

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 19 | enero-junio 2017

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

EDICIÓN ESPECIAL DE OTRO MODO QUE POLÍTICO

Ronald Mendoza de Jesús
Mauro Senatore

¿De otro modo que político? Introducción
Otherwise than Political. Introduction

ARTÍCULOS

Werner Hamacher

Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt
On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt

Geoffrey Bennington

El consejo de Hobbes
Hobbes's Counsel

Erin Graff Zivin

El giro ético o Levinas en Latinoamérica
The Ethical Turn, or Levinas in Latin America

Alberto Moreiras

Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más
Marrano Infrapolitics. Proximity Against Community: Errancy and the Eye-Too-Many

Sergio Villalobos-Ruminott

Desistencia infrapolítica (Historicidad i)
Infrapolitical Desistance (Historicity i)

Gonzalo Correa

Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos
Infrapolitics or the Infrastructuring of Political Events

Vicente Montenegro

Ontología marxista y archipolítica en Gérard Granel
Marxist Ontology and Archi-politics in Gérard Granel

RESEÑAS

Gerardo Muñoz

Carlos Casanova. *Estética y producción en Karl Marx*.
Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.

¿De otro modo que político? Introducción

Ronald Mendoza de Jesús¹

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA DEL SUR

Mauro Senatore²

UNIVERSIDAD DE DURHAM

¿Cómo se dejaría destruir el deseo de presencia? Es el deseo mismo. Pero lo que lo da, le da su respiración y su necesidad –lo que hay y lo queda, pues, por pensar– es aquello que, en la presencia del presente, no se presenta. La différance, donde la huella no se presenta, y ese “casi nada” de lo impresentable, los filósofos intentan siempre borrarlo. Es sin embargo esa huella lo que marca y relanza todos los sistemas.

JACQUES DERRIDA

Es costumbre que los editores encargados de preparar una compilación de artículos académicos presenten al público lector los textos incluidos en su edición precedidos de un escrito de su autoría que rinda cuentas de las ideas que orientaron el proceso de gestación del volumen, así como de los aportes que cada uno de los ensayos ha hecho a la realización de estas ideas regulativas. Debido a su carácter eminentemente retrospectivo, este ejercicio de escritura tiende a la trampa; adolece de una especie de falacia “arqueoteológica” estructural que le lleva, en la mayoría de los casos, a proponer la existencia *a priori* de una unidad esencial desde el origen mismo del volumen que, se supone, presenta. Todo esto sabiendo que dicha unidad no es más que una construcción *a posteriori*, retrotraída a la posición principal por el gesto de recolección que tiene lugar en y *como* la escritura misma de la introducción.

Dicha falacia, de clara impronta hegeliana, no es simplemente evitable, ya que se nutre de un retardo que no es exclusivo de este tipo de ejercicios de orden digamos “textual”, sino que más bien se confunde con la estructura temporal de la conciencia, incapaz de hacer coincidir en un *mismo* presente su conciencia de sí y su conciencia del mundo. Es así que esta falacia muestra su aspecto ontológico. Lo que, según una lectura un poco a la ligera de Friedrich Nietzsche, parecería no

¹ Profesor asistente de Español en la Universidad de California del Sur (Los Ángeles, Estados Unidos). Correo electrónico: ronaldme@usc.edu.

² British Academy Fellow en la Universidad de Durham (Durham, Reino Unido). Correo electrónico: mauro.senatore@durham.ac.uk.

¿De otro modo que político? Introducción

ser más que uno de tantos prejuicios de los filósofos –siempre prestos a plegar el movimiento apenas asible del contingente devenir al orden del ser, de la verdad, de la esencia y de su sistema potencia-acto, imprimiéndole así un carácter preescrito y programático a formas de vida cuya emergencia ha sido más bien el resultado del propio intento de los filósofos por suprimir la fuerza volátil del “peligroso quizá” (“*gefährliche Vielleicht*”)³– aparece aquí como una dimensión irremediable de la experiencia consciente. La conciencia parecería no poder hacer cosa otra que no sea *desear* la sutura que cierre su herida, desear que su comienzo coincida con su propio fin, desear la culminación del movimiento recursivo que le permitirá presentarse a sí misma en toda la presencia del presente y en todos los presentes que, por fin, estarán llenos de *su* presencia. Es esta herida –pensada, a partir del trabajo de Jacques Derrida, como insuturable y asida terminológicamente con los no conceptos de *différance*, de *trace*, etcétera– la que da lugar de modo cuasinecesario a la pulsión arqueoteológica que estructura lo que Derrida llama el “deseo de presencia” en el segundo pasaje que sirve de epígrafe a esta introducción⁴. Este deseo adquiere uno de sus avatares más inocuos en el simple ejercicio de la escritura de este tipo de textos introductorios. Que dicho deseo sea “indestructible”, según Derrida, nos instala en una aporía: ¿cómo desplegar una escritura que evite el repertorio de gestos que, o bien refuerzan el deseo de presencia, o bien alardean de haber *ya* destruido dicho deseo y todo lo que este organiza y gobierna, a saber, *todo* o casi todo lo que hay, incluida la escritura de esta introducción misma?

En el caso de colecciones de ensayos como la que el lector está a punto de leer, gestadas a partir de un llamado cuidadosamente emitido por los editores, esta aporía no puede sino intensificarse, ya que el deseo de presencia adquiere aquí un carácter eminentemente “performativo”. Como si los enunciados lanzados en el llamado hubiesen tenido el poder de producir su propio referente; como si los artículos, más que ensayos que responden a sus propias inquietudes, fuesen meras respuestas a las preguntas y a las exigencias esbozadas en el llamado –la escritura de la introducción a duras penas puede evitar que las cosas aparezcan de este modo–. Para paliar esta ilusión performativa, cabría señalar que varios de los ensayos recogidos en este número fueron escritos *antes* de que el llamado fuese formulado y en circunstancias ajenas a las que permitieron su publicación en este volumen. Por esta razón, sería más justo otorgarle el carácter de respuesta al llamado que supuestamente dio origen a este número y no a muchos de los ensayos en él publicados, los que vendrían entonces a ocupar la posición principal u originaria con respecto al volumen en el que serán dados a conocer al público

³ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe v*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: De Gruyter, 1980), 17.

⁴ Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997), 105. Traducción modificada.

hispanófono. De todos modos, la aporía señalada en la pregunta ya planteada permanecería igualmente intacta, igualmente inextricable, aunque le otorguemos la responsabilidad de esta iniciativa a algunos de estos ensayos y no a nuestro llamado. Esto es así porque el deseo indestructible de presencia no se limita a clamar y a ensayar la reunificación de la conciencia egológica –la sutura de la herida–, sino que también exige e intenta extender su campo de acción a la esfera intersubjetiva, buscando la constitución de una comunidad que funja, al interior de su cálculo deseante, como el último garante capaz de salvaguardar la posibilidad de que su herida –el desfase, el desajuste, la diferencia– sea, cuando menos, suturable. Es en el contexto saturado por este deseo de la sutura/presencia que la estructura dialógica “llamado/respuesta” aparece como una de las formas más concretas en las que se encarna la pulsión arqueoteológica que escande este deseo, que se muestra como deseo de una comunidad o de un mundo en el que la posibilidad de la escucha sea garantizada. Entonces, la mera autopresentación de estos textos como respuestas a nuestro llamado o del volumen en sí como respuesta al llamado de algunos de estos textos, implícitamente repetiría el mismo gesto que o bien refuerza el deseo de la presencia y su falacia arqueoteológica, o bien procede como si dicho deseo y dicha falacia no indicasen el lugar de una intratable aporía, que solo puede ser ignorada a riesgo de repetir, como un sonámbulo, viejas repuestas a los mismos problemas.

Dicho modo de proceder sería quizás excusable en cualquier otro contexto menos en este, marcado por la intención, el deseo o la exigencia radicalmente abiertas consignadas en las frases/títulos “De otro modo que político” y “Otherwise than Political”. La puesta en escena de la escritura de una introducción convencional no tan solo nos instalaría de lleno en un espacio dialógico que consolidaría la configuración de una especie de comunidad intersubjetiva –conformada por los editores de este texto y los contribuyentes y basada en el deseo de presentarnos en comunión alrededor de una serie de ideas compartidas, de una especie de consenso previamente acordado–, sino que también, y por esta misma razón, una introducción de este tipo nos colocaría en el espacio preciso que estas dos frases, “De otro modo que político” y “Otherwise than Political”, buscan desalojar, es decir, el espacio de *lo político*. En nombre de un intento, quizás todavía inaudito, por liberar la mera posibilidad de un pensamiento “de otro modo que político”, le estaríamos ofreciendo al lector un volumen firmemente constreñido a dicho marco, posicionado cómodamente al interior de un campo en el que el deseo de presencia es ya siempre deseo de una comunidad o de un mundo *político*, cuya posible actualización estaría *in vitro* asegurada por el poder performativo del llamado mismo, que garantizaría que la respuesta al llamado que convoca y origina a la comunidad/mundo esté estructuralmente programada en el llamado mismo, el cual estaría, a su vez, estructuralmente protegido de su *eventual* finitud, es decir, de la posibilidad de su imposibilidad. Ante la intensificación de esta aporía, ¿cómo proceder?

¿De otro modo que político? Introducción

*

Al final del ensayo de Werner Hamacher que abre este volumen encontramos un gesto que nos podría ayudar a afrontar esta aporía. Aunque el objetivo más patente del texto de Hamacher es el de reexaminar los conceptos de “derechos humanos” y del “derecho a tener derechos” esbozados por Karl Marx y Hannah Arendt, el ensayo adquiere su carácter más explosivo a partir de las últimas páginas, es decir, a partir del momento en que Hamacher retrae el derecho a tener derechos a su “estructura fundamental”, que estaría “determinada por la lengua no predicativa de la demanda (*Anspruch*), de la exigencia (*Forderung*) y del ruego (*Bitte*)”,⁵ lengua que, a su vez, Hamacher ya había caracterizado anteriormente como la “lengua de la existencia políticamente indefinida –y, con ello, de la inexistencia política–”.⁶ Que esta lengua hable “de otro modo que político” se debe a que, según Hamacher, la misma “habla desde la distancia hacia una comunidad, le da espacio a ella y a sí misma y se deja a sí misma y a ella en libertad”.⁷ Lengua libre *de* la libertad, este lenguaje libera tanto su singular existencia como la comunidad que esta tiene frente suyo y establece una separación irreductible entre la comunidad que emerge a partir de su demanda y la demanda misma. Aunque la lengua de esta existencia es “un suceder eminentemente social, en la medida en que ella es el comienzo de toda sociedad”, también es “no menos un suceder eminentemente lejano a lo social, dado que su destinatario nunca puede ser un destinatario dado, sino siempre tan solo uno despedido, liberado de su disposición”⁸ como el destinatario constreñido a responder a la demanda por las condiciones, eminentemente políticas, del *logos kategorikos* –ese lenguaje de carácter adjudicador y predicativo en el que todavía se da a leer la huella de innumerables conflictos políticos acontecidos en el *ágora* griega–. Si el lenguaje de la existencia política se actualiza en el *logos* acusatorio y confrontacional del *kategoron*, este último está, según Hamacher, al servicio del *logos apophantikos*, del lenguaje enunciativo y constativo que dice la verdad o falsedad de algo, estableciendo, en cada caso, que lo *que* es, *es*, y que *es como* verdaderamente *es*. Desde el lenguaje de esta existencia que transcurre de otro modo que políticamente, queda delimitado el privilegio inaudito que la tradición filosófica le ha otorgado a un lenguaje particular –el hablar predicativo, constativo, categorial, adjudicador y falsificable– al momento de pensar la copertenencia esencial entre la política y el lenguaje, entre el *zoon logon echon* y el *zoon politikon*. Además, al interior de dicha delimitación queda implícitamente delimitado el rol fundamental que ha tenido

⁵ Werner Hamacher, “El derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt”, trad. Niklas Bornhauser, *Pléyade* 19 (2017): 63.

⁶ *Ibid.*, 62.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

y todavía tiene la interpretación de la verdad como *adequatio intellectus et rei* en la elevación del *logos apophantikos* y su hablar *kath' agoreuein* –la afirmación pública y, muchas veces, acusatoria– como el modo hegemónico de lenguaje que asegura el vínculo entre la posesión del lenguaje y el ser político, y, con él, la determinación metafísica de la esencia del ser humano.

Podemos entender, entonces, por qué Hamacher califica con la frase de “existencia protopolítica” las condiciones en las que la “existencia libre de predicados” despliega el lenguaje de un *euche* (de una demanda, de una exigencia, de una petición, de una súplica o de un ruego) absolutamente incapaz de garantizar su fuerza perlocutiva con su mero acto ilocutivo –incapaz, pues, de constituir, en su propio despliegue performático, la comunidad que responda a su clamor–. Al enfatizar el carácter derivado de cualquier comunidad con respecto a esta existencia protopolítica, Hamacher retrae el *principio* mismo de lo político –en el sentido tanto del “origen” o “comienzo” como del “fundamento” de la política– a un lenguaje estructuralmente débil, al discurso “no de un ser que dispone de lengua, sino de un ser sin sustancia que suplica por lengua, un *zoon logon euchomenon*”⁹. Aunque la súplica funde comunidad, esta nunca funge como fundamento de nada, ya que está propiamente desposeída de sí y desfundada en sí. No solo es el caso que el despliegue del ruego emerge desde la expropiación, sino que el ruego tampoco desea meramente que su desposesión sea remediada y que una propiedad le sea concedida. Al contrario, lo que esta súplica pide, lo que este deseo desea, excede el horizonte de lo que cualquier comunidad y cualquier mundo ya constituidos *como* políticos podrían concederle, a saber, una escucha que le haga justicia a su demanda por una justicia inconfundible con el derecho, con el lenguaje apropiativo de la ley y con la determinación de toda escucha a partir del horizonte en el que el lenguaje de la apropiación y la propiedad ya se ha apropiado de todo el lenguaje. Solo *a partir* de la política, la debilidad de este ruego se convierte en la fuente del ejercicio “legítimo” del derecho al poder y del poder del derecho. Desde el *a-logos* de este *zoon logon euchomenon*, la política aparece como la neutralización de la posibilidad de que el clamor de los que no tienen “derecho a tener derechos” sea escuchado “de otro modo que político”, es decir, *no* como la mera demanda de ser finalmente incluidos en la comunidad o en el mundo existente –fundado y estructurado por la posibilidad de que a alguien en algún lugar le sea negado el “derecho a tener derechos”–, *sino* como el clamor por una comunidad y un mundo *otro* que la comunidad y que el mundo siempre capaces de producir tal privación. Solo el clamor, eminentemente audible y paradójicamente inaudito, de este *a-logos* solitario, anárquico e inmundado es capaz de medir la extensión casi infinita de la comunidad y del mundo de la polis, ya que este acontece en sus más extremos confines, a saber, allende las capacidades más extremas de dicha comunidad mundial, siempre dispuesta a producir desde la

⁹ *Ibid.*, 62.

¿De otro modo que político? Introducción

alienación de lo que debería ser en principio inalienable (por ejemplo, del derecho a tener derechos), hasta la conversión de la fragilidad de un logos suplicante en la fuente misma del poder performativo del soberano. Midiendo la distancia entre el adentro y el afuera del mundo, este clamor no pide lo uno ni lo otro, sino que clama por nada más y nada menos que la *transformación* del mundo mismo en la dimensión catalítica en la que tanto las demandas de justicia como las lenguas en las que estas se anuncian, expongan lo excesivo de una diferencia nunca formalizable, controlable o legislable.

¿Y si la posibilidad de una respuesta al llamado nuestro que responde u origina este volumen de ensayos no hubiese nunca estado garantizada por ningún poder lingüístico nuestro o de nuestros interlocutores? ¿Y si la frase “de otro modo que político” tuviese el carácter del *euche*, no solo porque corresponda, en su semántica y su gramática, a dicha “forma” lingüística (como un enunciado que ni constataría ni describiría la existencia de un afuera de lo político, sino que meramente expondría la plegaría o la demanda de que dicho afuera sea quizás concebible y concesible), sino porque su sentido solo podría tener el carácter de un acontecimiento que, por un lado, revele el vínculo indisoluble entre cualquier modo de determinación (incluso gramatical) y la determinación política, y por el otro, clame por el derecho a la desfiguración, a la “*aformación*”, a la sustracción hiperbólica de un mundo ya determinado por la restricción a *tenerse* en el lenguaje –y a tener el lenguaje–? De ser ese el caso, podríamos entonces replantear, sino disolver, la aporía en la que el gesto mismo de escribir esta introducción nos ha sumido. Si dicha aporía radicaba en el carácter irreductible del deseo de presencia –que es siempre deseo de comunidad y de un mundo político en el que la pulsión arqueoteleológica que determina el orden del ser y la esencia hagan coincidir sin residuos el principio y el fin de todo ente– el pensamiento de Hamacher esboza una liberación de ese deseo, mostrando cómo “el comienzo de la lengua y del derecho”¹⁰ no puede ser satisfecho ni por un interlocutor que lo constituya en diálogo originario ni por una persona jurídica que lo erija en estatuto legal, sino que solo puede ser correspondido por *otro* comienzo que lo libre de su aparente función “árquica” y de su posición principal. Este sería, entonces, uno de los modos en que *quisiéramos* que la frase “de otro modo que político” sea escuchada: ni origen en busca de su consolidación, ni respuesta que pretenda llenar la intención originaria de nadie; la frase quisiera solo exponer una de las condiciones mínimas de la tarea, todavía por venir, de una *transformación* del deseo mismo que busque liberarlo de su pulsión arqueoteleológica, la que transmuta el deseo en deseo de presencia y borra el carácter derivado de este con respecto a la diferencia-de-sí que pone en movimiento su propio intento de reapropiación. Dicha liberación no implicaría la destrucción –en el sentido de negación o, incluso, de aniquilación– de este deseo, ya que solo ratificaría la delimitación de la esencia del deseo como el

¹⁰ *Ibid.*, 64.

movimiento mismo de negatividad, que es propiamente indestructible porque *vive* de su *autodestrucción*. Se trataría más bien de una tarea mucho más sutil y difícil, a saber, la de reescribir la trayectoria autodeseante del deseo al interior de una economía deseosa que ya no esté gobernada por el *telos* de la sutura, de la constitución de la comunidad/mundo, del diálogo originario que busca proteger al existente de la posibilidad siempre latente, aunque raras veces asumida, de que su llamado nunca encuentre la respuesta que busca y desea. Se trataría, entonces, de liberar la existencia de su identificación compulsoria con el movimiento autoapropiante que instala la ipseidad, el poder de poderse a sí mismo, como la estructura fundamental e irrefutable de la existencia en su singularidad. Dicho esto, permanece abierta la pregunta e intratable la aporía que nos acechan desde el comienzo del texto, aunque ahora pueden ser reformuladas en los siguientes términos: ¿cómo desear *sin* desearse? ¿sin postular el valor arqueoteleológico del *se*, partícula que opera la inscripción de la ipseidad al interior de la lengua?, ¿sin retomar el proyecto que, en última instancia, caracterizaría la historia de la filosofía desde Parménides hasta cierto Heidegger, a saber, la restauración de la posibilidad de una experiencia propia y apropiante de la existencia, la que parecería solo existir expropiada de sí? Haciéndonos eco del título del texto de Sergio Villalobos-Ruminott publicado en este volumen, ¿cómo pensar la existencia como irreductiblemente desistente de sí? ¿Cómo desplegar un deseo que insista en su desistencia hasta el punto de no *poder* ni afirmar que sostiene una relación posesiva con dicha desistencia? ¿Cómo desear, pues, *en* y *desde* el ruego, desde la distancia infinita que este establece con respecto a cualquier posibilidad de respuesta? Es así que quisiéramos dar a leer la frase “de otro modo que político”, aunque estamos conscientes de que aún este deseo, aparentemente libre de su carácter de *arche/telos* indestructible, podría siempre estar presto a autoerigirse como el principio y garante de todo sentido propio.

(Queden estas líneas como un breve homenaje a Werner Hamacher, cuya partida prematura el 7 de julio de 2017 nos obliga a ocupar la posición precisa que su ensayo publicado en este volumen elabora: la de los suplicantes que continúan rogando aun cuando saben que sus súplicas se dirigen a un espacio vacío).

*

Si el texto de Hamacher nos permite leer la frase “de otro modo que político” como una súplica que excede cualquier respuesta posible, el texto de Geoffrey Bennington que aparece, por primera vez, en este volumen, “El consejo de Hobbes”, nos permite releer esta frase como una pregunta abierta en sí misma: ¿acaso es posible pensar, actuar, hablar “de otro modo que político”? De entrada, es necesario señalar que este ensayo forma parte de un largo trabajo todavía en curso, cuya primera entrega fue publicada el año pasado bajo el título de *Scatter 1: The*

¿De otro modo que político? Introducción

Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida (Dispersión 1. La política de la política en Foucault, Heidegger y Derrida). Entonces, para entender hasta qué punto el gesto que Bennington despliega en este ensayo con respecto a la filosofía del lenguaje en Hobbes transforma retroactivamente la frase “de otro modo que político” en una pregunta abierta e incierta, habría que remitir este ensayo a algunos de los momentos claves de *Scatter 1* en los que Bennington expone su modo idiosincrático de abordar los límites del pensamiento político.

Desde el comienzo mismo de *Scatter 1*, que es una especie de texto propedéutico cuya función es preparar el terreno para lecturas que tendrán lugar en el siguiente libro, Bennington sitúa su intervención en un punto de proximidad absoluta con el problema que nos compete en este volumen, es decir, el problema de si es posible pensar “de otro modo que político”:

Utilizo la frase “la política de la política” para tratar de captar el modo en que la política se desdobra desde el principio en un modo que es denunciado por los dogmatistas y moralistas en la misma medida en que son incapaces de entenderlo. (...) Nuestro deseo más entrañable es encontrar o inventar una política que no esté afectada por la política de la política, y este deseo es completamente metafísico. Mi argumento es que el *zoon politikon* en cuanto *zoon logon echon* está involucrado en la política de la política tan pronto este *zoon* se involucra en la política, es decir, desde el principio, “naturalmente”, como dice Aristóteles. La política es ya siempre la política de la política. La política está inmediatamente desdoblada en una compleja autorreferencialidad o recursividad que fluye directamente del logos que le es coextensivo y que aparece en este logos como la irreductibilidad del tipo de posibilidades de distorsión y desengaño que, usualmente, son asociadas, moralísticamente, a la sofística y la retórica¹¹.

De entrada, el trabajo de Bennington nos plantea la siguiente pregunta: ¿en qué sentido de lo político se entiende el llamado, el ruego o el deseo de un pensamiento “de otro modo que político”? Esta pregunta se impone a la luz del “concepto” de “la política de la política” que Bennington introduce en el pasaje citado anteriormente para designar una dimensión irreductible de la politicidad, que incorpora todos aquellos aspectos de la política que guardarían un vínculo indisoluble con la posibilidad de la disimulación, el desengaño, la ironía, la trampa, en fin, todas las posibilidades del habla en la polis que atestiguan la finitud de la verdad. Según Bennington, la tradición de la filosofía política ha buscado siempre suprimir la política de la política, relegándola a la mera *retórica* y a la mera *politiquería*,

¹¹ Geoffrey Bennington, *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* (Nueva York: Fordham University Press, 2016), 3-4.

nombres que, al interior de la determinación filosófica de lo político, engloban todas aquellas posibilidades del lenguaje y de la política que amenazan con interrumpir la instalación del reino de la verdad en medio de la polis. De hecho, si tenemos en cuenta la definición del verbo “politiquear” –el *Diccionario de la lengua española* lo define como la acción de 1. “intervenir o brujulear en la política”, de 2. “tratar de política con superficialidad o ligereza” y de 3. “hacer política de intrigas y bajezas”¹² –, podemos acceder al punto preciso en el que Bennington toma distancia de casi la totalidad del pensamiento político existente. Con respecto a esta tradición moralista, el gesto deconstructivo de Bennington es tan simple como audaz, incluso nos atreveríamos a decir que es inaudito. Podríamos caracterizarlo con la siguiente fórmula: si la condición de posibilidad de la “política de la política” está ya siempre contenida en la estructura misma del *zoon logon echon*, cualquier intento de extraer dicha posibilidad del ámbito de la política no puede sino proceder *more platónico*, postulando una especie de *topos uranos* que sería la residencia *propia* de la política y del lenguaje, liberados de toda politiquería y de toda cháchara. Si la existencia en su irreductible facticidad es ya siempre existencia en el lenguaje, y si el mero hecho de vivir *en* el lenguaje inaugura la posibilidad de la política y viceversa, y si tanto el lenguaje como la política posibilitan que el existente no solo desengañe a *otros* existentes, sino que hasta se disimule *de sí mismo*, entonces estas posibilidades deberían pertenecer de suyo al *zoon politikon* y, por ende, al logos en su inasible totalidad, antes de su separación, por ejemplo, en *logos apophantikos* y *euche*.

Si tomamos el argumento de Bennington en serio, el estatuto semántico, referencial, incluso histórico de la palabra “político” en la frase “de otro modo que político” no puede sino tambalear, al registrar la fuerza de un desdoblamiento desde siempre acontecido pero pocas veces asumido. Por un lado, la lectura que hace Bennington de la figura conceptual del consejo en el pensamiento de Hobbes sería una lectura “de otro modo que política” en la medida en que esta revela cómo Hobbes admite la existencia de una “protodemocracia originaria” –que, según Bennington, conforma una especie de “constelación” con las nociones de “multiplicidad” y de “retórica”, las que serían igualmente originarias– al mismo tiempo que este intenta mitigar los efectos nocivos que el lenguaje irreductiblemente retórico de esta protodemocracia tendría para la constitución del poder soberano¹³. El mero intento de Hobbes de neutralizar la fuerza corrosiva que el consejo como evento retórico tendría al interior de la economía del poder del soberano ilustra cómo la filosofía política, aún en el caso de los pensadores aparentemente menos metafísicos, como lo es Hobbes, solo puede lidiar con la duplicidad constitutiva de la

¹² Real Academia Española, “Politiquear”, *Diccionario de la lengua española* (23ª ed., 2014), recuperado de <http://dle.rae.es/?id=Ta6qf4s>.

¹³ Geoffrey Bennington, “El consejo de Hobbes”, trad. Matías Bascuñán, *Pléyade* 19 (2017): 71 y 72.

¿De otro modo que político? Introducción

política excluyendo la posibilidad misma de dicha duplicidad de la forma ideal de la política. En este sentido, la frase “de otro modo que político” podría ser leída, desde el texto de Bennington, como la exigencia de dismantlar el andamiaje metafísico que ha permitido el desarrollo de un concepto de lo político estructurado por ese deseo metafísico de presencia, que es siempre deseo de la verdad de la soberanía y de la soberanía de la verdad; deseo, también, de poseer dicha verdad y de convertir dicha posesión en la fuente de todo poder ostentado *en y sobre* la comunidad/mundo política; deseo, finalmente, de poseer un lenguaje que no enturbie ni disimule el despliegue resplandeciente del poder de la verdad y de la verdad del poder. A su vez, el trabajo reciente de Bennington y su insistencia, en este texto, por mostrar cómo el lenguaje retórico tiene una afinidad estructural con la democracia, también nos obliga a plantearnos la siguiente pregunta: ¿si admitimos que la política es ya siempre la política de la política, si aceptamos que la multiplicidad que se abre en este doblez condena a la soberanía, por mencionar solo un ejemplo de forma política, a comenzar desfalleciendo, no deberíamos entonces reformular el deseo mismo de pensar y de actuar “de otro modo que político”? ¿Acaso no se inscribiría el mismo llamado de pensar de “otro modo que político” al interior de la tradición más metafísicamente comprometida de la filosofía occidental, que ha querido siempre decir la verdad de la política al ponerle fin a la política de la política, excluyendo del ámbito más propio de la polis y del *ágora* todo aquello que, en la política, milita contra el reinado unívoco de la verdad? ¿La posibilidad de un pensamiento de la política “de otro modo que político” no residiría más bien en la promesa que porta la noción de “la política de la política”, es decir, la promesa de reabrir lo político más allá de su clausura bajo el dominio de la verdad y de su logos apropiativo, que constituyen la matriz misma de todo control y de toda opresión, aun cuando estas toman la forma de derechos concretos fundados en la asunción de la libertad y la dignidad de toda persona jurídica?

*

Tanto el ensayo de Erin Graff Zivin como el de Sergio Villalobos-Ruminott nos recuerdan que la frase “de otro modo que ser” se da a leer al lector avisado como una referencia a la obra maestra de Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*), publicada en 1974. Como dice Graff Zivin en el párrafo inicial de su ensayo “El giro ético o Levinas en Latinoamérica”, el título de este volumen entonces podría “entenderse como una invitación a pensar la ética *en lugar de* la política: como alternativa a o sustituto de una política violenta, bélica, fracasada o agotada”¹⁴. Como lo sugiere el uso de los términos “violenta” y “bélica”, dicha interpretación de nuestro llamado/respuesta se atendería fielmente a

¹⁴ Erin Graff Zivin, “El giro ético o Levinas en Latinoamérica”, *Pléyade* 19 (2017): 93.

la letra del pensamiento de Levinas, siempre presto a delimitar la clausura común tanto de la ontología como de la política (y cabría aquí añadir de la historia) a partir de la delimitación del vínculo irreductible entre el ser y el ser político. Este vínculo aparece nítidamente dibujado desde el segundo párrafo de *Autrement qu'être*, cuando Levinas establece la identidad entre la esencia y el autointerés que hace que el plano de toda ontología sea propiamente una zona de combate:

La esencia se ejerce así como una invencible persistencia en la esencia, llenando todo el intervalo de nada que vendría a interrumpir su ejercicio. *Esse es interesse*. (...) La esencia es interés. El interés del ser se dramatiza en los egoísmos en lucha los unos con los otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra los unos con los otros y, así, juntos¹⁵.

La frase “de otro modo que político” formaría entonces un quiasmo con el título de la obra de Levinas en la medida en que tanto lo político como el ser, tanto la política como la esencia se autodramatizarían los unos a los otros en esta conflagración belicosa de egos transidos por la alergia conatológica que *no* pueden evitar *no ser*. Es aquí que el ensayo de Graff Zivin adquiere toda su fuerza y pertinencia, ya que, en vez de simplemente confirmar este gesto más que fundamental del pensamiento de Levinas, su ensayo prepara el terreno que permitiría “desmentir la relación antagónica entre ética y política” y abre la posibilidad de “pensar de otro modo que político, otro modo que ético”¹⁶. Como su título lo indica, el ensayo de Graff Zivin está enraizado en debates recientes latinoamericanos y se enfoca en lo que muchos han llamado el “giro ético” en y allende el campo académico latinoamericano. La lectura que Graff Zivin propone de los acercamientos insuficientes a la obra de Levinas que caracterizan los trabajos de Enrique Dussel y Doris Sommer –ambos, respectivamente, podrían ser leídos como figuras ejemplares de dos tendencias al interior del latinoamericanismo: la del pensamiento decolonial, por un lado, y la de la “nueva” crítica literaria, ahora devenida *establishment*, por el otro– nos parece de suma importancia para explorar los límites conceptuales que todavía dominan, en gran medida, los debates en torno a la relación entre la ética, la política y la estética en el pensamiento latinoamericanista. Dicho esto, nos parece todavía más relevante el movimiento interrogativo que comienza a perfilarse a partir de la lectura que Graff Zivin plantea del debate suscitado por la publicación de la carta del filósofo argentino, Oscar del Barco, titulada “No matarás”¹⁷. Es leyendo el extenso dossier de

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (París: Livre de Poche, 1990), 15. La traducción es de los autores.

¹⁶ Erin Graff Zivin, “El giro ético o Levinas en Latinoamérica”, *Pléyade* 19 (2017): 93.

¹⁷ Debido a que el artículo de Graff Zivin publicado en este volumen trata con lujo de detalles la genealogía de este debate, me tomo la libertad de remitir al lector al mismo.

¿De otro modo que político? Introducción

este debate que Graff Zivin sugiere que, si bien el debate en cuestión parecería girar en torno a la distinción entre ética y política, lo que emerge a través del mismo es “una suerte de indecidibilidad derrideana” en la que la ética y la política funcionan “como condición de posibilidad e imposibilidad de la otra”. Esta indecidibilidad no solo corroe las bases sobre las cuales se ha erigido el discurso de corte historicista en torno al supuesto giro ético en el latinoamericanismo, sino que nos obliga a repensar la naturaleza del mismo, ya no como un periodo histórico acontecido y constatable como tal, sino como una especie de oscilación interior tanto a la ética como a la política. A partir de una lectura de un trabajo de Alberto Moreiras¹⁸, Graff Zivin concluye su ensayo elaborando la idea de esta oscilación aporética que hace que ni la ética ni la política puedan coincidir consigo mismas sin tornarse en su otra, al tiempo que tampoco pueden domesticar la otra para convertirla en su propio reflejo, en *su* otra. Esta “gramática de la *no identidad*” marca el punto de lo que Graff Zivin llama una “deconstrucción de la ética y de la política”, otro nombre para lo que Moreiras llama “infrapolítica”, y que ambos coinciden en caracterizar como *marrana*, ya que solo a partir del secreto que separa la política y la ética de sí mismas en sí mismas es que podríamos comenzar a pensar una ética y una política que asuman “la imposibilidad de reconocer e identificar al otro, de traducir la demanda del otro en acción política”, condiciones, para Graff Zivin, de “la única posibilidad de una justicia imposible, indeconstructible”¹⁹.

*

Aunque no fue planificado por los editores, el texto de Graff Zivin en cierta medida prepara al lector para leer el ensayo de Moreiras, “Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más”, que toma como su motivo principal la “infrapolítica” y el “marranismo” con los que culmina el ensayo de Graff Zivin. No teniendo ni tiempo ni espacio para recorrer toda la trayectoria deslumbrantemente errante del pensamiento de Moreiras en este ensayo –que va desde la serie de televisión *Better Call Saul* y el documental *Making a Murderer* hasta la *Antígona* de Sófocles, y desde el pensamiento heideggeriano en casi toda la extensión de su recorrido hasta el “Deutsches Requiem” de Borges y los trabajos de Felipe Martínez Marzoa y Reiner Schürmann– nos limitaremos a resaltar los momentos

¹⁸ Graff Zivin se refiere al ensayo de Moreiras titulado “Infrapolitical Derrida” (“Derrida infrapolítico”), que será publicado este año en *The Marrano Specter. Derrida and Hispanism (El espectro marrano. Derrida y el hispanismo)*, libro cuya edición ella tiene a su haber.

¹⁹ Erin Graff Zivin, “El giro ético o Levinas en Latinoamérica”, *Pléyade* 19 (2017): 107 y 108.

en los que Moreiras propone de modo más contundente al marrano como figura *par excellence* de una existencia “de otro modo que política”.

Habría que comenzar por subrayar que Moreiras propone el registro marrano como uno topológico: “Lo que podemos llamar marranismo hoy, que es por supuesto una topología, una extrapolación metafórica, remite también en cuanto tal a una condición infrapolítica. El marranismo alude a una situación fáctica no directamente política de desplazamiento existencial respecto de la articulación hegemónica dada”²⁰. Aunque el término “marrano” guarde un vínculo indisoluble con las difíciles circunstancias políticas y sociales que produjeron la aparición de los marranos, Moreiras propone el marranismo como una figura conceptual un tanto liberada de su referente “histórico” para así designar el “contramovimiento” existencial que tienen que asumir aquellos “subalternos” que han “aceptado su condición en el rechazo de una casa caída, de la casa social, de la casa política, en el rechazo del compromiso, de la norma social o de la hegemonía”. El marrano se mueve en contra de la configuración hegemónica de la comunidad/mundo a la/al que está obligado a pertenecer sin que con ello entre en un conflicto directo para proponer una nueva configuración hegemónica –en este aspecto como en muchos otros, las afinidades entre el marranismo de Moreiras y la figura de Hamacher del lenguaje suplicante de aquellos que han sido privados del “derecho a tener derechos” son notables–. El marrano más bien abandona el espacio de la política aun sí, para sobrevivir, tiene que continuar ocupando ese espacio e incluso desempeñando alguna función dentro de él. Dicho esto, la distancia con respecto a la comunidad que el marrano *no* puede *no* establecer, aunque sea secretamente, es solo uno de los polos de este contramovimiento que es la existencia marrana, y el de menor importancia ya que, según Moreiras, “asumir una distancia –necesidad marrana– es un gesto vacío y doblemente terrible si ese asumir no busca siempre ya algo otro que la distancia misma. Se asume la distancia a favor de una cercanía, y es la cercanía la que importa mayormente”²¹. Moreiras retoma de Heidegger la metáfora de la casa (del ser) para pensar esta cercanía como la relación con el ser –es decir, con la diferencia ontológica– “de otro modo que política”, relación que aparece también en su lectura de las lecturas que Heidegger propone de la *Antígona* de Sofocles como el trazo de la vida en la polis antes de su captura epocal por la política. Para culminar este breve resumen, cabría señalar que Moreiras piensa esta casa –figura de la dimensión misma de la cercanía– siguiendo muy de cerca el pensamiento de Heidegger en torno a la cercanía, que siempre afirma la relación insoluble entre la cercanía y la distancia: “El desplazamiento desgarrador desde un compromiso cotidiano con las cosas hacia un trato con lo oscuro de la casa originaria, que nunca

²⁰ Alberto Moreiras, “Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más”...

²¹ *Ibid.*, 119.

¿De otro modo que político? Introducción

se alcanza, pero que siempre es susceptible de acercamiento (esta estructura –no se llega al origen, pero se busca la cercanía– es una estructura existencial posiblemente irrenunciable), puede quizá ser descrito poéticamente, pero habitar la intemperie, *habitar en la intemperie*, es una tarea infrapolítica²². La infrapolítica es marrana porque la primera nombra lo que singulariza el movimiento de la existencia de la segunda –una existencia que, incapaz de renunciar a la búsqueda de sí, incapaz de renunciar a la verdad de su secreto, habita en la intemperie, fuera de la polis–.

*

Como habíamos mencionado anteriormente, el texto de Villalobos-Ruminott que publicamos aquí, titulado “Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)”, comienza haciendo alusión directamente a la posible lectura del título de este volumen como un guiño a Levinas. Dicho esto, el texto de Villalobos-Ruminott se presenta a sí mismo como un intento de dar respuesta *infrapolítica* a nuestro “llamado” –así lo llama él– que desplazaría, de cierto modo, la pertinencia de las categorías de la ética o de la política a la hora de pensar el exceso de lo político (o de lo ético). Este gesto queda consignado de modo inequívoco hacia la mitad del ensayo, cuando Villalobos-Ruminott, apoyándose en la lectura que hace Derrida de *Ser y tiempo* en el seminario del 64-65 sobre el ser y la historia, señala que

para [Derrida] *Ser y tiempo* es un intento de “destitución” de la pretensión de la ontología de ser la filosofía primera en su comprensión del ser, haciendo que la pregunta por el ser sea ya, desde su primera formulación, una pregunta por la historia. Nada se soluciona entonces con reemplazar la ontología fundamental por una ética de la alteridad, pues dicho reemplazo, pensado así, solo confirmaría la misma limitación principal del pensamiento filosófico en su relación con el problema de la historicidad²³.

Como lo indica el título, las nociones de desistencia y de historicidad juegan un papel fundamental en la economía del texto de Villalobos-Ruminott, y este momento del texto deja claro el vínculo entre estas. Si el llamado “de otro modo que político” se contestase a la ligera, remitiéndolo a una interpretación del pensamiento de Levinas como la puesta en escena de una alteridad ética que es, a su vez, “de otro modo que ser” y “de otro modo que política”, se perdería la oportunidad de cuestionar el privilegio “principal”, la posición de “arche”, que continuaría disfrutando esa ética y esa alteridad –a pesar de que esta se piense a sí misma y se presente en el texto levinasiano como una ética y una alteridad propiamente anárquicas–. Que hasta la

²² *Ibid.*, 137.

²³ Sergio Villalobos-Ruminott, “Desistencia infrapolítica. Historicidad 1”.

salida de la ontología consignada en la frase “ética como filosofía primera” confirme la vocación histórica de la filosofía como el principal discurso sobre el principio o el origen debería darnos que pensar. El camino que Villalobos-Ruminott nos invita a recorrer es, pues, diferente: registrando la lectura que Derrida ofrece de Heidegger y de Hegel en su obra, su respuesta infrapolítica al llamado “de otro modo que político” relanza el gesto quizás más fecundo de la lectura temprana que Derrida hace de *Ser y tiempo*, que busca mostrar cómo el desmantelamiento de la ontología que Heidegger acomete en su obra maestra es solidario de la transformación de la pregunta por el ser en la pregunta por la historicidad de la historia. Es este vínculo estructural el que permite mostrar tanto el alcance ontológico de la emergencia histórica de la historia como discurso de saber y como dispositivo gubernamental como la impronta histórica de las transformaciones conceptuales al interior de la ontología occidental. Desde el comienzo mismo del pensamiento, tanto la historia de la ontología como la ontología de la historia han servido como mecanismos que garantizan, por un lado, la insistencia del llamado político y, por el otro, la necesidad para ese ser vivo que Villalobos-Ruminott caracteriza –de modo muy acertado y provocador en nuestra opinión– como “el animal infrapolítico”, de responder a ese llamado, de devenir político al ganar el acceso a una historia gobernada por el principio del ser. Es aquí que Villalobos-Ruminott nos invita a seguir a Derrida y a Heidegger (y, por supuesto, a Levinas también, y no solo a estos pensadores) en la difícil tarea de imaginar una historicidad que se abriría solo a partir no de la insistencia con que el llamado politizante busca siempre inscribir el viviente al interior de la comunidad/mundo/polis como las dimensiones propias en las que acontece la lengua y la historia de la hegemonía y la antropogénesis humanista, sino de otro llamado, que liberaría la vida de dicha insistencia, permitiéndole desistir del deseo, irremediamente vulgar, de ser dueña de su tiempo y de su historia –de un tiempo y una historia ya estructurados por la pulsión de presencia–.

*

Aunque de modos diversos, los últimos dos ensayos recogidos en este volumen también se inscriben en la estela de las preguntas que los primeros cuatro plantean. Mientras que el texto de Gonzalo Correa, “Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos” intenta un acercamiento, desde la teoría del actor-red, a la materialidad infraestructural que posibilitaría los eventos políticos, el texto de Vicente Montenegro propone un recorrido impresionante por la obra de una de las pocas figuras de la filosofía francesa del siglo pasado que, a pesar de su importancia, permanece poco estudiada: Gérard Granel. Abordando el concepto de archipolítica que Granel desarrolla en su lectura heideggeriana de Marx, Montenegro propone que este concepto de Granel nos permite acercarnos “de otro modo” (aunque quizás

¿De otro modo que político? Introducción

no “de otro modo que político”) al concepto de comunismo, pensado esta vez a partir de la finitud de la esencia humana, entendida en términos heideggerianos, la que solamente sería capaz de permitir la emergencia de un nuevo pueblo cuya esencia no sería ya medible en términos de sus capacidades productivas.

Le ofrecemos al lector estos acercamientos a la frase “de otro modo que político” con la esperanza de que encuentren en ellos más provocaciones que aseveraciones, más preguntas que respuestas, más exigencias que decretos y más súplicas que mandatos.

Ronald Mendoza de Jesús. Profesor asistente de Español en la Universidad de California del Sur (Los Ángeles, Estados Unidos). También, forma parte del programa Graduado en Literatura y Cultura Comparada de la misma universidad. Doctorado en Literatura Comparada por la Universidad de Emory. Sus ensayos sobre pensamiento continental y literatura latinoamericana han sido publicados en revistas especializadas como *Mosaic*, *Oxford Literary Review*, *Centro Journal*, *New Centennial Review*, *Política Común*, *Transmodernity* y en varias colecciones de ensayos. Actualmente termina la escritura de su primer libro, *Reading Danger: Literary History After Historicism*, que se propone reabrir el debate sobre el estatuto de la historia literaria tomando como punto de partida una noción de historicidad eminentemente peligrosa, elaborada en diálogo con pensadores de lo histórico como Nietzsche, Benjamin, Heidegger y Derrida. Correo electrónico: ronaldme@usc.edu.

Mauro Senatore. British Academy Fellow en la Universidad de Durham (Durham, Reino Unido). Profesor adjunto de Filosofía Francesa en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Doctor en Teoría Crítica Contemporánea de la Universidad de Kingston. Es autor de ensayos sobre pensamiento francés contemporáneo, publicados en revistas especializadas como *Derrida Today*, *New Centennial Review*, *Parallax*, *Revista Estudios Hegelianos*, *Textual Practice* y de la monografía *Germes of Death: The Problem of Genesis in Jacques Derrida* (Nueva York: SUNY Press, 2018). Correo electrónico: mauro.senatore@durham.ac.uk.