamos la cultura subalterna contra la cultura burguesa).

La adaptación de lo que fue en principio una tropología pro-nazi –podemos buscar cualificar esto de varias maneras, pero el compromiso pro-nazi permanece– ha sido un problema endémico en la llamada izquierda heideggeriana, como podría verse por ejemplo en *Krisis* (1976), de Massimo Cacciari⁹. La reflexión infrapolítica debe afirmar la suspensión radical de toda valorización histórico-cultural como forma de pensamiento principal que, en cuanto pensamiento principal, está y siempre ya estaría comprometido con el poder hegemónico y con el logro hegemónico. La temática heideggeriana del fin de la historia epocal sólo puede ser entendido, en este contexto, como fin de la estructuración hegemónico-sacrificial de la historia y de la vida histórica. La reflexión

⁹ Sobre esto, la fiera lectura del libro de Cacciari por Matteo Mandarini, "Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s", *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy* 5.1, 2009, pp. 1-16.

infrapolítica abandona el poder como fuerza principal –como voluntad de voluntad asumido como principio en el fin de la historia metafísica– a favor de una an-arquía cuyo fundamento puede trazarse al mismo Heidegger, mediado ya hoy por Emmanuel Levinas, Reiner Schürmann, María Zambrano, y otros.

Hay dos falsas salidas de la esquemática heideggeriana de la estructuración ontoteológica del mundo, ambas favorecidas en uno u otro momento por Heidegger y, en su estela, por la derecha heideggeriana: una de ellas es la ruptura del principio de equivalencia general, como estructuración dominante de todo pensamiento hegemónico en el capitalismo de la subsunción real, a favor de una jerarquización alternativa, esto es, necesariamente de una nueva hegemonía, de un nuevo establecimiento de orden y rango. Pero hay una segunda falsa salida a la que puedo referirme con otra cita de Heidegger, esta vez de *Contribuciones a la filosofía*. Allí, en la primera sección, en el Prospecto, bajo el encabezamiento Historicidad y Ser, Heidegger nos da una noción de lo que podemos llamar soberanía doble que marcaría la posibilidad misma de una hegemonización continuada del tiempo de la vida. Esto es lo que dice Heidegger:

La soberanía sobre las masas que se han hecho libres (esto es, sin suelo y auto-complacientes) debe ser erigida y sostenida mediante los grillos de la 'organización'. ¿De esta forma puede lo que queda así 'organizado' crecer otra vez en su suelo original, para que lo que es de las masas sea no simplemente controlado sino transformado? . . . Todavía se necesita aquí otra soberanía, oculta y discreta y durante mucho tiempo austera y tranquila. Aquí deben prepararse los futuros, esos que creen en el ser mismo nuevos locales desde los que pueda eventuar una vez más la constancia de la lucha entre cielo y tierra. . . Ambas formas de soberanía, aunque fundamentalmente diferentes, deben ser queridas y simultáneamente afirmadas por los que saben. (49-50)

Esta segunda falsa salida es la pretensión de que pensar o poetizar pueda cambiar la naturaleza de la hegemonía, es decir, de la soberanía, es decir, de una política de la voluntad de voluntad por fin consciente de sí misma. En *Contribuciones* Heidegger claramente dirige sus observaciones a la Alemania nazi, pero a mí me interesa apuntar al sentido desde el que puede entenderse que cualquier compromiso estructural del pensador con el partido, con el principio de organización, con el brazo armado del poder hegemónico, siempre resultará en la demanda de estructuración

doble de la soberanía. Tal demanda, últimamente referible a la conexión entre pensamiento y gobierno, ha sido compartida endémicamente por tantos pensadores de la izquierda en los últimos dos siglos. Pero no hay héroes no sonámbulos del pensamiento que puedan reivindicar soberanía infrapolítica, porque no hay soberanía infrapolítica, y por lo tanto la reflexión infrapolítica no pretende ventaja sobre ninguna otra. Es sólo una apuesta hacia otro pensamiento, al que a veces le llamamos infrapolítica trans-figurada. Pero todavía no es tiempo de discutirlo.

DIÁLC

DGOS

En torno a la noción de infrapolítica: Una conversación con Alberto Moreiras **

Alejandra Castillo:

En tu libro *Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina* indicas que la escritura autobiográfica es índice y ruina del proyecto figurativo de la escritura. Así descrita, la autografía parece estar enmarcada entre la reflexividad, el duelo y la sobrevivencia. Siguiendo esta pista, indicas que la figuralidad es tanto condición de reflexividad como su propio límite. En este tu nuevo libro, *Piel de lobo*, retomas el problema de la escritura y la vida. En el lazo que enlazan estas palabras, describes lo autobiográfico como una “escritura en destitución subjetiva”. Me gustaría comenzar el diálogo preguntándote por esta descripción: ¿a qué te refieres con escritura en destitución subjetiva?

** Esta conversación es propuesta e iniciada por Alejandra Castillo. Las primeras preguntas y respuestas fueron discutidas indirectamente en un grupo de facebook, lo cual llevó a su continuación en las preguntas y comentarios del resto de los interlocutores firmantes.

Alberto Moreiras: El problema del lenguaje figurativo es que postula o inventa la existencia necesaria de un plano no literal, catacréstico, y ese plano siempre es necesariamente fantasmático. Si yo digo que los jinetes se acercan tocando el tambor del llano el ruido del tambor es mi fantasma: la música. Si me doy cuenta de ello, la música calla. Y eso tiene efectos destituyentes. Hay una pulsión destituyente en la escritura que tú llamas reflexiva (yo ya no recuerdo qué dije en *Tercer espacio*) que es siempre de antemano trágica, y con respecto de la cual sólo podemos relacionarnos en duelo si es que fuéramos a sobrevivir, que nunca puede darse por supuesto. Supongo que hay escrituras constituyentes y escrituras destituyentes, aunque tal división está lejos de agotar la fenomenología de la escritura. En cualquier caso hablo de tendencias de escritura, no de logros: todo es siempre ambiguo y complicado en este terreno, porque nadie es dueño de su propia escritura y sólo es posible luchar con ella. Para algunos la escritura podrá ser constituyente en algún sentido simbólico —por ejemplo, cuando, si aceptáramos el esquema de Alain Badiou, la escritura busca fidelidad a algún evento de verdad en el amor, la ciencia, el arte o la política—. Pero yo no puedo creer que la escritura se agote en esa constitución de verdad subjetiva, y tiendo a pensar justamente lo contrario: la escritura que a mí me interesa no busca constitución en la verdad, sino que busca verdad y produce destitución. Busca verdad en el sentido de que busca en cada caso atravesar el fantasma, y produce destitución en el sentido de que atravesar el fantasma nos acerca al abismo de lo real. Este es vocabulario lacaniano, pero podríamos reescribirlo como vocabulario deconstructivo. Donde Lacan diría *sinthome* Derrida podría hablar del secreto. Para mí, en realidad, no hay otra escritura que la escritura del secreto. O hay otra, pero no sirve. La pregunta que se abre entonces es la del uso de la escritura del secreto, pero esa es una pregunta que no creo estar preparado para responder.

AC: Si bien la escritura autobiográfica nos lleva a cierta política del nombre propio, no es menos cierto que dicho nombre no es sino la inscripción de la muerte en la propiedad del nombre. En este sentido, todo gesto auto-bio(tanato)-gráfico implicaría el gesto fallido de buscar la fidelidad de escribirse a sí mismo, escribiendo siempre, sin embargo, a otro. A pesar de esta lógica auto-hetero-gráfica inscrita en la escritura, pareces insistir en ciertos materiales para tu próximo libro, *Piel de lobo*, en la necesidad de testimoniar con la verdad: “los libros tienen que ser verdaderos”, afirmas. ¿Cuál es el límite entre la verdad y la ficción en un proyecto autográfico?

AM: Pienso que todo acto de escritura es fallido, el único acto sin culatazo sería el silencio total, que es también la muerte. Pero, en la medida precisa en que escribimos a pesar de todo, la muerte está inscrita apotropaicamente: la inscribimos para resistirla. No me parece que sea tanto una empresa de fidelidad. Más bien es una empresa sin fidelidad, siempre presta a traicionarlo todo para conseguir sus fines, si uno pudiera ser lo suficientemente astuto como para saber cuándo hay que traicionar, cuándo la traición funciona mejor que nada para eludir la inscripción letal. Por eso los actos de escritura tienen que ser verdaderos, porque sin esa verdad nada funciona —sólo la verdad orienta la traición, en cada caso, como sabemos. Todo acto reflexivo de escritura es por lo tanto nunca más que una ficción teórica. Pero yo también resistiría la noción de testimonio en ese contexto. El testimonio no es más que una modalidad de ficción teórica entre otras, pero no las define a todas. Aunque podríamos jugar con la idea de que el testimonio es siempre de antemano no más que la dimensión teórica de la ficción. Digamos que siempre hay testimonio en la escritura reflexiva, siempre hay una dimensión testimonial, pero ese testimonio queda suspendido en cada caso por lo que escapa a él, por lo que el testimonio produce como su exceso. Esa estructura es la que llamo autográfica.

AC: ¿Esta definición que propones de escritura se relaciona con el concepto de “infrapolítica” que has venido desarrollando en el último tiempo?

AM:. Sí, y ambas tienen relación con lo que en otro momento he llamado la instancia del no-sujeto. Supongo que es la misma intuición la que se va abriendo paso en todo este entramado cuasiconceptual. Autografía e infrapolítica remiten a un espacio práctico-especulativo que no está regulado por las certezas mínimas, en cada caso ideológicas, que determinan nuestra relación con la cotidianidad, y así quedan fuera del horizonte de captura definido por el aparato legal, por la institución político-administrativa, por la instanciación nacional, de género, de sexualidad, de origen étnico, en fin, por todo artefacto identitario. Se trata de pensar no sólo la escritura sino también el curso mismo de la experiencia en lo que excede y desde lo que excede esa captura subjetiva.

AC: ¿Podrías elaborar un poco más tu idea de “infrapolítica”?

AM: Acabo de referirme a ello como instancia cuasiconceptual resistente a todo aparato ideológico de captura, que remite a un tercer espacio

práctico-especulativo desregulado, es decir, fuera de regla y de regulación. No es que sea imposible pensarlo, por lo pronto (yo creo que es lo más fácil de pensar, lo que está más cerca de todos nosotros, pero alguien decía que el abismo más estrecho es por lo mismo también el más difícil), pero sí resulta contradictorio tratar de darle una formulación teórica, o una definición. Conviene invocar aquí la noción de “resistencia a la teoría” no desde la voluntad de deshacer esa resistencia, sino de plegarse a ella, de entenderla en la medida de lo posible para cada uno. Supongo que lo que importa no es entonces asegurar una definición estable sino más bien invocar un proceso reflexivo que permita liberar el oído, o el ojo, o el tacto, que deje sitio, o que permita concebir un sitio alternativo de pensamiento. Si supiera bien cómo hacerlo habría escrito cuatro o cinco libros más de los que he escrito. Pero podemos intentar algo: digamos que la infrapolítica remite a la deconstrucción en política, o que es deconstrucción de la política o política en deconstrucción. Se publicó hace un año el seminario que dio Jacques Derrida en la Ecole Normale sobre la cuestión del ser y de la historia en Heidegger en 1964. Allí Derrida se acerca mucho a decir que la deconstrucción es el intento constante de tematización de la diferencia óntico-ontológica, es decir, del olvido del Ser que Heidegger diagnosticó como infección o inficción de toda la tradición metafísica, que es la tradición hegemónica de pensamiento en Occidente, en *Ser y tiempo*. Yo diría entonces, y claro que mi genealogía de trabajo tiene, entre otros, vínculos heideggerianos y derrideanos fuertes, que la infrapolítica es el nombre de la deconstrucción en política, entendiendo la deconstrucción como el intento (siempre insatisfecho) de tematizar el olvido de la diferencia óntico-ontológica. Llevar este asunto a la reflexión política se ha probado difícil –podría pensarse que tanto Levinas como Blanchot como Derrida como Nancy entre otros no hicieron nunca otra cosa, pero sabemos que nunca demasiado frontalmente–. No hay sin embargo que abandonar el proyecto, en la medida en que los fenómenos de opresión más característicos de nuestro tiempo, y quizá de todos los tiempos, trascienden siempre en cada caso la política digamos representacional, la política que es mera confrontación de doctrinas y posiciones, mera alternancia de medidas que vienen a tomar forma de ley, y entran siempre en la región infrapolítica. Si esta última es el lugar donde se produce, o no, la inscripción auto/heterográfica en su forma real, es decir, si la infrapolítica es el lugar de experiencia y la instancia de manifestación singular de toda política, entonces el cambio de foco con respecto de los grandes parámetros, “heliopolíticos,” podríamos llamarlos, que definen la vida política os-

tensible en la modernidad podría tener importancia crítica. Como sabemos el problema del liberalismo, por ejemplo, no es el liberalismo en sí, sino la falsedad de su aplicación, y otro tanto se aplica al comunismo. El problema de una sociedad conformada políticamente de acuerdo, por ejemplo, a la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau no es la articulación hegemónica dada, sino lo que la articulación hegemónica es incompetente para tratar. Digamos que toda heliopolítica impone una metaforización, una forma de entender el espacio de la comunidad —la infrapolítica de toda política es la desmetaforización permanente, y en ese proceso de desmetaforización siempre en curso, que es entre cosas tiempo, y entre otras cosas exceso de cualquier voluntad de control, y entre otras cosas accidente y catástrofe, pero también puede ser libertad y goce, resquicio de placer, ahí es donde, diría yo, se guarda, en y a través de su misma retirada, de su retirada permanente, una posibilidad de invención, que es también posibilidad de revuelta, de sustracción, de restitución e incluso, por qué no, de venganza. No creo que sea banal insistir en que el intento de resistir tal desmetaforización es el nombre real del autoritarismo antidemocrático, es decir, de la opresión de lo humano por lo humano. Desde la derecha o desde la izquierda.

AC: Entonces, ¿debemos buscar en cada caso la desmetaforización de todo sistema?

AM: La desmetaforización se da por sí misma, pues la vida política es siempre en cada caso una lucha a partir de la entropía del concepto. Lo que conviene es estar alerta, ciertamente en la universidad, pero no sólo, de ninguna manera, en la universidad, a los intentos constantes por evitar la desmetaforización entrópica de todo sistema. Cualquier proyecto de justicia y libertad para todos, es decir, de igualdad demótica, de impedir que nadie sea más que nadie, pasa por la facilitación de la empresa de desmetaforización entrópica, que en muchos casos tiene como consecuencia la producción de metáforas alternativas, en sí provisionales y sujetas a nuevas pérdidas de sí. El republicanismo democrático no es quizás otra cosa que ese proceso sostenido de rechazo a cualquier reificación o biopolitización del concepto. Por eso yo insisto en que debemos de reconocer en ello la llamada del olvido. La metafísica occidental se constituye en el olvido, según Heidegger, a favor de la constitución onto-teológica de la polis —el poema de Parménides incorpora en su forma misma la asociación de aristocracia y fundamento ontológico, que queda definida para los siguientes dos mil quinientos años. Buscar el difícil afuera de

la onto-teología, como buscar, en la infrapolítica, el difícil afuera de la política, no es apostar por una desmetaforización anárquica, pero parte del presupuesto de que no hay arquía estable, de que toda arquía es ya consecuencia de un olvido que la constituye como tal. Heidegger le llamó Ser a esa instancia del olvido, a esa instancia siempre en retirada, porque tal era la palabra de la tradición, pero ya desde los años treinta Heidegger empieza a insistir en que no es necesario hablar del Ser de la tradición, que el Ser de la tradición no es la referencia. Por eso lo escribe con y griega, como *Seyn*, o lo pone bajo tacha. O lo renombra *Ereignis*. Pero a ese olvido lo podemos llamar también experiencia infrapolítica. Sólo podemos referirnos a él de forma tangencial, en sí metafórica o metaforizada en cada caso, justo porque no es susceptible de apropiación teórica, porque nuestro lenguaje no permite una apropiación teórica sin captura destructiva. El olvido no puede quedar fetichizado como un nuevo nombre del Ser, fundamentador onto-teológico, igual que la infrapolítica no puede constituirse como práctica formal. Ambos, olvido e infrapolítica, son sólo susceptibles de cuasinominación poética, que permite la intuición de un rastro, de una traza en la que se juega, pienso yo, el futuro mismo de nuestro planeta. Llamémosle *Chose* lacaniana u ombligo del sueño freudiano, *différance* derridiana o rostro del otro o lo neutro o bien aquello que atañe al pensamiento de lo animal o de lo terrestre fuera del Antropoceno —son nombres imposibles, nombres catacrésticos para pensar el olvido, igual que la infrapolítica lo es para pensar la política—.

Jorge Alvarez Yagüez: Uno de los aspectos llamativos de tu pensamiento es que sueles usar autores que no se tienen como filósofos de la política, que no figuran en ninguna Historia del pensamiento político *ad usum*, cuyo pensamiento no es, al menos centralmente, político, como Heidegger, Lacan, Levinas, Derrida..., pero justamente, lo haces para pensar lo político o una alternativa a lo político mismo.

AM: Nunca he tenido o buscado una relación de carácter técnico con la política, ni en términos de lo que ciertas tradiciones académicas llaman ciencia política ni de lo que otras llaman teoría política. En realidad siempre pensé o sentí, como muchos, que la política oscila, en lo que me importa, entre ser esencialmente corrupta y despreciable y estar dotada de la mayor dignidad e importancia posible, y que esa variación de la política efectiva tiene muy poco que ver con su concepto. Así que cuando decidí, llevado sin duda, en mi recuerdo, por presiones contextuales de

carácter ideológico en el campo universitario, que iba a tematizar la política o lo político en mi escritura, nunca fue para mí cuestión de otra cosa que hablar de ello desde donde yo estaba, sin imperativo de re-formación alguno. Entonces, por ejemplo, me empecé a interesar por lo que hay de político en procesos de pensamiento o escritura literaria o filosófica o crítica, quizás atendiendo demasiado a mi propia intuición sobre la variación esencial entre sus dos abismos, la altura y la bajeza. La verdad es que uno descubre sin proponérselo que la política real, al menos en los textos, no está donde dice estar, o está rara vez allí. Es más frecuente que el demócrata más radical, a poco que uno se esfuerce por leer sus textos, acabe por revelar más o menos ingenuamente su despotismo intrínseco, que el subalternista más fiero se muestre como un perfecto policía, o que la más noble feminista pueda entenderse como un caso insólito de oportunismo. O que las contradicciones internas del pensamiento político ostensible acaben produciendo una destrucción del concepto mismo de política, como puede ser lo que ocurre en la obra de Louis Althusser. También es frecuente —y claro que esto es más interesante y productivo— que gente cuyo talante personal los lleve a permanecer generalmente al margen de un enfrentamiento directo con cuestiones políticas, por respeto o desprecio, como digo, acaben ofreciendo intuiciones sobre la vida política de gran intensidad. Quizá sea ese el caso de los autores que tú mencionas en la pregunta —Heidegger, Lacan, Levinas, Derrida, todos ellos gente cuya obra no puede ser directamente clasificada como política pero que no han podido permanecer al margen de ofrecer intuiciones más o menos indirectas que en muchos casos van más allá de sus intenciones patentes—. Yo diría que la obra de Heidegger, por ejemplo, no es orgánicamente fascista, a pesar de la catastrófica fascistización personal del autor durante muchos años, y que Lacan no es un caballero tan conservador como dicen algunos, y que las obras de Derrida y Levinas, en formas distintas, aun no han producido todo el rendimiento político que ofrecen en relación con cualquier posible entendimiento contemporáneo de la noción de democracia. Por comparación con ellos, los científicos de la política o los teóricos de la política, ciertamente en el siglo XX, aparecen como lamentablemente pobres o estrechos de espíritu. Hay excepciones, claro, pero tienden a ser excepciones que caen dentro de esa regla —pensadores, como Hannah Arendt o Luce Irigaray o Wendy Brown, o Miguel Abensour o Claude Lefort, para quienes una de cuyas piernas u orejas siempre estuvo fuera del acotado campo disciplinario científico-social—. Otra forma de decir lo mismo, quizá, sería insistir en que lo que hoy resulta interesante, al menos para mí, en el

campo del pensamiento, en relación con la política, no es tanto el pensamiento político como el pensamiento que busca indagar las condiciones hiperbólicas de la política. Esto no sería casual –tiene por supuesto que ver con las condiciones generales del pensamiento en el siglo XX, que heredamos ahora–. Para mí son definibles a partir de lo que gente como Althusser mismo, y sus seguidores más astutos, en la estela de Marx, o gente como Roberto Esposito o Carlo Galli, en la estela de Carl Schmitt, han nombrado implícita o explícitamente el fin conceptual, es decir, el agotamiento productivo de la arquitectónica política de la modernidad.

JAY: Desde hace ya algún tiempo, tus trabajos manejan dos ideas clave, que se diría constituyen como sendos “programas de investigación”, por usar un concepto de la teoría de la ciencia, a saber, posthegemonía e infrapolítica ¿Podías comentarnos algo respecto a su relación?

AM: Hablando de condiciones hiperbólicas, uno de mis recuerdos más tempranos es cómo destripé mi juguete favorito, que era un avión, supongo que el modelo de un Douglas o un Boeing, que me habían traído los Reyes Magos. Mis padres me llevaron esa primavera a un campeonato de tiro de pichón en el Aeroclub de Vigo, pero yo perdí pronto interés en la matanza porque me fascinaron el par de aviones o avionetas que entraron y salieron del aeropuerto, más allá del campo de tiro pero en línea recta de mi mirada. Cuando volví a casa me fui al piso de mi amigo Fidelín con mi avión y el propósito secreto de averiguar por qué no volaba si todos los demás lo hacían. No se me ocurrió otra cosa que prestarme unos alicates del papá de Fidelín y ponerme a trabajar. Después de mucho esfuerzo y gran pena, pues al fin y al cabo se trataba de mi juguete favorito, vi que tenía dentro una bola de madera (que fue por otra parte todo lo que quedó usable de mi juguete). No supe pensar qué demonios tenía la bola de madera que ver ni con volar ni con no volar, y supongo que esa experiencia de perplejidad y desilusión, y de pérdida, acabó marcando una especie de fijación estilo fort-da en mí. Digo, se me ocurre que podría ser así, y que por lo tanto podríamos relacionar tu pregunta sobre infrapolítica y posthegemonía con ese asunto, pues al fin y al cabo ambas nociones o figuras son quizá intuitivamente accesibles como condiciones de vuelo o condiciones de libertad. Es decir, ni infrapolítica ni posthegemonía son metas a conseguir, sino condiciones de vida, o de práctica, y de pensamiento. Requieren, para entrar en sí mismas, una cierta destrucción crítica. En mi respuesta anterior decía que la política real no suele estar donde parece estar, sino en alguna otra parte.

Esté donde esté, para quien la encuentre, ni infrapolítica ni posthegemonía pretenden ocupar ese lugar, sino más bien ocupar el lugar que permita hacer del lugar de la política una pregunta en cada caso. Es, claro, más difícil de lo que parece, sobre todo porque, una vez se da la necesidad del paso atrás, ese paso atrás abre otra perspectiva, y ni siquiera la política es ya meta alguna, y ciertamente no la privilegiada. Pero, dado que preguntas por la relación entre ambas nociones, podríamos empezar diciendo que la posthegemonía es la transposición intrapolítica de lo que venimos llamando infrapolítica. En otras palabras, la infrapolítica no es política, no es una modalidad de política, sino una dimensión otra de la existencia, pero, si hay o hubiera política infrapolítica, sería política posthegemonía en el sentido preciso de oponerse a cualquier entendimiento de la política como sistema de sumisión al poder hegemónico en cuanto hegemónico. Es por lo tanto una radicalización del llamado principio demótico de la democracia. La infrapolítica entiende que hay una región de la existencia, la existencia en común, para la cual la relación política, aunque lejos de agotarla, es determinante en cada caso, pero también busca entender que esa relación política, en cuanto región, no es exhaustiva, no consume el espacio de la existencia humana. Lo cual dice ya, por lo pronto, que la política no es meta alguna, en ninguna de sus modalidades, sino en sí condición. Insistir en posthegemonía, en ese contexto, es insistir en que hay una región de facticidad en común, una especie de estado de cosas generalizado y cruzado por relaciones de explotación y dominación que toda hegemonía sanciona también fácticamente. La posthegemonía pide vivir ese estado de cosas desde cierta distancia, que es el rechazo a la naturalización de todo sistema de explotación y dominación. Ahora bien, ese rechazo no tiene tampoco una naturalización política, esa distancia no pertenece a la política ni se funda en ella, pues nada en la política, a pesar de Maquiavelo, puede entenderse como mera abstención a participar en la explotación o dominación de otros. Por lo tanto la infrapolítica es, en esa medida, un correlato conceptual necesario a la relación, o a la no-relación, posthegemonía. Podríamos decir que, aunque haya infrapolítica sin posthegemonía, no hay posthegemonía sin infrapolítica, pero la posthegemonía es práctica política, es decir, es un modo de habitar la política, en tanto la infrapolítica es más bien la traza de una dimensión fáctico-temporal de la existencia que precede y simultáneamente excede a toda determinación política.

Maddalena Cerrato: La infrapolítica apunta a una dimensión de la existencia que excede tanto la dimensión política de la experiencia como la dimensión ética, que no se deja agotar por ninguno de los dos ámbitos de lo que se ha entendido desde Aristóteles como el saber práctico, ni por su mera suma; eso porque la infrapolítica apunta al exceso, al resto no subjetivo de la experiencia, al hecho de que no toda experiencia se deja agotar por una perspectiva subjetivista, no toda acción se deja reconducir a una estructura de decisión. Haciendo esto, la infrapolítica revela la condición aporética de lo político (que se revelaría también en la contradicción en Althusser entre teoría de la hegemonía y materialismo aleatorio) y el agotamiento de las categorías modernas para pensarlo, inaugurando la posibilidad de “habitar la política” de forma anárquica y no-subjetiva, es decir haciendo posible la posthegemonía como práctica política. ¿Qué pasa con lo ético? ¿La infrapolítica inaugura también la posibilidad de pensar y habitar lo ético de forma anárquica y no-subjetiva? ¿Sería eso lo ético más allá de la decisión? ¿Y por dónde iría ese camino? ¿Quién o quiénes verías como interlocutores en ese camino? ¿Tendría en él un lugar privilegiado el psicoanálisis (lacaniano)?

AM: Supongo que podríamos decir que la división de la razón práctica entre ética y política pertenece todavía, o pertenece esencialmente, a lo que Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* llamaba “la interpretación ‘técnica’ del pensar”. Tal interpretación técnica tiene mucho que ver con la división platónico-aristotélica del ser entre esencia y existencia. La relación ético-política quedaría del lado existencial, pero ya de esta forma caída, y absolutamente vinculada al viejo humanismo metafísico a través del cual el mundo es una mera proyección de la subjetividad del sujeto. Para el humanismo metafísico, que es la ideología maestra que nos vive, la subjetividad del sujeto es el horizonte único del pensamiento y de la acción. Entonces, la ética tiene que ser entendida necesariamente como una regla de subjetividad o campo de expresión subjetiva. Desde ese entendimiento la relación ético-política queda sometida al estrecho predicamento de autoconcebirse como predominantemente ética (en la persona del “político moral” kantiano) o predominantemente política (en la persona del “moralista político”). El primero trata de anteponer la ley a su propia conveniencia, mientras que el segundo, sujeto del mal radical, hace lo contrario. Pero esto determina nuestra existencia práctica de forma demasiado reductora —somos ante todo buenos o somos malos o somos indeterminadamente malosbuenos, y la política no es otra cosa que el campo de acción que justifica tales apelaciones—. La ética,

entendida como técnica, sólo puede corregir modalidades de comportamiento político. Pero ya en ese texto Heidegger busca un pensamiento “otro,” “que abandona la subjetividad”. El paso atrás de todo esto, que la noción de infrapolítica anuncia y trata de pensar, es consecuentemente también un paso atrás con respecto de la ética, entendida técnicamente. Yo escribí todo lo que pude sobre el misterioso y famoso fragmento de Heráclito, *ethos anthropoi daimon*, en mi primer libro, *Interpretación y diferencia*. Imagino que lo que ya estaba en juego para mí en aquel momento era empezar a pensar ese paso atrás. Para Heráclito el *ethos* ni es ley ni es conjunto de reglas de conducta, sino que es fundamentalmente morada y habitamiento, forma de estar, si queremos arriesgar esa traducción. En las páginas que concluyen su “carta” Heidegger llega a hablar de una “ética originaria,” aunque en el mismo párrafo descarta el término, porque tampoco para él se trataba ya de rescatar viejos términos de la metafísica y su equívoca cronología o temporalización. Si esa ética “originaria,” suponiendo que pongamos bajo tacha esa segunda palabra, promete un paso atrás, promete restituir la posibilidad de un pensamiento ya no técnico-conceptual, ya no atravesado por la diferenciación técnico-ontológica entre esencia y existencia, debemos entender que tal promesa no es más que la de la posibilidad de un difícil y pobre ejercicio inacabable. La palabra “ejercicio” puede servir si la entendemos etimológicamente, desde *ex* + *arcare*, desenterrar lo oculto, dessecretar. Digamos entonces, todo lo provisionalmente que quieras, que la infrapolítica es una forma de ejercicio en ese sentido –busca éxodo con respecto de la relación ético-política técnica, busca su destrucción de-secretante, para liberar una práctica existencial otra–. Yo no tendría inconveniente en usar para esto una expresión que he usado en algún otro lugar, la de “moralismo salvaje”. La infrapolítica, en su condición reflexiva, es un ejercicio de moralismo salvaje, anti-político y anti-ético, porque quiere éxodo con respecto de la prisión subjetiva que constituye una relación ético-política impuesta ideológicamente sobre nosotros como consecuencia del humanismo metafísico. Sí, ese paso atrás salvaje con respecto de la relación ético-política es an-árquico, porque no se somete a principio. Y no tengo prevención alguna respecto de la posibilidad de que cierto tipo de análisis lacaniano, o postlacaniano, pueda servir para pensarlo en toda su pobreza radical.

Ángel Octavio Álvarez Solís: En algunos lugares de tu obra –de manera más categórica en *Línea de sombra*– apuntas a la posibilidad de una política sin sujeto. La política sin sujeto evita el excedente de subjetividad

que conlleva la aparición del otro y, por extensión, posibilita una política no onto-teológica. Sin embargo, recientemente tu trabajo ha dado un giro infrapolítico en el que la experiencia y la existencia aparecen como un espacio para un “moralismo salvaje”, un lugar para evitar la dimensión subjetiva y subjetivante de la ética. ¿Es posible una ética sin sujeto? ¿Es la infrapolítica el correlato anticomunitario de la infraética?

AM: Permíteme aclarar que no creo haber propuesto nunca una política sin sujeto, y desde luego en todo caso no para zanzar el problema del “otro” borrándolo de raíz. Lo que buscaba en *Línea de sombra* era desmontar la ecuación insólita que iguala campo político y campo de subjetividad, como si el sujeto fuera el horizonte final de la política. Decir que hay política también y por lo pronto más allá del sujeto, que hay política más allá de cualquier figura de la subjetividad, aunque haya por supuesto también un papel para el sujeto en la política, parece resultar tan escandaloso que aun hoy motiva todo tipo de malentendidos y confusiones. Y sin embargo, ese exceso de la actividad política con respecto del sujeto está por todas partes y es de hecho mucho más abrumadoramente patente que la noción ingenua de que la política es lo que el sujeto quiere y busca en cada caso. Por mi parte confieso que no entiendo bien tanto malentendido al respecto. O en todo caso debo pensar que el malentendido constante es prueba de la consagración ideológica del recurso subjetivo en política. Que nuestra modernidad tardía haga coincidir subjetividad y acción es por supuesto consistente con el cartesianismo renuente que todavía inspira nuestro mundo, aunque nadie ya crea en él. Pero no importa lo que uno crea, sino que lo que importa es que se arrodille en el altar. Y ese es un altar enormemente concurrido, parece un bar. Creo que lo que llamas “giro” con respecto de *Línea de sombra* no lo es en realidad. *Línea de sombra* ya era un libro escrito contra la filosofía política, desde cierto subalternismo deconstructivo al que yo buscaba darle cierto rigor. Lo que ha ido viniendo después, muy lentamente a nivel de producción de escritura por razones biográficas que no son irrelevantes para esta evolución, es un abandono de la política como temática prioritaria en mi trabajo, pero es un abandono de un tipo especial: se establece como crítica de la política. Abandona la política en cuanto crítica de la política y así no despolitiza sino que hiperpolitiza. Pero hiperpolitiza no en función de una nueva voluntad política sino cabalmente en función de un éxodo existencial que yo entiendo como ejercicio infrapolítico. Ese éxodo existencial tiene implicaciones a todos los niveles, y cada uno tendrá que decidir si esas implicaciones le

gustan o no. Las figuras clásicas son las de retirada, renuncia, abandono, pero no en virtud de un rumbo quietista o contemplativo, sino en relación con una radicalización posible de intensidades existenciales, que en nuestro mundo no encuentran sino vulgares sustituciones y placebos ridículos. Es claro que el ejercicio infrapolítico es contracomunitario, y que no busca ningún proceso de subjetivación unitaria de la multitud a la Badiou o Rancière o Negri o Laclau (cuyas teorías de la política son por cierto consistentes con el cartesianismo del que hablaba). Es claro que no quiere plantear ninguna oposición entre política de manos más o menos sucias y ética de manos más o menos limpias, sino que se pasa ambas opciones por el forro. La política es un *factum* masivo de nuestras vidas, cruzadas por ella de formas mucho más allá de nuestro control, pero la ética, en nuestro tiempo, y sin entrar en lo que haya podido ser en épocas pasadas, o es farsa y pretensión y engaño (en cuanto basada en fes insostenibles), o no es más que oportunismo pragmático (hay una serie de reglas que conviene seguir para que a uno le vaya bien entre los amigos, en el trabajo, o en la calle). Así que no hay infraética —la ética siempre ya cae por debajo de sí misma—. No deja de ser interesante que la ética (farsa, pretensión y engaño) se ofrezca como justificación real de la política de izquierdas en el mundo académico de forma generalizada e incuestionable. Y decirlo puede costarte la cabeza, si es que te importa. En fin, de forma que no, no hay infraética porque no hay ética, y en cambio hay infrapolítica porque hay política. Con lo de moralismo salvaje conviene también precisar: el moralismo salvaje no es una “nueva ética,” ni nada parecido. Es lo que se precipita en una situación en la que ni la política ni la ética son instancias de praxis interesante. El moralismo salvaje no es una meta sino un procedimiento, no una teleología sino una fenomenología, y de sus formas específicas depende en cada caso la formación de estilo, sin el cual no hay intensidad existencial. Por eso es todavía posible decir que el moralismo salvaje es condición hiperbólica de la democracia, y así de la única política posible.

79 |

AOAS: La literatura en mayor medida y el cine en menor cantidad son una presencia constante de tu escritura. No obstante, este interés ha estado atravesado por una preminencia de la teoría: la crítica literaria como una modalidad de crítica teórica. Con base en tu forma de escritura, específicamente con el tipo de escritura que has venido desarrollando en tus últimos textos y conferencias ¿existe un nexo crítico entre la autografía y la literatura infrapolítica? Si existe un cine infrapolítico ¿qué tipo de imágenes o qué tipo de pensamiento de la imagen produce la infrapolítica?

AM: En realidad he escrito lo que he podido sobre literatura pero muy poco sobre cine, aunque veo películas todos los días y sin cesar. Supongo que tengo la libertad de replantear la pregunta para poder hacerme cargo de ella. Me parece que no hay en rigor literatura infrapolítica ni cine infrapolítico ni nada por el estilo —lo que hay son formas de acercarse a la experiencia que nos pueden permitir decir, por ejemplo, que Gogol está más cerca de la infrapolítica que Gorki o Proust que Brecht o Beckett que Faulkner—. Y, sin duda, se podría seguir este ejercicio con todo el canon occidental por lo pronto. Podríamos decir que *Don Quijote* es un libro infrapolítico, y que *La Celestina* también, pero no particularmente *Guerra y Paz* ni *Los endemoniados*. El Cézanne de la serie sobre *Mount St-Victoire* es ejemplo de práctica infrapolítica sobre lo visible. O el Velázquez de *La mulata* que tiene el Art Institute de Chicago. Y en cuanto a cine, sin duda toda la obra de Raúl Ruiz es reflexión infrapolítica, pero con momentos de intensidad muy variable. Su *Poética del cine* podría entenderse como manual de cine infrapolítico, ¿no? Albert Serra también es infrapolítico, pero no particularmente Bernardo Bertolucci. La serie de documentales de Laura Poitras es infrapolítica. Lo que importa no es sin embargo formar un nuevo canon, sino, para que estos juicios tengan sentido, cambiar la forma de lectura. Y la forma de lectura es siempre autográfica. Y la autografía es cambiante, se mueve. Yo me he pasado la mayor parte de la vida en el error de creer que la universidad era amiga del pensamiento, y sólo hace relativamente poco he venido a entender que no es así, que la universidad de hoy es más bien enemiga del pensamiento, que hay que pensar contra la universidad, sin negar el beneficio que trabajar en la universidad puede reportarnos. Siempre supuse que, en un campo profesional dado, la prioridad absoluta era llevar el campo a su límite, para darme cuenta muy tardíamente de que el campo profesional no es más que un cotarro cuyos integrantes buscan perpetuar en su misma forma. Siempre creí que la lealtad personal profunda a personas o instituciones era un valor moral respetable hasta darme cuenta de que, si lo es, lo es para muy pocos. La figura filosófica que me interesa es la de El extranjero que aparece en el *Parménides* de Platón, el ser infrapolítico arquetípico, para quien no hay pensamiento no autográfico justo en la medida en que su experiencia personal no cuenta y no prevalece. El extranjero viene de otros lugares sobre todo porque va siempre a otros lugares, y ese tránsito define su libertad, incomparable, peligrosa y tanto más preciosa cuanto que es la única concebible dimensión de existencia real. Leer a otros siempre como el extranjero, vivir vicariamente la existencia narrada como extranjero —esa es la mejor

lección de crítica teórica, con respecto de la cual banalidades relativas tales como la glosa eterna e inacabable de la novela de determinado país o la poesía de tal generación, para no hablar de la cultura aquí o allá, tienen poca tracción—. No digo que no sean necesarias, que no haya un mercado o un deseo para ellas. Pero no es mi deseo. Y cada vez menos. El otro día en alguna discusión de facebook alguien me decía que yo no era blanco en Estados Unidos pero que tampoco podía usurpar la denominación de persona de color. Entonces, si no soy blanco ni persona de color, no existo, o existo sólo como abyecto, soy un extranjero en el límite —más que sentirlo mucho, elijo hacer virtud de tal paradójica necesidad—. Que de algún modo fue elegida por mí más allá de cualquier elección voluntaria, y pertenece también a las condiciones no subjetivables de mi vida. A veces preferimos actuar como si nuestra vida fuera perfectamente homologable a otras, pero creo que hay que tener el valor de darse cuenta de que no es así. Quizás ese sea el primer mandamiento del catecismo infrapolítico, porque de él se siguen los demás, sean cuales sean.

Sam Steinberg: En tu escritura he encontrado cierta resistencia ante la canonización, o, para retomar el término que usas arriba, cierta tarea intransigente de desmetaforización —y lo digo de forma necesariamente equívoca y hasta necia e ingenua— pero se rige, por decirlo un tanto irónicamente, por el desarrollo de distintos nombres que sirven de reserva conceptual contra la captura instrumental de la reflexión: tercer espacio, subalternidad (por lo menos según tu uso del significado), post-hegemonía, infrapolítica, hasta la práctica deconstructiva (diferente de la que se ha visto en los departamentos estadounidenses de comparada). ¿Te identificas o no con esa pseudo-genealogía?

AM: Sí, esos términos, y otros que no mencionas pero entre los que están muchos de los que fueron mis favoritos, no sé, como lo de atopismo sucio, o regionalismo crítico, o segundo orden, supongo que son algo así como a la vez jalones de un itinerario y concentraciones de deseo, indiferentemente. Decía Bergson que a nadie le es dado realmente tener más de una idea, y que puede pasarse la vida pensando sólo para darse cuenta al final, si tiene suerte, de que todo lo hecho tiende a configurarla. Quizá no sea verdad, habrá por ahí gente de dos o hasta tres ideas, o incluso habrá donjuanes de ideas que las tienen todas o las compran por docenas, conozco a alguno de esos, pero por mi parte creo que es cierto que yo no he dejado nunca de pensar lo mismo, sin llegar nunca

a entender qué sea. En otras palabras, todo lo que escribo o digo en mis clases o reuniones son aproximaciones tercas a lo mismo —vislumbro a estas alturas lo suficiente de ello para entenderlo así—. Sin duda los términos que condensan esas constelaciones que citas son otros tantos fetiches pasajeros pero indispensables para mi propia economía mental, que se hacen inservibles tras cierto tiempo y hay que renovar. Mientras tanto, la verdad es que nada produce más excitación solitaria que encontrar uno de esos términos relucientes al fondo de algún cajón o recoveco del alma, como un Zahir que sólo el poseedor puede sentir como tal y que permanece en general opaco o incluso resulta irritante para otros. Todo depende del tipo de intelectual que uno haya querido ser. Yo, que no soy ni he querido ser nunca intelectual orgánico ni manifestarme al servicio de causa alguna, que no soy intelectual específico ni intelectual de Estado, que no puedo considerarme intelectual académico más que de forma descreída e incómoda, que no soy identitario ni firmo adhesiones inquebrantables, que ni siquiera soy especialista en nada, tengo que entretenerme dejando que llegue algún extraño, alguna palabra normalmente anunciada por otras, y agasajarla con una buena cena y un vaso de vino. Por eso me gusta conversar. Mi problema siempre ha sido ese —me gusta hablarle a gente de la que sé que no le gusta escucharme, me gusta ofrecer ingenuo regalitos que son a veces recibidos como tiros, me confundo de oreja a menudo, y nunca he aprendido a domar mi propia lengua y callar de la forma en que callan tantos, que es diciendo lo mismo que otros—. Con toda modestia. El diablo sabe lo que cuesta. Pero la procesión va por dentro y a fin de cuentas lo importante es disfrutar de lo que uno hace.

82 |

SS: Como siempre sucede, uno no termina todos los libros que uno debe escribir o tiene que escribir o quiere escribir. ¿Cuáles son los libros no publicados de Moreiras? Y no sólo me refiero a los libros futuros (aunque también me refiero a esos), sino a los libros que se quedaron en el camino. Pienso, por ejemplo, en un libro sobre el narco. ¿Dónde quedan esos libros, tanto pasados como futuros, en el mapa intelectual?

AM: Gracias por la pregunta, pero te voy a echar a ti la culpa por el obligado narcisismo de la respuesta. El infierno está empedrado de libros que se quedaron en el camino, y la verdad es que es un buen sitio para ellos. El régimen de producción intelectual en el que vivimos quiere hipócritamente que proliferemos publicaciones sobre la base de vagas apelaciones a una excelencia competitiva en la que nadie por otra parte

—o nadie en la administración— cree. Por cada Žižek o Derrida, capaces de escribir varios libros al año, y hacernos morder el polvo a todos los demás, hay decenas de colegas de los que no es quizá recomendable que escriban más de un libro cada veinte o treinta años. Yo ni soy Žižek ni Derrida, y así todo lo que haya quedado atrás merece haber quedado atrás. La verdad es que empecé mi vida profesional equivocadamente, elegí mal, con mal pie, por razones complicadas de explicar (lo dejaré para uno de esos libros que nunca escribiré), y tuve que hacerme cargo de formar a estudiantes, desde muy al principio, para una carrera cuyo campo me ha inspirado siempre muy poco interés personal. Llevo eso como un pájaro colgando del cuello desde hace treinta años, desde que pasó la primera novedad, la mera curiosidad. Ahora bien, por un lado, el mundo puede querer agradecerme una productividad relativamente baja, o no más que media más o menos. Por otro lado, es cierto que sólo en los últimos tiempos (puedo datarlo de forma precisa: desde julio de 2012) empiezo a pensar que sí hay libros que me gustaría escribir, y que empiezan a llamar a la puerta —justo porque ahora ya no me siento vinculado a ningún campo profesional reconocible institucionalmente, y así no escribiré ya nunca más por relativa obligación—. Hasta ahora, la verdad, ha sido trabajoso el asunto. Entonces, además del libro *Piel de lobo* que verá la luz en Madrid este año, tengo como cinco libros más en preparación, cada uno de ellos semisecreto, y espero terminarlos todos en dos años. Luego me gustaría escribir un libro sobre el Marqués de Sade, y otro sobre Antonio Gramsci, y otro sobre mis escritores españoles favoritos, Juan Benet y Javier Marías. Y tengo prometido uno sobre el cine infrapolítico de Raúl Ruiz. Pero estoy seguro de que, de estos últimos que menciono, a lo mejor sólo escribo uno o dos, y en cambio irán apareciendo otros temas. Lo que sí creo que podré hacer, ahora que he decidido no mudarme más y no aceptar invitaciones que me distraigan, será escribir un libro cada año o año y medio, hasta que me llegue la hora de ver películas y leer novelas de detectives *per omnia saecula saeculorum*.

POSTHE
DER
FILIAC

GEMONÍA:
IVAS, TRAYECTOS,
CIONES

Performativos políticos y mediadores evanescentes

Benjamín Arditi *

* Facultad de
Ciencias Políticas y
Sociales, UNAM

¿Causas perdidas o pérdida de la pérdida?

En su artículo “Shoplifters of the World Unite”¹, cuyo título es un juego de palabras con la frase “¡Proletarios del mundo, uníos!” de Marx o un guiño a la canción de The Smiths que lleva el mismo nombre, Slavoj Žižek describe los disturbios del Reino Unido del verano de 2011 como una “protesta de grado cero, una acción violenta que no exige nada”. Los participantes no tenían un mensaje y se parecían más a lo que Hegel llamaba la chusma que a un sujeto revolucionario emergente. El problema para Žižek no es la violencia callejera como tal sino su incapacidad de ser lo suficientemente asertiva: es una violencia que aparece como “furia y desesperación impotentes disfrazada como una demostración de fuerza; es la envidia disfrazada de carnaval triunfante”.

¹ Žižek, Slavoj, “Shoplifters of the world unite”, London Review of Books, 19 de agosto, 2011.

Luego de esto Žižek desplaza su atención hacia las insurgencias en Egipto y España. Comenta el derrocamiento de dinastías de autócratas corruptos y las acciones de los indignados españoles que acamparon en plazas públicas justo antes de las elecciones de mayo de 2011 para protestar contra el desempleo y, en general, contra la falta de perspectivas de futuro para los jóvenes. No cabe duda de que Žižek simpatiza con los insurrectos, pero también se muestra pesimista en cuanto a sus chances de salirse con la suya. Por eso nos pide que “evitemos caer en la tentación del narcisismo de la causa perdida: es demasiado fácil admirar la belleza sublime de levantamientos que están condenados al fracaso”.

Su consejo es desconcertante dado que Žižek escribió un libro titulado *En defensa de las causas perdidas*. ¿Por qué sus causas perdidas son defendibles mientras que las otras son callejones sin salida? ¿Por qué alega que Egipto y España son falsos positivos de la emancipación si las causas perdidas que él abraza fracasan tan estrepitosamente como las demás? Su criterio es si tienen o no un programa de cambio. Las causas recientes no lo tuvieron. Ellas “expresan una rabia auténtica que no logra convertirse en un programa positivo de cambio sociopolítico. Expresan el espíritu de la revuelta sin revolución”. Su fracaso radica en no poder generar una propuesta para reemplazar el status quo. Sin un plan, las revueltas carecen de la dignidad de las revoluciones y están condenadas a convertirse en causas perdidas del tipo narcisista.

Esto es poco convincente. Primero porque hay narcisismos y narcisismos. Sigmund Freud y Jacques Lacan veían al narcisismo primario como un momento inevitable en el desarrollo de un organismo humano. Esto se debe a que la unidad no es una rasgo distintivo de los infantes, sea porque el infante está inicialmente inmerso en un caos de instintos auto eróticos que se satisfacen de manera anárquica o porque no logra superar una imagen fragmentada del cuerpo². El sentido de totalidad —la posibilidad de decir “Yo”— no existe desde un comienzo y debe ser formado o configurado. El narcisismo primario es el vehículo para la formación del “Yo”, pues al tomarse a sí mismo como un objeto amoroso el infante comienza a percibirse como una entidad unificada³. Es el lado positivo

² Jacques Lacan, “El estadio del espejo”, *Escritos*, Vol. 1, México, Siglo XXI, 2009, pp. 99-105 [pp. 102-103].

³ Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo” [1914], *Obras Completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 65-98 [pp.74-75].

del narcisismo y no debe confundirse con su variante patológica, que surge cuando el sujeto queda atrapado en la entropía de un amor por sí mismo después de que el “Yo” ha sido configurado. Las insurgencias pasan por algo similar al narcisismo primario debido a que su noción de quiénes son y qué quieren no están dados desde el comienzo. La identidad colectiva es una tarea y no algo que se pueda dar por sentado. El narcisismo tiene un papel en la formación de su primera persona del plural. Este “nosotros” se va forjando por el camino a medida en que la gente enfrenta a sus adversarios y trata de dilucidar quiénes son, qué quieren y cómo lo van a lograr. Žižek asume que la veta narcisista de estas insurgencias les llevará a convertirse en causas perdidas. Se olvida de que algo de amor por sí es necesario para ir configurando un “nosotros” a partir de las multiplicidades que forman parte de las pulsiones rebeldes.

Y en segundo lugar, su crítica es poco convincente porque las insurgencias recientes le brindan al pensamiento político la oportunidad de reconciliarse con la pérdida de la pérdida, un tema hegeliano que el propio Žižek alguna vez describió con gran elegancia y persuasión como el descubrimiento de que nunca tuvimos lo que creíamos haber perdido. Es una pérdida sin duelo, una pérdida afirmativa. Nos aleja de los argumentos esencialistas sobre la plenitud de la libertad, la opresión, la maldad, la justicia o la identidad pues nos hace conscientes de que estos conceptos y experiencias siempre carecieron de un núcleo esencial. La pérdida de la pérdida modifica nuestro pensamiento sobre las insurgencias. Nos lleva a decir adiós a una gramática de la emancipación que nunca realmente sirvió de gran cosa: contar con una alternativas al orden existente puede ser muy útil pero no desempeña un papel determinante en las rebeliones. Esto hace que podamos comenzar a pensar la diferencia entre las insurgencias y las iniciativas programáticas sin tener que invocar una jerarquía de etapas o niveles en la que los programas se ubican por encima de las insurgencias en la cadena alimenticia de la política. La diferencia entre una y otro es una diferencia de naturaleza y no de grados o etapas. Las insurgencias buscan perturbar el *status quo* mientras que los programas quieren gobernarlo.

La alusión a un título como *El medio es el mensaje* de Marshall McLuhan puede aquí servir de guía acerca de cómo hacer este desplazamiento de nuestra comprensión de las insurgencias. McLuhan sostiene que en los estudios de comunicación es importante prestarle atención a los mensajes o contenidos, pero que si sólo

prestamos atención al contenido podemos perder de vista el impacto radical que tienen los propios medios. Su tesis es que los medios son el mensaje: ellos crean un ambiente nuevo o modifican el precedente al cambiar la forma en que la gente hace las cosas y se relaciona entre sí. Usa el ejemplo del foco eléctrico, un medio sin mensaje que hizo obsoleto el régimen que organiza el trabajo, la diversión y el descanso de acuerdo con si es de día o de noche. Las insurgencias que surgieron en las plazas Tahrir, Taksim y Zuccotti también buscan modificar la partición de lo dado. Ellas *son* el plan en el sentido de que el hecho de que ocurran es significativo en sí mismo, independientemente de lo que proponen. Las demandas, manifestos, programas y demás cosas que asociamos con el contenido se van viendo sobre la marcha. Lo propio de las insurgencias no es diseñar un nuevo orden sino abrir posibilidades mediante un desafío de nuestros imaginarios y mapas cognitivos. Para ponerlo de manera ligeramente distinta, y quizá también más fuerte dado que va más allá de la discusión acerca de la presencia o ausencia de programas, la elaboración de programas y políticas no es el momento más alto de las insurgencias, algo así como un indicador de que dejaron de ser revueltas para convertirse en revoluciones. Es más bien una señal de que el activismo insurgente ha sido rebasado por la política habitual (el *mainstream*). Esto es algo perfectamente legítimo y hay que celebrarlo, pero debemos tener muy claro que no es eso lo que caracteriza a la actividad rebelde.

Voy a sustentar estas ideas desde tres ángulos. Comienzo viendo a las insurgencias como pasadizos o conectores entre mundos, entre el que tenemos ahora y otros mundos posibles: son la puesta en acto de una promesa de algo otro por venir. Luego caracterizo a las insurgencias como performativos políticos pues en ellas se comienza a vivir aquello por lo que se lucha. El tercer modo de abordar estas insurgencias es compararlas con lo que Fredric Jameson llama mediadores evanescentes, aunque para ello tenemos que recargar esta noción introduciendo las posibilidades del éxito y el fracaso en la estructura misma de los mediadores y alegando que nada realmente se desvanece sin dejar un rastro o remanente. En la última sección discuto los remanentes materiales de las insurgencias con referencia a dos experiencias, la Primavera Árabe y la movilización estudiantil en Chile.

Sobre programas e insurgencias

Las insurgencias desencadenadas por una mezcla ecléctica de rebel-des en lugares que van desde el Magreb, Yemen y Siria hasta España, Chile, Israel, Nueva York, México, Turquía, Brasil y otras partes crearon el escenario para una articulación y una puesta en escena muy pública de reclamos y deseos. Expresaban el hartazgo con la impunidad de los poderosos y con la farsa de una justicia social inexistente. Sus banderas incluían los derechos humanos y la democracia, la educación gratuita y laica, la vivienda asequible, tarifas de transporte razonable y buena calidad de los mismos, el responsabilizar a las empresas financieras por su papel en la crisis, la obscenidad de una distribución tan desigual del ingreso, la falta de empleos y perspectivas de futuro para la mayoría de la gente y la insatisfacción con los políticos corruptos e incompetentes. “Podemos empezar”, señala Cocco, “diciendo que lo que caracteriza a estas manifestaciones es que no representan exactamente nada, a la vez que, por un tiempo más o menos largo, expresan y constituyen todo”: ellas se alejan de los modos convencionales de la organización política, dejan en evidencia los problemas que hay con la representación y rei-vindican un modo de democracia radical nacida de la interface entre las redes sociales y las calles⁴. Su enojo se plasmaba en inscripciones tales como “Si no nos dejan soñar, no les dejaremos dormir”, “Sólo porque no lo ves no significa que no esté ocurriendo”, “Perdón por las molestias, estamos cambiando el mundo”, “La barricada cierra la calle pero abre el camino”, “No somos anti-sistema, el sistema es anti nosotros”, “No nos representan”, “Nadie puede predecir el momento de la revolución”, “Si yo no ardo, si tú no ardes, si nosotros no ardemos, ¿quién iluminará esta oscuridad?”. También se reflejaba en consignas como “Somos el 99%” y “Wall Street es nuestra calle” que servían para generar identidad.

Lo que no se encuentra en estas protestas es un esbozo programático de cómo sería la sociedad futura. Esto se debe a que estos insurgentes y quienes les precedieron en la práctica de la emancipación actuaban impulsados por la creencia de que las condiciones actuales dañan la igualdad, la libertad y la justicia social, y de que su acción puede hacer que surja un mundo más justo y equitativo. Tal vez les habría gustado tener un esbozo de cómo sería el mundo distinto que anhelaban, pero organizar el futuro no era su prioridad pues ya estaban comenzando a cambiar

⁴ Giuseppe Cocco, “Revuelta Brasileña: entrevista a Giuseppe Cocco”, *Lobo Suelto*, 23 junio, 2013.

las cosas por el solo hecho de manifestarse, llevar a cabo ocupaciones y, en general desafiar el status quo.

La paradoja es que los críticos tienen razón cuando dicen que estas revueltas carecen de un programa sociopolítico, pero no se percatan de que esto no es necesariamente una debilidad. Por un lado, como dice Manuel Castells, “La insurgencia no empieza con un programa ni una estrategia política”⁵, y si lo hiciera, podría ser contraproducente. En Occupy Wall Street, agrega Castells, “el movimiento era popular y atractivo para muchos porque estaba abierto a todo tipo de propuestas y no presentaba posiciones políticas específicas que habrían suscitado apoyo pero también oposición en su seno”⁶. Por otro lado, las políticas (en el sentido de *policy*) no son asunto de las insurgencias, pero si llegan a necesitarlas, se las ingeniarán para contar con ellas. Paul Krugman lo expresó muy bien al decir que cuando vemos algo como las protestas de Ocupa Wall Street en Nueva York (y sus réplicas subsecuentes a escala global), “no debemos preocuparnos demasiado por su falta de detalles específicos” dado que lo suyo es impulsar un cambio en el ambiente político; los detalles vendrán después y serán llenados por gente que se dedica a elaborar políticas⁷.

Las insurgencias que precedieron a éstas tampoco tenían una hoja de ruta. No lo encontraremos en el Caracazo venezolano de 1989 —que Jon Beasley-Murray describe como la primera de las rupturas sociales que señalan el final del pacto social de la modernidad, un indicador de la presencia continua de la multitud y un presagio de los giros a la izquierda en América Latina— ni en la Guerra del Agua y del Gas de 2000 y 2003 respectivamente que obligaron a reconsiderar la privatización de las empresas de servicios en Bolivia. Tampoco lo hubo en las protestas que movilizaron a la sociedad argentina en 2001 en torno a la consigna “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo” (donde “todos” se refiere a los políticos corruptos e incompetentes) y que eventualmente condujeron a la renuncia del presidente Fernando de la Rúa. Ocurre lo mismo con los movimientos a favor de la democracia en el Mediterráneo, América Latina y Europa oriental en las décadas de 1970 y 1980. Para ellos la democracia era un término que funcionaba menos como el nombre de un

⁵ Manuel Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*, Alianza, Madrid, 2012, p. 30.

⁶ *Ibíd.*, p. 185.

⁷ Paul Krugman, “Confronting the malefactors”, *New York Times*, 6 de octubre, 2011.

régimen político que como una superficie de inscripción para una variedad de aspiraciones y deseos. Democracia significaba básicamente “algo distinto de lo que tenemos ahora”. El algo distinto incluía cosas tales como que uno no pondría en riesgo su empleo, no iría a la cárcel ni sería torturado por expresar su oposición a la Junta, el partido u hombre fuerte del momento. La democracia también se veía como una manera de empoderar a la gente para exigir que las autoridades se hicieran responsables por sus decisiones. Pero era raro encontrar propuestas sistemáticas sobre cómo sería la estructura de un régimen democrático. Los que reivindicaban a la democracia luchaban por la dignidad y el futuro y no tenían un programa de lo que vendría después. Al igual que quienes participaron en las revueltas de Cairo a Estambul y Río de Janeiro, querían transformar el campo de experiencia para que sus voces y anhelos contaran.

Por eso debemos ser muy claros: estas experiencias nos recuerdan que rebelarse es decir “¡basta!” porque quienes participan en ellas no quieren que las cosas sigan como antes. Consignas tales como más participación, justicia, o una vida mejor difícilmente cuentan como un plan o alternativa al orden existente. Esta es la norma más que la excepción. Quienes no lo aceptan están mirando la poesía de las revueltas a través del espejo retrovisor de las narrativas decimonónicas de la emancipación. Según esta narrativa, los afines se reúnen, discuten lo que quieren, preparan un manifiesto o documento básico y salen en busca de seguidores. Las rebeliones de años recientes no prestan demasiada atención a esta hoja de ruta pues saben que los manifiestos y los programas se van elaborando por el camino.

93 |

Lo que Jacques Derrida describió como la promesa de la justicia, la democracia y la hospitalidad por venir es útil para entender lo que está en juego en una rebelión. “Por venir” no significa que hoy no tenemos justicia o democracia pero que los tendremos en el futuro. Esta sería una visión pasiva y religiosa de la promesa, una que oscila entre esperar a Godot y rezar para que venga el Mesías. Pero no hay nada de contemplativo o piadoso en el tipo de promesa que tengo en mente al invocar a Derrida: no se espera la llegada de Godot o de un Mesías sino que se actúa para que algo aparezca. Así es como veían el mesianismo Walter Benjamin, Franz Rosenzweig y otros que disentían del judaísmo rabínico dominante en los años de 1920. Ellos eran los *dohakei haketz*, dice Michael Löwy, los que no esperan al Mesías sino que apresuran el fin de los tiempos: se embarcan en un activismo mesiánico para precipitar

su llegada⁸. Y por supuesto, cuando Benjamin habla del Mesías se está refiriendo a una experiencia intramundana: es la revolución, no la redención dada por las escrituras o la divina providencia. Pero la estructura de lo por venir tampoco ignora las imágenes de lo que vendrá. Los rebeldes no son como las parejas embarazadas que prefieren no saber el sexo de su bebé por nacer. Cada época sueña a la siguiente, dice Michelet; cada época intenta imaginar cómo saldrán las cosas. Estos sueños se dan en un escenario polémico donde la gente experimenta con imágenes de pensamiento provisionales, contradictorias y múltiples que circulan entre comunidades de acción embarcadas en controversias sobre qué hacer.

Nada de esto constituye un modelo o programa, aunque algunas personas pueden haber creído que sí lo era. Las rebeliones no tenían planes claros de lo que vendría después pero supusimos que sí los tenían. La actitud celebratoria ante la pérdida de la pérdida que mencioné arriba se empalma con el reconocimiento de que deberíamos habernos desprendido de esta idea hace mucho tiempo. Lo hacemos ahora diciendo que la apertura a algo distinto por venir implica pasar por la experiencia de que nunca tuvimos lo que pensábamos que habíamos perdido. La democracia, al igual que la justicia y la hospitalidad, siempre estará por venir en el sentido de que nunca dejará de llegar (no tiene una figura o destino final) pero ya habrá comenzado a ocurrir a medida en que luchamos para que suceda.

Decir que las cosas empiezan a ocurrir por el camino no es caer en un pensamiento fantasioso. Tampoco significa que uno abraza una postura voluntarista o una variante de las meditaciones de Humpty Dumpty: en la política cotidiana del *mainstream*, al igual que en los procesos insurgentes, las palabras no significan lo que queramos que signifiquen y las acciones no ocurren porque queramos que sucedan. Decir que las cosas comienzan a ocurrir a medida en que nos abocamos a la tarea de llevarlas a cabo significa más bien que estamos posicionándonos en el terreno de los performativos políticos. Este es mi segundo ángulo para abordar las insurgencias. El término se inspira en la teoría de los actos de habla de J. L. Austin, quien define a los performativos como enunciados que no pueden separarse de las acciones que anuncian. Por ejemplo, “sí, juro”, “los declaro marido y mujer” o “está Ud. arrestado”. Son enunciados rituales que requieren contextos de validez específicos: un proceso judicial

⁸ Michael Löwy, *Walter Benjamin aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 166.

en el caso del juramento, una ceremonia civil para la boda y policías con una orden judicial para el arresto. Por su parte, los performativos *políticos* son acciones y declaraciones que anticipan algo por venir a medida en que los participantes empiezan a experimentar —conforme comienzan a vivir— aquello por lo que luchan *mientras* luchan por ello. Lo viven incluso sabiendo que se trata de una experiencia sumamente precaria fuera de comunidades de acción que apuestan por algo distinto por venir.

Todd Gitlin expresa bien este punto en sus reminiscencias acerca del activismo estudiantil del movimiento Students for a Democratic Society (SDS, Estudiantes por una Sociedad Democrática) que presidió a comienzos de la década de 1960. Dice Gitlin: “Sólo podías comenzar a ser libre si actuabas como si ya lo fueras; esto implicaba, tanto como fuera posible —y sólo tú sabías qué era posible— desembarazarse del lastre institucional que intentaba convencerte de que nada era realmente posible”⁹. Medio siglo más tarde David Graeber se hace eco de esta idea cuando habla acerca de la táctica de la acción directa en Ocupa Wall Street: “Para quienes quieren crear una sociedad basada en el principio de la libertad humana, la acción directa es simple y llanamente insistir en actuar como si uno ya fuera libre”¹⁰.

Este “como si” de la libertad —al igual que de la igualdad o la justicia— es el pan cotidiano de la política emancipatoria. Nos proporciona un puente para conectar a los performativos políticos con lo que Žižek denomina la utopía en acto o utopía escenificada. Lo cito:

En el corto circuito entre el presente y el futuro nos es permitido, como por efecto de un estado de Gracia, actuar por un breve instante *como si* el futuro utópico ... estuviera a la vuelta de la esquina, listo para ser tomado. La revolución no se vive como una dificultad presente que tenemos que soportar por la felicidad y libertad de las generaciones futuras, sino como la penuria del presente sobre el cual la felicidad y la libertad futura ya proyectan su sombra: *ya comenzamos a ser libres al luchar por la libertad, ya comenzamos a ser felices mientras luchamos por la felicidad*, sin importar cuán difíciles sean las circunstancias¹¹.

⁹ Todd Gitlin, “Fifty years since the ‘60s. Marking anniversary of manifesto that birthed movement”, *Forward*, 14 de mayo, 2012.

¹⁰ David Graeber, “On playing by the rules: the strange-success of #OccupyWallStreet”, *Naked Capitalist*, 19 de octubre, 2011.

¹¹ Slavoj Žižek, “A plea for Leninist intolerance”, *Critical Inquiry*, Vol. 28, N. 2, 2002, pp. 542–566 [p. 559]. Las cursivas son mías.

Es evidente que para él no todas las utopías fueron creadas iguales. Las convencionales son un universal sin un síntoma pues constituyen un no-lugar atascado en el limbo de la pureza discursiva. En cambio, la variante escenificada o en acto nos dice algo sobre la dimensión performativa de la política emancipatoria. La utopía en acto anticipa algo por venir a medida en que la gente empieza a experimentar aquello en lo que busca convertirse. Žižek juega con la posibilidad de reconocer la naturaleza performativa de esta utopía cuando describe el tránsito del hipotético “como si” de la libertad y la felicidad al más imperativo “ya comenzamos a ser” libres y felices. Es una felicidad *de facto* más que *de jure*, aunque se tendría que ver si la felicidad puede ser algo más que *de facto*. Nada de esto requiere un programa para vislumbrar el futuro o una hoja de ruta para llegar a él.

Jacques Rancière tiene su propia manera de pensar la ausencia de programas. Lo plantea como una pregunta retórica: “¿No necesitamos acaso delimitar una temporalidad específica, una temporalidad de la ‘existencia de lo inexistente’ para que el proceso de subjetivización política tenga sentido?” Su respuesta es muy clara: “Prefiero invertir el argumento y decir que el esbozo del futuro es una consecuencia de la invención política y no su condición de posibilidad. Los revolucionarios inventaron un ‘pueblo’ antes de inventar su futuro”¹². La especificación del futuro es lo que he descrito como planes y programas. Cuando Rancière minimiza su función en las luchas emancipatorias, no está diciendo que las representaciones del futuro son una mera ocurrencia de último momento. Sólo quiere enfatizar que los revolucionarios suelen ocuparse de ellas más tarde, en el proceso mismo de tratar un daño. Esto se debe a que para él la política comienza cuando aparecen sujetos de enunciación tales como “nosotros los marginados”, “somos el 99%” o, de manera más general, el “We, the people” (nosotros, el pueblo) de la declaración de la independencia estadounidense. En otras palabras, comienza con un pueblo o *demos*. El “pueblo”, claro está, no es un hecho sociológico sino un operador de la diferencia; es el nombre de un paria, una parte que no tiene parte, la parte de los incontados o de quienes se niegan a aceptar lo que se supone que deben ser, decir o ver. Escenifican nombres como igualdad,

¹² Jacques Rancière, “The thinking of dissensus: politics and aesthetics”, Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière*, New York, Continuum, 2011, pp. 1-17 [p. 13].

libertad o dignidad que no tienen lugar en el contexto actual pero que podrían llegar a existir en otra configuración de la experiencia sensible. Los insurgentes del Magreb a Madrid y de Nueva York a Rio de Janeiro eran un pueblo en este sentido. Eran lo que Rancière denomina el “entre medio”, un proceso de subjetivización que los alejaba de donde se supone que debían estar y hacía que comenzaran a experimentar lo que aún no había arribado. Esto es precisamente lo que pretende hacer cualquier política emancipatoria. Abre posibilidades en vez de diseñar el nuevo orden. Las insurgencias son síntomas de nuestro devenir-otro. Al igual que las madrigueras de conejo del tipo de *Alicia en el país de las maravillas*, las insurgencias son pasadizos o portales que conectan mundos distintos, que conectan el presente con la posibilidad de algo otro por venir.

Las insurgencias como mediadores evanescentes: Jameson recargado

Con esto podemos pasar al tercer ángulo para pensar las revueltas emancipatorias, pues su condición como conectores entre mundos nos permite tratarlas como mediadores evanescentes. Fredric Jameson (1973) acuñó esta expresión para describir la tesis de Max Weber acerca del papel del protestantismo en el paso del mundo pre-moderno al capitalismo contemporáneo. Un mediador evanescente es “un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente”¹³. El protestantismo operaba como agente catalítico al diseminar la racionalidad orientada a fines que el capitalismo necesitaba para florecer. Esto fue una consecuencia inesperada de las reformas de Lutero y Calvino. En el mundo medieval los monasterios eran enclaves de racionalización: los monjes practicaban una forma de racionalidad medios-fines al estructurar su vida interior de tal manera que pudieran estar más cerca de Dios y ser dignos de él. El protestantismo extendió esta racionalidad a todos los campos de la vida. Lo hizo al poner fin al aislamiento de la vida monástica, es decir, al exigir que los sacerdotes vivieran entre sus fieles y que el mundo como tal se volviera un monasterio en el sentido de orientar las acciones en torno a valores religiosos¹⁴. Pero con el tiempo el protestantismo se desvaneció del escenario histórico del capitalismo. No es que el capitalismo

¹³ Fredric Jameson, “The vanishing mediator: narrative structure in Max Weber”, *New German Critique* no. 1, 1973, pp. 52-82 [p. 8].

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 76-77.

abrazara el ateísmo o que la gente perdiera la fe en Dios y dejara de ir a las iglesias. El capitalismo sencillamente se había afianzado lo suficiente como para poder operar sin tener que apoyarse en la ética protestante.

El jacobinismo tuvo el mismo destino. Funcionó, dice Jameson, como un “guardián de la moralidad revolucionaria, de los ideales democráticos, universalistas y burgueses, labor de la que puede prescindirse en Thermidor, cuando se asegura la victoria práctica de la burguesía y un sistema explícitamente monetario y mercantil puede cobrar vida”¹⁵. Trátese del jacobinismo o del protestantismo, un mediador evanescente “funciona como agente de cambio y transformación social, sólo para ser olvidado una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones”¹⁶.

Los mediadores evanescentes son útiles para discutir las insurgencias en la medida en que ambos son conectores o pasadizos entre el mundo existente y algo otro por venir. Pero tenemos que recargar la noción para expandir su fuerza explicativa. El primer paso en esta dirección es considerar la indecidibilidad de sus resultados. Jameson —al igual que Žižek, quien se refiere a los mediadores evanescentes frecuentemente en sus escritos— sólo se ocupa de los mediadores exitosos, de los que hacen su trabajo y después desaparecen. ¿Y qué hay con el fracaso? ¿No debemos incluirlo también en la estructura de las posibilidades del concepto? Me imagino que Jameson diría que no porque un mediador que fracasa no califica como mediador. Esto se debe a que más arriba lo cité diciendo que un mediador es “un agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente” y “funciona como agente de cambio”. Si ponemos el acento en la última parte de esta cita, en el mediador como “agente de cambio”, entonces el éxito, asumiendo que pudiéramos ponernos de acuerdo acerca de cómo medirlo, es el único resultado compatible con un mediador evanescente. Un catalizador que no conduce a nada simplemente no cuenta como mediador.

Sin embargo, si ponemos el énfasis en la primera parte de la cita, donde Jameson describe al mediador como “agente catalítico que permite el intercambio de energías entre dos términos”, lo relevante ya no es la capacidad de asegurar un cambio sino más bien la acción de intercambio

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

en cuanto tal. Este paso del cambio al intercambio conlleva algo más que la sonoridad de las palabras involucradas. Hay intercambio independientemente de si genera un cambio o no. Esto es decisivo. Nos indica que un mediador evanescente, como “agente catalítico que permite el intercambio de energías”, siempre está expuesto a la doble posibilidad de que el intercambio logre modificar lo dado o que se esfume sin pena ni gloria como entropía o energía no productiva. El desenlace del intercambio precipitado por el catalizador —sea como partero del cambio o no— deberá ser juzgado retrospectivamente y no sin controversia. No hay un desenlace claro y definitivo para este tipo de controversia. Quienes participaron en los eventos inventariados bajo el rótulo de “Mayo de 1968”, por ejemplo, se propusieron cambiar el mundo. Hemos estado rememorando su gesto por más de cuatro décadas y aún no hay consenso acerca de qué es lo que lograron. Las interpretaciones oscilan entre describir a Mayo de 1968 como un fracaso colosal —la Quinta República sobrevivió, y también el capitalismo— y como un precursor de la sociedad post-disciplinaria y, por lo tanto, como un mediador evanescente de la sociedad en la que vivimos ahora. De ahí que podemos tomar como regla general que el resultado de un proceso de mediación es indecidible, o al menos es ambivalente, ya que la eficacia del catalizador no puede ser tratada fuera de una polémica o desacuerdo.

La teoría de los actos de habla contempla esta bifurcación de opciones. Hemos visto que los enunciados performativos no pueden separarse de las acciones que enuncian. Pero no se puede garantizar la efectividad de esas acciones. Por eso Austin califica los desenlaces. Cuando tienen éxito, los denomina felices o afortunados (como en el caso de dos personas que son casadas por una autoridad competente), mientras que cuando no alcanzan su objetivo pasan a ser infortunios o enunciados desafortunados (si el matrimonio en cuestión es declarado nulo porque un impostor se hizo pasar por el juez de paz). Lo importante aquí, al menos para mi argumento, es que el éxito y el infortunio no modifican la naturaleza de un performativo. Un enunciado desafortunado sigue siendo un performativo.

Quiero usar este razonamiento para sostener algo análogo en el caso de los mediadores evanescentes diciendo que el éxito y el infortunio forman parte de su estructura de posibilidades. Pero a diferencia de los performativos, o por lo menos a diferencia de la visión más convencional acerca de éstos, el desenlace de los mediadores evanescentes es objeto de controversia y raramente podrá ser resuelto de una vez por todas. Ilustré este

punto con el ejemplo de Mayo de 1968. Las insurgencias que dan paso a un orden diferente o que modifican regiones de éste y después se desvanecen son mediadores felices o exitosos, mientras que las luchas emancipatorias que no van a ninguna parte en su esfuerzo por modificar el campo de la experiencia son infortunios. Pero en ambos casos estamos ante mediadores evanescentes, ante agentes catalíticos que facilitan un intercambio. La necesidad no tiene un papel en este proceso. Las insurgencias desafortunadas son causas perdidas no porque no se hayan preocupado de planear su itinerario sino porque sus enemigos fueron más listos que ellos, porque colapsan bajo el peso de rencillas internas, o por muchas otras razones. Cuáles mediadores se volverán causas perdidas y cuáles tendrán la oportunidad de perder de manera digna (o incluso de triunfar como mediadores exitosos) depende de la fortuna de la contingencia.

Ahora podemos pasar a examinar el segundo aspecto de la actualización o recarga del concepto de mediador evanescente de Jameson. Uno se refería a la posibilidad del fracaso. El otro tiene que ver con el peso de lo evanescente en el concepto de mediador evanescente. Vimos que para Jameson el destino de estos mediadores es “ser olvidados una vez que el cambio ha ratificado la realidad de las instituciones”. No hay ambigüedad en esta afirmación: hoy están aquí y mañana quedan fuera de la jugada para eventualmente terminar en el limbo del olvido. Esta caracterización de los mediadores me parece excesiva e innecesaria. Nada se desvanece sin dejar rastro: ciertamente no el recuerdo de un divorcio complicado, la euforia de la victoria o la vivencia de oportunidades desperdiciadas. Lo que se fue persiste en las huellas que deja en la realidad que ayudó a forjar. Esto es cierto incluso en el caso de los infortunios, como cuando la gente desarrolla un apego melancólico a un objeto perdido. Tal es el caso de la revolución comunista vislumbrada por los socialistas decimonónicos y concebida por viejos luchadores como la tierra prometida. Incapaces de aceptar la pérdida, quedan atrapados en una cinta de Moebio de discusiones interminables acerca de lo que salió mal y de lo que pudo haber sido si sólo hubieran hecho esto o lo otro. Lo que se va no termina de irse del todo.

Uno de los ejemplos más claros acerca de esta negativa de pasar al olvido lo brinda la teoría de la transición a la democracia resultante de un estudio comparativo sobre procesos de democratización impulsado por el Wilson Center en la década de 1980. Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter escribieron las conclusiones¹⁷. En ellas describen las transicio-

nes como un interregno –como el intervalo entre dos reinados, órdenes de gobierno o regímenes, en este caso, los autoritarios y democráticos– y esbozan el itinerario estándar del paso del autoritarismo a la democracia. Las transiciones inician con el surgimiento de tensiones y divisiones entre los duros y los blandos (o los halcones y las palomas) de la coalición gobernante. Esto reduce las posibilidades de consenso entre los que mandan, relaja su control sobre el cumplimiento de prohibiciones, abre microclimas donde las garantías individuales tienen por lo menos una tolerancia discrecional, los disidentes pueden lograr un cierto margen de acción y, eventualmente, desemboca en la resurrección de la sociedad civil. La resurrección es el momento de gloria de los movimientos sociales, quienes llevan la batuta de la lucha por la democracia. Esto se debe a que los partidos políticos están disueltos, acosados, desorganizados o son tolerados selectivamente cuando los gobiernos autoritarios quieren una coartada para sus excesos y buscan una fachada democrática. Las transiciones terminan cuando las nuevas reglas democráticas están listas, los partidos políticos ya operan con libertad y el país celebra las elecciones fundacionales de su democracia. Este es el momento en el que los partidos se reapropian de lo que siempre vieron como suyo –el manejo de la cosa política, que para ellos es básicamente los ámbitos ejecutivo y legislativo– y los movimientos sociales, habiendo ya hecho lo que tenían que hacer, abandonan el escenario para regresar a lo social, que es de donde vinieron y donde realmente pertenecen.

En esta narrativa que proponen los “transitólogos” los movimientos aparecen como una suerte de actores sustitutos de los partidos políticos, como jugadores de reserva que se ocupan de la política mientras dure el estado de excepción de las transiciones para luego volver a la banca, por decirlo así, del juego político que es asumido por sus jugadores titulares. Hoy es difícil sustentar esta visión de la política. Los movimientos pueden haber sido los mediadores evanescentes de la democracia pero se quedaron en el escenario político en vez de irse a casa después de haber cumplido con su tarea. Esto se debe a que no sabían que estaban haciendo el trabajo de otros y no tenían un hábitat propio y exclusivo pese al calificativo de “social” que acompaña al sustantivo “movimiento”. Simplemente hicieron lo que se suele hacer cuando se quiere cambiar

¹⁷ Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter, *Transiciones desde un gobierno autoritario: conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Barcelona, Paidós, 1986.

el orden existente: o actúas o te preparas para más de lo mismo, lo cual por lo general significa más tiempo bajo el yugo del autócrata de turno. Cuando terminaron las transiciones los movimientos se convirtieron en parte de la política. De paso, ayudaron a configurar el escenario post-liberal en el que actualmente estamos insertados. Lo denomino post-liberal no porque la política electoral haya llegado a su fin y ahora el nombre “política” designa otro tipo de actividades y actores. Es un escenario postliberal porque la política democrática de las elecciones, los partidos políticos y toda la parafernalia de la representación territorial coexiste con otros medios y formas de agregar voluntades, procesar demandas y actuar como oposición. Los movimientos sociales son uno de estos medios y formas. Son un suplemento de la representación que expande la política más allá del marco democrático liberal clásico.

La presencia política de los movimientos después de las transiciones nos recuerda que los mediadores son más que parteros de un modo de producción, un régimen o una nueva estructura conceptual. No nada más desaparecen cuando terminan su trabajo. Las cosas se desvanecen, pero pocas veces se van sin dejar rastro. Los mediadores evanescentes tienen una vida espectral incluso cuando no son los arquitectos e ingenieros de lo que sea que vendrá. El espíritu protestante “se desvaneció” cuando se generalizó la racionalidad medio-fin que necesitaba el capitalismo, pero la consigna de ser austeros y el imperativo moral de ahorrar para las épocas de vacas flacas persistieron como parte de la educación moral de los agentes del mercado, al menos hasta que el consumismo exacerbado –y, en consecuencia, la generalización de la deuda, o dicho de manera más elegante, la disponibilidad del crédito mediante el uso de tarjetas y de un sin fin de mecanismos financieros– se volvió el motor del crecimiento capitalista.

Las insurgencias como las que he estado discutiendo pueden ser vistas como mediadores evanescentes. Nos conectan con la posibilidad de que venga algo otro, razón por la cual las comparé con las madrigueras de conejo de *Alicia en el país de las maravillas*: son intentos de negociar canales de comunicación entre mundos inconmensurables, de conectar mundos existentes y mundos posibles. Pedir que también nos proporcionen anteproyectos de un orden futuro es exigirles algo que no son. Los rastros de estas insurgencias-mediadores subsisten en las secuelas del momento rebelde. Esta persistencia no es un accidente en lo que de otra manera habría sido un funcionamiento normal de los mediadores. Al igual que el fracaso, es parte de su estructura de posibilidades. El corolario de todo esto es

que los mediadores no están en una relación de exterioridad pura y simple con los resultados que facilitan. Son operadores del poder constituyente en la medida en que contribuyen a moldear la escena que ayudan a crear.

El estatus provisional de las insurgencias

De lo anterior se desprende que si las insurgencias se convierten en causas perdidas ello no será porque tengan o no tengan un plan. Será el resultado de las acciones que emprendan (o tal vez de su inacción) en la relación estratégica con sus adversarios. Esto vale incluso si los críticos progresistas asumen el papel de genio malo cartesiano: pueden acusar a los rebeldes de estar en falta por no tener un programa sociopolítico, pero no lograrán hacerles creer que no son nada mientras piensen que son algo.

Alguien podría poner objeciones a estos argumentos y decir que, aunque esto fuera cierto, la ausencia de un proyecto de futuro convierte a eventos como los que vimos en 2011 y luego en lugares como México, Turquía y Brasil en ocurrencias meramente episódicas. Ellas terminarían languideciendo con el regreso de los rituales repetitivos de la política habitual. La respuesta a esta objeción sólo puede ser un escueto, ¿y qué? Todas las insurgencias son episódicas. La política emancipatoria no es un perpetuo presente en el que la revuelta está a la orden del día. Es más bien algo extraordinario: literalmente, fuera de lo ordinario. Rancière describe la política —o la práctica de la igualdad a la que denomina emancipación— como algo que ocurre muy de vez en cuando. Esto no quiere decir que le niegue duración, sólo que es poco común dado que lo que tenemos habitualmente es dominación. Para él, “la política es el trazado de una diferencia que se esfuma” y cuya “existencia no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación”¹⁸. Las palabras clave aquí son “que se esfuma”, “provisorio” y “accidente”; ellas marcan la distancia que separa a los rebeldes de la política institucional.

Walter Benjamin comprendió muy bien este carácter inusual de la revuelta. Para él, la gente que se subleva pone las cosas en movimiento para punzar el continuo de la historia. Buscan interrumpir el tiempo de

¹⁸ Jacques Rancière, “Diez tesis sobre la política”, *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile, Lom, 2006, pp. 59-79 [p. 68].

la dominación, razón por la que invoca la imagen de los revolucionarios franceses disparando a los relojes en distintos sitios de París: el gesto de los insurrectos buscaba resaltar que estaban interrumpiendo la continuidad de la historia, de la historia de los vencedores. Michael Löwy actualiza esta imagen benjaminiana al recordarnos de algo que ocurrió en 1992, cuando muchos países se preparaban para celebrar los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América el 12 de octubre de 1492. El conglomerado televisivo y de comunicaciones más grande de Brasil, la red *O Globo*, erigió un reloj que marcaba el tiempo que faltaba para el 12 de octubre. La población indígena no tenía nada que celebrar y muchos de ellos se apostaron ante el reloj para dispararle: querían impedir que siguiera registrando la historia de su dominación.

Todo esto nos indica que el momento insurgente tiene la naturaleza de un evento o un acontecimiento: las huellas de muchos sueños y esfuerzos organizativos están presentes en él, pero en esencia, es algo que no se planea y que es difícil de capturar dentro de un sistema de reglas porque éstas son precisamente lo que se está cuestionando. Este es un rasgo compartido de las experiencias insurgentes recientes desde Egipto hasta España y Brasil, así como de las varias iniciativas de ocupación de espacios públicos. Como ya mencioné, todas ellas son “el trazado de una diferencia que se esfuma”. Esta naturaleza evanescente de las insurgencias no las convierte en una suerte de fuegos fatuos, llamaradas que encienden la imaginación pero que no logran cambiar gran cosa. La ocupación del espacio público da visibilidad a una causa que se va definiendo a sí misma por el camino y que funciona como catalizador para energizar a quienes simpatizan con ella. Estas experiencias han sido cruciales para desplazar los ejes de la conversación nacional de manera tal de incluir los temas de la desigualdad, la injusticia económica, la corrupción, la impunidad y la falta de participación y la responsabilidad. Para volver a la analogía con el argumento de McLuhan acerca del papel de los medios de comunicación de masas, el contenido no es irrelevante pero tampoco es tan importante: el medio es el mensaje en la medida en que se aboca a reconfigurar el entorno vivido. De modo parecido, son las insurgencias más que sus propuestas las que constituyen el plan en la medida en que buscan modificar los límites del status quo y las narrativas a través de las cuales entendemos el mundo en el que vivimos. Las ocupaciones y las asambleas generales a las que aquéllas dan origen son la característica visible e icónica de las rebeliones que con el tiempo se desinflarán o mutarán en otros modos de acción colectiva.

¿Debemos entonces decir que la meta de las insurgencias es convertirse en la política habitual (*mainstream*)? Eso sería un error. Es cierto que gobernar o llegar a ser gobierno puede ser la consecuencia deseada de sus acciones. Esto se debe a que todas las rebeliones muestran una diversidad de corrientes, incluyendo a las que apuestan por programas sociopolíticos y modelos acerca de la sociedad futura. Pero el destino de las revueltas no puede ser convertirse en gobierno. Primero porque si así fuera, nos veríamos obligados a concluir que hay una línea ininterrumpida que conecta a las revueltas emancipatorias y la administración de un nuevo status quo. Esto sólo le daría la razón a los críticos que cuestionan las rebeliones por no venir con planes o incluso con juego de políticas bajo el brazo. Y segundo, hay que repetirlo: las insurgencias no son ni más ni menos que el ya mencionado “trazado de una diferencia que se esfuma” que ponen al status quo en contacto con otros mundos posibles y así constituyen anticipaciones de algo por venir que ya comienza a ocurrir a través de las acciones de quienes actúan para crear algo otro.

Los remanentes materiales de las insurgencias

Veamos ahora las secuelas de estas insurgencias. He mencionado varias veces que el mero hecho de que ocurran ya es significativo. Muchas de las revueltas que he mencionado fracasarán si medimos el éxito en función del cambio de régimen (suponiendo que pudiéramos ponernos de acuerdo acerca de cuál es la magnitud de cambio que se necesita para poder hablar de un cambio significativo). Pero incluso si fracasan, o se desvanecen como infortunios, habrán tenido un remanente espectral. Immanuel Wallerstein describe el movimiento Ocupa Wall Street como “el suceso político más importante en los Estados Unidos desde los levantamientos de 1968, de los que es descendiente directo o continuación”¹⁹. Concluye diciendo que habrá triunfado y dejado un legado incluso si se desintegra debido al cansancio o la represión.

A veces el remanente es el papel ejemplar de los insurgentes que captura la imaginación de la gente en tierras lejanas. Se vuelven variantes de lo que Kant veía como indicador de nuestro progreso moral. Para él,

¹⁹ Immanuel Wallerstein, “The fantastic success of Occupy Wall Street”, 2011, [www.iwallerstein.com/fantastic-success-occupy-wall-street/].

las revoluciones son la señal de ese progreso debido al entusiasmo que generan entre los espectadores, aquellos que, no siendo actores directos, se sienten tocados por el drama que se desarrolla en las calles y expresan públicamente su simpatía por un bando u otro²⁰. El tomar partido se manifiesta de manera planetaria de dos maneras: en la solidaridad con las luchas de los oprimidos fuera del propio país y en la apropiación y emulación de su espíritu insurgente por parte de quienes lo ven desde lejos. La Primavera Árabe es uno de los casos ejemplares. “Tahrir”, que significa “libertad” en árabe, ha funcionado como un significante del cambio que ha energizado a disidentes de todo el planeta. El epicentro de “Ocupa Wall Street” en Nueva York cambió el nombre de Zuccotti Park por el de “Plaza de la libertad”, y en las manifestaciones contra el costo de la vivienda en Israel era posible ver letreros escritos a mano con la leyenda: “Tahrir Tel Aviv”.

Hay en todo esto un elemento del internacionalismo clásico así como una réplica consciente de actos y gestos ejemplares. Pero el entusiasmo generado por los levantamientos rompe con la territorialidad en otro sentido. Se expresa en las calles pero también se desdobra al manifestarse, en tiempo real, en el espacio intensivo y extensivo de las redes sociales que cortan a través de husos horarios, procesan eventos en tiempo real y los pone bajo el microscopio en un flujo aparentemente interminable de comentarios que son re-tuiteados, gustados y compartidos día y noche. Al igual que los canales de noticia por cable que transmiten las 24 horas, aunque sin los filtros del pago por la suscripción o la línea editorial de los canales, las redes sociales nunca duermen y hacen que sea más difícil contener un fenómeno dentro del entorno en el que aparece. No estoy sugiriendo que sin las plataformas en red las insurgencias no existirían o se disiparían sin pena ni gloria. Sólo quiero subrayar que las redes sociales dislocan la territorialidad al ignorar las fronteras nacionales y al crear información a una velocidad y escala que sólo puede describirse como vertiginosa. Twitter, Facebook y las demás redes sociales han pasado a ser cajas de resonancia de las insurgencias, rompiendo la jaula de la territorialidad así como la distinción tradicional entre espectador y actor. Están creando un verdadero *espectador*, un espectador que también actúa, un lugar de enunciación en el que es difícil distinguir entre el actuar y el ser espectador.

²⁰ Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” [1798], *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1999, pp. 95-122 [p. 105].

Pero tal vez lo más notorio de este remanente de las luchas emancipatorias es que también se aprecia en el desplazamiento de los mapas cognitivos mediante los cuales entendemos nuestro estar juntos en comunidad. Este desplazamiento es tan material como el cambio de gobernantes, la reforma de las constituciones o el diseño de nuevas instituciones. Voy a usar dos ejemplos para ilustrarlo.

La primavera árabe: demoliendo el mito de la omnipotencia del poder

El primero nos lleva al norte de África y sus alrededores. Toda una generación de egipcios, tunecinos, libios, sirios y yemenitas creció bajo la sombra de algún dictador y sus secuaces. Los esfuerzos continuos para debilitar la voluntad de resistencia de la gente reforzó lo que los psicólogos llaman “indefensión aprendida” (*learned helplessness*). El artista británico Damien Hirst describió esta indefensión muy bien en su escultura *The Acquired Inability to Escape* (“La incapacidad de fuga aprendida”). En la escultura hay un escritorio con una silla encerrados dentro de una vitrina de vidrio. Desde el escritorio se puede ver muy bien lo que está al otro lado del cristal, pero la presencia sutil del cristal transmite la sensación angustiante de que no hay salida.

Las autoridades usaron mecanismos bien conocidos para generar esta indefensión aprendida. Uno es el culto a la personalidad que ensalza la figura del líder como Primer Trabajador, Primer Deportista o Primer Loquesea de la nación —o para usar la variante norcoreana, simplemente Querido Líder—. La corrupción y el clientelismo también tienen un papel. Sirven para asegurar la lealtad o al menos la conformidad pasiva de empresarios, comerciantes, sindicatos y otros grupos de presión organizados. Y no podemos olvidar el terror generado por el hostigamiento cotidiano, la detención arbitraria y la tortura. El terror busca infundir una desconfianza paranoica hacia los demás y la creencia de que toda resistencia es inútil porque nada escapa a la mirada y los oídos de la policía y de su red de informantes. Al igual que la servidumbre voluntaria descrita por Etienne de la Boétie, la indefensión o impotencia aprendida impide que la gente perciba alternativas. Están tan desconcertados como los angustiados comensales de la película *El ángel exterminador* de Luis Buñuel, quienes luego de llegar a una cena elegante se ven, inexplicablemente, incapaces de salir de casa de su anfitrión a pesar de que las puertas están abiertas y nadie los está deteniendo. Los tiranos buscan

reproducir este desconcierto al fomentar el mito paralizador de una población impotente que enfrenta a un líder y un régimen omnipotentes, omnipresentes e irremplazables.

Las insurgencias muestran que se puede deshacer el encantamiento del poder porque en realidad el emperador está desnudo. Ellas desplazan los marcos de referencia de la gente al ofrecerles ventanas de posibilidades, las madrigueras de conejo al estilo de *Alicia en el país de las maravillas* que describí como pasadizos hacia otros mundos intramundanos. Los encuentros entre extraños en el espacio de la Plaza Tahrir constituyeron algo más que una convergencia de cuerpos o una suma aritmética de individuos. La gente sentía la euforia poder hacer algo por el mero hecho de su estar juntos. Esto es precisamente lo que señala Maurice Blanchot sobre mayo de 1968: los *sesentayocheros* no estaban tan interesados en tomar el poder pues lo suyo era “dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos*”²¹. La circulación de imágenes de la experiencia de ocupar Tahrir y de la resistencia a los ataques de las fuerzas del gobierno precipitó una conectividad exacerbada que reverberó mucho más allá de los confines de la plaza. La dimensión física de la ocupación fue completada por un ser-juntos virtual en el que confluían muchos más que querían cambiar su mundo. La gente que estaba en la plaza y en otras partes de Egipto sentía que podía tocar el cielo con las manos a través de su ser-juntos. En esos instantes insurgentes Tahrir fue una puesta en acto del pueblo en el sentido de un *demos* que se resiste a su sometimiento.

El ritmo y la dirección del cambio pueden ser subsecuentemente cooptados y colonizados por la Hermandad Musulmana y otras variantes de la ortodoxia. También puede haber un retorno del ejército (que es realmente una renuencia a dejar de manejar los hilos del poder) y del viejo partido gobernante luego de que éste se reagrupe. O tal vez lo que veamos es toda una gama de nuevos empresarios políticos. Pero incluso cuando esto suceda, si es que de verdad ocurre, es poco probable que haya un retorno de la autocracia con ropaje y caras distintas.

Primero porque hay algo que cambió en el impulso de la protesta. Asef Bayat, uno de los observadores más citados de los sucesos en Egipto, lo

²¹ Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, México, Arena Libros, 1999, pp. 75-76.

ve en el desplazamiento de las coordenadas de la política en las calles del mundo árabe. Esta, dice, funciona como un espacio para la manifestación de disenso y sentimientos colectivos por parte de quienes tienen pocos canales institucionales para expresarse²². Anteriormente eran un escenario para la disidencia religiosa y nacionalista, pero lo que vemos hoy es una lucha post-ideológica que combina anhelos de dignidad nacional con justicia social y democracia. Además, la configuración de los movimientos que toman la calle es más pluralista, se percibe en ellos un deseo de experimentar con modos de movilización que se desmarcan del repertorio habitual de las protestas al incorporar campañas de boicot, arte de protesta, activismo en el ciberespacio, etc., y hay también un cierto desdén por la política de los partidos. En segundo lugar, las cosas cambian porque una restauración nunca puede ser un simple retorno de lo mismo. Es como en las postrimerías de la Guerra Fría en países como Paraguay, Bolivia o Guatemala: a medida en que los militares eran desplazados del gobierno los nuevos líderes descubrían que el anticomunismo había dejado de ser una coartada para la impunidad y que debían adoptar algún tipo de libreto democrático para gozar de aceptación internacional. En el caso del Magreb ocurre algo análogo: una restauración no puede apostar por el retorno de lo mismo. Para citar a Abourahme, luego del levantamiento contra el gobierno de Mubarak y la posterior caída de la autocracia “ciertos formatos y mecanismos políticos han sido rebasados y se han tornado obsoletos (por ejemplo, la cleptocracia, el paternalismo o la seguridad). Puede que reaparezcan de la mano de las fuerzas represivas del aparato estatal, pero ya perdieron su utilidad como pilares de la política”²³. Y tercero, los egipcios (al igual que los tunecinos, libios, sirios, etc.) ya habrán perdido gran parte del asombro reverencial que sentían en presencia del poder y los poderosos. Un comentarista lo expresó muy bien: “Por todo el mundo árabe, los activistas hablan de haber traspasado la barrera del miedo a tal punto que hasta la represión más dura ya no desaliente a nadie”²⁴. No es que desaparezca el miedo sino más bien que ya no opera como un freno absoluto para la acción. Este es uno de los efectos colaterales más importantes de la Primavera Árabe. Sobre todo en el caso del levantamiento sirio, donde la gente ha

²² Asef Bayat, “A New Arab Street in post-Islamist Times”, *Foreign Policy*, 26 de enero, 2011.

²³ Nasser Abourahme, “‘The Street’ and ‘the slum’: Political form and urban life in Egypt’s revolt”, *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, vol. 17, no. 3, 2013, pp. 716-728 [p. 719].

²⁴ Ian Black, “A year of uprisings and revolutions: uncertainty reigns in the Arab world”, *The Guardian*, 13 diciembre, 2011.

mostrado un valor admirable ante la implacable brutalidad del gobierno: salen a las calles pese a su temor y no porque no lo sientan.

Lo importante es que los poderosos pierden su aura sagrada. Las imágenes de tiranos desorientados sometidos a juicios televisados, que se esconden de las cámaras o que huyen al extranjero con el dinero que robaron del erario público tienen un gran valor didáctico. Nos **aceran** a una experiencia análoga a la de los franceses cuando guillotinaron a Luis XVI. Si éstos aprendieron que un pueblo podía funcionar de lo más bien sin su rey, que la sociedad podía representar su unidad sin el anclaje del cuerpo real, las naciones del Magreb descubrieron que la omnipotencia del poder de sus autócratas descansa sobre bases sumamente frágiles que pueden ser desmontadas por la acción colectiva. No se trata de presunciones subjetivas o sucesos anecdóticos sino de la pedagogía existencial de la práctica política emancipatoria. Sus lecciones sobreviven en la imaginación popular mucho después de que termina la efervescencia en las calles.

La revuelta estudiantil en Chile

El segundo ejemplo nos lleva a Chile, frecuentemente mencionado como ejemplo del éxito de las políticas neoliberales. Y se lo menciona a pesar de que su índice Gini de 0.5 en 2010 lo convierte en el país con la mayor desigualdad de ingresos entre los miembros de la OCDE y, en términos globales, en el 13vo país más desigual de todo el planeta. El costo de la educación es el más alto entre los países de la OCDE después de los Estados Unidos y su presidente de turno en 2011 sostuvo públicamente que la educación es un bien de consumo.

Los estudiantes de colegios y universidades desafiaron las políticas de financiamiento para la educación. El grueso de los chilenos apoyaron su causa, aunque sólo fuera porque los egresados de las universidades comienzan su vida laboral con una deuda enorme y sus padres tendrán que pagarla si ellos no encuentran trabajo. Las encuestas señalan que el índice de aprobación de los estudiantes en el momento más álgido de las protestas era mucho más alto que el del presidente de derecha, su coalición política e incluso que el de la oposición de centro izquierda. Durante los meses de julio y agosto de 2011 el 77% de las personas encuestadas tenía una opinión positiva de los líderes estudiantiles y casi 82% expresó su apoyo a los reclamos del movimiento. En contraste, la aprobación del presidente era de 26% y la de su Ministro de Educación apenas llegó a

19%. A la coalición de centro izquierda *Concertación por la democracia* no le fue mucho mejor: sólo 17% aprobó su desempeño. Los estudiantes parecían inmunes a la fatiga de las protestas, casi 210 en un periodo de ocho meses²⁵. Organizaron movilizaciones regulares para exigir educación pública gratuita (más de 400 mil personas en manifestaciones en todo el país) y ocuparon escuelas (más de 600) y universidades (17) a sabiendas de que esto podría llevarles a graduarse con un año de retraso. También estaban bien versados en técnicas de teatro de guerrilla: hicieron “besatones” por la educación gratuita, una movilización relámpago de zombis (los muertos vivientes de un sistema educativo disfuncional) que bailaban al ritmo de “Thriller” de Michael Jackson frente al palacio presidencial y un maratón urbano de 1800 horas (una hora por cada millón de dólares que se necesitaba para financiar la educación de 300 mil estudiantes al año) alrededor de la sede del gobierno.

La insurgencia estudiantil de 2011 y 2012 no logró modificar las políticas educativas del gobierno. Tampoco habían podido asegurar su compromiso para cambiar un modelo educativo en el que los recursos con los que cuenta una municipalidad —reflejo de la fortaleza de su base fiscal— determina la calidad de las escuelas públicas dentro de su jurisdicción. Pero además de poner la educación en la agenda de los actores políticos tradicionales, el activismo estudiantil ha logrado perturbar el status quo de varias maneras. Abrió una discusión sobre los límites de la educación superior privatizada o insuficientemente financiada. También hizo que la gente se volviera consciente de que las secuelas de por vida de políticas públicas que convalidan la desigualdad en la asignación de recursos para las escuelas. Pero tal vez lo más importante a nivel simbólico es que los estudiantes dismantelaron la idea de que la educación es un bien de consumo.

Sus movilizaciones también cuestionaron los modales de mesa de la política nacional, que en la era post Pinochet concebía a las exigencias radicales como pesadillas de un pasado político primitivo, celebraba el consenso y privilegiaba el discurso técnico de personas con agendas profesionales, metas limitadas y escasa pasión. Esto se debe en parte a la manera en que el discurso institucional procesó (o evitó procesar) las

²⁵ Alberto Koschutzke, “Chile frente a sí mismo. Los límites del fundamentalismo de mercado y las protestas estudiantiles”, *Nueva Sociedad* no. 237, enero-febrero, 2012, pp. 17-31.

secuelas traumáticas del derrocamiento del presidente Salvador Allende durante el otro 11 de septiembre, el de 1973. La clase política tiende a evitar describir el gobierno de Pinochet como ejemplo de barbarie, al menos en público. Según los modales de mesa chilenos hay que hablar de “golpe” y “tiempos difíciles”, algo que recuerda a la época en la que en Gran Bretaña se usaba el eufemismo de “Los problemas” (*The troubles*) para describir la guerra en Irlanda del Norte en la década de 1970. En 2011 el Ministerio de Educación chileno llegó al extremo de modificar los libros de texto de primaria y eliminar “dictadura” como el calificativo de los diecisiete años de gobierno de Pinochet. Lo sustituyó por “régimen militar”, expresión más neutra y menos comprometedora²⁶.

Pero lo reprimido se las ingenia para regresar, lo cual es interesante, pues nos recuerda que la represión amedrenta a la gente pero no es infalible. En Chile lo reprimido regresó de la mano de la movilización estudiantil. La política más polarizada que impulsaron los estudiantes animó al país a salir del prolongado estado de excepción en el que había estado viviendo durante casi cuatro décadas. Esto se puede apreciar en las encendidas controversias entre los estudiantes y los funcionarios gubernamentales transmitidas en vivo por los medios de comunicación, o en su negativa a recular de las confrontaciones con la élite política. Su crítica incesante de las políticas educativas del gobierno de derecha tampoco dejó indemne a la opositora *Concertación por la democracia*. La Concertación implementó reformas bien intencionadas durante sus cuatro administraciones consecutivas pero en general dejó intacto el modelo educativo neoliberal heredado de la época de Pinochet. Los estudiantes se negaron a blanquear las políticas educativas de la Concertación diciendo que ésta había tenido dos décadas para desarrollar una alternativa. Fue refrescante que criticaran tanto al gobierno como a la oposición. Hizo que el consenso dejara de ser una obsesión y, al menos durante los muchos meses de protestas en 2011 y luego 2013, movió el vector de la política de los comités del Congreso o comisiones de expertos a las manifestaciones en las calles. Su posición les permitió salir del esquema maniqueo de las disputas entre el gobierno y la oposición.

La revuelta estudiantil también debilitó la narrativa triunfalista que los chilenos se han estado contando a sí mismos durante las últimas tres

²⁶ Esteban Acuña, “En Chile sí hubo dictadura”, *El ciudadano*, 8 enero, 2012.

décadas: que Chile es diferente –más racional, menos inestable y con una visión que hace de él un socio natural del Primer Mundo– en relación con otros países porque allí el mercado sí funciona y los indicadores macroeconómicos son sólidos. El lenguaje empresarial atraviesa el espectro político chileno y prevalece entre todas las clases, edades y ocupaciones. Su ubicuidad sólo puede compararse con el lenguaje gerencial que permea la cultura de control y auditoría (*audit culture*) de la universidades británicas, donde algo que no se somete a evaluación y medición periódica resulta en principio sospechoso, donde los despidos se denominan reestructuraciones y los documentos internos se refieren a los jefes de departamento como supervisores inmediatos (*line managers*). Las protestas estudiantiles en Chile hicieron imposible esconder las divisiones de clase incrustadas en el sistema educativo y sensibilizaron a la gente de sus consecuencias de por vida sobre la movilidad social. La obstinada negativa de los estudiantes a echarse para atrás en su crítica del privilegio, la exclusión y la percepción de la educación como un bien de consumo contribuyó a despojar al modelo económico neoliberal del privilegio inmunitario del que había gozado. Las protestas estudiantiles son probablemente quienes hicieron posible que el propio *establishment* político, o al menos su componente de centro-izquierda, comenzara a aceptar que el cuestionamiento del mercado como mecanismo primario para asignar recursos y premios había dejado de ser un tema tabú.

Para ir al grano, el remanente espectral de la revuelta estudiantil es que logró perturbar el status quo al debilitar la obsesión de los chilenos por el consenso, al poner a discusión los espectros del pasado y al cuestionar el triunfalismo del discurso neoliberal. Sus protestas le dieron un remezón a una política de antesalas y comités de expertos y abrieron el discurso político a la posibilidad de poder lidiar con el trauma del golpe que derrocó a Allende y les dejó a Pinochet. En la última frase de la novela de Philip Roth, *El lamento de Portnoy*, el psicoanalista pronuncia la única frase de diálogo tras cerca de las 300 páginas del soliloquio de Portnoy. Dice: “Bien. Ahora nosotros quizá poder empezar. Jawohl?” Hay que ser cautelosos con las analogías, pero tal vez ahora los chilenos puedan aligerar el peso de sus fantasmas para que “quizá poder empezar. Jawohl?” a retomar su historia de donde la dejaron en 1973.

* * *

Sea que observemos los eventos relacionados con la Primavera Árabe o las movilizaciones estudiantiles en América del Sur y las encabezadas por los movimientos #Ocupa en otros lugares, todos ellos tienen grandes expectativas acerca de lo que vendrá pero no cuentan con modelos de cómo será el futuro. Son sucesos episódicos y en algún momento serán rebasados por viejos y nuevos operadores políticos embarcados en la práctica cotidiana de manejar la maquinaria gubernamental. Pero la vida espectral de las insurgencias después de su muerte será todo menos etérea porque impregna las prácticas y las instituciones tanto como las maneras de ver y de hacer.

La materialidad de este remanente se manifiesta en los cambios cognitivos que producen las insurgencias, el aprendizaje adquirido de la vida en las calles y de la participación en asambleas generales para planear los siguientes pasos, en los recuerdos de estas experiencias, en los líderes que pudieran surgir en el proceso de ocupación, en las asociaciones y campañas subsecuentes que fomentan y en los cambios de políticas que generan. La inventiva es otra cara de esta materialidad. Los activistas inventaron el *micrófono humano* para darle la vuelta a la decisión del Departamento de Policía de Nueva York de prohibir el uso de megáfonos y amplificadores de sonido en actos públicos a menos que éstos contaran con un permiso policial que no tenían intención de conceder. Se trata de una solución anacrónica y decididamente *low tech* ideada por jóvenes que se sienten más a sus anchas con el uso de las nuevas tecnologías de la información. El familiar “¡Mic check!” [prueba de sonido] podía oírse en los actos de los ocupas cuando un orador u oradora subía al podio sin micrófono en la mano o la solapa. La frase preparaba a la asamblea para una manera inusual de amplificar el sonido: la gente repetía a coro lo que decía la persona que hablaba para que quienes estaban lejos también pudieran oír lo que decía²⁷. A primera vista la experiencia del micrófono humano podría haberse confundido con una escena de *La vida de Brian* de Monty Python. En esa película, Brian le dice a la multitud que está reunida bajo su balcón: “Todos ustedes son individuos”, a lo que la multitud responde a coro, “¡Sí, todos somos individuos!” Pero el *mic check!* no era nada parecido a eso. Lejos de ser una expresión de conformismo era una solución ad hoc para un problema práctico. Constituía una

²⁷ Rossana Reguillo, “Human Mic: Technologies for Democracy”, *NACLA Report on the Americas*, vol. 45, no. 3, 2012, pp. 33-34.

manera de ser-juntos en el sentido que Blanchot le da a esa expresión en relación con 1968.

Las tácticas ideadas por los activistas se vuelven parte de un saber práctico colectivo, una jurisprudencia política que funciona como caja de herramientas disponible para que la use quien quiera. No siempre es fácil determinar la paternidad de esas tácticas y procedimientos porque a medida en que comienzan a circular se vuelven recombinantes conforme la gente los adapta a sus necesidades. Las asambleas de Ocupa Wall Street adaptaron un lenguaje de señas con las manos para expresar acuerdo, desacuerdo, moción de orden o el bloqueo de propuestas. En Siria, donde el gobierno ordenó a sus fuerzas disparar sobre los manifestantes, los activistas adaptaron un tipo de reunión fugaz que llamaron *tayar*, un equivalente de las muchedumbres relámpago: se reunían durante 10 minutos y se dispersaban antes de que llegara la policía o el ejército. El grito de “No nos representan” de los indignados españoles es heredero del “Que se vayan todos” de Argentina.

El remanente material de las insurgencias también se observa en los artefactos culturales que dejan: consignas, canciones, grafitis, manifiestos, panfletos, fotografías, películas, blogs, sitios de internet y una serie de testimonios en los medios sociales como Twitter y Facebook. También se refleja en el torrente de congresos, talleres, publicaciones (incluida ésta), entrevistas, análisis de los medios, evaluaciones por parte de los y las activistas y conversaciones cotidianas que intentan comprender la experiencia de estas insurgencias tiempo después de que ya pasaron.

115 |

Por eso, incluso en el fracaso (si lo medimos por la ausencia de planes para la sociedad futura), las insurgencias habrán tenido éxito.

Confrontación fundamental

Pablo Pérez Wilson *

* Baruch College

117 |

En lo que sigue quisiera proponer una serie de notas sobre la relación entre negatividad e infrapolítica. Mi hipótesis es que esta relación funciona como un flanco polémico ya contenido en una trama de pensamiento a la base del proyecto de reflexión infrapolítica. Propongo un recorte, arbitrario e incompleto, de dicha trayectoria como muestra de su perseverancia y potencial. El objetivo de estas notas es la determinación provisional de un recorrido respecto de 1) las críticas de Martin Heidegger a la noción hegeliana de negatividad; 2) la negatividad en parte del pensamiento italiano o *pensiero negativo*; y 3) la posible relación entre negatividad y reflexión infrapolítica.

Parte importante de la reflexión infrapolítica se localiza en la indagación de tres espacios problemáticos: la diferencia ontológica entendida como diferencia entre ser y ente; la puesta en duda del principio de equivalencia general como límite de la crítica de la economía política; y la democracia poshegemónica o salvaje que establece una relación con un plano de instanciación o efectucción práctica más allá

de la supuesta clausura hegemónica de la política. Contra esa acusada clausura la reflexión infrapolítica explora las condiciones para otra política, radicalmente sin fundación, una política a-principal. El primero de estos espacios, la diferencia ontológica, se relaciona de forma más directa con la problemática en torno a la negatividad. Leer la relación entre negatividad e infrapolítica, o más bien un cierto recorrido y direccionalidad de la misma, implica una búsqueda capaz de reconocer un punto de no retorno entre complementariedad y confrontación. Asumir que hay una medida en que la complementariedad no es posible sino en clave confrontacional. La confrontación tiene unos parámetros que, como veremos, pasan por este recentramiento problemático.

Aunque de forma no exclusiva y en constante expansión la reflexión infrapolítica habita un lugar intermedio alimentado por la obra de Heidegger, el legado de la deconstrucción y desarrollos del pensamiento italiano contemporáneo. De allí que no sea extraño que se proponga como un esfuerzo interpretativo en línea con las críticas al sujeto, la metafísica y la modernidad, muchas veces asociadas directa o indirectamente con el nombre propio de Hegel. Por este motivo la sugerencia contenida en este ensayo es la siguiente: si la reflexión infrapolítica busca asimilar, aunque sea parcialmente, el nombre de Hegel y la dialéctica en general, con la consumación de la metafísica y la filosofía de la historia podría considerar como una de sus tareas atravesar lo que Heidegger denominó “confrontación fundamental” con Hegel.

Atravesar significa establecer un compromiso hermenéutico que logre la localización de un núcleo argumentativo al nivel del sistema hegeliano sin quedar atrapados en los tecnicismos o pasos en falso de los intentos anteriores. Dicha localización implica un trabajo de hallazgo y conexión y al mismo tiempo de cierta fuga. Una búsqueda de las preguntas fundamentales en los lugares de su articulación central. Pero también un escape que impida el cierre normalizador y el establecimiento de un nuevo parámetro con el que medir los rendimientos de lectura anteriores.

Tal vez el ánimo interpretativo de la reflexión infrapolítica consista precisamente en ese constante empuje de los límites de lo pensado como la forma misma de la imaginación.

Pero esta desmesura requiere un paso previo: el reconocimiento aunque sea parcial e inestable de momentos o formas argumentales antagónicas. Sin la necesaria interrogación de obstáculos y supuestos se hace más complejo el trabajo de distinción analítica. Propongo entonces un cambio de énfasis para la confrontación con Hegel: desde las críticas a la filosofía de la historia hacia la problemática en torno a la negatividad. Pero este cambio de énfasis tiene una contracara representada por una configuración selectiva al interior del hegelianismo contemporáneo. Un corte diagonal que pueda extraer del panorama reflexivo actual consideraciones en torno a la negatividad y el legado del pensamiento dialéctico. La confrontación con Hegel encontrará, en otro espacio, una confrontación con la infrapolítica en que adquiera sentido la afirmación “sustancia como sujeto”, pero esto tendrá que esperar a otro escrito.

El paso previo, por tanto, consiste en reconocer un cierto límite en los posicionamientos críticos sobre Hegel. La deconstrucción de la filosofía de la historia y nociones asociadas como teleología, progreso o destino usualmente asociadas con Hegel tienen una trayectoria extensa y asimétrica. A pesar del lugar privilegiado que muchos otorgan a *Lecciones sobre la filosofía de la historia* lo cierto es que dicho curso y notas no forman parte del sistema constituido por los libros mayores: *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, según algunos críticos, *Filosofía del derecho*. Cualquier consideración de fondo sobre la obra de Hegel, y más todavía si se quiere hacer un punto general sobre sus conceptualizaciones, debería ser contrastada con un análisis interno a partir de dichas obras.

Un ejemplo. En paralelo se ha argumentado que el saber absoluto, último capítulo del libro-introducción al sistema *Fenomenología del espíritu*, establecería un punto de llegada definitivo en que el saber filosófico se vuelve omniabarcante. De algún modo, la filosofía hegeliana de la historia, el fin de la historia y el saber absoluto tenderían a coincidir dentro de una misma narrativa. Esta hipótesis de lectura tiene una genealogía conocida y bien establecida. Tanto sus promotores como replicadores han sido extremadamente exitosos en su perpetuación opacando un conjunto alternativo de lecturas más ajustadas al texto. Parte de la “vuelta

a Hegel” en los debates contemporáneos tiene que ver con establecer el límite de este tipo de hipótesis¹.

No

En relación más directa con el proyecto de reflexión infrapolítica, fue el propio Heidegger quien indicó la necesidad de abarcar la confrontación con Hegel a nivel de sistema. De allí que el emplazamiento a la negatividad en Hegel tenga alcance de pregunta esencial: “¿Cuál es esa determinación fundamental de la filosofía hegeliana, cuyo examen a fondo remonta a un punto de vista originario, porque recién a partir de éste puede ser verdaderamente divisada como tal?”². Esa determinación fundamental del sistema hegeliano es la negatividad. Pero la característica principal de la increpación de Heidegger tiene relación no solamente con apuntar a la negatividad como núcleo del sistema hegeliano. A partir de su localización quiere confrontarla: debilitar su apelación al origen; distinguir entre no, nada y negación; y por último oponer una acusada indiferenciación del devenir a la diferencia ontológica como tal.

Heidegger apela a la conjunción de los tres aspectos antes mencionados. La negatividad se encontraría en el origen pero de forma incuestionable. No habría manera de interrogarla producto de la intrincada lógica de presuposición que Heidegger no acepta: la negatividad opera como un origen ilocalizable que supone una cualidad intrínsecamente impensable. Esto quiere decir que Hegel clausuraría la posibilidad misma de concebir a la negatividad como un ámbito de pregunta y cuestionamiento. Heidegger atribuye a esta negatividad en Hegel una cualidad fundacional de la subjetividad, la negatividad tendría una capacidad para presentarse en tanto verdad. “La negatividad como esencia de la subjetividad. La negatividad como negación de la negación funda en el sí a la autoconciencia incondicionada —a la absoluta certeza como “verdad” (es decir, entidad del ente)”³.

Frente a esta fundación de la subjetividad Heidegger acusa una indiferenciación en Hegel entre no, nada y negación. El objetivo de Heidegger

¹ Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, pp. 55-78. Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, traducción de Alberto Drazul, Buenos Aires, Ediciones Caldeón, 1970, pp. 39-63. Alexandre Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo*

en Hegel, traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, pp. 207-228. Jon Stewart (Ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, pp. 183-236.

² Martin Heidegger, *Hegel*, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 35.

es oponer a la negatividad en Hegel una formulación alternativa capaz justamente de establecer diferencia. El primer paso es afirmar que en Hegel hay una no diferenciación entre nada, “como el no del ente”, y ser. Esta indiferenciación cancela “la posibilidad por pensar como entidad del ser”. De esta forma Heidegger instala el centro de la confrontación en sus términos: cancelación de la diferencia frente a la diferencia ontológica. La confrontación, por tanto, establece un posicionamiento en relación a la cualidad, localización y efectos de la negatividad en Hegel. Ante la negación de la diferencia se alza el pensar, precisamente como elemento activo de la diferencia: “el pensar *como* pensar requiere la completa pensabilidad de esta diferencia, a saber de la diferencia de ente y ser”⁴.

Para Heidegger la negatividad en Hegel anula la posibilidad del pensar y en específico imposibilita la diferencia entre ente y ser, es decir, la diferencia ontológica como tal. “Esta negativa de la diferencia que todo lo funda, se expresa en que Hegel dice que la diferenciación entre ser y nada es ninguna. Esta diferencia fundante es sin embargo la que en *Ser y tiempo* es llamada “diferencia ontológica”. ¿Qué “negatividad” está aquí en juego? ¿Cómo [se da] la conexión con el ‘cómo’: *algo como siendo?*”⁵. Heidegger apunta no solamente a la indiferenciación fundante de la negatividad en Hegel sino que esta indiferenciación repercute en la modalidad específica del devenir. Entendido como el despliegue de la negatividad, el devenir para Heidegger tiene una cualidad cósmica: la indiferenciación producida por la negatividad provoca que el propio devenir sea instanciación no condicionada. Esto quiere decir que, para Heidegger, la negatividad en Hegel libera una especie de concatenación lógica que osifica la diferencia.

Es interesante notar que en dicha consideración Heidegger retrotrae la conceptualización sobre la diferencia ontológica a *Ser y tiempo*. Como es sabido allí se anuncia la diferencia ontológica pero no se desarrolla. Heidegger nunca llegó a completar la proyectada tercera parte del libro que pretendía trabajar la diferencia ontológica. Sin embargo, en un seminario impartido el año académico inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo* abarcó la problemática de manera frontal. En dicha explicitación se puede encontrar la siguiente formulación: “denominamos a la distinción expresamente realizada entre el ser y el ente la *diferencia on-*

⁴ Ibid., pp. 47-49.

⁵ Idem.

tológica". Aquí se encuentra en juego nada menos que la constitución de la ontología en donde se expresa "una actitud fundamental del Dasein"⁶.

Esta alusión a la diferencia ontológica puede relacionarse con una observación directa sobre la negatividad y la dialéctica en *Ser y tiempo*. La observación surge en el contexto de la pregunta por el "sentido ontológico de la negatividad" que en cierta medida anticipa desarrollos posteriores ya referidos. Heidegger pregunta por la "esencia ontológica del no en general": cuestiona la capacidad diferenciadora que ha adquirido el "no" para la ontología en tanto instancia activa pero distinguible de la negatividad. Heidegger quiere interrogar la negatividad desde su supuesto poder diferenciador. Instalar la pregunta es el paso clave: "¿Pero es tan evidente que todo 'no' sea un *negativum*, en el sentido de una diferencia? ¿Queda agotada su positividad en ser constitutivo del "paso [dialéctico]"? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar *como problema*?"⁷.

Si nos atenemos a esas preguntas podemos apreciar que no solamente anticipan sino que delimitan casi la misma serie de problemas trabajados por Heidegger a fines de los años treinta. Las preguntas funcionan como un marco comprensivo que configura tres ámbitos: la duda respecto de la cualidad del "no" y su potencia diferenciadora; el cuestionamiento en torno a la valencia positiva de la dialéctica; y la pregunta o problema como límite de la dialéctica. El simple "no" y por extensión negación y negatividad no serían capaces de dar cuenta de la diferencia en tanto diferencia. Pero ahora esta duda de Heidegger se extiende más allá de Hegel. Considera al conjunto de la "ontología" de la que Hegel es sin duda un punto alto. La dialéctica forma parte de esta historia de la ontología pero es incapaz de volverse sobre sí misma para cuestionarse. En este punto parecería que Heidegger estuviera insinuando que la dialéctica tiene una potencia mayor que la explorada por la ontología pero de algún modo obstruida por su ligazón a la negatividad.

Pero esa posibilidad presente pero sin duda forzada por nuestra lectura toma otra dirección en *Ser y tiempo*. Allí se establece una ligazón entre

⁶ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 378-379.

⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago, Editorial Universitaria, 1997, p. 304.

“no”, Dasein y la noción de posibilidades. En concreto con la concepción del Dasein como “ente arrojado” en la medida que “se comprende desde posibilidades”. Esto quiere decir que en su apertura el Dasein encuentra una posibilidad que “constantemente *no* es alguna otra”. Heidegger asocia esta cualidad del Dasein como parte de su proyectar negativo. En otras palabras, las posibilidades y el “no” están de cierta forma enlazados en su “proyectar”, pero cuya cualidad “como proyecto, es esencialmente negativa”. De esta cercanía entre “no”, Dasein y posibilidades surge una oposición entre nihilidad y libertad del Dasein. La nihilidad del simple elegir entre esta y aquella posibilidad frente a la “libertad del Dasein para sus posibilidades existenciales”. Dicha libertad consiste precisamente en la elección, tal vez menos en estar frente a posibilidades, el hecho de hacer efectiva una posibilidad sobre otra. Dicha elección libre marca al “no” como una forma activa de la diferencia⁸.

Claramente esa dirección del “no” y la relación entre posibilidades y diferencia se opone a la acusada indiferenciación impuesta por la negatividad en Hegel. Una noción de negatividad que para Heidegger clausura la pregunta, el cuestionamiento y en cierta medida cierra las posibilidades. Heidegger busca precisamente otra negatividad, una que establezca un espacio para la pregunta y la diferencia ontológica. “Negatividad” para Hegel: la triple diferencia en sí indudable de la *conciencia* inmediata, mediata e incondicionada (yo represento –algo). ‘Negatividad’ para nosotros: el nombre de un *ámbito cuestionable*. ¿Pero en qué consiste ese ámbito cuestionable sino en la articulación de un “otro preguntar”, un preguntar que “todavía se inmiscuye en la pregunta por la *nada*”? Heidegger contesta considerando a la nada como **ab-ismo**, es decir “el ser [Seyn] mismo. Pero aquí el ser (Seyn) no metafísicamente, hacia el ente y desde él, sino desde su verdad”⁹. Heidegger contrapone a la concepción hegeliana de la negatividad una negatividad otra, definida no como el despliegue expansivo del devenir sino como “el nombre de un ámbito cuestionable” desde el que es posible la pregunta por la diferencia.

Pero la confrontación con Hegel no concluye con la determinación de dicho “ámbito cuestionable”. El simple afirmar un espacio para la pregunta por la negatividad no resulta ni suficiente ni tampoco es el objetivo último de la lectura de Heidegger. En primera instancia tuvo que

⁸ Ibid., pp. 303-304.

⁹ Heidegger, *Hegel*, p. 81.

atravesar el corpus hegeliano para establecer su núcleo, clarificar la cuestión del sistema, y en especial considerar el posicionamiento de su punto de entrada o introducción. La tarea de búsqueda, con el previo e intenso trabajo para el despeje de sus dificultades, arrojó un resultado parcial en la determinación de la negatividad como núcleo del proyecto hegeliano. Pero esta identificación no es suficiente porque la confrontación pretende una reorientación de la noción misma de negatividad. Heidegger no quiere encontrar ese núcleo para establecer una oposición simple a la negatividad definida por Hegel. Se sigue que contentarse con un reverso a la negatividad hegeliana quedaría sin duda entrampado en la acusada fuerza expansiva del devenir. Esto implicaría de alguna forma aceptar sus presuposiciones. Heidegger buscó más bien indagar y cuestionar las bases de esos presupuestos. Es más, tal vez la principal observación de Heidegger es puntualizar que la negatividad funciona bajo la lógica de un supuesto que cancela la posibilidad de su interrogación.

En esa consideración está en juego cómo la negatividad en Hegel precisamente presupone, acusa Heidegger, no solamente la cancelación de interrogación y diferencia sino que también algo más. Para Heidegger la presuposición implica anticipar el fin desde el inicio. Es decir, Hegel coloca a la negatividad como inicio y esta ubicación ya contiene en potencia su completitud. La negatividad no es sino el despliegue de esta cualidad que Hegel llama devenir pero cuya condición primera es también su última palabra. Antes de apurar un juicio que despache sin más el conjunto de la obra de Hegel es el propio Heidegger quien agrega que esta característica de la negatividad no debería entenderse como una objeción. Es más, según Heidegger, el “hecho” que esta lógica de presuposición anticipatoria se encuentre en Hegel es prueba de su estatura propiamente filosófica: “pertenece a la esencia de la filosofía que siempre allí donde se pone manos a la obra y comienza a actuar a partir de y por cuestiones fundamentales, justamente ya anticipa lo que a continuación dice”. Cuestión fundamental: “Hegel en el inicio ya presupone lo que gana en el fin”¹⁰.

¿Cuál podría ser el punto de contacto entre los dos lados de la confrontación fundamental: la negatividad como origen incuestionable que cancela la posibilidad de la diferencia ontológica y el “hecho” que la actividad

¹⁰ Martin Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, edición de Ingtraud Görland, traducción y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 49.

misma de la negatividad presuponga su fin? Aquí podría intervenir otra pregunta que resuena también desde el proyecto infrapolítico. ¿Cómo hacerse cargo de la tarea que Heidegger denominó “aprender a comprender” entendida como “disposición para la filosofía; es decir, la libertad para una preparación completa para la obra filosófica de Hegel”? ¿En qué medida es todavía posible comprender a Hegel como un contemporáneo en el sentido que en filosofía “no hay ni predecesores ni sucesores [sino] que todo filósofo que sea realmente tal es *contemporáneo* con cualquier otro, justamente porque él es en lo más íntimo la palabra de su tiempo”?¹¹.

Vía negativa

El así denominado *pensiero negativo* indicó un conjunto de problemas en relación con la crítica a la dialéctica y al materialismo histórico en el contexto del pensamiento italiano. Alimentado por la creciente politización de los años rojos el *pensiero negativo* catalizó un giro de largo alcance en la trayectoria reflexiva de un conjunto de autores asociados de una forma u otra con la izquierda. Interesa aquí mostrar cómo reaparece la problemática de la negatividad en esta coyuntura. Reaparición puesto que el legado de la dialéctica fue un tema central para la filosofía y en especial para el marxismo en Italia desde comienzos del siglo veinte¹². Los momentos que destacaremos a continuación no pretenden abarcar de forma sistemática el problema sino simplemente mostrar una conexión entre estos desarrollos del pensamiento italiano y la relación general entre negatividad e infrapolítica. Como bien advierte Giacomo Marramao, el “problema Hegel” ya venía siendo trabajado en una serie de importantes libros publicados en la década del setenta¹³, sin embargo aquí nos queremos concentrar en tres momentos específicos: la crisis del pensamiento negativo en Massimo Cacciari, la localización de la negatividad en Giorgio Agamben y una referencia a la diferencia ontológica en Gianni Vattimo.

Massimo Cacciari, uno de los principales protagonistas del *pensiero negativo* durante los setenta, acuñó el término en un libro que marcó un punto alto de esta trayectoria reflexiva. Cacciari lee la emergencia de la cultura vienesa de fin de siglo cristalizada por “la relación Nietzsche-Wittgenstein”, entendida como un arco problemático abierto por esa

¹¹ Ibid., p. 51.

¹² Giacomo Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia. Dalla “critica sociale” al dibattito sul leninismo*, Bari, De Nato editore, 1971, pp. 67-97, 123-145.

¹³ Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30*, trad. Alfonso García Ruiz y José Aricó, México, Ediciones Pasado y Presente, 1982, p. 25.

trayectoria. Este momento establece una relación inseparable con “la crisis del sistema dialéctico como crisis de toda posible refundación sintética del discurso ideológico”. Según Cacciari el momento vienés se define por la imposibilidad de resolver la tensión entre el declive del legado hegeliano y aquello que denomina “nuevos órdenes”, es decir, los lenguajes y posicionamientos que fagocitaron y crecieron desde la puesta en crisis de la dialéctica. No hay posibilidad de resolver sintéticamente esta crisis porque son justamente las nociones de sistema, resolución y síntesis las que están puestas en cuestión. Los “nuevos órdenes” no hacen más que apuntar a la crisis como crisis y permanecer en estado de “contradicción insoluble”¹⁴.

Krisis muestra cómo el *impasse* entre declive del sistema dialéctico y “nuevos órdenes” produjo, entre otros efectos, tres lenguajes que estaban llamados a romper con la noción de sistema, dialéctico o no: economía política, psicoanálisis y vanguardia. Para Cacciari “la relación Nietzsche-Wittgenstein” pone en crisis cada uno de estos intentos desde su propia inepción: fueron producto de la crisis y no pueden sino operar como crisis. Con este gesto Cacciari no solamente apuntaba al momento genético de la crisis sino al levantamiento de una tesis subterránea: que los intentos por renovar al marxismo que caracterizaron a los años sesenta habían fracasado incluso allí donde pretendieron avanzar a otro nivel de la crisis. En su afán cientificista, demarcatorio o renovado el marxismo y su impluso crítico fue incapaz de moverse por fuera de los marcos defenidos por crisis, de hecho ni siquiera los reconoce. Desde esta perspectiva el pensamiento negativo es expresión de una circularidad entre dialéctica y sistema que desemboca en la necesidad de profundizar el proceso de debilitamiento categorial abierto a mediados del siglo diecinueve.

Cacciari entiende que el fin de siglo vienés es una vuelta de tuerca a la noción misma de negatividad. La negatividad quedó desmagnetizada de su contenido ontológico y se transformó en un sitio de pasaje en la configuración de otro lenguaje. De allí que no se pueda concluir de la lectura de Cacciari una suerte de situación de inmovilismo hermenéutico puesto que *Krisis* es un libro sobre el cambio semántico de la noción de negatividad y no simplemente sobre un conjunto de autores.

¹⁴ Massimo Cacciari, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. Romeo Medina, revisión de José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1982, pp. 8-9.

De manera paralela se puede afirmar que la década roja fue un momento de radicalización militarizada de la izquierda italiana pero también de un fuerte retraimiento¹⁵. Sin embargo el cambio semántico nos deja, en el caso de *Krisis*, esperando una precisión mayor sobre la cualidad ontológica de la negatividad. Para Cacciari la progresiva desontologización de la dialéctica implicó una reconversión de la negatividad. La negatividad sigue presente como fuerza reflexiva permeando un sin número de configuraciones de saber. Pero dicha recomposición de la negatividad asume una irreversibilidad que hace imposible su rastreo o localización.

En *El lenguaje y la muerte* Agamben se pregunta, precisamente, por la posibilidad de determinar el lugar de la negatividad. No se pregunta por el cómo llegó a ocurrir que la negatividad quedó en cuestión en el decurso del siglo diecinueve sino que propone una vuelta a Hegel desde un ángulo particular. La pregunta apunta al cómo nombrar la aprehensión de verdad que contiene el completo despliegue de la experiencia de la conciencia, y la acusada primerísima captura del mundo objetual. La lectura se basa en un contraste entre la *Fenomenología del espíritu* y *Ser y tiempo*. “¿Hay acaso una analogía entre la experiencia de la muerte que, en *Sein und Zeit*, le cierra al Ser-ahí la posibilidad auténtica de su ser *ahí*, su *aquí*, y la experiencia del “asir-el-Esto” que, al comienzo de la *Fenomenología*, garantiza que el discurso hegeliano empiece siempre de la nada?” Esta pregunta apunta a un profundo redireccionamiento de la negatividad y su problematización en Cacciari. Puesto que ya no se trata de la imposibilidad de abandonar la crisis, consideración que en último término quiere determinar el contorno del nihilismo. En *El lenguaje y la muerte* Agamben propone en cambio investigar la posible analogía entre Hegel y Heidegger en lo que tiene relación con los principios: indagar si es que efectivamente el nuevo inicio propuesto por Heidegger “se sitúa verdaderamente más allá del sujeto hegeliano, del *Geist* como *das Negative*”¹⁶.

¹⁵ Antonio Negri, “Sul metedo della critica filosofica” en *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Milano, Feltrinelli Editore, 1982, pp. 39-54. Matteo Mandarini, “Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s, *Cosmos and History*, 5.1, 2009, pp. 37-56. Como nota complementaria al extraordinario ensayo de Mandarini se puede agregar que la hipótesis central del primer libro de Negri fue rescatar a un Hegel “pre-negativo”, radical y romántico. Negri traza una línea demarcatoria con publicación de la *Feno-*

menologia (1807). Para Negri la concepción hegeliana sobre la fundamentación de las instituciones políticas en el joven Hegel es un espacio previo a la emergencia de la negatividad. Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova, CEDAM, 1958.

¹⁶ Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, traducción de Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 19.

Agamben pregunta por la indicación y su posible relación con la posicionalidad de la negatividad. ¿Es ya la indicación, como mediación, la dialéctica de la negación? El contenido-lugar de dicho movimiento queda en la no-memoria y la perenne actualización del “esto”, el “aquí” y el “ahora” provenientes del análisis de la certeza sensible en la *Fenomenología*. “Puesto que, al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, la negatividad brota justamente del análisis de una partícula morfológica y semánticamente conectada con el *Da*: el pronombre demostrativo *diese* (esto). Así como en el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* comienza con el ser-el-*Da* (*Dasein*), la *Fenomenología del espíritu* hegeliana se abre con la tentativa de la certidumbre sensible de “asir-el-*Diese*” (*das Diese nehmen*)”¹⁷. Para Agamben ya en la certeza sensible es posible mostrar el cómo se despliega una instancia mediadora, es decir, un momento propiamente dialéctico que contiene su propia negación.

Agamben también destaca la crítica de Hegel a la idea de singular. El argumento de Hegel es que sólo podemos captar los singulares porque ya contenemos en nuestra experiencia al tiempo como totalidad y como universal. Según Agamben, dicha experiencia de negatividad está ligada tanto a los misterios eleusinos como al fenómeno de la voz. Para Agamben los misterios elusinos son un ejemplo central de la experiencia de la negatividad. Muestran que todo sentido está preñado de un aprendizaje similar al del iniciado en los misterios: que no es necesario permanecer silente o condenado a “la pobreza de las palabras”¹⁸.

El lenguaje y la muerte muestra que la referencia a los misterios elusinos está al comienzo de la *Fenomenología*. Su ubicación marca el conjunto del texto como ya cifrado por el éxtasis y el silencio místico. Agamben identifica esta referencia con el concepto como tal. De allí que su ligazón con la ciencia y la lógica se hagan necesarias. Pero la lógica aquí derivada por Agamben no es aquella puesta en duda por la filosofía contemporánea, tampoco ajena en su referencia al silencio. Agamben apunta más bien a una lógica de la razón, donde la ciencia se presenta como una transgresión del límite de la experiencia. Es dicho movimiento el que estaría contenido en el inicio de la *Fenomenología*.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, traducción de Ernesto Kavi, México, Sexto Piso, 2014.

La relación entre inmediatez y totalidad se replica en la relación entre negatividad de la voz y silencio. En esta lectura el locus de la negatividad se encuentra en el despliegue contenido desde la certeza sensible. El conjunto de mediaciones está al inicio del movimiento de la negatividad ahora entendido desde una nueva topología narrativa. Pero el paso clave consiste en concebir el despliegue de lo negativo como desprovisto de su vínculo ontológico con la totalidad. Lo indecible entonces, la pura y primaria certeza de la sensibilidad aloja no solamente una localización sino que una aperturidad opuesta al devenir de la negatividad. “La experiencia negativa del *Da*, del tener-lugar del lenguaje que revela la *Stimmung*, pretende ser, sin embargo, más originaria que aquella negatividad que Hegel, al comienzo de la *Fenomenología*, introduce a través del *Diese* de la certidumbre sensible”¹⁹. En otras palabras, *El lenguaje y la muerte* establece una diferencia entre localización, entendida como ubicación en un entramado argumental y posicionamiento “originario”, adscrito a la anterioridad no lineal de la experiencia. Para Agamben negatividad y Dasein remiten a una diferencia en el lenguaje como tal, puesto que ambas “introducen e ‘inician’ al hombre, tiene su fundamento en el remitir de los *shifters* *Da* y *Diese* al puro tener lugar del lenguaje”²⁰. Una analogía negativa que introduce e “inicia” al hombre en la diferencia como diferencia en el “tener lugar del lenguaje”.

¿En qué medida esa diferencia es traducible a la problemática de la diferencia ontológica? ¿Es posible concebir una analogía entre diferencia ontológica y negatividad? Gianni Vattimo formuló preguntas similares en el contexto ampliado del *pensiero negativo*. Durante la década del setenta Vattimo argumentó por un retorno al problema de la diferencia como tal. Vattimo identifica la problemática de la diferencia ontológica como el centro del pensamiento heideggeriano. Pero su intervención es también un diagnóstico, un reclamo en relación a un cierto desgaste. “Aparentemente, sobretodo si nos referimos a aquello que se ha llamado “pensamiento de la diferencia”, y que ha encontrado desarrollo sobre todo en la cultura francesa (a partir de Derrida), se diría que la diferencia ontológica ha seguido, en el pensamiento contemporáneo, una parábola que ha llegado al propio ocaso”²¹. Para Vattimo es necesario reconocer y

¹⁹ Agamben, *El lenguaje y la muerte*, pp. 93-94.

²⁰ Ibid., p. 135.

²¹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986, p. 86 y 131.

luego salir de ese ocaso. De allí la necesidad de plantear que el estado de la situación se podría definir como un cierto olvido del olvido de la diferencia ontológica. Se impone entonces la tarea de atravesar esa dificultad.

Vattimo no se contentará con el simple enunciar de dicho olvido y dificultad sino que acotará su objetivo. Este ajuste tiene relación con la determinación de la diferencia como problema. Para Vattimo la debilitación del problema de la diferencia ontológica en el panorama reflexivo contemporáneo fuerza la pregunta de la diferencia misma. “Lo que Heidegger llama olvido de la diferencia ontológica ya no sería la omisión del hecho de que el ser no es el ente, sino la omisión de la diferencia como problema, de la diferencia en su eventualidad, del por qué de su institución”²². Justamente a partir del debilitamiento del problema de la diferencia es que Vattimo extrae una diferencia de segundo orden, una noción de diferencia que pareciera estar en relación más directa con su propio operar. Una noción de diferencia que pareciera apuntar a un antes de su omisión, lugar desde donde sería posible preguntar el “por qué de su institución”.

Pero esa diferencia, que en Vattimo abre un camino para pensar la diferencia ontológica, se enfrenta con la siguiente pregunta: “¿es tan obvio que el ser-para-la-muerte heideggeriano deba leerse en clave rigurosamente óntica del perecer, y, por lo tanto, con las dimensiones naturales, biológicas, animales, del ser-ahí como ser viviente?”²³. O su traducción ¿hasta qué punto la finitud del ser arrojado es límite a la infinitud del absoluto? ¿Es este el límite impuesto por la crisis del pensamiento negativo? ¿Es este el límite de la analogía entre negatividad y Dasein? ¿No se encuentra aquí el punto de no retorno de la confrontación fundamental con Hegel?

Reflexión infrapolítica y negatividad

En sus primeras formulaciones la noción de infrapolítica apuntaba a desprenderse del “rapto biopolítico de la política”²⁴; y establecerse como “un éxodo no biopolítico”²⁵. En su formulación más reciente abarca de manera frontal la problemática de la diferencia: “La infrapolítica habita

²² Ibid., p. 78.

²³ Ibid., pp. 146-147.

²⁴ Alberto Moreiras, “The Villain at the Center: Infrapolitical Borges”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4,2, 2002, pp. 11-12. Traducción propia.

²⁵ Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago, Editorial Palinodia, 2006, p. 199.

la diferencia de la política. Como campo de reflexión o sitio de reflexión, reflexiona el suceso de la política, esto es, no la política como su-cedida, sino el infraexceso activo de la política, lo que fluye bajo la política tal como la conocemos”²⁶. Sin duda hay un cambio de énfasis. Puesto que no es lo mismo oponerse a la captura y apostar por un éxodo que explorar “el infraexceso activo de la política”. ¿Es posible afirmar que la reflexión infrapolítica se ha desprendido del problema de la vida para reorientarlo hacia la problemática de la existencia? ¿Cómo entender la diferencia de la política? ¿En qué sentido esta marca de finitud guarda un punto de contacto con la negatividad?

La respuesta desde la reflexión infrapolítica es radical: “la infrapolítica, que piensa la diferencia ontológica y por lo tanto un más acá de la política, es también y por ello el intento de sentar las condiciones para una política, futura, de la diferencia ontológica”²⁷. Pensar la diferencia ontológica y volver a pensar la diferencia ontológica ahora como una “política de la diferencia ontológica” implica, como se insinúa más arriba, confrontar no solamente la comprensión tradicional de la política, en su registro o clausura hegemónica o no, sino que redoblar la apuesta hacia la confrontación fundamental. Esta búsqueda tiene relación con aquello que la reflexión infrapolítica enmarca como el nexo entre historicidad y política. Es decir, el modo en que la infrapolítica apunta al cruzamiento político de la existencia.

La reflexión infrapolítica advierte que esa existencia, que tal vez radica en el desfondamiento de la diferencia ontológica, se opone al cierre hegemónico-soberano de la política. Para la reflexión infrapolítica el “ejercicio primario” de la infrapolítica “no es crítico-político, sino interpretativo o hermenéutico”²⁸. Por lo mismo, la relación de la infrapolítica hacia el qué de la política está siempre en un movimiento de retracción. En la medida en que infrapolítica e historicidad no se sobreponen sino que intersectan en su reflexividad, la reflexión infrapolítica interroga las condiciones de la historicidad, y de algún modo abre su registro desde la historicidad. “La historicidad, concebida aquí como una verdad [es un] cobijamiento clareador del ser como tal. El pensar inicial como pensar histórico, es decir, co-fundador de historia en la disposición que

²⁶ Alberto Moreiras, “Infrapolítica y política de la infrapolítica”, *Debats* 128, 2015, pp. 56-57.

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ *Ibid.*, p. 56.

se articula a sí misma”²⁹. ¿En qué medida la relación entre historicidad e infrapolítica orienta el “pensar inicial” hacia un “otro inicio”? Puede que en esa pregunta se encuentre un posible punto de contacto con la negatividad, o más bien con la confrontación.

El otro inicio, en lo que respecta a la confrontación con Hegel, tiene relación con la diferencia entre destrucción y consumación de la metafísica, o más bien acabamiento de la filosofía. Según Derrida, esta diferencia es la distancia absoluta entre Hegel y Heidegger. El seminario sobre Heidegger y la pregunta del ser y la historia se dedica precisamente a trabajar esa distancia. Al identificar esta distancia como una distancia entre ser e historia Derrida desplaza el problema de la negatividad³⁰. Es decir, en términos de Heidegger, no confronta a Hegel de manera fundamental. Esto no quiere decir que el seminario no trate preguntas relevantes sino simplemente que el punto de entrada es otro. Sus resultados, por tanto, también difieren. Queda entonces lanzada la pregunta, ¿cómo leer en esa distancia la confrontación fundamental? Tal vez esa tarea ya está en ciernes en la reflexión infrapolítica.

²⁹ Martin Heidegger, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, traducción de Breno Onetto Muñoz, Santiago, Ril Editores, 2002, p. 56.

³⁰ Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, edición de Thomas Dutoit, colaboración de Marguerite Derrida, Paris, Éditions Galilée, 2013, pp. 23-35, 46-47, 51-53, 154-161, 208-216, 222-225, 282-292.

Gramsci en los márgenes^{**}

Bruno Bosteels *

* Cornell University

** Traducción de Gabriel
Farías Rojas, Universidad
de Santiago de Chile

133 |

Primero que todo, me permitiré agradecer a los miembros del Grupo de Lectura Teórica por gestionar esta interesante nueva colaboración entre Princeton y Cornell. Agradecimientos especiales van a Gavin Arnall por su coordinación. Segundo, les pido disculpas de antemano por lo que estoy a punto de leer, en cuanto es un ejemplo un poco directo, si no seco, de aquello que es llamado un artículo de posición en las ciencias sociales. Por ende, lo que entenderán es aquello que simplemente verán: una serie de posiciones polémicas sin demasiado embellecimiento retórico.

* * *

Me gustaría comenzar con un epígrafe tomado del intelectual argentino José Aricó, quien en su libro *La cola del diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina* nos recuerda una verdad de Perogrullo, a saber: “Que cuando hablamos de América Latina, evocamos una realidad preconcebida que no es tal sino que es, en realidad, un ‘agujero negro’, un problema abierto, una construcción no finalizada, o como indicaría José Carlos Mariátegui para su país, con una frase aplicable a todo el continente: un proyecto a ser realizado”. En la misma línea, en lo que sigue me gustaría mirar más detalladamente a la figura de Gramsci en los márgenes mediante el acto de situarlo en ese “agujero negro” que continúa siendo una construcción no finalizada de América Latina. En este proceso, el agujero negro se transformará en algo como el Triángulo de las Bermudas que aún amenaza con causar la desaparición de Latinoamérica en tanto proyecto y sujeto de teoría, del mismo modo que realidad y terreno de pensamiento radical hoy por hoy.

* * *

La triangulación que propongo se sitúa entre tres libros recientes: *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism* de Peter Thomas —en español una posible traducción sería: *El momento gramsciano: Filosofía, hegemonía y marxismo*— (primero publicado en 2009; y luego en 2010 en una más asequible edición de bolsillo), el vanguardista *Posthegemony: Political Theory and Latin America* —en español una posible traducción sería: *Posthegemonía: Teoría política y América Latina*— (también en 2010), y el recientemente publicado *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* —en español una posible traducción sería: *Teoría postcolonial y el espectro del capital*— (2013). En palabras simples, mi argumento es que “Gramsci en los márgenes” es el nombre para el agujero negro al centro de este triángulo.

Los tres libros están ciertamente conectados por una suerte de vacíos complementarios, semi-silencios, y encuentros perdidos o truncos. Me permito resumir esto en un estilo rápido tipo telégrafo antes de retornar a algunos de los detalles más adelante:

1.

Peter Thomas propone un nuevo momento gramsciano, basado en el abandono de todos los dualismos tales como estado/sociedad civil, coerción/hegemonía, o este/oeste que, desafortunadamente y para su

disgusto, se han convertido en el consenso entre los gramscianos del último tiempo, pero él yerra en no hablar acerca de los experimentos no-europeos tales como el Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático o los gramscianos latinoamericanos. La ausencia de América Latina es incluso más irónica en tanto que una alternativa que Thomas propone a la banalización de los dualismos gramscianos es el concepto del “estado integral”, en su conexión a una “revolución pasiva” y “transformismo,” los cuales aparecen para ofrecer la protección bajo la cual Gramsci se convirtió en una figura teórica en la escena latinoamericana hacia fines de la década de los 70’ y comienzos de los 80’.

2.

Vivek Chibber, desde una revitalizada perspectiva marxista, ofrece un ataque frontal hacia la teoría poscolonial del Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático que tuvo lugar en las décadas de 1980 y 1990. Es un ataque a los falsos dualismos que los intelectuales e historiadores de la India en parte tomaron prestados de Gramsci, pero él abiertamente admite no tener ningún interés en evaluar cómo las ideas de Gramsci (o Althusser, en ese contexto) fueron deformadas o reconfiguradas en las manos de los teóricos subalternos. También, él no hace sino una ocasional referencia al caso latinoamericano —e incluso luego, sólo parcialmente, a saber, en tanto es debido, a Guha & Co, pero sin hacer referencia, por ejemplo, al caso de la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia—. Incluso entre los postcolonialistas y subalternistas establecidos en Estados Unidos, Chibber habla (aunque sin escribirlo) acerca de Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo pero guarda silencio respecto del trabajo de John Beverley, Ileana Rodríguez, Alberto Moreiras y Gareth Williams.

135 |

3.

Jon Beasley-Murray, un latinoamericano que fue estudiante de Alberto Moreiras, propone una crítica radical de la hegemonía que se presenta como la base para una nueva teoría política a la cual él llama posthegemonía. Esto abre una agenda que ya ha sido activamente aprovechada en ciertos círculos como la fuerza centralizadora para una revitalización de la teoría o del “pensamiento” en América Latina. Sin embargo, él toma como su principal interlocutor el argumento de la falacia del hombre de paja el cual deriva de todos los dualismos imaginados (sociedad civil/estado, etc.) que Thomas ha calificado como inexactos al

basarse en una concienzuda reconstrucción filológica de *Los cuadernos de la cárcel* de Gramsci, cuya obra Chibber desestimaré en el contexto de los Estudios Subalternos del Sudeste Asiático por ser no sólo errónea sino también por la ausencia de efectividad en su supuesta crítica del capitalismo periférico y la modernidad.

Aquello que falta de entre los tres –hasta cierto punto justificable en el segundo libro pero de manera mucho más problemática en el primero y el tercero– es la genealogía de Gramsci en los márgenes y, específicamente, el itinerario de Gramsci en y para América Latina. Dejando de lado por un momento la entendible reticencia de Vivek Chibber para abordar la exegética pregunta de si juzgar como exacta o inexacta la recepción de Gramsci en India, me permitiré extenderme un poco más en los vacíos interrelacionados con respecto a América Latina y Gramsci que podemos encontrar en Peter Thomas y Jon Beasley-Murray respectivamente.

* * *

Con respecto a *The Gramscian Moment*. Hay al menos dos maneras de entender este título –con cada una de estas lecturas, a su vez, implicando un concepto radicalmente diferente del proyecto del libro como todo–. En primer lugar, el título se refiere explícitamente al contexto histórico preciso de la composición de *Los cuadernos de la cárcel* y, específicamente, a la propuesta, alrededor de 1932, de la versión diferente de Gramsci sobre la filosofía de la praxis. Gracias al uso inquisitivo de su edición crítica de *Quaderni del carcere* llevada a cabo por Valentino Gerratana en 1975, Peter Thomas puede reconstruir este contexto con una combinación única de máxima erudición y claridad didáctica. En segundo lugar, pareciera que el “momento gramsciano” podría en realidad aún estar por llegar. Alentado por una ocasión de vanguardia producto de la edición crítica, rara vez abordada en las interpretaciones en lengua inglesa, Peter Thomas también quiere contribuir a la definición de la agenda futura para un programa fundamental de investigación de las investigaciones sobre el marxismo inspiradas por Gramsci. “En este sentido, él escribe, consideramos los *Cuadernos de la cárcel* hoy por hoy como un potencial ‘futuro en el pasado’, un momento desestimado en el siglo veinte que podría ofrecernos un posible punto de orientación para el siglo veintiuno”(442).

Ahora, ¿cómo podría el acto de confiar en una reconstrucción histórica del momento gramsciano original que rodea a *Los cuadernos de la cárcel*

fortalecer las oportunidades para otro momento gramsciano de una fundamental investigación marxista que podría, al igual que en el pasado, estar por delante de nosotros(as)? En una prolongada polémica con el estudio de Perry Anderson titulado *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Peter Thomas trata de responder esta pregunta mediante el enfoque en varios binarismos que supuestamente definen la teoría gramsciana de la hegemonía, también popularizada por teóricos de la “democracia radical” que siguen los pasos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Estos son los binarismos de hegemonía y coerción, sociedad civil y el estado, guerra de posiciones y guerra de maniobras, y, finalmente, este y oeste. Peter Thomas interviene en este debate al cambiar de manera radical tanto el significado de los términos como su orientación: más allá de la teoría de la hegemonía como tal y hacia un reenfoque de la interpretación de los conceptos claves de Gramsci y a la luz de la categoría de estado integral o integrado. De hecho, si hay una idea que pueda ser expresada para resumir todo de la obra *The Gramscian Moment*, es que el autor de *Los cuadernos de la cárcel* es primero y ante todo un filósofo del Estado integral y no un filósofo de la hegemonía. Desde la categoría de la hegemonía a aquella del Estado integral: tal sería el cambio propuesto como el hilo conductor detrás de *The Gramscian Moment*. En palabras de Peter Thomas: “Este hilo conductor que organiza toda la investigación en la cárcel de Gramsci brevemente descrita como *la búsqueda por una adecuada teoría de la hegemonía proletaria en la época de la ‘crisis orgánica’ o la ‘revolución pasiva’ del ‘Estado integral’ burgués*” (136).

Ahora, sorprendente como es esta articulación, ¿podemos estar seguros(as) que ello será suficiente para salvaguardar un futuro vital para la investigación filosófico-marxista? ¿Puede aquello incluso explicar el éxito real y la relevancia política de lecturas alternativas de Gramsci —de una forma diferente a categorizarlas como filológicamente erróneas, o mediante el rechazo hacia ellas por ser muy banales como para ser tomadas en cuenta seriamente? Finalmente, independientemente de la riqueza de la filosofía de la praxis de Gramsci, ¿por qué debería el futuro del marxismo estar limitado a un programa para la investigación filosófica fundamental? ¿Gramsci habría estado de acuerdo con esta reducción a su proyecto de toda la vida sólo para efectos de la filosofía solamente o —como en el título de nuestra conferencia— sólo para efectos del pensamiento radical?

En tanto que el estándar para juzgar una lectura específica de Gramsci es aquí primero, y por sobre todo, definido en términos de su exactitud

filosófica, no tenemos otra alternativa sino preguntarnos qué hacer con todas esas famosas interpretaciones que, incluso cuando pudieran contener lecturas erróneas patentes, han de alguna manera marcado la realidad de Gramsci en numerosas décadas pasadas. Esta pregunta es, quizás, en ningún lugar más urgente que en el caso de la teoría gramsciana de la hegemonía popularizada en el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. ¿Podría este trabajo no haber sido merecedor de una mayor polémica refutación que las más antiguas lecturas de Louis Althusser y Perry Anderson? Peter Thomas deja de lado la tradición “democrático-radical” por “un poco más que una segunda encarcelación,” lo cual es “sólo tan merecedora de culpabilidad como un error judicial póstumo” al igual que la interpretación eurocomunista (45); y, con respecto de la interpretación de Gramsci como un precursor del postmarxismo, él escribe en otra nota a pie de página: “La conversión de un contumaz militante comunista que murió en una fascista celda de prisión como un insignificante insecto es ciertamente uno de los episodios más estrafalarios y repugnantes de la vanguardia intelectual reciente” (57 n. 46). Con certeza, dado el éxito real de la versión de Gramsci de Laclau y Mouffe y sus contribuciones al renovado ímpetu del gramscianismo, podríamos haber estado mejor atendidos si Peter Thomas hubiera aceptado el desafío de un compromiso más concienzudo con el postmarxismo, incluso como un novedoso error en la justicia.

Más significativas que estas rápidas desestimaciones son las obvias lagunas en *The Gramscian Moment*. Si tuviéramos que nominar dos lugares en los cuales la obra de Gramsci tuvo un enorme ímpetu en las recientes décadas pasadas, ¿quién dejaría de mencionar al sudeste asiático o a América Latina? Empero, Peter Thomas no dice una palabra acerca del trabajo de ninguno de los “grupos de estudios subalternos” asociados con estas dos regiones como tampoco habla de los(as) intelectuales comprometidos(as) con la teorización del lugar de la “revolución pasiva” y de la llamada “transición a la democracia” luego de las dictaduras militares en Argentina o Brasil. Esta última omisión es de entre todas la más seria en tanto estos intelectuales —pocos de los cuales, eventualmente, se describirían a sí mismos como filósofos— estuvieron íntimamente comprometidos también con la idea de que Gramsci es ante todo un pensador, no tanto de la hegemonía como sí del Estado integral.

José Aricó, en los ensayos que forman parte de *La Cola del Diablo*, nos ofrece un conjunto inicial de pistas que nos podrían ayudar a llenar este

vacío en *The Gramscian Moment*. Al retroceder a varios seminarios internacionales sobre la presencia de Gramsci en América Latina, uno de ellos llevado a cabo en 1980 en Morelia, México, y otro en septiembre de 1985 en el Instituto de Gramsci en Ferrara, Italia, él interroga precisamente las razones detrás de la “realidad” de Gramsci para tal período histórico en América Latina, cuando en Italia y Francia, contrario a los que fue el caso en la década de 1970, la influencia del pensador italiano parecía haber disminuido con anterioridad. Para Aricó, la incorporación del gramscianismo en Argentina no fue meramente académica ni limitada a un tópico de reconstrucción filológica. Héctor Agosti, en la década de 1950, por ejemplo, hizo que Gramsci se transformara en un ícono para el partido comunista argentino, y quien fuera pronto seguido en las décadas de 1960 y 1970 por las más variadas invocaciones de Gramsci como voluntarista Soreliano, un Guevarista Togliattiano, un proto-maoísta y, finalmente, un izquierdista Peronista nacional popular inspirado por la efímera promesa de Montoneros. En todos estos casos, Aricó insiste, la vara para medir la realidad o irrealidad de Gramsci para un programa marxista de investigaciones militantes no fue puramente conceptual sino político-ideológica —con el problema central de ser siempre la distancia y/o fusión entre el movimiento de los trabajadores e intelectuales—.

¿Por qué entonces, para volver a *The Gramscian Moment*, el valor del pensamiento de Gramsci sería primero parafraseado en términos de una revitalización de la filosofía (marxista) —especialmente en la definición hegeliana de filosofía en tanto “su tiempo expresado en pensamiento” (289)—? Incluso si, para corregir a Hegel, añadiéramos un desarrollo irregular y combinado, o la no-contemporaneidad de lo contemporáneo, a nuestro entendimiento de la historicidad de la progresión dialéctica, ¿qué ganamos cuando Thomas concluye su revisión maestra de *Los cuadernos de la cárcel* de Gramsci con un programa fundamental para la investigación filosófica? Pero también, y por sobre todo, ¿qué perdemos en hacerlo? En este movimiento desde un materialismo histórico a una filosofía de la praxis, ¿no perdemos de vista a la praxis real, precisamente al permanecer dentro de los entramados disciplinares de la filosofía? ¿Y no es acaso esta praxis concebida para ser política antes que filosófica? Con respecto a *Posthegemony*, el problema es exactamente lo contrario. Jon Beasley-Murray por cierto levanta todas las preguntas correctas al poner la teoría de la hegemonía a prueba, no de su exactitud filológica sino de su habilidad para tomar las experiencias políticas de su tiempo. Sin embargo, esto podría aún no ayudarnos a obtener una mejor

aprehensión de la figura de Gramsci en los márgenes. En toda la obra *Posthegemony*, los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci es citado exactamente una vez, en la primera página del prólogo del libro, en un ensayo trillado del binarismo de hegemonía y directa dominación, de consentimiento y coerción. Esto significa que nosotros nunca nos movemos más allá de un extremadamente limitado y bastante no-gramsciano concepto de hegemonía tal como el consentimiento, el cual es luego criticado no sólo por ser inefectivo sino por nunca haber existido en primer lugar. “No hay hegemonía y nunca la ha habido”, escribe Jon Beasley-Murray en la primera línea de su introducción subtitulada “A User’s Guide”. Él explica: “El hecho de que las personas nunca más se rindan en su consentimiento en formas en las cuales lo pueden haber hecho alguna vez, y aun así todo es más o menos lo mismo, demuestra que el consentimiento no fue nunca realmente un problema. El orden social es asegurado a través del hábito y el afecto: por medio de doblar el poder constitutivo de la multitud hacia sí mismo con el objetivo de producir la ilusión de trascendencia y soberanía” (ix). *Posthegemony*, por ende, busca corregir esta falla de la teoría al convertirse en parte crítica y en parte constitución: crítica de la hegemonía y de la teoría de la sociedad civil, en una primera instancia, y, segundo, en la constitución de una teoría alternativa basada en el poder de la multitud a través del afecto y el hábito más que por medio de la razón y el discurso.

Posthegemony, en algunos aspectos, pareciera que ofrece un programa similar al de *The Gramscian Moment*. Ambos libros buscan reemplazar teorías inexactas e inefectivas con otras más adecuadas. Ambos son, en efecto, intentos de re-articular algo como una teoría de crítica social. En la realización concreta de este programa, sin embargo, cada uno de estos dos parece dirigirse directamente hacia el punto ciego del otro. Primero, mientras Peter Thomas no puede tolerar destinar más de dos líneas de su reconstrucción filológica en el rechazo a la teoría de la hegemonía de Laclau, para Jon Beasley-Murray él es una lectura obligatoria para reemplazar al mismo Gramsci: “La versión de hegemonía de Gramsci es la única formulación más influyente para el desarrollo de los estudios culturales. La teoría de la hegemonía de Laclau es también, con cierta distancia, la más completamente desarrollada y la menos condicionada a cierto confuso ‘sentido común’” (40). Segundo, mientras son los gramscianos no europeos quienes están ausentes del libro de Peter Thomas, la refutación latinoamericana de Jon Beasley-Murray respecto de Laclau como el teórico de la hegemonía por excelencia no sólo cede

terreno a los antiguos binarismos que Thomas había mostrado y que habían resultado ser absurdas caricaturas, sino que él también introduce un completo acervo de nuevas absurdas caricaturas: la coerción y el consentimiento, directa dominación y hegemonía, teoría posthegemónica —como si así fuera para artificialmente prolongar el tiempo de vida de un gramscianismo imaginario—, él añade los binarismos de emoción y afecto, trascendencia e inmanencia, discurso y hábito, personas y multitud, poder constituido y constituyente (63). Más importante aún, más allá de una versión suavizada de la teoría de la hegemonía, a la luz de la cual Laclau es considerado en la práctica como un sustituto de Gramsci, Jon Beasley-Murray no tiene más que decirnos que Peter Thomas —y ciertamente, quizás, ese no es su objetivo tampoco— acerca de la trayectoria de otros gramscianos en los márgenes en América Latina: José Carlos Mariátegui, Héctor Agosti, René Zavaleta Mercado, José Aricó, Juan Carlos Portantiero... la lista es larga, si no también abrumadoramente masculina, de todos aquellos escritores e intelectuales cuyo trabajo buscó en Gramsci los recursos para pensar las contradictorias y constantemente cambiantes realidades de su tiempo. Ellos lo hicieron, sin embargo, no tanto a través de la categoría de hegemonía como sí por medio de las nociones de revolución pasiva, transformismo, o estado integral. Aricó, por ejemplo, escribe en *La Cola del Diablo*: “Yo creo que existe un abuso de la terminología gramsciana que conspira contra su verdadero entendimiento y produce un efecto de sincretismo que deja como banal al discurso político. Un caso sintomático es la categoría de ‘hegemonía’, la cual ha sido extendida a un punto tal que termina siendo finalmente irreconocible en sus connotaciones específicas” (136). Si el concepto de hegemonía es entonces diluido y deformado más allá del reconocimiento en la ficción de un gramscianismo imaginado, ¿qué podemos realmente esperar alcanzar al reemplazarlo o desplazarlo con una añadida ambivalencia de un prefijo que la deja como posthegemonía?

141 |

* * *

Para la discusión, se presenta una declaración programática para el pensamiento radical en los márgenes: Gramsci y más allá.

Para complementar y extender *La cola del diablo*, podríamos ordenar dos o hasta tres momentos en la recepción de Gramsci en los márgenes en América Latina. Estos no son exactamente secuenciales en un estricto

sentido cronológico sino que se encuentran apilados en capas irregulares y parcialmente sobrepuestas:

1.

Hay un momento cuando Aricó *et al.* dependen de Gramsci para el estudio de una revolución pasiva, la revolución interrumpida, la revolución desde arriba, o transformismo, generalmente también obtenido en nombre del Estado integral como el concepto dominante para comprender el desarrollo del Estado burgués en América Latina.

2.

Hay un momento cuando los alguna vez colaboradores de Aricó, como Emilio de Ípola (más althusseriano que gramsciano) y Juan Carlos Portantiero, luego de su regreso a Argentina se convierten en asesores para la transición a la democracia liderada por Raúl Alfonsín. Ellos proponen un “pacto” democrático que en términos teóricos descansa fuertemente en el dualismo sociedad civil/estado, hegemonía/coerción, de manera de escapar de la pesadilla de una militancia armada y de la dictadura que pesa sobre los hombros de su generación para moverse más allá de un análisis marxista clásico.

3.

Más tarde, especialmente bajo la influencia del grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático y sus seguidores en América Latina liderados por John Beverley e Ileana Rodríguez *et al.*, en el momento posterior a la derrota electoral Sandinista de 1990, el giro cultural diagnosticado y desmantelado por Chibber continúa expandiéndose y hace sentir su influencia también en el estudio de nuevos movimientos sociales en América Latina, generalmente presentados como influencia de Gramsci, en el sentido de un reenfoque de la atención en la sociedad civil, la cultura, la libertad de acción, etc. sobre y más arriba del Estado, el análisis de clases, la organización de partido, etc. Esto es particularmente potente entre los(as) latinoamericanistas de la ciencias sociales que abrazan el giro cultural en libros y antologías publicadas en Estados Unidos tales como *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. No obstante ello, los Subalternistas de la India también impactaron el trabajo de historiadores como Gilly, quien (en Carolina del Norte) viene a escribir un informe de los

alzamientos de Chiapas en 1994, por ejemplo, en términos de la “economía moral” de los alzamientos campesinos, regímenes comunales de poder y obediencia, y desde su punto de vista (en gratitud para con E.P. Thompson, James Scott y Ranajit Guha) implícitamente desestima sus historiografía marxista (trotskista) pasada de la Revolución Mexicana calificada como eurocéntrica, atada a una forma de racionalismo moderno ilustrado orientado por los derechos individuales de una burguesía. *La revolución interrumpida* de Gilly, en 1971, fue un título-concepto que se tomó prestado de Gramsci por medio del argentino gramsciano Héctor Agosti: “La definición del proceso emancipatorio como una ‘revolución interrumpida’ es la transcripción de la noción gramsciana de ‘rivoluzione fallita’, como Agosti mismo de forma confusa clarifica quince años más tarde (al hablar en 1966 acerca de su libro de 1951 llamado *Echeverría*)”. Aricó añade: “No quiero ser demasiado entusiasta pero incluso una mirada superficial al libro de Agosti basta para confirmar la estricta filiación gramsciana de la fórmula (la revolución interrumpida debido a la incapacidad para ampliar el proceso nacional dentro de una revolución democrática que movilizara a las masas campesinas en contra de los restos feudales)” (139).

En este panorama, sería interesante contrastar el caso de Bolivia. El trabajo de Álvaro García Linera (Qhananchiri), por ejemplo, se inicia desde un libro sobre la pregunta nacional en Marx (hasta los *Grundrisse*, el resto no fue suficiente en el libro *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la Revolución Social y las extremidades del cuerpo capitalista*, part I, 1991), antes de desplazarse a la pregunta del capitalismo en la periferia gracias al enfoque en los informes antropológicos de la comunidad o ayllu en la región de los Andes (confiando tanto en Silvia Rivera Cusicanqui como en etnógrafos franceses tales como Claude Meillasoux —el padre de Quentin Meillasoux—), pero en un explícito diálogo con los últimos escritos de Marx sobre la etnología y sus borradores y carta a Vera Zasulitch. Esto es particularmente potente en *Forma valor y forma comunidad*, escrito desde prisión en la década de 1990. Al igual que Chibber y contrario a sus contrapartes en los Estudios Subalternos del Sudeste Asiático, cuyo trabajo comenzó a ser gradualmente leído en Bolivia gracias al trabajo de historiadores como Silvia Rivera Cusicanqui, García Linera no sólo no argumenta que la “conducción universalizadora” del capitalismo es interrumpida o frustrada en las colonia. En realidad, él argumenta en contra del exceso de énfasis en lo comunal, en lo relativo a un lugar específico, en favor de la necesidad

de una universalidad alternativa –no en el sentido de una “modernidad alternativa” idealizada sino en el sentido de que sólo el universalismo existente hoy en día, que es el capital, no puede ser debilitado, ni tampoco vencido, en nombre de una autonomía comunal o comunitaria por sí sola–. Además, al igual que Chibber (o Bolívar Echeverría en México, con varios de sus textos sobre el materialismo de Marx, desde las “Tesis sobre Feuerbach” al “Fragmento en la máquina”), García Linera no ve la necesidad (al menos no en sus textos antes de *La potencia plebeya*) de abandonar a Marx en favor de un gramscianismo imaginado o en favor de un resolutivo postmarxismo.

Admiración de Nelson Mandela, o, las leyes de la reflexión *

Jacques Derrida

1.

Admirable Mandela.

Punto, sin exclamación. No puntúo así para moderar un entusiasmo ni para apaciguar un impulso. En lugar de hablar únicamente en honor de Nelson Mandela, diría algo de su honor sin ceder, si es posible, a la exaltación, sin proclamar ni aclamar.

El homenaje será quizás más justo, lo mismo el tono, si parece entregar a la frialdad de un análisis esta impaciencia de la pregunta sin la cual no sería dado de admirar. La admiración razona, a pesar de lo que se diga, se explica con la razón, se asombra e interroga: ¿cómo alguien puede ser Mandela? ¿Por qué parece ejemplar –y admirable en lo que piensa y dice, en lo que hace o en lo que sufre? ¿Admirable él mismo, tanto como lo que incita con su *testimonio* –otra palabra para martirio–, a saber, la experiencia de su pueblo?

“Mi pueblo y yo”, dice siempre, sin hablar como un rey.

* Traducción de Cristóbal Thayer. Ensayo publicado en *Psyché. Inventiones de l'autre*, vol. II, París, Galilée, 2003, pp. 69-89. De pronta aparición en Ediciones La Cebra, en *Psyché. Inventiones del otro*.

¿Por qué *fuerza* también a la admiración? Esta palabra supone alguna resistencia, pues sus enemigos lo admiran sin confesarlo. A diferencia de aquellos que lo aman en su pueblo, y de la inseparable Winnie, de quien siempre lo han querido mantener separado, ellos le temen. Que sus perseguidores más odiosos lo admiren secretamente es la prueba de que fuerza, como se ha dicho, la admiración.

He aquí, entonces, la pregunta: ¿de dónde viene esta fuerza? ¿A dónde va? ¿En qué se emplea o a qué se aplica? O más bien: ¿qué pliega? ¿Cuál forma reconocer en este pliegue? ¿Cuál línea?

Se insistirá primero en ella, digámoslo sin otra premisa, la *línea de una reflexión*. Es en primer lugar una fuerza de reflexión. Primera evidencia, la experiencia o la pasión política de Mandela no se separa nunca de una reflexión teórica sobre la historia, la cultura y, principalmente, el derecho. Un análisis incesante esclarece la racionalidad de sus actos, sus manifestaciones, sus discursos, su estrategia. Antes incluso de haber sido contrito al repliegue por la prisión —aunque durante un cuarto de siglo de encierro, no ha dejado de actuar y orientar la lucha— Mandela ha sido siempre un hombre de reflexión. Como todos los grandes políticos.

Pero por “fuerza de reflexión”, se deja oír todavía algo distinto, que conduce hacia la literalidad del espejo y la escena de la especulación. No tanto hacia las leyes físicas de la reflexión como a las paradojas especulares en la experiencia de la ley. No hay ley sin espejo. Y en esta estructura precisamente asombrosa-reversible¹ no evitaremos nunca el momento de la admiración.

¹ *Renversant*/e es un adjetivo que se puede traducir, entre otras, por asombroso/a. *Renversant* (sin la e) es el participio presente [gerundio] del verbo *renverser*, que se puede vertir por “invertir”, en el sentido que lo hace un espejo. Se debe escuchar, también, tal vez, “...en esta estructura que invierte, voltea, revierte”. [Nota del traductor].

La admiración, como su nombre lo indica, se dirá, etc. No, sea cual sea su nombre o de lo que siempre da a *ver*, la admiración no pertenece solo a la mirada. Ella traduce la emoción, el asombro, la sorpresa, la interrogación ante lo que sobrepasa la media: ante lo “extraordinario”, dice Descartes, que la tenía por una pasión, la primera de las seis pasiones primitivas, antes del amor, el odio, el deseo, el goce y la tristeza. Ella da a conocer. Fuera de ella no hay más que ignorancia, agrega, y tiene “mucho de fuerza”, de la “sorpresa” o de la “ocurrencia súbita”. La mirada que admira se asombra, interroga su intuición, se abre a la luz de una pregunta, mas de una pregunta no menos planteada que recibida. Esta experiencia se deja atravesar por el rayo de una pregunta, lo que no le impide reflejarla². El rayo proviene de eso mismo que fuerza la admiración, la reparte entonces en un movimiento especular que parece extrañamente fascinante.

Mandela se vuelve admirable por haber sabido admirar. Y lo que ha sabido lo ha sabido en la admiración. Fascina también, lo veremos, por haber sido fascinado.

Eso, de una cierta manera que deberemos oír, *lo dice*. Dice lo que hace y lo que le ha ocurrido. Tal luz, la travesía reflejada, la experiencia como el ir y venir de una pregunta, ese sería pues también el resplandor de una voz.

La voz de Nelson Mandela: ¿qué es lo que nos recuerda, nos pregunta, nos exige, nos manda? ¿Tendría ella que ver con la mirada, la reflexión, la admiración, quiero decir, la energía de esta voz pero también la del canto que canta en su nombre (escuchen el clamor de su pueblo cuando se manifiesta en su nombre: ¡Man-de-la!)?

² Traducimos siempre *réflechir* por reflejar y *réflexion* por reflexión. En español la palabra “reflejar” ha perdido en el uso el sentido, corriente en francés, de reflexionar. El lector sabrá cuándo escuchar ambos sentidos. [Nota del traductor]

Admiración de Nelson Mandela, como se dirá, la pasión de Nelson Mandela. Admiración de Mandela, doble genitivo: aquella que inspira y aquella que él experimenta, siente. Ambas tienen el mismo foco [*foyer*], se reflejan. He dicho ya mi hipótesis: Mandela se vuelve admirable por haber, con toda su fuerza, admirado y por haber hecho de su admiración una fuerza, una potencia de combate, intratable e irreductible. La ley misma, la ley por encima de las leyes.

Pues, finalmente, ¿qué ha admirado? En una palabra: la Ley.

Y lo que inscribe a la ley en el discurso, en la historia, en la institución, a saber: el Derecho.

Una primera cita. Es un abogado el que habla, en el curso de un proceso, su proceso; pero también del proceso que instruye, el que hace a sus acusadores, en el nombre del derecho:

La tarea fundamental en este momento debe ser la eliminación de toda discriminación racial y el establecimiento de los derechos democráticos sobre la base de la Carta de la libertad [...]. De mis lecturas de obras marxistas y de mis conversaciones con los marxistas, he obtenido la impresión de que los comunistas consideran el sistema parlamentario occidental como no democrático y reaccionario. Yo, al contrario, *lo admiro*. La *Carta Magna*, la Declaración de los derechos y la Declaración universal son textos venerados por los demócratas en el mundo; *admiro* la independencia y la imparcialidad de la magistratura inglesa. El congreso, la doctrina de separación de los poderes, la independencia de la justicia americana suscitan en mí los mismos sentimientos³.

³ "Plaidorie, Proces de Rivonia, octobre 1963-mai 1964", Nelson Mandela, *L'Apartheid*, Minuit, 1985, p. 96. Todas mis citas reenviarán a esta obra y las palabras subrayadas lo serán siempre por mí.

Admira la ley, y lo dice con claridad; pero: esta ley que rige las Constituciones y las Declaraciones, ¿es esencialmente una cosa de occidente? ¿Su universalidad formal guarda una relación irreductible con una historia europea, incluso anglo-americana? Si esto fuera así, sería preciso aún, por supuesto, meditar esta extraña posibilidad: su carácter formal sería tan esencial a la universalidad de la ley como el acontecimiento de su presentación en un momento y en un lugar determinados de la historia. ¿Cómo pensar entonces una historia semejante? Dondequiera tenga lugar, y al menos tal como Mandela lo conduce y refleja, el combate contra el *apartheid* ¿seguiría siendo una suerte de oposición especular, una guerra intestina que Occidente mantendría en sí mismo, en su propio nombre? ¿Una contradicción interna que no sufriría ni alteridad radical ni verdadera disimetría?

De esta manera, una hipótesis semejante comporta aún muchas presuposiciones indistintas. Intentaremos reconocerlas más adelante. Retengamos por el momento una evidencia más limitada pero más segura: lo que Mandela admira y dice admirar, es la tradición inaugurada por la Carta Magna, la Declaración de los derechos del hombre bajo sus diversas formas (él hace un llamado a menudo a la “dignidad del hombre”, al hombre “digno de ese nombre”); es también la democracia parlamentaria y, más precisamente aún, la doctrina de la separación de los poderes, la independencia de la justicia.

Pero si admira esta tradición, ¿es sin embargo el heredero, el simple heredero? Sí y no, según lo que se entienda aquí por herencia. Se puede reconocer un heredero auténtico en aquel que conserva y reproduce, pero también en aquel que respeta la *lógica* del legado hasta volverla, llegada la ocasión, contra aquellos que se pretenden los depositarios, hasta dar a ver, contra los usurpadores, eso mismo que, en la herencia, aún no ha sido nunca visto: hasta dar a luz, por el acta [*acte*] inaudita de una reflexión, a lo que nunca había visto la luz.

2.

Esta inflexible lógica de la reflexión fue también la práctica de Mandela. He aquí, al menos, dos signos de ella:

1. *Primer signo*

El Congreso Nacional Africano, del que fue uno de los líderes después de haber adherido a él en 1944, sucedió al South African National Congress. Ahora bien, la estructura de este último reflejaba ya la del Congreso americano y de la Cámara de los Lores. Constaba en particular de una Cámara Alta. El paradigma era pues ya esta democracia parlamentaria que Mandela admiraba. La Carta de la Libertad, que promulga en 1955, enuncia también los principios democráticos inspirados por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Y sin embargo, con un rigor ejemplar, Mandela no rechaza en ella la alianza pura y simple con los blancos liberales que preconizaban mantener la lucha en el marco constitucional, al menos como estaba entonces establecido. Mandela recuerda en efecto la verdad: el establecimiento de esta ley constitucional no sólo había tomado la forma, de hecho y como siempre, de un singular golpe de fuerza [*coup de force*⁴], este acto [*acte*] violento que *a la vez* produce y presupone la unidad de una nación. En este caso el golpe de fuerza ha seguido siendo un golpe de fuerza, entonces, un malvado golpe, el fracaso de una ley que no llega a fundarse. Ella tuvo en efecto, por autores y beneficiarios, a voluntades particulares, a una parte de la población, a una suma limitada de intereses privados: los de la minoría blanca. Esta minoría se convierte en el sujeto privilegiado, el único sujeto en verdad de esta constitución anticonstitucional. Sin duda, se dirá quizá, que un golpe de fuerza semejante marca siempre el advenimiento de una nación, de un Estado o de un Estado-nación. El acto propiamente *performativo* de tal institución, en efecto, debe producir (proclamar) lo que pretende, declara, asegura describir según un acto *constatativo*.

⁴ *Coup de force*: abuso de autoridad. [Nota del traductor]

El simulacro o la ficción consistente entonces en sacar a luz, *dándolo a luz*, lo que se dice reflejar para levantar acta, como si se tratara de registrar lo que *habrá sido ahí* la unidad de una nación, el fundamento de un Estado: registrar que se está, entonces, produciendo el acontecimiento. Pero la legitimidad, incluso la legalidad, no se instala indefinidamente, no oculta la violencia originaria y no se presta al olvido más que bajo ciertas condiciones. Ninguno de los performativos, diría un teórico de los *speech acts*, sería “feliz”. Eso depende de un gran número de condiciones y de convenciones que forman el contexto de tales acontecimientos. En el caso de Sudáfrica, las “convenciones” no han sido respetadas, la violencia ha sido muy grande, *visiblemente muy grande* en un momento en que esta visibilidad se extendía sobre una escena internacional nueva, etc. La comunidad blanca era *muy* minoritaria, la desproporción de las riquezas *muy* flagrante. Desde entonces, esta violencia resta⁵ a la vez excesiva e impotente, finalmente insuficiente, perdida en su propia contradicción. No puede olvidarse, como en el caso de los Estados fundados sobre un genocidio o una cuasi-

⁵ Traducimos “reste” por “resta”, de modo deliverado, cuestión ya habitual en las traducciones de Jacques Derrida (Cf., por ejemplo [ejemplar], la traducción de Cristina de Peretti y el grupo Decontra de Glas). Como ha señalado Mónica B. Cragnolini: “Derrida crea el término ‘*restance*’, para dar ese valor de la voz media, ni activa ni pasiva, a la noción de resto. El término se deriva del verbo *rester*, permanecer, pero así como *différance* abre un abismo con respecto a toda posible traducción por ‘*diferencia*’, ‘*restance*’, este gerundio de rúbrica derridiana, se resiste a la traducción por ‘permanecer’, y ‘resta’ intraducible. / Como se indica en *Points de suspension*, la palabra ‘reste’ (resto), está más cercana del *Rest* alemán, como residuo, que de la idea de permanencia (marcada por el verbo *bleiben*). Por ello, el resto ‘no es’. Cuando Derrida polemiza con la filosofía analítica, señala esta diferencia entre permanecer y restar: el retorno a la permanencia es la vuelta a “una noción de significación estabilizada” [Limited Inc., Galilée, p. 102]. Frente a ella, la ‘restancia’ es no-presente. Permanencia, substancia y presente son términos solidarios entre sí: baste recordar la esquematización de la categoría kantiana de substancia en términos de la permanencia en el tiempo”. [Mónica B. Cragnolini, “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, en *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2008, p. 137]. El resto, en fin, “es lo que impide la totalización, el cierre dialéctico en la síntesis. [...] [el resto] no es lo que queda de una totalidad, una vez desmontada, sino aquello que impide que la totalidad se cierre. La restancia indica también una ‘resistencia’: el texto ‘resiste’ a la traducción, porque está habitado por un exceso indecidible”. [Nota del traductor]

exterminación. Aquí, la violencia del origen debe respetarse indefinidamente e imitar su derecho en un aparato legislativo cuya monstruosidad acaba por engañar: una proliferación patológica de prótesis jurídicas (leyes, actas, enmiendas) destinadas a legalizar en su mínimo detalle los efectos más cotidianos del racismo fundamental, del racismo de Estado, el único y el último en el mundo.

La constitución de un Estado como ese no puede, pues, con suficiente verosimilitud, referirse a una voluntad popular. Como lo recuerda la Carta de la Libertad: “Sudáfrica pertenece a todos sus habitantes, negros y blancos. Ningún gobierno puede valerse de una autoridad que no se funde en la voluntad del pueblo entero”. Refiriéndose a la voluntad general, que por otra parte no se reduce a la suma de las voluntades del “pueblo entero”, Mandela nos recordará a menudo a Rousseau, aun cuando no lo cite nunca. Y él impugna, de este modo, la autoridad, la legalidad, la constitucionalidad de la Constitución. Rechaza, pues, la proposición –y la alianza– de los **B**lancos liberales que luchan, sin embargo, contra el *apartheid* pretendiendo respetar el marco legal:

El credo de los liberales consiste en “el empleo de medios democráticos y constitucionales, rechazando las diversas formas de totalitarismo: fascismo y comunismo”. Sólo en aquellos pueblos que gozan ya de derechos democráticos y constitucionales, es legítimo hablar de medios democráticos y constitucionales; no tiene ningún sentido hacerlo en aquellos que no tienen ese beneficio (19).

¿Qué es lo que Mandela opone al golpe de fuerza de la minoría blanca que ha instituido una ley pretendidamente democrática en provecho de una sola entidad etno-nacional? El “pueblo entero”, es decir, otra entidad etno-nacional, otro conjunto popular formado por todos los grupos que habitan el territorio llamado Sudáfrica, incluida la minoría **b**lanca. Esta otra entidad no habría podido o no podrá en el porvenir instituirse en sujeto del Estado o de la Constitución de “Sudáfrica” más que por

un acto performativo. Y éste no se referirá en apariencia a ninguna ley fundamental preexistente, sino solamente a la “convención” de una división geográfica y demográfica llevada a cabo, en gran medida, por la colonización blanca. Este hecho resta imborrable. Sin duda la voluntad del “pueblo entero”, en todo caso la voluntad general, debía reducir en ella cualquier determinación empírica. Tal es al menos su ideal regulador. No parece más accesible aquí que allá. La definición del “pueblo entero” registra –y parece pues reflejar– el acontecimiento de este golpe de fuerza que ha sido la ocupación blanca, seguido de la fundación de la República Sudafricana. Sin este acontecimiento, ¿cómo reconocer la mínima relación entre una voluntad general y lo que la Carta de la Libertad llama la “voluntad del pueblo entero”? Ésta se encuentra paradójicamente reunida por la violencia que se le ejerce y que tiende a desintegrarla o a desestructurarla para siempre, hasta en su identidad más virtual. Este fenómeno marca la fundación de casi todos los Estados después de una descolonización. Mandela lo sabe: por democrática que sea, e incluso si parece ajustarse al principio de igualdad de todos ante la ley, la instauración absoluta de un Estado no puede suponer la existencia previamente *legitimada* de una entidad nacional. Incluso para una primera Constitución. La unidad total del pueblo no se identifica por primera vez más que por un contrato –formal o no, escrito o no– que instituye alguna ley fundamental. Ahora bien, este contrato no se firma nunca, de hecho, más que por los supuestos representantes del supuesto pueblo “entero”. Esta ley fundamental no puede simplemente preceder, ni jurídicamente ni de hecho, lo que a la vez la instituye y sin embargo la supone: ¡la proyecta y la refleja! No puede preceder este extraordinario performativo por el cual una firma se autoriza ella misma a firmar, en una palabra: se legaliza por *motu proprio* sin el aval de una ley previa. Esta violencia y esta ficción autográficas están manos a la obra tanto en lo que se llama la autobiografía individual como en el origen “histórico” de los Estados. En el caso de Sudáfrica, la ficción radica en esto –y es ficción contra ficción: la unidad del “pueblo entero”

no podía corresponder a la división llevada a cabo por la minoría blanca. Ella tenía ahora que constituir un conjunto (minoría blanca + todos los habitantes de “Sudáfrica”) en el que la configuración no ha podido constituirse, en todo caso, identificarse, más que a partir de una violencia minoritaria. Que desde entonces pueda oponerse a ella, ya no cambia en nada esta contradicción implacable. El “pueblo entero”, unidad de “todos los grupos nacionales”, no se dará existencia ni fuerza de ley más que por el acta a la cual se refiere la Carta de la Libertad. Esta última habla al presente, un presente que se supone fundado en la *descripción* de un pasado dado que tenía que ser reconocido en el porvenir; y habla también al futuro, un futuro que tiene valor de *prescripción*.

Sudáfrica pertenece a todos sus habitantes, negros y blancos. Ningún gobierno puede valerse de una autoridad que no se funde en la voluntad del pueblo entero.

–El pueblo gobernará.

–Todos los grupos nacionales gozarán de iguales derechos [...]

–Todos serán iguales ante la ley (19-20).

La Carta no anula el acta fundadora de la ley, esta acta necesariamente a-legal en sí que instituye, finalmente, Sudáfrica y que no puede volverse legal más que después, especialmente si es ratificada por el derecho de la comunidad internacional. No, la Carta la refunda, la proyecta, en todo caso, al refundarla; al reflejar contra la minoría blanca los principios en los que ésta pretendía inspirarse mientras que de hecho no dejaba de traicionarlos. Democracia, sí, Sudáfrica, sí, pero esta vez, dice la Carta, el “pueblo entero” debe incluir a todos los grupos nacionales, tal es la lógica misma de la ley que la minoría blanca simulaba, decía, representar. Sobre el territorio así delimitado, todos los hombres “dignos de este nombre” se volverán, entonces, efectivamente sujetos de la ley.

2. Segundo signo

La “admiración” declarada por el modelo de la democracia parlamentaria de tipo anglo-americana y por la

separación de los poderes, la fidelidad de la Carta a todos los principios de una democracia semejante, la lógica de una radicalización que opone estos mismos principios a los partidarios occidentales del *apartheid*, todo eso podría parecer el golpe de fuerza de una simple inversión especular: el combate de la comunidad negra (de las comunidades no “**b**lancas”) estaría amenazado en nombre de una ley y un modelo importados –y traicionados en primer lugar por sus primeros importadores. Terrorífica disimetría. Pero parece reducirse o más bien reflejarse ella misma al punto de sustraerse a cualquier representación objetiva: ni simetría ni disimetría. Y eso porque no habría importación, ni origen simplemente asignable para la historia de la ley, solo un dispositivo reflejante, con proyección de imágenes, inversión de trayectos, puestas en abismo, efectos de historia para una ley cuya estructura e “historia” consisten en llevar al origen. Semejante dispositivo (y por esta palabra quiero solamente decir que esta X no es natural, lo que no la define necesariamente como un artefacto salido de las manos del hombre) no es representable en el espacio objetivo, al menos por *dos razones* que recordaré aquí, en el caso que nos ocupa.

A.

La primera razón concierne, pues, a la estructura de la ley, del principio o del modelo considerados. Cualquiera sea el lugar histórico de su formación o de su formulación, de su revelación o de su presentación, tal estructura tiende a la universalidad. Ese es, si se puede decir, su contenido intencional: su sentido exige que desborde inmediatamente los límites históricos, nacionales, geográficos, lingüísticos, culturales de su origen fenomenal. Todo tendría que comenzar por el desarraigo. Los límites, como las contingencias empíricas, aparecerán enseguida. Ellas podrían incluso disimular lo que parecen dejar aparecer. Se podría pensar, de este modo, que la “minoría blanca” de Sudáfrica oculta la esencia de los principios en los que se quiere reivindicar: los privatiza, los particulariza, se los apropia y entonces los hace entrar en razón [*arraisonne*] contra su razón [*raison*] de ser, contra

la razón misma. Por el contrario, en el combate contra el *apartheid*, la “reflexión” de la que hablamos aquí daría a ver lo que no era ni siquiera visible en la fenomenalidad política dominada por los Blancos. Obligaría a ver lo que no se veía más o no se veía todavía. Intenta abrir los ojos de los Blancos. No reproduce lo visible: lo produce. Esta reflexión da a ver una ley que en verdad no hace más que reflejar, porque esta ley, en su fenómeno, era invisible: vuelta invisible o todavía invisible. Y llevando lo invisible a lo visible, esta reflexión no procede de lo visible, sino que pasa por el entendimiento. Más precisamente, da a entender lo que sobrepasa al entendimiento y no se ajusta más que a la razón. Era una primera razón, la razón misma.

B.

La segunda razón parece más problemática. Conciernen precisamente a esta aparición fenomenal, a la constitución histórica de la ley, de los principios democráticos y del modelo democrático. Aquí otra vez la experiencia de la admiración declarada, esta vez de una admiración que se dice también *fascinada*, sigue el pliegue de una reflexión. Siempre una reflexión de la ley: Mandela percibe, *ve*, otros dirían que *proyecta y refleja sin verla*, la presencia misma de esta ley al interior de la sociedad africana. Antes incluso de “la llegada del hombre blanco”.

En lo que él mismo enuncia a este respecto, subrayaría tres motivos:

a) el de la *fascinación*: atención fija de la mirada que ha quedado sorprendida, como petrificada por algo que, sin ser simplemente un objeto visible, lo mira, le concierne ya, y lo lleva a seguir observando, a responder, a volverlo responsable de la mirada que lo mira y lo llama más allá de lo visible: ni percepción ni alucinación.

b) el del *germen*: proporciona un esquema indispensable a la interpretación. Es por la virtualidad que el modelo democrático habrá estado presente en la sociedad de los antepasados, incluso si no ha sido revelada, *desarrollada*

como tal, en la reflexión, sino hasta después, después de la irrupción violenta del “hombre blanco”, portador del mismo modelo.

c) el de la patria sudafricana, lugar de nacimiento de todos los grupos nacionales llamados a vivir bajo la ley de la nueva República Sudafricana. Esta patria no se confunde con el Estado ni con la nación.

Hace muchos años, siendo un joven aldeano de Transkei, escuchaba a los ancianos de la tribu contar sus historias de los buenos viejos tiempos, *antes de la llegada del hombre blanco*. Nuestro pueblo vivía entonces en paz en el reino *democrático* de los reyes y de los *amapakati*, y se desplazaba libremente y sin miedo por todo el país, sin ninguna restricción. La tierra, entonces, nos pertenecía [...]. Me juraba entonces que, entre todos los tesoros esperables de la vida, elegiría servir a mi pueblo y aportar mi humilde contribución a su lucha por la libertad. La estructura y la organización de las primeras sociedades africanas de este país me *fascinaban* y ellas tuvieron una gran influencia en la evolución de mis concepciones políticas. La tierra, principal recurso, en esa época, pertenecía a toda la tribu, y la propiedad privada no existía. No había clases, ni de ricos ni de pobres, ni explotación del hombre por el hombre. Todos los hombres eran libres e iguales, tal era el principio rector del gobierno, principio que se reflejaba [*traduisait*] igualmente en la organización del Consejo que administraba los asuntos de la tribu.

Esta sociedad tenía aún elementos primitivos o poco elaborados y, en la actualidad, no sería ya viable; sin embargo, ella contenía los *gérmenes de la democracia revolucionaria*, en la que no había ni esclavitud ni servidumbre, y donde por tanto la pobreza, la inseguridad, la necesidad no tenían lugar. [...]

[...] el Congreso nacional africano estaba firmemente convencido que todos los hombres, cualquiera sea su nacionalidad e independientemente del color de su piel, todos los hombres cuya *patria* era Sudáfrica y que creían en la igualdad y en los principios democráticos, debían ser tratados como Africanos;

estaba persuadido que todos los Sud-Africanos debían poder vivir libremente, sobre la base de una plena igualdad de derechos y oportunidades... (31-34).

Lo que la fascinación parece dar a ver, lo que moviliza e inmoviliza la atención de Mandela, no es únicamente la democracia parlamentaria, cuyo principio estaría *por ejemplo pero no ejemplarmente* presentado en Occidente. Es el pasaje, *ya virtualmente* cumplido, si se puede decir, de la democracia parlamentaria a la democracia revolucionaria: sociedad sin clases y sin propiedad privada. Acabamos pues de reconocer esta paradoja suplementaria: el cumplimiento *efectivo*, el remplazo de la forma democrática, la determinación *real* de la formalidad, no *habrá tenido lugar*, en el pasado de esta sociedad no occidental, más que bajo la especie de la virtualidad, dicho de otro modo, de los “gérmenes”. Mandela se deja *fascinar* por lo que ve, de antemano, reflejarse, lo que no se ve aún, lo que pre-vé: la democracia propiamente revolucionaria de la que el Occidente anglo-americano no habría en definitiva, él mismo, liberado más que una imagen incompleta, formal, *entonces también potencial*. Potencialidad contra potencialidad, potencia contra potencia. Pues si él “admira” el sistema parlamentario del Occidente más occidental, declara también su “admiración” —es también su palabra, siempre la misma—, por “la estructura y la organización de las antiguas sociedades africanas en este país”. Se trata de “germen” y de preformación, según la misma lógica o la misma retórica, una especie de genóptica. Las figuras de la sociedad africana prefiguran, dan a ver de antemano lo que resta aún invisible en su fenómeno histórico, a saber, la “sociedad sin clase” y el fin de “la explotación del hombre por el hombre.

Hoy estoy atraído por la idea de una sociedad sin clases, atracción que proviene en parte de lecturas marxistas y en parte de mi *admiración* por la estructura y la organización de las antiguas sociedades africanas en este país. La tierra, que era entonces el principal medio de producción, pertenecía a la

tribu, no había rico ni pobre, no había explotación del hombre por el hombre (95).

3.

En todos los sentidos del término, Mandela resta, pues es un *hombre de ley*. Ha siempre apelado [*appele*] al derecho incluso si, en apariencia, tuvo que oponerse a tal o cual legalidad determinada, e incluso si algunos jueces han hecho de él, en determinados momentos, un fuera-de-la-ley.

Hombre de ley, lo fue desde el inicio *por vocación*. Por una parte, recurre [*appele*] siempre a la ley. Por otra, se ha sentido siempre atraído, llamado [*appelé*] por la ley ante la cual se lo ha llamado a comparecer. Ha además aceptado esta comparecencia, aun cuando fue también forzado a ella. Aprovecha la ocasión, no nos atrevemos a decir la oportunidad [*chance*]. ¿Por qué la oportunidad? Que se relea su “defensa”, que es en verdad un petitorio, una acusación. Se encontrará en ella una autobiografía política, la suya y la de su pueblo, indisolublemente. El “yo” [*moi*] de esta autobiografía se funda y justifica, razona y firma en nombre de “nosotros”. Siempre ha dicho “mi pueblo”, ya lo hemos señalado, sobre todo cuando plantea la cuestión del sujeto responsable *ante la ley*:

Se me acusa de haber incitado al pueblo a cometer un delito: el delito de manifestarse contra la ley que establecía la república en la Unión sudafricana, ley de cuya aprobación no hemos participado, ni mi pueblo ni yo. Pero, cuando la Corte pronuncie su fallo, deberá preguntarse quién es el verdadero responsable de la infracción: ¿soy yo? ¿no es más bien el gobierno que promulga esta ley, sabiendo bien que mi pueblo —la mayoría de los ciudadanos de este país— se opondría a ella; sabiendo que cualquier posibilidad legal de manifestar esta oposición le era negada por una legislación anterior, y la aplicación que hace el gobierno de ella? (29).

De este modo se presenta, él mismo. Se presenta, él mismo y su pueblo, *ante la ley*. Ante una ley que rechaza, sin

duda, pero que rechaza en nombre de una ley superior, la misma que declara admirar y ante la cual acepta *presentarse*. En una presentación tal de sí, se justifica al reunir su historia y la de su pueblo —que refleja en un solo foco, un solo y doble foco—. Comparecer: aparecen juntos, se reúne apareciendo ante la ley que convoca mientras que lo convoca. Pero no se presenta *en vista* de una justificación que podría seguir. La presentación de sí no está *al servicio* del derecho, no es un medio. El desarrollo de esta historia es una *justificación*, no es posible y no tiene sentido más que ante la ley. No es lo que es, él, Nelson Mandela, él y su pueblo, no tiene presencia más que en este movimiento de la justicia.

Memorias y confesiones de abogado. Esta “confesión”, en efecto, aunque lo justifique, incluso aunque lo reivindicque, señala una infracción para la mirada de la legalidad. Tomando como testigo a la humanidad entera, se dirige a la justicia universal por sobre la cabeza de sus jueces de un día. De ahí viene esta paradoja: se puede percibir una suerte de estremecimiento feliz a través del relato de este mártir. Y uno cree a veces reconocer el acento de Rousseau en estas confesiones, una voz que no deja de recurrir a la *voz de la conciencia*, al sentimiento inmediato e infalible de la justicia, a esta ley de las leyes que habla en nosotros antes de nosotros porque ella está inscrita en nuestro corazón. En la misma tradición, es también el lugar de un imperativo categórico, de una moral inconmensurable con las hipótesis y las estrategias condicionales del interés, como con las figuras de tal o cual ley civil.

Creo, Su Señoría, que la Corte, al infringirme una pena por el delito que he cometido, tiene que perder la esperanza de que esta amenaza impida alguna vez a los hombre resueltos hacer lo que estiman que es su deber. La historia muestra que las sanciones no quitan el coraje a los hombres, cuando su conciencia está en juego... (49).

Cualquiera que sea el veredicto, la Corte puede estar segura que después de haber pagado mi pena continuaré escuchando

la voz de mi conciencia. Estaré siempre conmovido por el odio racial y retomaré la lucha contra estas injusticias hasta que estén definitivamente abolidas (50).

Actuamos sin tener en cuenta la ley, lo sabemos, pero nosotros no somos los responsables: tuvimos que escoger entre obedecer la ley y obedecer a nuestra *conciencia* (35).

[...] tuvimos que hacer frente a un nuevo *conflicto entre la ley y nuestra conciencia*. Ante el desinterés manifiesto del gobierno hacia nuestras críticas y nuestras sugerencias, ¿qué debíamos hacer? ¿Obedecer la ley que incrimina el delito de protestar, y traicionar así nuestras convicciones? ¿O, al contrario, obedecer a nuestra conciencia? [...] Ante tal dilema, los hombres justos, los hombres resueltos, los hombres de honor, no pueden dar más que una respuesta: deben *obedecer a su conciencia* sin preocuparse de las lamentables consecuencias que pueda esto traer para ellos. Los miembros del comité, y yo mismo en tanto que secretario, hemos *obedecido a nuestra conciencia* (39-40).

Conciencia y conciencia de la ley, ambas no son más que una. Presentación de sí y presentación de su pueblo, ambas no son más que una sola historia en una sola reflexión. En los dos casos, lo hemos dicho, un solo y doble foco: el de la admiración pues esta conciencia se presenta, se reúne, se obtiene reflejándose ante la ley. Es decir, no lo olvidemos, ante lo admirable.

161 |

Esta experiencia de la admiración es también *doblemente interior*. Refleja la reflexión y pone en esto toda la fuerza que devuelve contra sus jueces occidentales. Pues ella procede dramáticamente de una doble interiorización. En primer lugar, Mandela interioriza dentro de sí un pensamiento ideal de la ley que puede parecer venido de Occidente. Pero interioriza, al mismo tiempo, el *principio de interioridad* en la figura que el Occidente cristiano le ha dado. Se encuentran en ella todos los rasgos de la filosofía, la política, el derecho y la moral que dominan en Europa: la ley de las leyes reside en la conciencia más íntima, en última instancia se debe juzgar la intención y la buena voluntad,

etc. Antes que cualquier discurso jurídico o político, antes que los textos de la ley positiva, la ley habla por la voz de la conciencia o se inscribe en el fondo del corazón.

Hombre de ley *por vocación*, entonces, Mandela también lo fue por profesión. Se sabe que cursa en un comienzo estudios de derecho, por el consejo de Walter Sisulu, entonces secretario del Consejo nacional africano. Se ocuparía en particular de aprender el derecho occidental, arma que volver contra los opresores. Éstos desconocían, finalmente, a pesar de todas sus astucias jurídicas, la verdadera fuerza de una ley que ellos manipulaban, violentaban y traicionaban.

Para poder inscribirse en el sistema, y antes que nada en la facultad de derecho, Mandela sigue cursos *por correspondencia*. Debe obtener, en primer lugar, un diploma de letras. Subrayemos este episodio. Por no tener un acceso inmediato a los intercambios directos, de “viva voz”, tiene que comenzar por la correspondencia. Mandela se quejará de ello más adelante. El contexto, sin duda, será diferente, pero se trata siempre de una política de la voz y de la escritura, de la diferencia entre la “voz alta” y lo escrito, la “viva voz” y la “correspondencia”.

La historia de los gobiernos blancos nos enseña que los Africanos, cuando expresan *en voz alta* sus exigencias, encuentran siempre la opresión y el terror. No somos nosotros los que se lo hemos enseñado al pueblo africano: es la experiencia. [...] Ya [1921-1923] el pueblo, mi pueblo, los Africanos, recurren deliberadamente a los actos de violencia contra el gobierno con el fin de intentar hacerlo entrar en razón con un lenguaje que el gobierno conoce bien, el único, a decir verdad, que conoce.

En cualquier otra parte del mundo, el tribunal me responderá: “Usted tendría que haber *escrito* a sus gobernadores”. Este tribunal, lo sé, no tendrá el candor de responderme eso. Hemos *escrito* reiteradamente al gobierno. No tengo que volver a hablar de mi propia experiencia en estas materias. No espere la Corte que el pueblo africano siga usando la *co-*

rrespondencia cuando el gobierno muestra cada día un poco más cómo desprecia tales procedimientos. Tampoco espere la corte, yo creo, que mi pueblo se calle sin protestar.

Para no oír [*entendre*], el gobierno blanco exige que se le escriba. Pero pretende [*entend*] así no responder y, en primer lugar, no leer. Mandela recuerda la carta que Albert Luthuli, entonces presidente del CNA, había dirigido al primer ministro Strijdom. Era un largo estudio de la situación, y acompañaba un pedido de consulta. Sin la menor respuesta.

La conducta de este gobierno hacia mi pueblo y sus aspiraciones no ha sido siempre lo que habría tenido que ser, ni lo que en derecho se habría esperado de personas también *civilizadas*; la carta del presidente Luthuli ha permanecido sin respuesta (38).

El poder blanco cree que no tiene que responder, no se tiene por responsable ante el pueblo negro. Éste no puede incluso asegurarse, por alguna vuelta del correo, por un intercambio de palabra, de mirada o de signo, que del otro lado se haya formado una imagen de él, que pueda luego volverle de alguna manera. Pues el poder blanco no se contenta con no responder. Peor: no acusa ni siquiera recibo. Después de Luthuli, Mandela hace él mismo la experiencia. Acaba de escribir a Verwoerd para informarle de una resolución votada por el comité de acción de la que Mandela era entonces secretario. Exige también la convocatoria de una Convención nacional antes del plazo determinado por la resolución. Ni respuesta ni acuse de recibo:

En un país *civilizado*, se consideraría ofensivo que un gobierno *no acuse recibo de una carta* de esta naturaleza, no tome incluso en consideración la petición entregada por un organismo que agrupa a las personalidades y a los dirigentes más importantes de la comunidad más numerosa del país: una vez más, la actitud del gobierno ha estado por debajo de lo que se podría esperar de *gentes civilizadas*. Y nosotros, el pueblo africano, los miembros del Consejo de acción nacional que tenemos la *responsabilidad* acuciante de salvaguardar los inte-

reses del pueblo africano, tuvimos que hacer frente a un nuevo *conflicto entre la ley y nuestra conciencia* (39).

No acusar recibo es traicionar las leyes de la civilidad, pero antes las de la civilización: comportamiento salvaje, retorno al estado de naturaleza, fase pre-social, ante la ley. ¿Por qué este gobierno vuelve a esta práctica no civilizada? Porque considera a la mayoría del pueblo, a la “comunidad más numerosa”, como no civilizada, ante(s) o fuera de la ley. Haciendo esto, interrumpiendo así la correspondencia de manera unilateral, el Blanco no respeta ya su propia ley. Se vuelve ciego a esta evidencia: una carta recibida significa que el otro apela al derecho de la comunidad. Al despreciar su propia ley, el Blanco vuelve la ley despreciable:

Quizás la Corte objetará que al usar nuestro derecho de protestar, de hacernos escuchar, tenemos que permanecer dentro de los límites de la ley. Responderé que es el gobierno, por el uso que ha hecho de ella, el que la desvaloriza, *la vuelve despreciable* y hace que a nadie le importe *respetarla*. Mi experiencia a este respecto está llena de enseñanza. El gobierno ha utilizado la ley para molestarme en mi vida personal, en mi carrera y en mi acción política, de una manera capaz de engendrar en mí un profundo *desprecio por la ley*.

Este desprecio por la ley (la inversión simétrica del *respeto* por la ley moral, diría Kant: *Achtung/Verachtung*), no es entonces el suyo, el de Mandela. Refleja, en cierto modo, acusando, respondiendo, acusando recibo, el desprecio de los Blancos por su propia ley. Es siempre una reflexión. Aquellos que, un día, lo han puesto fuera de la ley no tenían simplemente el derecho de hacerlo: se habían puesto ya ellos mismos fuera de la ley. Al describir su propia condición de fuera-de-la-ley, Mandela analiza y refleja el estar-fuera-de-la-ley de la ley en nombre de la cual habrá sido no juzgado sino perseguido, prejuzgado, tenido de antemano por un criminal, como si, en su proceso sin fin, el proceso hubiera *ya* tenido lugar, antes de la instrucción, que entonces se aplaza sin fin:

La ley me quería culpable, no a causa de lo que había hecho, sino a causa de las ideas que defendía. En estas condiciones, ¿quién se sorprende que un hombre se vuelva rápidamente un fuera-de-la-ley? ¿Cómo sorprenderse que un hombre que la sociedad ha rechazado elija llevar la vida de un fuera-de-la-ley, así como lo he hecho durante algunos meses, según los testimonios aportados delante de la Corte? [...] pero ocurre —fue mi caso— que se le rechaza a un hombre el derecho de vivir una vida normal, que es obligado a adoptar una existencia fuera-de-la-ley, únicamente porque el gobierno ha decretado en nombre de la ley que él tenía que quedar fuera de la ley (46-47).

Mandela acusa entonces a los gobiernos blancos de no *responder* nunca mientras exigen a los **N**egros callarse y “usar la correspondencia”: ¡resígnense a la correspondencia y a corresponder solos!

Siniestra ironía de un contrapunto: después de ser condenado, Mandela es aislado veintitrés horas por día en la prisión del estado de Pretoria. Se lo emplea cosiendo bolsas postales.

4.

Hombre de ley por vocación, Mandela somete a la misma reflexión las leyes de su profesión, la deontología profesional, su esencia y sus contradicciones. Este abogado, obligado por el “código de deontología a cumplir las leyes de este país y a respetar sus tradiciones”, ¿cómo ha podido conducir una campaña e incitar a la huelga contra la política de ese mismo país? Esta cuestión la plantea él mismo ante sus jueces. Para responder a ella, no precisará menos que la historia de su vida. La decisión de conformarse o no con un código de deontología no concierne a la deontología en *tanto que tal*. La cuestión: “¿qué hacer de la deontología profesional? ¿Debe o no ser respetada?” no es de orden profesional. Se responde a ella por una decisión que compromete a toda la existencia en su dimensión moral, política e histórica. Entonces tiene que, en cierto modo, contar su vida para explicar o más bien

para justificar la transgresión de una regla profesional:

Para que la Corte comprenda el estado de espíritu que me ha llevado ahí, hay que recordar mis antecedentes políticos y que yo intento esclarecer los diversos factores que me han empujado a la acción. Hace algunos años, joven aldeano de Transkei... (31).

¿Trata Mandela las obligaciones profesionales a la ligera? No, intenta pensar su profesión, que no es una profesión entre otras. Refleja la deontología de la deontología, el sentido profundo y el espíritu de las leyes deontológicas. Y, una vez más, por respeto admirativo, decide zanjar en nombre de una deontología de la deontología que es también una deontología más allá de la deontología, una ley más allá de la legalidad. Pero la paradoja de esta reflexión (deontología *de* la deontología) que conduce *más allá* de lo que refleja, es que la responsabilidad recobra aun su sentido *al interior* del dispositivo profesional. Ella se reinscribe ahí pues Mandela decide, en apariencia contra el código, ejercer su profesión cuando se le quería impedir hacerlo. Como un “abogado digno de este nombre”, se conduce *contra el código en el código*, al reflejar el código, pero dando a ver en él lo que el código vigente volvía ilegible. Su reflexión, una vez más, exhibe lo que la fenomenalidad disimulaba todavía. Ella no re-produce, ella produce lo visible. Esta producción de luz es la justicia —moral o política—. Pues la disimulación fenomenal no tiene que ser confundida con algún proceso natural; ella no tiene nada de neutro, de inocente o de fatal. Traduce aquí la violencia política de los **B**lancos, mantiene su interpretación de las leyes, esta proliferación de dispositivos jurídicos cuya letra está destinada a contradecir el espíritu de la ley. Por ejemplo, a causa del color de su piel y de su pertenencia al CNA, Mandela no puede ocupar locales profesionales en la ciudad. A diferencia de cualquier abogado blanco, necesita para eso de una autorización especial del gobierno, de acuerdo al *Urban Areas Act*. Autorización rechazada. Y después una derogación que no es renovable. Mandela tiene entonces que ejercer

en una reserva indígena, difícilmente accesible para aquellos que tienen necesidad de sus consejos en la ciudad.

Tanto pedirnos abandonar nuestra profesión, dejar de prestar servicio a nuestros compatriotas, y perder, en definitiva, el beneficio de todos nuestros años de estudio. Ningún abogado *digno de ese nombre* habría consentido voluntariamente a eso. En consecuencia, seguimos ocupando durante muchos años ilegalmente las oficinas en la ciudad. Durante todo ese tiempo, amenazas de persecución y de expulsión caían sobre nuestras cabezas. Actuamos con *desprecio por la ley*, lo sabemos, pero no somos responsables de ello: Tuvimos que elegir entre obedecer la ley u obedecer a nuestra conciencia. [...] Consideraba entonces que no era sólo mi pueblo, sino también mi profesión de jurista, y la *justicia hacia toda la humanidad*, los que me imponían el deber de protestar contra esta discriminación fundamentalmente injusta, que entra en contradicción con la concepción tradicional de la justicia que se enseña en nuestras universidades (35-36).

Hombre de ley por vocación: simplificaría mucho las cosas decir que Mandela sitúa el respeto de la ley y un cierto imperativo categórico por sobre la deontología profesional. La “profesión de jurista” no es como cualquier otra. Ella se ocupa, se podría decir, de algo que nos incumbe a todos, más allá de la profesión. Un jurista es un experto del respeto o de la admiración, se juzga o se presta al juicio con un rigor agregado. Tendría en todo caso que hacerlo. Mandela debe pues encontrar, *en el interior* de la deontología profesional, la mejor razón para incumplir un código de la legislación que traiciona ya los principios de cualquier *buena* deontología profesional. Como si, por reflexión, tuviera también que reparar, suplir, reconstruir, añadir un agregado de deontología ahí donde los Blancos se muestran finalmente incompetentes.

Dos veces, entonces, ha confesado un cierto “desprecio de la ley” (es siempre su expresión) para tender a sus adversarios el espejo en el cual debían reconocerse y ver reflejado su propio desprecio por la ley. Pero con esta

inversión suplementaria: del lado de Mandela, el desprecio aparente significa un agregado de respeto por la ley.

Y sin embargo, no acusa a sus jueces, no inmediatamente, al menos en el momento en que comparece ante ellos. Sin duda los habrá recusado primero: por una parte, la Corte no cuenta ningún Negro en su composición y no ofrece entonces las garantías de imparcialidad necesarias (“El gobierno sud-africano afirma que la Declaración Universal de los Derechos se aplica en este país pero, en verdad, la igualdad ante la ley no existe de ninguna manera en lo que concierne a nuestro pueblo”); por otra, se encuentra que el presidente [del jurado], entre las sesiones, permanecía en contacto con la policía política. Pero una vez ante sus jueces, quienes naturalmente no dieron lugar a esas recusaciones, Mandela deja de llevar adelante el proceso al tribunal. De antemano, sigue en el fondo de él guardando esta admiración respetuosa por aquellos que ejercen una función a sus ojos ejemplar tanto como por la dignidad de un tribunal. Después el respeto de las reglas le permite confirmar la legitimidad ideal de una instancia ante la cual tiene también necesidad de *comparecer*. Quiere aprovechar la ocasión, no me atrevo a decir, una vez más, la oportunidad, de este proceso para *hablar*, para dar a su palabra un espacio de resonancia *pública* y virtualmente universal. Precisa que estos jueces representen una instancia universal. Podrá así dirigirse a ellos hablando por sobre sus cabezas. Este doble dispositivo le permitirá reunir el sentido de su historia, la suya y la de su pueblo, para articularla en un relato coherente. La imagen de lo que anuda su historia a la de su pueblo debe concebirse [*se former*] en este doble foco, en este doble hogar [*foyer*] que a la vez la acoge, la recoge reuniéndolos, y la guarda, sí, sobre todo la guarda: los jueces aquí presentes que escuchan a Mandela y, atrás de ellos, sobrepasándolos muy por arriba y desde muy lejos, el tribunal universal. Y en un instante encontraremos al hombre y al filósofo de este tribunal. Por una vez, entonces, habrá tenido el discurso en voz alta y la correspondencia, el texto escrito de su alegato, que es también

una acusación: nos ha llegado, helo aquí, lo leemos en este momento mismo.

5

Este texto, a la vez único y ejemplar, ¿es un testamento? ¿En qué se ha convertido, ya, después de veinte años? ¿Qué historia ha hecho, qué es lo que ella hará de él? ¿Qué será del ejemplo? ¿Y de Nelson Mandela mismo? ¿Sus carceleros hablan de intercambiarlo, de negociar su libertad! De hacer un mercado de su libertad y de la de Sakharov!

Hay dos maneras, al menos, de recibir un testamento —y dos acepciones de la palabra, dos acuses de recibo, en definitiva—. Se lo puede desviar hacia lo que *testimonia* únicamente de un pasado y se sabe condenado a reflejar lo que no volverá: una suerte de Occidente en general, el fin de un curso que es también el trayecto desde una fuente luminosa, la clausura de una época, por ejemplo, la Europa cristiana (Mandela habla su lengua, es también un cristiano inglés). Pero, otra inflexión, si el testamento se hace siempre delante de testigos, testigo delante de testigos, es también para abrir y ordenar, para confiar a otros la responsabilidad de un porvenir. Testimoniar, testamentar, atestiguar, contestar, presentarse delante de los testigos, para Mandela, no era solo mostrarse, darse a conocer, él y su pueblo, era re-instituir la ley para el porvenir, como si en el fondo ella no hubiera nunca tenido lugar. Como si, no habiendo nunca sido respetada, ella restara —esta cosa archi-antigua que no ha sido nunca presente, el futuro mismo— todavía invisible. Por reinventar.

Estas dos inflexiones del testamento no se oponen: se cruzan en la ejemplaridad del ejemplo cuando toca al respeto de la ley. El respeto por una persona, nos dice Kant, se dirige, en primer lugar, a la ley de la que esta persona nos da únicamente el ejemplo. El respeto no se debe propiamente más que a la ley, que es su única causa. Y sin embargo, es la ley, debemos respetar al otro por sí mismo, en su irremplazable singularidad. Es verdad que en

tanto que persona o ser razonable, el otro testimonia siempre, en su singularidad misma, el respeto de la ley. Es ejemplar en este sentido. Y siempre reflejando, según la misma óptica: la de la admiración y del respeto, esas figuras de la mirada. Algunos estarían tentados de ver en Mandela el testigo o el mártir del pasado. Se habría dejado capturar (literalmente aprisionar), en la óptica occidental, como en la maquinación de su dispositivo reflejante: no ha solo interiorizado la ley, decimos, ha interiorizado el principio de interioridad en su tradición testamentaria (cristiana, rousseauniana, kantiana, etc.).

Pero se puede decir lo contrario: su reflexión da a entrever, en la coyuntura geopolítica más singular, en esta extrema concentración de toda la historia de la humanidad que son hoy día los lugares o los asuntos llamados, por ejemplo, “Sudáfrica” o “Israel”, la promesa de lo que aún no ha sido nunca visto, escuchado, en una ley que no se ha presentado en Occidente, en el límite de Occidente, más que para ocultarse en seguida. **Lo que se decidirá en estos así llamados “lugares” –son también formidables metonimias– decidirá todo, si aún hubiera eso –lo decidiría completamente.**

Entonces los testigos ejemplares son a menudo aquellos que distinguen entre la ley y las leyes, entre el respeto de la ley que habla inmediatamente a la conciencia y la sumisión a la ley positiva (histórica, nacional, instituida). La conciencia no es solo memoria sino promesa.

Los testigos ejemplares, aquellos que dan a pensar la ley que reflejan, son aquellos que, en ciertas situaciones, *no respetan* las leyes. A veces se desgarran entre la conciencia y las leyes, a veces se dejan condenar por los tribunales de su país. Y hay de ellos *en todos los países*, lo que prueba que el lugar de aparición o de formulación es también para la ley el lugar del primer desarraigo. *En todos los países*, entonces, por ejemplo, una vez más, en Europa, por ejemplo, en Inglaterra, por ejemplo entre los filósofos. El ejemplo escogido por Mandela, el más ejemplar de

los testigos que parece traer al tribunal, es un filósofo inglés, par del Reino (¡todavía la admiración por las formas más elevadas de la democracia parlamentaria!), el filósofo “más respetado del mundo occidental” y que supo, en ciertas situaciones, no respetar la ley; considerar la “conciencia” el “deber”, la “fe en la justicia de la causa” por sobre el “respeto de la ley”. Es por respeto que no ha respetado: demasiado respeto. Respeto por el respeto. ¿Se puede regular un modelo óptico sobre lo que promete semejante posibilidad?

Admiración de Nelson Mandela –por Bertrand Russell–:

Su Señoría, me atrevo a decir que la vida de un Africano de este país está continuamente desgarrada por un conflicto entre su conciencia y la ley. Esto no es, por otra parte, una particularidad de este país. Es algo que ocurre a todos los hombres de conciencia. Recientemente en Inglaterra, un par del Reino [pair du Royaume], Sir Bertrand Russel, probablemente el filósofo *más respetado* del mundo occidental, fue juzgado y condenado por actividades del tipo de aquellas por las que he tenido que comparecer ante ustedes: porque su conciencia ha primado por sobre el gobierno de la ley, ha protestado contra la política de armas nucleares adoptada por su país. Para él, su deber hacia sus semejantes, su fe en la justicia de la causa que defendía eran anteriores a esta *otra virtud que es el respeto de la ley*. No podía hacer otra cosa que oponerse a la ley y soportar las consecuencias de ello. Hoy, yo me encuentro en la misma situación, lo mismo que numerosos Africanos aquí. Tal como se aplica la ley, tal como ha sido sancionada en el curso de un largo periodo histórico, y en particular la ley tal como la ha concebido y redactado el gobierno nacionalista, es a nuestro parecer inmoral, injusta e insoportable. Nuestra conciencia nos ordena protestar contra ella, oponernos a ella y hacer todo lo posible por modificarla (36-37).

Oponerse a la ley, trabajar ahora para transformarla: una vez tomada la decisión, el recurso a la violencia no tendrá que hacerse sin medida ni sin regla. Mandela explica minuciosamente la estrategia, los límites, el avance reflejado

y observado. Hubo primero un periodo durante el cual cualquier oposición legal estaba prohibida, la infracción tenía sin embargo que restar no violenta.

Nos encontrábamos en una situación en la que o bien teníamos que aceptar un estado permanente de inferioridad, o bien aceptar el desafío del gobierno. Decidimos aceptar el desafío. Comenzamos por enfrentar la ley evitando completamente el recurso a la violencia (58).

La infracción manifiesta todavía el respeto absoluto del espíritu supuesto de las leyes. Pero fue imposible permanecer ahí. Pues el gobierno crea numerosos dispositivos legales para reprimir estos desafíos no violentos. Ante esta respuesta violenta, que fue también una no-respuesta, el paso a la violencia fue a la vez la única respuesta posible. Respuesta a la no-respuesta:

Y fue únicamente cuando el gobierno recurrió a la fuerza para reprimir cualquier oposición, que nosotros decidimos responder a la violencia con la violencia (*ibid.*)

Pero, ahí otra vez, la violencia resta sumisa a una ley rigurosa, “violencia estrictamente controlada”. Mandela insiste, subraya estas palabras en el momento en que explica la génesis del *Umkhonto we Sizwe* (La lanza de la nación) en noviembre de 1961. Al fundar esta organización de combate, exige someterla a las directivas políticas del CNA cuyos estatutos prescriben la no-violencia. Ante sus jueces, Mandela describe con minuciosidad las reglas de acción, la estrategia, las tácticas y sobre todo los límites impuestos a los militantes encargados de los sabotajes: no herir ni matar a nadie, ya sea durante la preparación o la ejecución de las operaciones. Los militantes no deben portar armas. Si reconocía “haber preparado un plan de sabotaje”, no fue ni por “aventurismo” ni por “amor a la violencia en sí”. Por el contrario, quería interrumpir lo que se llama tan curiosamente el ciclo de la violencia, una arrastrando a la otra porque primero una responde a la otra, la refleja, le reenvía su imagen. Mandela exigía

limitar los riesgos de explosión controlando la acción de los militantes y entregándose constantemente a lo que llama un análisis “reflectante” de la situación (56).

Es arrestado cuatro meses después de la creación del *Umkhonto*, en agosto de 1962. En mayo de 1964, al final del proceso de Rivonia, es condenado a cadena perpetua.

PS: El post-scriptum es para el porvenir —en lo que tiene hoy de más borroso—. Pues yo quería hablar, desde luego, del porvenir de Nelson Mandela, de lo que no se deja anticipar, captar, capturar, por ningún espejo. ¿Quién es Nelson Mandela?

Nunca se dejará de admirarlo, a él y su admiración. Pero no se sabe aún qué admirar en él: aquel que, en el pasado, habrá sido cautivo de su admiración, o aquel que, en un futuro anterior, habrá sido siempre libre (el hombre más libre del mundo, no lo decimos a la ligera) por haber tenido la paciencia de su admiración y haber sabido, apasionadamente, lo que tenía que admirar. Hasta rechazar, ayer todavía, una libertad condicional.

¿Se lo habría también encerrado, hace casi un cuarto de siglo, en su admiración? ¿No sería ese el *objetivo* mismo —entiendo esto en el sentido de la fotografía y de la máquina óptica—, el derecho de mirada? ¿Se ha *dejado* encarcelar? ¿Se ha *hecho* encarcelar? ¿Hay en eso un accidente? Quizás tiene que situarse en un punto en que estas alternativas pierden su sentido y se vuelven el título de nuevas cuestiones. Luego dejar estas cuestiones todavía abiertas, como las puertas. Y lo que resta por venir en estas cuestiones, que no son sólo cuestiones teóricas o filosóficas, es también la figura de Mandela. ¿Quién es? ¿Quién viene ahí?

Lo hemos mirado a través de las palabras que son a veces aparatos de observación, que pueden, en todo caso, convertirse en ellos, si no tenemos cuidado. Lo que hemos descrito, intentando justamente escapar a la especula-

ción, ha sido una suerte de mirador histórico. Pero nada permite asegurar la unidad, aún menos la legitimidad de esta óptica de reflexión, de sus leyes singulares, de la Ley, de su lugar de institución, de presentación o de revelación, por ejemplo de lo que se reúne demasiado rápido bajo el nombre de Occidente. Pero esta presunción de unidad ¿no produce algo como un efecto (no me detengo en esta palabra) que tantas fuerzas, siempre, intentan apropiarse? ¿Un efecto visible e invisible, como un espejo, duro también, como los muros de una prisión?

Todo lo que nos esconde aún Nelson Mandela.

El presente número de
Papel Máquina se imprimió en
abril de 2016 en la ciudad de
Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Garamond y Aspira