

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.

Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

*Alberto Moreiras*¹

UNIVERSIDAD DE TEXAS A&M

Recibido: 17 de noviembre de 2016

Aceptado: 28 de diciembre de 2016

Resumen

Este ensayo busca desarrollar una definición de “infrapolítica marrana” a partir del análisis comparado de las dos interpretaciones de la primera oda coral de la *Antígona* de Sófocles por Martin Heidegger, de 1935 y 1942 respectivamente. El ensayo aduce que “habitar la intemperie” guarda en sí la diferencia entre polis y política y la empuja hacia una “infrapolitización” existencial que se hace particularmente urgente. La imposibilidad de retorno al origen de cualquier determinación histórica de lo humano deja hoy al existente en una situación de errancia contracomunitaria que puede ser asumida en cuanto tal bajo el apelativo de marranismo.

Palabras clave

Infrapolítica, marranismo, polis, política, casa, *unheimlich*.

¹ Profesor de Estudios Hispánicos de la Universidad de Texas A&M (College Station, Estados Unidos). Correo electrónico: moreiras@tamu.edu.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

Marrano Infrapolitics.
Proximity Against Community: Errancy
and the Eye-Too-Many

This essay develops a definition of “marrano infrapolitics” from the comparative analysis of Martin Heidegger’s two interpretations on the first choral ode of Sophocles’ *Antigone*, of 1935 and 1942 respectively. The essay argues that “to inhabit the open” keeps itself the difference between *polis* and politics and pushes it throw an existential “infrapolitization” of particular urgency. Today, the impossibility of the return to origin for any historical determination of the human unleashes into a condition of counter-community vagrancy that can be assumed under the name of marrano.

Keywords

Infrapolitics, Marrano, *Polis*, Politics, Home, *unheimlich*.

Con la “gran divisoria platónica”, no es la centralidad del logos la que recede sino su sentido abarcador. La comprensión y extensión del logos se estrechan progresivamente. Desde Platón y Aristóteles, logos viene a significar “proposición”, “orden cósmico”, “orden de razón”, “concepto” y, finalmente, al menos en la deconstrucción heideggeriana, “cibernética” y “logística”.

REINER SCHÜRMMANN

Marranismo infrapolítico

Habitar en la intemperie, en el sentido fuerte de *habitar*, es una frase que le debemos a Heidegger y que requiere interpretación. Podría, por lo pronto, tomarse como definición válida, aunque vaga, de una infrapolítica marrana en el tiempo de la ruina epocal de la política, del fin de la comunidad, del vencimiento del principio de equivalencia general y del abandono del nihilismo. Pasa por la aceptación de lo que Reiner Schürmann llama la condición trágica de lo humano, y requiere una vasta labor de destrucción arquitectónica. Ofrece una traza o marca existencial para el pensamiento que pasa por la diferencia entre la polis y la política. Llamémosla diferencia infrapolítica².

En la primera temporada de la serie de televisión *Better Call Saul*, por ejemplo, podemos ver en acto cierto marranismo errante, de naturaleza infrapolítica. Jimmy, el protagonista, decide que “hacer lo que es correcto” ya no va a determinar su conducta. Toma esa decisión sobre la base de la traición de su hermano, Chuck, un personaje que un amigo de Jimmy define como un *stuck-up douchebag*, lo cual refiere, en imposible traducción, a un trapo para limpiarse el culo por otra parte estirado y engréido, una especie de “chulo palanganero”. Chuck no considera que su hermano tenga suficiente categoría como persona para ser abogado en la compañía en la que él es codirector. Así, Jimmy, rechazado, habiendo perdido quizá su último apoyo, renuncia a sus intentos de ser un buen ciudadano respetuoso de la ley. En su arenga a los del bingo, en el último episodio, que es cuando Jimmy decide hacerse canalla, enfatiza la traición de su hermano. Cuenta que había dejado de ser el Jimmy cabeza loca de su juventud y se pasó diez años como empleado en la oficina de correos de la compañía mientras se conseguía un título de abogado por internet. Pasó el examen de abogacía para el Estado de Nuevo México en su tercer intento. Su hermano debería haberse sentido contento y orgulloso, sobre todo porque Jimmy hizo lo que hizo no solo para sí mismo, sino para conseguir el respeto de Chuck. Pero no sirvió de mucho: Chuck sigue

² Infrapolítica es una noción que ha venido siendo explorada insistentemente por el Colectivo de Deconstrucción Infrapolítica en los últimos años. Pueden encontrarse abundantes materiales y bibliografía en <https://www.infrapolitica.wordpress.com>.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

considerándolo un desastre y no permite que su compañía lo contrate. Ahí Jimmy toma su decisión. Su subjetividad heroica sale por la ventana. Ahora habrá que romper la ley.

Hay un problema en la historia de Jimmy. Puede entenderse que una traición del “sistema” lleve a alguien a hacerse pirata, ni siquiera por pulsión de venganza, solo por deseo de libertad: no puedes vivir en el sistema porque el sistema es tramposo y corrupto, y te ha excluido, así que dejas de intentarlo, y desde ese momento es ya solo cosa de buscarte la vida y tu beneficio, como los pícaros. Pero ¿puede la traición de un familiar o un amigo producir el mismo efecto? ¿No es entonces el caso que continúas subordinando tu vida al pequeño drama familiar que te llevó a hacerte un cabeza loca de entrada? Se trata de un proceso edípico que te mantendrá prisionero: quieres tener éxito fuera de la ley solo para confirmar las ideas de tu hermano sobre ti y mostrarle qué se puede hacer desde ellas. Pero eso tiene un precio: colapsar a la familia en el sistema y al sistema en la familia mediante una absorción total del triángulo edípico; por más que sea tradición del pensamiento reaccionario, no pasa de ser una inversión de la ley y no su ruptura. La decisión de Jimmy no es suficientemente infrapolítica, y no lo llevará a casa.

La desconcertante serie documental *Making a Murderer* narra la historia de Steven Avery, un pobre diablo de Wisconsin que fue falsamente (pero no se sabe del todo) acusado y convicto de un crimen que no cometió (o quizá sí), y condenado a treinta y cuatro años de cárcel³. El primer episodio –todo se complica más tarde, pero atengámonos a este– explica que fue liberado de la cárcel tras dieciocho años, cuando nuevas técnicas de análisis de ADN lo exoneraron y probaron su inocencia. Los recursos de sus abogados se habían agotado por entonces, el Tribunal Supremo de Wisconsin había confirmado la sentencia contra Avery, y Avery podría haber salido de la cárcel en libertad condicional mucho antes si hubiera declarado su culpa: no tenía ya nada que perder, o casi nada. Solo tenía que decir, “Sí, está bien, lo hice”, y le hubieran dejado salir de la cárcel. Pero no quiso hacerlo, prefirió no hacerlo. ¿Por qué? Prefirió no decir “sí, lo hice”, porque no lo había hecho (dice). Así encaró lo más terrible (una vida en la cárcel) porque su verdad era lo único que le quedaba, su posibilidad relativa de no perderse para siempre.

Pero Jimmy y Avery son criaturas extrañas, escogen lo extraño, asumen una intemperie radical, abrazan lo siniestro desde un sentido de habitamiento. En cierto sentido, toman la decisión de salir de la política. Jimmy es el que deja que todo dependa de la aprobación de su hermano, pero quizás sea Mike, otro personaje de la serie, el que enfatiza en metonimia lo que tiende a la casa en la

³ Se trata de una serie documental controvertida, producida por Netflix pero todavía no publicada en formato DVD. Para una crítica de varias estrategias narrativas importantes en la serie, ver Kathryn Schulz, “Dead Certainty: How ‘Making a Murderer’ Goes Wrong”, *New Yorker*, enero 25, 2016, 60-64.

decisión más intempestiva. Cuando era detective en la policía de Chicago Mike tuvo que matar a los oficiales que habían matado a su hijo. Se escapa a Nuevo México para estar cerca de su nuera y de su nieta. Allí trabaja como guardia de un aparcamiento, lee los periódicos, hace los crucigramas y espera la llamada de los que quedan en su familia. Claro, mientras tanto acepta encargos y no pasa juicio, hace lo que le pagan por hacer, asesina si hay que asesinar, pero lo que le importa es la vuelta a casa, a lo que queda de ella, si puede ser, si le dejan. Y Avery convierte su verdad en la única casa que tiene, su *agalma*, su tesoro.

Se piensa en la historia de Antígona, y en destinos marranos⁴. Los marranos históricos nunca fueron una clase social, sino un grupo sin grupo de individuos acusados de ser marranos, esto es, acusados de judaizar en una sociedad en la que tal acusación significa encarcelamiento, ruina, tortura, quizás muerte. Ser marrano por entonces era una condición fáctica a la que se podía no sobrevivir. La represión directa del Estado (o del “poder en el Estado superior al Estado mismo”, la Inquisición⁵) hacía de ello no una condición solo social sino también sometida a la presión política —ni una identidad social (el marrano no tenía más identidad que la impuesta por el proceso acusatorio) ni una posición política (el marrano no hacía política desde su marranismo), sino una condición fáctica de riesgo existencial bajo presión política—. Lo que podemos llamar marranismo hoy, que es por supuesto una tropología, 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 —es específica en cuanto tal—. Un criminal también está desplazado, pero la condición criminal no es comparable a la condición marrana, son mutuamente heterogéneas. El marranismo, como condición infrapolítica en el presente, es disidencia existencial e intelectual o disidencia intelectual internalizada existencialmente. El marranismo es por lo tanto aquello que el marrano decide abrazar, como recurso en contramovimiento.

El marrano ha sido excluido, él lo sabe, pero su exclusión permanece tácita y no traspasa la línea política sino que la antecede. El marrano de hoy es un subalterno, pero es un tipo especial de subalterno —no un subalterno producido por la economía política sino por algo más difícil de conceptualizar: por la economía hegemónica en el punto mismo de su articulación (dado que toda hegemonía

⁴ En lo que sigue voy a discutir las dos interpretaciones heideggerianas mayores de la tragedia de Sófocles, de 1935 y 1942. Hay una gran cantidad de literatura secundaria (y primaria) sobre Antígona en la que no voy a entrar aquí, pero puedo usar esta nota para referirme a un futuro ensayo mío sobre las interpretaciones de Judith Butler y Bonnie Honig en el contexto de una reflexión sobre Luce Irigaray como pensadora infrapolítica. Para una introducción fascinante a destinos marranos ver Nathan Wachtel, *Faith of Remembrance: Marrano Labyrinths*, trad. Nikki Halpern (Filadelfia: University of Philadelphia Press, 2013).

⁵ Ver Henri Charles Lea, *A History of the Inquisition in Spain* (Nueva York: McMillan, 1906-1907), 1.357.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

se impone en la exclusión y abyección de cuerpos no sometibles)–. El marrano puede elegir en cada caso entrar en política, sumarse a la hegemonía o prestarse a la contrahegemonía –pero no como marrano–. Lo específicamente marrano es únicamente el contramovimiento inmóvil, la traza que marca en el cuerpo toda condena hegemónica.

En el límite, puede remitirse a Antígona, cuyo acto, malentendido por Creón como acto político, es un acto marrano que expresa una diferencia radical respecto de las condiciones políticas fácticamente dadas. Con su acto, Antígona no busca inscripción sino desinscripción. Como revela su primera conversación con su hermana Ismene, Antígona hace lo que tiene que hacer, sin atender a las consecuencias. ¿Por qué? Porque se debe. ¿Pero se debe a qué o a quién? Eso permanece oculto. Lo que se debe, se debe quizás a un destino o a un carácter, a la forma en la que son las cosas. Creón no puede tolerarlo. La persistencia de Antígona la vuelve lo que la tragedia llama *dein[a]*, terrible, siniestra, infamiliar, *unheimlich*. Pero Antígona se hace *unheimlich* y entra en su intemperie desde la necesidad de no perder totalmente su casa, de no quedar en la destitución más atroz. En el trasfondo, en la diferencia entre los dos sentidos de casa con que Antígona y todo marrano deben hacerse entender, podemos ver cómo aparece lo que Martin Heidegger en *Introducción a la metafísica* (1935) todavía llamaba la “diferencia ontológica”, de la que dijo: “[L]a división originaria, cuya intensidad y disyunción sostienen la historia, es la distinción entre el ser y los seres”⁶.

Si el ser es la casa, lo que está en juego para Antígona –también ahora como topología para el presente– o el marranismo es la contestación existencial al nihilismo en el sentido nietzscheano. Para Nietzsche el nihilismo era “el más *unheimlich* de todos los invitados”, y el marranismo incorpora apotropaicamente la posición más *unheimlich* en virtud de un contramovimiento⁷: el marrano, no el acusado de serlo sino el que lo ha internalizado en marranismo y ha 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 invoca una verdad secreta, otra casa u otra noción de casa que abre la diferencia ontológica en la historia singular. En su comentario a la elegía “Heimkunft/An die Verwandten” de Friedrich Hölderlin Heidegger dice que “la vuelta a casa es el retorno a la cercanía del origen. Solo puede regresar a casa quien previamente,

⁶ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. Gregory Fried y Richard Polt (New Haven: Yale University Press, 2000), 218-19.

⁷ La observación de Nietzsche es de los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder*. Heidegger la cita en varios lugares, pero ver “Sobre la pregunta del ser”, donde le añade una rara muestra de humor: “Por eso no sirve de nada mostrarle la puerta, porque hace ya mucho que anda dando vueltas invisiblemente por la casa. La tarea es echarle la vista encima y traspasarlo con la mirada”. M. Heidegger, “On the Question Concerning the Determination of the Matter for Thinking”, *Epoché* 14, no. 2 (2010): 292.

y quizás durante mucho tiempo, ha errado como viajero y llevado sobre sí la carga del viaje (...) la esencia de la cercanía parece ser que acerca aquello que está cerca manteniéndolo sin embargo a cierta distancia. Esta cercanía al origen es un misterio”⁸.

El misterio permanece, ni Antígona ni el marrano buscan desvelarlo. Por eso no funcionarán los nombres ónticos. No es asunto de religión, ni de ética, ni tampoco de seguir algún principio alternativo. Heidegger también dice: “[L]o que es más característico de la tierra natal, lo que es mejor en ella, consiste solo en esta cercanía al origen –y en nada más que en eso”⁹-. No hay que apelar a patria o ideología alguna. Podemos descontar toda retórica pesada: lo que Heidegger dice es que en el único sentido relevante la casa o el hogar son la relación con el ser entendido como lugar esencial del *Dasein*, del existente: el humano es humano en y a través de una relación originaria con algo que se escapa a nominaciones ónticas pero que, para el humano, solo puede suceder históricamente. Hay una relación originaria que el marranismo reclama, que es el límite absoluto del lugar donde puede narrativizarse la política. Lo llamo infrapolítica y arriesgo el pensamiento de que tiene todo que ver con la diferencia entre la polis y la política.

El marrano no puede no invocar una cercanía a algo sin lo cual la vida sería invivible. Ese algo no es la política, y es precisamente no la política. Esa es también la necesidad de Antígona, lo que no es decir que Antígona sea marrana: más bien se trataría de decir que el marranismo es necesariamente antigónico. El pensamiento de la diferencia ontológica –la diferencia entre seres, en el sentido habitual de las cosas, y el ser, que establece el horizonte de aparición y presencia– se abre infrapolíticamente como llamada a ese algo. Creo que esto es consistente con la segunda gran interpretación heideggeriana (de 1942) de la *Antígona* de Sófocles, que termina en la noción de “*habitar* la intemperie”. 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.

Falsos comienzos

El epígrafe de Schürmann apunta a un proceso de abstracción. Si es verdad que la historia del pensamiento en Occidente es la historia del progresivo vaciamiento del ser (hasta que, con Hegel, que trae a su final el comienzo de la filosofía lanzado por los griegos, ser es sustancia y sustancia es sujeto, y el ser se hace entonces la más general y abstracta de las palabras), ese agotamiento sustancial es el punto final de

⁸ M. Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trad. and ed. Keith Hoeller (Amherst: Humanities Books, 2000), 42.

⁹ *Ibidem*.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

la abstracción, y la abstracción, habiendo accedido a un lugar sin salida, un final, habiéndose vuelto *aporos*, se hace distracción. Vivimos en tiempos distraídos, en tiempos aporéticos.

Reiner Schürmann comienza su texto póstumo y monumental, *Broken Hegemonies*, en referencia al conocimiento nocturno de Edipo. “La condición trágica” es la condición infrapolítica específica de nuestro tiempo aporético: “Pensar es demorarse en las condiciones en las que uno vive, demorarse en el sitio en que se vive. Así pensar es un privilegio de esa época que es la nuestra, con tal de que la fragilidad esencial de sus referentes soberanos se le haga evidente”¹⁰. La “retirada singularizante” que abría lo trágico en época premetafísica, a través del conflicto con el “impulso universalizante” de los principios históricos o “políticos”, está de nuevo con nosotros. Ambas instancias de presencia no pueden reconciliarse en apelación a ningún principio más alto. Este vaciamiento o *kenosis* del principio, dice Schürmann, abre un tiempo nuevo de anarquía trágica¹¹. La palabra fundadora da paso a un “silencio insuperable”¹². El nuestro es un “sitio patético” que una vez más revela, contra toda abstracción, “la condición trágica” del ser¹³. El marranismo infrapolítico entiende y asume esa condición, mora en ella, como Jimmy o Avery muestran suficientemente.

El filósofo español Felipe Martínez Marzoa desarrolla su noción de distancia en el contexto de su propio ajuste de cuentas con el nihilismo histórico. Para Martínez Marzoa la polis griega fue, para Occidente, la primera y también la última instancia de comunidad política. La última por primera en el sentido de que, toda vez que piensa en sí misma como la explicitación de la comunidad en la ley, la polis ya no puede sino implosionar, autodestruirse, como consecuencia de tal explicitación: un juego que se estudia a sí mismo como juego, nos dice, ya no puede jugarse. La comunidad no le es dada a Occidente como posibilidad política desde entonces. Cuando Heidegger dice de la polis que es “el sitio de la historia, el Aquí, en el que y desde el que y para el que sucede la historia”¹⁴, Martínez Marzoa querrá decir que, si es así, la historia se terminó y se ha venido terminando desde los antiguos griegos. Pero la historia no se terminó, y eso significa que tenemos que investigar la historia misma de la ruina de la polis, la historia misma de la destrucción de la posibilidad de comunidad política, para entender lo que “historia” podría todavía significar para nosotros.

¹⁰ Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*, trad. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 4, 3.

¹¹ *Ibid.*, 4.

¹² *Ibid.*, 17.

¹³ *Ibid.*, 532.

¹⁴ Heidegger, *Introduction*, 162.

En las páginas de *El himno de Hölderlin “El Ister”* (1942), en las que Heidegger retorna a la interpretación de la primera oda coral de *Antígona* que ya había ofrecido en *Introducción a la metafísica*, habla de la polis como el lugar de un giro/contragiro que organiza la existencia histórica del humano: “Quizás la *polis* es ese reino y local en el cual todo lo extraordinario y digno de pregunta gira en un sentido excepcional. La *polis* es *polos*, esto es, el polo, el remolino en el que y alrededor del que todo gira. Esas dos palabras nombran el momento esencial que el verbo *pelein* dice en la segunda línea de la oda coral: eso que es constante, y el cambio”¹⁵. Para Heidegger la polis, en cuanto “el lugar de estar en casa en medio de los seres en su totalidad”¹⁶, es también el lugar de un contragiro en el sentido de que, si la polis está determinada “por su relación a la esencia de los seres humanos”¹⁷, y si la oda coral define esa esencia como *to deinótaton*, lo más terrible pero sobre todo lo más *unheimlich*, lo más extraño, lo más infamiliar, entonces el *polos* de la polis organiza el giro y contragiro de lo familiar: “[L]o que es infamiliar ya no es meramente lo no-familiar que se busca pero no se encuentra a sí mismo, porque se busca por medio de un distanciamiento y de una alienación de sí mismo (...) lo que propiamente caracteriza a lo infamiliar es un contragiro que pertenece intrínsecamente a su esencia”¹⁸.

La polis: el sitio familiar-infamiliar, el sitio originario, el sitio fundador de toda apropiación histórica y, por lo mismo, de toda desapropiación histórica. Pero esto significa que “la *polis* es y permanece lo que es propiamente digno de pregunta en el estricto sentido de la palabra, esto es, no simplemente algo cuestionable y abierto a cualquier tipo de pregunta, sino aquello con lo cual la meditación misma, la más alta y extensa, se ocupa”¹⁹.

La polis es por lo tanto el lugar mismo de la diferencia ontológica para el humano. Es aquí que Heidegger introduce unas palabras que se hace necesario atender especialmente. No hay política sin polis y, sin embargo, la esencia de la polis no es política, dice. Hay una diferencia, *unheimlich* en su naturaleza, entre la polis y la política y, sin embargo, esa diferencia también es una diferencia lógica. Esta es la lógica: “[S]i ‘lo político’ es lo que pertenece a la *polis*, y por lo tanto es esencialmente dependiente de la *polis*, entonces la esencia de la *polis* nunca puede ser determinada en términos de la política, de la misma forma que el fundamento no puede ser explicado ni derivado desde la consecuencia”²⁰. ¿Qué

¹⁵ Martin Heidegger, *Hölderlin’s Hymn “The Ister”*, trad. William McNeill y Julia Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 81.

¹⁶ *Ibid.*, 82.

¹⁷ *Ibid.*, 83.

¹⁸ *Ibid.*, 84.

¹⁹ *Ibid.*, 85.

²⁰ *Ibidem*.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

determina la esencia de la polis? La política no puede explicar la polis, aunque la polis determina la política. La política puede haber comenzado siempre de antemano, pero la polis encuentra su comienzo, su origen, en un “reino” que no puede reducirse a la política.

Entiendo la meditación de Martínez Marzoa en este contexto. Incluso me atrevo a decir que la obra de Marzoa está enteramente contenida en tal esfuerzo, de forma que es al mismo tiempo sistemática y también completamente idiosincrática. Como consecuencia, cualquier cita aislada resultará insuficiente. En *Heidegger y su tiempo* dice, por ejemplo: “Que el juego que siempre ya se está jugando pretenda hacerse relevante él mismo, eso es lo que llamamos la *polis*, no doctrinas acerca de la *polis*, sino precisamente la *polis* misma; y el que esa relevancia sea a la vez la pérdida podría decirse exponiendo cómo la *polis* parece no por el ataque de los bárbaros, sino precisamente porque se sostiene”²¹. O, en *El concepto de lo civil*, Marzoa dice:

una *polis* no es un Estado ni es nada civil, y (...) alegamos que (...) sí es una comunidad (...), la *polis* pertenece a una situación histórica en la que el intercambio de cosas, por muy floreciente que sea, está por principio limitado a tipos particulares de cosas o, dicho de otra manera, la alienabilidad es lo relevante, no lo obvio, de manera que no puede hablarse, ni siquiera tendencialmente o estructuralmente, de ausencia de contenidos vinculantes²².

La polis es un espacio en el que el intercambio ocurre antes de que se haya instalado principio alguno de equivalencia general y es, al mismo tiempo, un espacio donde el intercambio se tematiza como intercambio en cuanto tal. La tematización del intercambio, en cuanto política, es la polis, así que la polis hace el juego político explícito, es el lugar de explicitación del juego político, lo cual significa que se mantiene a distancia del juego político. Pero tal distancia será su caída porque

la centralidad del intercambio equivale a que la comunidad en cuestión esté embarcada en la aventura de reconocer expresamente su propio estatuto como tal; entonces se está en la línea de reconocer algo que sería lo mismo para todos y para todos los casos y, por lo tanto, en la de asumir un espacio uniforme, consiguientemente un espacio sin límites; se pone con ello una base para algo que ciertamente tardará mucho en darse por sentado y mucho más aún en ser un concepto de la validez misma²³.

²¹ Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo* (Madrid: Akal, 1999), 28.

²² Felipe Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil* (Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2008), 105.

²³ *Ibid.*, 105.

La pérdida de la comunidad, en la política, es resultado directo del autorreconocimiento de la comunidad. Como “comunidad” la polis vincula lo familiar, pero como comunidad que explicita su propio juego se abre a lo extraño. Este es el primer comienzo histórico, para Heidegger y también para Marzoa: la tematización del juego de la vida común como un juego de pérdida vinculante que abre, en cuanto tal, el espacio de la política.

Podemos traer la historia de la polis a nuestro propio tiempo. “La distancia” es para Marzoa:

la distancia o reparo o reserva que queda irremisiblemente instalada en la raíz o en la retaguardia del propio proyecto idealista o del propio proyecto moderno (...) la irremediable secundariedad de lo moderno, irremediable en el sentido de que reconocerla no es en manera alguna retroceder a lo primario, sino solo intentar entender lo secundario como secundario²⁴.

La política es una tematización de secundariedad con respecto a la dignidad del preguntar acerca de la polis misma. Pero la política también es una reflexión secundaria, siempre tardía, sobre la pérdida de la relación de giro/contragiro con el ser que hace a la polis histórica en primer lugar. Para Marzoa, únicamente la distancia puede ofrecer, mínimamente, la diferencia entre lo primario y lo secundario que organiza la posibilidad misma de un paso-atrás respecto de la política contemporánea. Tal distancia es distancia infrapolítica.

Si la historia marrana, como historia de los marranos, puede testificar una situación de doble exclusión –los marranos son simultáneamente excluidos de su procedencia originaria, judía, y de su procedencia secundaria, católica–, una proyección metonímica hace de lo marrano una figura general de desplazamiento e intemperie. La inscripción marrana es contracomunitaria y singular, gatos en el tejado, pero también sitiada y precaria, gatos perseguidos por perros. Una posición marrana nunca es inmune a la política, pero se relaciona con la política para- o poshegemónicamente: la hegemonía la mata. Prefiere no ser matada, no morir. Habita infrapolíticamente, en cuanto sobreviviente, en su secreto, que habita como uno habita un *ethos* (que significa “madriguera” originalmente), sabiendo que no habrá más protección que la suerte. La suerte es su condición trágica. Si, como dice Michel Foucault, “uno está ‘en lo verdadero’ solo si uno obedece las reglas de alguna policía discursiva”²⁵, entonces la no-verdad de lo marrano permanece fuera, en una disidencia o desobediencia que la convierte en diana perpetua. Desde ahí, sueña en una relación con la historia que no será hegeliana ni marxista, que ha renunciado desde siempre a la dialéctica y

²⁴ *Ibid.*, 110-11.

²⁵ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (Nueva York: Pantheon, 1972), 224.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

a la mediación. ¿Puede establecerse tal relación? ¿O más bien es la infrapolítica marrana estructuralmente optar fuera de la historia, abandonar el guion de la historia hacia una intempestividad sin medida? Como lo es para Antígona, o Jimmy, o Avery. Pero no: nadie sale de la historia, nadie sale de su historia.

Cuarto comienzo

Una tarde de primavera de 1976, cuando yo era un estudiante muy joven, fui invitado formalmente a la casa del profesor de filosofía que admiraba más en la Universidad de Barcelona. Él era miembro del Partido Comunista (psuc), y quería reclutar a algunos de nosotros. Franco acababa de morir, la transición española a la democracia se iniciaba, y el Partido Comunista empezaba a entender que su papel protagonista en la resistencia antifranquista se marchitaba. El profesor sacó de algún estante un ejemplar de las *Obras completas* de Jorge Luis Borges en la edición argentina, y lo abrió en las páginas de “Deutsches Requiem”, un cuento de la colección llamada *El Aleph* (1949). Procedió a leerlo en voz alta para sus invitados, línea a línea, hasta que terminó el texto. En la conversación que siguió —pero todo tenía que ser callado, inarticulado, implícito, porque el Partido Comunista era todavía ilegal en España y no podíamos saber quién estaba entre nosotros, no realmente— se hizo claro que nos decía que la totalidad de la historia europea, incluyendo la Segunda Guerra Mundial, incluyendo el nazismo, fue una historia sacrificial, que preparaba el mundo para una nueva aurora que solo el Partido Comunista estaba en condiciones de crear. La lectura del profesor puso especial solemnidad enfática en los últimos párrafos:

Muchas cosas hay que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestra vida, hemos dado la suerte de nuestro querido país. Que otros maldigan y otros lloren; a mí me regocija que nuestro don sea orbicular y perfecto.

Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos su víctima. ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque? Lo importante es que rija la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno²⁶.

²⁶ Jorge Luis Borges, “Deutsches Requiem”, en *Prosa completa II* (Barcelona: Editorial Bruguera, 1980), 67-68.

Por supuesto fue un momento fuerte, seductor en cierto sentido, aunque un poco siniestro. El profesor, performativamente, mediante lo que nos fue dado por el tono y por el timbre en la interpretación de las líneas de Borges, del cuento de Borges, expuso una filosofía de la historia con la cual yo intuía no poder acordar, porque me parecía implicar que estábamos en posición de hacer historia, de controlar acontecimientos, de ordenar el destino, aunque no bajo condiciones de nuestra factura. Pensaba o pensé entonces que el mundo no podía ser tan simple, y pensé o pensaba que no se podía regular la inmensidad del azar, lo aleatorio, y conformarlo a una secuencia estructurada. Además, pensé y pensaba también que nunca se ordenaría a sí mismo.

Pero, si Borges no estaba invocando, consciente o inconscientemente, irónicamente o no, un mundo comunista, si el mismo Borges no participaba en la filosofía de la historia del profesor, ¿entonces de qué hablaba Borges? ¿A qué se refería? ¿A nuestro mundo, el que tenemos ahora, el que teníamos en 1976? ¿Acaso el mundo que sigue a las catástrofes de la Segunda Guerra y al nazismo y al estalinismo abre un tiempo y un espacio en el que alguien (y quién) puede reclamar “la victoria y la injusticia y la felicidad”? ¿Ha llegado ya la nueva aurora sin que nos hayamos dado cuenta desde lo oscuro? ¿Llegará? Era mejor pensar que Borges no daba respuesta, ni implícita ni explícita, a las preguntas que su texto abre, y que únicamente el preguntar era importante.

En el texto de Borges, el narrador, Otto Dietrich Zur Linde, espera su ejecución como torturador y asesino. Un hombre formado en Brahms y Schopenhauer, en Nietzsche y Spengler, que se unió al Partido Nazi en 1929 y que fue nombrado subdirector de un campo de concentración en 1941, había probado su calidad. Si para él “el nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo”²⁷, su trato a David Jerusalem fue el epítome de su ética: “Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agonicé con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fui implacable”²⁸. Ahora, en la víspera de su muerte, Zur Linde tiene un mensaje para nosotros, sus lectores: “Quienes sepan oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo”²⁹. Nos cuenta que en algún momento, con la derrota acercándose, sintió “el misterioso y casi terrible sabor de la felicidad”³⁰. La explicación de la felicidad de Zur Linde la hemos leído ya: Alemania tenía que ser derrotada para que ocurriera una nueva aurora en el mundo, Alemania fue un sacrificio necesario para el triunfo del espíritu del mundo.

²⁷ *Ibid.*, 65.

²⁸ *Ibid.*, 66.

²⁹ *Ibid.*, 63.

³⁰ *Ibid.*, 67.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

¿Pero hablaba Borges del espíritu del mundo? ¿O Zur Linde? Hegel no se menciona. La historia sacrificial viene a ser fuertemente confirmada y anunciada para el futuro, pero su resultado final no se proyecta específicamente. El texto se abre así a su propia apuesta, a su propio abismo: ¿es verdad que “la historia de los pueblos registra una continuidad secreta”³¹? Pero eso es ilusión interesada. El paradigma de la injusticia y de la felicidad que Zur Linde promete, a través de esa misma palabra, “injusticia”, entre “la victoria” y “la felicidad”, no puede ser la espuma del infinito que Hegel promete en el final mismo de la *Fenomenología del espíritu* como la autorrealización del sujeto en sustancia histórica.

En 1935, durante el período nazi para Alemania y para el mismo Heidegger (pero todavía no tiempos de guerra abierta), Heidegger dio una serie de conferencias que serían publicadas en los años cincuenta, con algunas correcciones, bajo el título de *Introducción a la metafísica* (1953). En cierto momento dice Heidegger: “Una y otra vez debemos enfatizar que precisamente porque nos atrevemos a asumir la grande y larga tarea de destruir un mundo que se ha hecho viejo y de reconstruirlo de nuevo, esto es, históricamente, debemos conocer la tradición. Debemos saber más, esto es, debemos saber de forma más rigurosa y decisiva que todas las épocas más tempranas y que todos los levantamientos que anteceden al nuestro. Solo el conocimiento histórico más radical nos trae cara a cara con la extrañeza de nuestras tareas y nos preserva de una renovación que sea mera restauración e imitación no creadora”³².

Hay en el texto una estructuración sacrificial de la historia que, sin embargo, nunca se hace explícita³³. Heidegger habla claramente de un nuevo tiempo histórico y a favor de un nuevo tiempo histórico que debe prepararse mediante un conocimiento apropiado de la tradición. La tradición significa, tanto en este pasaje como quizá en la totalidad de la obra heideggeriana, preeminentemente la manera griega, que debemos conseguir entender mejor de lo que ella se entendía a sí misma. Esta es la tarea del receptor de un nuevo comienzo de la historia, un *sine qua non* para una invención histórica activa y creadora a la que Heidegger llamó con frecuencia “nuevo comienzo”³⁴. Preparar ese nuevo comienzo: ¿es eso lo que Otto Dietrich Zur Linde tenía en la cabeza? Si fuera así, según Heidegger, se haría necesaria “una nueva

³¹ *Ibidem*.

³² Heidegger, *Introduction*, 133.

³³ Está desde luego explícita en otros textos de esa época. Menciono como ejemplo las primeras conferencias de *Ser y Verdad*, de 1933-1934.

³⁴ No en *Introducción a la metafísica*, pero ver por ejemplo *Contribuciones* y la discusión sobre *pensamiento inceptual*: “Solamente lo que ocurre una vez tiene la posibilidad de re-petición. Solo eso tiene en sí el suelo de la necesidad de una reversión a él y de un recomienzo de su incipencia (...). Lo que es inceptual nunca es lo nuevo, porque lo nuevo es meramente lo que ya rápidamente se hace *passé*. Ni es el comienzo nunca ‘lo eterno,’ porque el comienzo es precisamente lo que nunca se saca de la historia”, en Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, trad. Richard Rojcewicz y Daniela Vallega-Neu (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 45.

determinación de la esencia del ser humano”, puesto que, dice Heidegger, la decisión en este asunto es “histórica –no solo en general, sino como esencia de la historia”³⁵-. Antes de este lugar textual Heidegger ya nos había dado una mirada respecto de su propia elucidación de la esencia del ser humano en el mundo griego. Lo hizo con referencia a Edipo, con palabras poderosas:

Edipo va a revelar lo que está oculto. Haciéndolo, debe, paso a paso, colocarse en un desocultamiento que a fin de cuentas solo puede soportar arrancándose sus propios ojos –esto es, situándose fuera de toda luz, dejando que el velo de la noche caiga sobre él– y luego clamando, como ciego, para que todas las puertas se abran de modo que pueda revelarse un hombre al pueblo como el hombre que es. Pero no deberíamos ver a Edipo solo como el ser humano que encuentra su caída; en Edipo debemos entender esa forma del *Dasein* griego en la que la pasión fundamental de tal *Dasein* se arriesga en lo que es más salvaje y más extremo: la pasión por el desvelamiento del ser –esto es, la lucha por el ser mismo. Hölderlin, en el poema “*In lieblicher Bläue blühet...*” pronuncia esta palabra de vidente: “El Rey Edipo tiene un ojo de más”. Este ojo de más es la condición fundamental de todo gran preguntar y saber además de serlo de todo suelo metafísico³⁶.

Ese ojo de más que le crece a Edipo, ¿es también nuestro ojo necesario hoy? El ojo de más de Edipo le capacita para distinguir parecer de ser; pero no le ahorra su errancia. La errancia, definida como “el espacio (...) que se abre en el entrelazamiento del ser, el desocultamiento y el parecer”³⁷, es un estado del ser que incluye la lucha contra la errancia. Esta lucha contra la errancia basta quizá para definir lo que sea que quede en el Heidegger de 1935 de la noción de autenticidad expuesta en *Ser y tiempo* (1927). Es una lucha trágica que llevará eventualmente a Heidegger a una meditación sobre el posible fin de la errancia, que es una meditación sobre *Bodenständigkeit*, enterramiento o enraizamiento, una meditación sobre una forma de habitar no (o no solo) dependiente de arrancarse los propios ojos, o los ojos de otros, para conseguir una forma de vida histórica ya no sacrificial. Este es un habitar poético, desarrollado mediante lecturas de Hölderlin en varios años sucesivos que llevarán a Heidegger, o ayudarán a llevarlo, desde un claro compromiso entusiasta con la violencia política hacia algo otro que señalaría eventualmente su abandono del nazismo, y con él de la región de la política, de la idea misma de política, como sitio de salvación histórica.

³⁵ Heidegger, *Introduction*, 149.

³⁶ *Ibid.*, 112-13.

³⁷ *Ibid.*, 115.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

En su comentario al himno “Andenken” (1942) de Hölderlin, Heidegger definirá el pensamiento poético de Hölderlin, que es pensamiento fundador para él, de forma, si bien algo cursi, no menos tendiente hacia algo que ya no se basa en la confrontación violenta y terrible con el destino:

Lo poético es lo finito que se somete a los límites de su destino. Lo poético es lo pacífico en el descanso pensativo que abandona todo conflicto. Lo poético es el vínculo que vincula todo lo disperso. Lo poético es lo que se retiene en el vínculo y la medida, lo que está lleno de medida. En cualquier dirección que vaya, lo poético no quiere rebasar los límites, el descanso, el vínculo, la medida. La poesis piensa en algo que permanece y aguanta³⁸.

Ese algo que permanece y aguanta es la casa o el hogar, solo recuperable en el recuerdo:

Esta timidez es el centro de gravedad en el que debe reposar el corazón de estos poetas cuyas palabras fundan el curso histórico de una humanidad en marcha hacia lo que es casa para ella, de forma que no se desequilibre. La timidez no obstruye. Pero pone en camino lo que es lento y paciente. Es el estado de ánimo fundamental de las fiestas para el camino lento. La timidez acuerda el curso hacia caminos poéticos. La timidez determina el curso hacia el origen. Es más decisiva que cualquier violencia³⁹.

Un camino lento hacia la cercanía del origen, un retorno a casa que es más decisivo que cualquier violencia: el ojo de más de Edipo, y con él de todos los habitantes de la condición trágica, está ahora fijado en la experiencia de una familiaridad “más decisiva que cualquier violencia”. Los orígenes de tal meditación, que marca una importante alteración y cambio de tono con respecto a los textos de la primera mitad de la década de los treinta, pueden sin embargo rastrearse en el análisis del texto de 1935 de la primera oda coral en *Antígona*. Cuando vuelve a ella, en 1942, Heidegger establece una corrección fundamental. Más tarde en su vida, en textos ya de los años sesenta y setenta, habrán más correcciones. Convendrá referirse sucintamente a tal desarrollo⁴⁰.

³⁸ Heidegger, *Elucidations*, 149.

³⁹ *Ibid.*, 153.

⁴⁰ Antes de entrar en mi discusión debo reconocer la influencia del trabajo de Richard Capobianco en este asunto. Ver las tres referencias a Capobianco en mi bibliografía, pero en particular su capítulo “The Turn Towards Home” en *Engaging Heidegger* (Toronto: University of Toronto Press, 2010) cuya deriva general yo sigo. (También he aprendido de Clare P. Geiman sobre las Antígonas de Heidegger y de David F. Krell sobre *das Unheimliche* heideggeriano). Capobianco ofrece sus argumentos y luego su “impresión” de que en años tardíos Heidegger corrigió su presunción temprana de la radical calidad de *Nicht-zu-Hause* ontológica del *Dasein*, y avanzó

Pantoporos-aporos; hupsipolis apolis

El capítulo cuatro de *Introducción a la metafísica* se llama “La restricción del ser”. Tiene cuatro subdivisiones, y en la tercera subdivisión, “Ser y pensar”, ocurre la primera confrontación de Heidegger con la oda coral de la tragedia de Sófocles. “Ser y pensar” nombra para Heidegger el espacio “de la orientación fundamental del espíritu de Occidente que es la diana real de nuestro ataque”⁴¹. Si ha de haber una nueva historia, Occidente debe deshacer su confusión fundamental sobre la relación de ser y pensar que el comienzo griego concibió. Debe darse una destrucción: la destrucción de una estructuración falsa y meramente aparente de la relación entre ser y pensar. Tal destrucción desbrozará el camino para una nueva determinación de la esencia del ser humano, que es al mismo tiempo una nueva determinación de la historia y una nueva dispensación histórica.

La oda empieza: *polla ta deina kouden anthropou deinóteron pélei*, “mucho es lo terrible y lo extraño, pero nada más terrible ni más extraño que lo humano se alza más allá de él”⁴². Si no hay nada más *unheimlich* que el ser humano, el ser humano

en la dirección de decir que tal estado de intemperie tendría que ver predominantemente con nuestra propia época: “En el comentario de 1942, lo *unheimlich* permanece constitutivo del ser humano; pero en [una] afirmación de 1955, lo *unheimlich* parece ser relegado a ser un rasgo principal de la edad presente, que está dominada por el ‘pensamiento calculativo’”, en Capobianco, *Engaging Heidegger*, 65; y: “En el pensamiento tardío de los cincuenta y los sesenta”, dice Capobianco, la narrativa heideggeriana sobre “el estar en casa del *Dasein* en relación con el ser parece aplanarse y perder la complejidad y la profundidad de su perspectiva de los años medios. Esta impresión –y digo impresión porque no quiero sobreafirmar la cosa– está basada en varios textos tardíos” (Heidegger, *Elucidations*, 69).

Por mi parte reconozco, siguiendo a Capobianco, un cambio bastante radical entre 1935 y 1942, pero me gustaría indicar algunas diferencias de matiz en mi entendimiento de la posición final de Heidegger sobre el asunto de la casa y del retorno a casa. En mi opinión, incluso para el Heidegger más tardío la relación con el habitar es todavía una lucha que el *Dasein* pierde con frecuencia, sea que la libre o que la deje ir en distracción abyecta. Así que solo hay, en todo caso, una práctica del habitar. Conviene pensar en la palabra *ankhībasie*, la única palabra del fragmento heraclíteo que Heidegger asume como palabra guía en *Conversaciones en un camino rural*: un acercarse como tarea. No creo que Heidegger haya renunciado nunca a tal palabra guía: acercarnos, acercarnos a lo cercano, es todo lo que es posible, en la lucha, dado el drama de la mortalidad y todo lo que la mortalidad supone. Mi intuición es que Heidegger siempre pensó que no habría retorno a casa, solo siempre una práctica de ello, y esa práctica es la filosofía. Es una práctica en la lucha. Y esto a pesar de pasajes como el siguiente, que parece confirmar la tesis de Capobianco: “Todo habla de abandono en lo mismo. El abandono no toma. El abandono da. Da el poder inagotable de lo simple. El mensaje nos deja estar en casa en un largo origen”, Martín Heidegger, “The Pathway”, en *Listening. Journal of Religion and Culture* 8, no. 1-3 (1973): 39.

⁴¹ Heidegger, *Introduction*, 123-24.

⁴² Citado en *Ibid.*, 156. La traducción es mía, aunque basada en la traducción heideggeriana, y trata de mantener un campo semántico consistente con el resto de este trabajo. Pero ver la mención a *to deinón* en el seminario de 1933-1934 *Ser y verdad*, en Martín Heidegger, *Being and Truth*, trad. Gregory Field y Richard Polt (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 76. En general, *Ser y verdad* está muy cerca del *pathos* de *Introducción a la metafísica*, inequívocamente cercano al nazismo.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

es lo más *unheimlich*. Para Heidegger, “el dicho ‘el ser humano es lo más *unheimlich*’ provee la auténtica definición griega de la humanidad. Nos movemos en primer lugar plenamente hacia el suceder de lo *unheimlich* cuando experimentamos el poder del parecer junto con la lucha contra el parecer en su pertenencia esencial al *Dasein*”⁴³. Reconocemos que Edipo también era superlativamente *unheimlich* y que su lucha contra el parecer lo deshizo, y al deshacerlo lo hizo el hombre que fue. Esta es la condición trágica del humano a la manera griega (a lo que Heidegger llama la manera griega).

Hay tres pasajes en la oda que reciben especial atención de Heidegger: los versos 360, *pantoporos aporos ep'ouden erchetai*; 370, *hupsipolis apolis*; y 372-73, *met'emoi parestios genoito met'ison phronon*. Heidegger traduce *pantoporos aporos* por algo así como “por todas partes buscando salida, en camino; sin salida, sin camino, viene a la nada”. La traducción normal, como recuerdan los traductores ingleses Gregory Fried y Richard Polt, es diferente, pues “donde Heidegger ve una paradoja en la frase, la mayor parte de los traductores ven simplemente una expansión de la noción de ‘lleno de recursos para todo’ (*pantoporos*)”⁴⁴. La traducción de Loeb Library dice (en retraducción mía): “[L]leno de recursos en todo; no se encuentra con nada en el futuro sin recursos”⁴⁵. Heidegger traduce *hupsipolis apolis* más o menos así: “[A]lzándose alto en el sitio, perdiendo el sitio (aquel para quien lo que no es es siempre cuestión de atreverse)”. Los traductores ingleses añaden (en retraducción mía): “[U]na traducción más convencional sería ‘si sigue las leyes de la tierra y la justicia jurada de los dioses está alto en la ciudad (...) pero es desterrado de ella si habita con deshonor por su atrevimiento’”⁴⁶. Y los versos 372-373 se vierten: “[Q]ue no sea compañero en mi hogar, y que mi saber no comparta los engaños del que hace tales obras”⁴⁷. Loeb dice “que el que hace tales cosas no se siente a mi hogar ni comparta mis pensamientos”⁴⁸.

Heidegger presenta *pantoporos aporos* y *hupsipolis apolis* como interpretaciones del superlativo *unheimlich* en lo humano (*deinótaton*)⁴⁹. En cuanto tales, son caracterizaciones de lo humano en el contexto de la explicitación de la unidad y disyunción originaria de ser y pensar. Si pensar significa aprehender (*noein* como *Vernehmen*), esa aprehensión es, dice Heidegger, “un suceder [*Geschehen*] en el que la humanidad misma acaece”⁵⁰. ¿Cómo acaece? Pensar es una relación con el ser que queda canalizada, en el

⁴³ Heidegger, *Introduction*, 161-62.

⁴⁴ *Ibid.*, 157; n. 52, 157.

⁴⁵ Sófocles, “Antigone”, en *Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, ed. Hugh Lloyd. y trad. Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 37.

⁴⁶ Heidegger, *Introduction*, n. 53, 157-58.

⁴⁷ *Ibid.*, 158.

⁴⁸ Sófocles, “Antigone”, 37.

⁴⁹ Heidegger, *Introduction*, 162.

⁵⁰ *Ibid.*, 150.

momento de su formulación, como violenta apropiación recíproca. Si el humano puede disponer del mar y de la tierra, de los animales, del lenguaje y de la pasión, es porque el prevalecer violento del ser lo dispone a ellos y lo dispone por ellos. Los humanos así acechan su propia perdición de varias maneras: son *aporos* y *apolis* porque “están en la no-salida de la muerte” como limitación esencial y constante⁵¹ –y tal límite regula el hecho de que la *techné* humana está en choque con la *diké*–.

La confrontación *techné-diké*, que Heidegger encuentra claramente expresada en la oda coral, es al mismo tiempo, importantemente, lo que al fin de su libro dirá que constituye “la verdad interna y la grandeza del nacionalsocialismo”, la confrontación histórica al final de la metafísica que podría restituir la posibilidad resolutive de un “encuentro entre la tecnología global y la humanidad moderna”⁵². También esto es el ser:

Aquel que hace violencia, el creador, que se lanza hacia lo no-dicho, que irrumpe en lo impensado, que compele lo que nunca ha sucedido y hace aparecer lo no-visto, este hacedor de violencia está en todo tiempo en el atrevimiento (*tolma*, verso 371). En la medida en que se atreve al vencimiento del ser, debe arriesgar el asalto de los no-seres, los *me-kalon*, la desintegración, la inconstancia, la des-estructura, el desajuste. Cuanto más se alce el pico del *Dasein* histórico, más se abrirá el abismo para la brusca caída en lo a-histórico, que entonces se debate en una confusión que no tiene salida y al mismo tiempo no tiene sitio⁵³.

Aquí se insinúa lo sacrificial. La perdición (*Verderb*), entonces, se abre en relación de oposición de las dos formas de *deimón*, *techné* y *diké*. La perdición es también lo más *unheimlich*. No llega al final de una actividad fallida, sino que “prevalece y acecha en espera fundamentalmente”⁵⁴. Si Edipo encara el desastre es porque el desastre encara a Edipo. Cuando Heidegger le presta atención a la conclusión de la oda coral, en cuyos versos el humano atrevido queda excluido del hogar y del consejo, dice que “aquel que es de esta manera (...) deberá ser excluido de casa y consejo (...). En la medida en que el coro se vuelve contra lo *unheimlich*, dice que esta manera de ser no es la cotidiana (...). En su actitud defensiva el coro es la confirmación directa y completa de lo *unheimlich* de la esencia humana”⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, 169.

⁵² Conviene notar que esta última frase fue añadida al manuscrito en 1953, y hay controversia sobre si fue pronunciada o no en la conferencia de 1935. Ver *Ibid.*, 213.

⁵³ *Ibid.*, 172.

⁵⁴ *Ibid.*, 173.

⁵⁵ *Ibid.*, 175-76.

Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

La determinación de la humanidad griega asume así su condición trágica en la extraña errancia y en la necesaria pérdida del hogar y de la participación en la deliberación colectiva, en el pensamiento común. Para Heidegger esto –la oda coral en su totalidad, lo que la oda dice– marca la entrada de Occidente en la historia, o de Occidente como historia. Esta es también la deriva privilegiada por Martínez Marzoa en su interpretación de la pérdida de la polis y de la polis como necesaria pérdida a la que me referí arriba.

Heidegger dice que la relación recíproca entre *diké* y *techné* es la misma que la relación recíproca entre ser (*eînai*) y pensar (*noein*). La relación es una relación de violencia. Hace que ocurra lo terrible (*deinón*, que Heidegger prefiere traducir por *unheimlich*), y hace que aparezca una intemperie acosada:

El asalto de la *techné* contra la *diké* es el suceder mediante el cual los seres humanos se hacen sin casa (...). La aprehensión es el paso por el cruce del camino triple. La aprehensión puede constituirse en pasaje solo si es fundamentalmente una de-cisión por el ser contra la nada, y así una confrontación con el parecer. Pero tal decidir esencial, cuando se lleva a cabo y cuando resiste la trampa que acecha incesante en lo cotidiano y lo acostumbrado, tiene que usar la violencia. Este acto de violencia, esta marcha de-cidida por el camino del ser de los entes, saca a la humanidad de su familiaridad con lo que está más directamente cercano y es usual⁵⁶.

“La intemperie resulta, originariamente, en el primer comienzo histórico, de la relación mutuamente apropiante del ser y el pensar. Que el coro excluya al humano de casa y consejo confirma la intemperie pero, al mismo tiempo, permite también que la casa se abra en cuanto tal”⁵⁷. La infrapolítica marrana debe preguntarse si algún posible segundo comienzo, ese “otro comienzo” del que Heidegger empieza a hablar a finales de los años treinta con insistencia, y que en todo caso remite a una práctica del presente, estaría en relación semejante con la intemperie. Heidegger encuadra enteramente su discusión de la oda coral en el contexto de una confrontación abrumadora entre *techné* y *diké* cuyo producto es la necesaria perdición violenta.

¿Es la intemperie, entonces, una condición de la infrapolítica marrana que abre, como por primera vez, la necesidad de una casa, o revela la necesidad de casa en su anverso? ¿O debe la infrapolítica marrana asumir lo siniestro, incluso lo más siniestro, como constancia necesaria y prevaleciente? ¿Es la infrapolítica marrana, en cuanto infrapolítica y en cuanto marrana, ya un resignarse a la violencia trágica y necesaria? ¿Es la infrapolítica marrana una infrapolítica de

⁵⁶ *Ibid.*, 178, 179.

⁵⁷ *Ibid.*, 178.

la perdición? Sin duda el Heidegger de 1935 apostaba a la perdición trágica. Podríamos preguntarle a Jimmy o a Avery cómo lo ven ellos, desde situaciones ampliamente diferentes a la heideggeriana de los años nazis.

En cuanto a Heidegger, críticos como Clare Pearson Geiman o Richard Capobianco en particular⁵⁸ han notado una diferencia poco investigada (y no reconocida de forma explícita por el mismo Heidegger) en su tratamiento de la primera oda coral de *Antígona* en *Introducción a la metafísica* y en la serie de conferencias de seminario de 1942 titulada *El himno “El Ister”, de Hölderlin*. Esa diferencia es también para mí una diferencia esencial, pues coloca a Heidegger en camino hacia un proyecto infrapolítico, fuera y aparte de la política en el fin de la metafísica.

El falso aspecto hegeliano de “Deutsches Requiem” de Borges oculta algo. Zur Linde es lector de Schopenhauer, Nietzsche y Spengler; se nos dice. Quiere morir para que otros florezcan, su muerte sería una precondition, y es una precondition sacrificial para la renovación de la historia, para una nueva manifestación de la esencia de lo humano. Suponiendo que esa renovación de la historia, entendida como comienzo otro –donde “otro” significa nada más que una relación distinta con la tradición de pensamiento– esté en el horizonte de la infrapolítica, no es fácil aceptar a Zur Linde, el comandante de un campo de concentración nazi, como guía. Desde luego ya el Heidegger de 1935 refiere indirectamente al suicidio y al suicidio histórico. Heidegger entiende, un tanto críticamente pero de forma suficientemente patente, que la versión nazi de la conflagración general en el conflicto entre *diké* y *techné* que define al *Dasein* está siendo tan intentada como abocada al fracaso. Lo que Heidegger señala es la perdición necesaria en ese monumental acto de violencia a favor de un vencimiento del nihilismo. No está tan lejos de Borges el Heidegger de 1935:

Meramente perseguir seres en medio del olvido del ser: eso es nihilismo. El nihilismo así entendido es el suelo del nihilismo que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder*. En contraste, ir expresamente hacia el límite de la nada en la cuestión del ser y llevar la nada a la cuestión del ser: ese es el primer y único paso fructífero hacia el verdadero vencimiento del nihilismo⁵⁹.

Los nazis fallaron, fallaron en experimentar de nuevo el ser, fallaron en su misión de “poner a trabajar nuestro *Dasein* histórico como historia”⁶⁰.

⁵⁸ Ver nota 40.

⁵⁹ Heidegger, *Introduction*, 217-18.

⁶⁰ *Ibid.*, 218.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

En 1935, antes de la guerra, antes del Holocausto, Heidegger habla ya de suicidio, y dice, invocando *Edipo en Colono: men phunai ton hapanta nika logon*, “mejor no haber nacido nunca, nunca haber pasado al *Dasein* supera haber entrado en el logos”⁶¹. Heidegger escribe en esa misma página, y por lo tanto en relación abierta con la idea de que mejor sería no haber nacido, palabras sorprendentes para el que tiene oídos dispuestos a escucharlas:

[H]ay momentos en los que destella la posibilidad de que la lucha por superar lo abrumador pueda ser librada más plena y ciertamente si el ocultamiento del ser –la prevalencia emergente, que en sí se despliega esencialmente como *logos*, como el recogerse de lo que está en conflicto– queda simplemente preservado, y si así, de cierta manera, se retiene toda posibilidad del aparecer. Esta audacia [que en verdad es el reconocimiento más alto] pertenece al hacer-violencia de lo más *unheimlich*: abrumar la prevalencia apareciente reteniendo toda apertura hacia ella, y medirse con ella manteniendo cerrado el lugar del aparecer en su prevalencia todopoderosa⁶².

Este cierre absoluto al logos como forma final de la conflagración entre *diké* y *techné* no puede entenderse sino como apelación al suicidio histórico, el mismo que resuena en la narración de Borges. En 1942, ya en plena guerra, Heidegger dirá: “Los que pierden el sitio esencial de su historia, esto es, los que cumplen en cada destino, al alzarse altos sobre ese sitio, están de esa manera en la intemperie solo porque los no-seres pueden estar en el ser para ellos”⁶³. Está analizando otra vez el verso de *Antígona* sobre *hupsipolis-apolis*. La condición trágica resuena: “Cuando se le da al riesgo toda indulgencia, y cuando todo comportamiento hacia los seres es como es por amor al riesgo, la relación de los humanos con los seres queda tensionada en la más extrema tensión entre las alturas supremas de dominio del sitio de su historia y las profundidades más hondas de la pérdida de ese sitio”⁶⁴. La pérdida del sitio histórico para la Alemania nazi es la conclusión de Zur Linde. Pero Zur Linde –quizás Borges– anuncia una mera posibilidad en el tiempo de una retirada radical hacia lo oculto, el tiempo de la muerte histórica como tiempo sacrificial. En el Heidegger de *Introducción a la metafísica* también lo sacrificial aparece como opción curiosamente antidialéctica. Pero ese fue un camino muerto.

⁶¹ *Ibid.*, 189.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Heidegger, *Hölderlin's Hymn*, 87.

⁶⁴ *Ibid.*, 89.

El vencimiento del nihilismo es el otro comienzo o el otro comienzo es el vencimiento del nihilismo. La dificultad consiste en postular que la historia de la metafísica, desde el primer comienzo, es en sí *aporos* en su misma pretensión de ser *pantoporos*. En política, eso se traduce en el juego de *hupsipolis-apolis*. En el texto de 1942 se persiguen estos temas, pero desde una posición ya mediada ostensiblemente por la lectura intensa de Hölderlin (menos ostensiblemente, dada la falta efectiva de explicaciones al respecto, por la situación política existente).

En 1942, la interpretación de la oda coral de *Antígona* es la misma, pero es también fundamentalmente diferente. ¿Dónde está la diferencia? En el marco. A Heidegger no le interesa ya la confrontación histórica entre *techné* y *diké*, o al menos no le interesa en su *pathos* político contemporáneo. Lo que ahora importa y alcanza el centro del escenario es la relación entre casa e intemperie, entendida no desde lo heroico y lo violento sino en términos de hogar y consejo, *phronein*. Una vez más, Heidegger enfoca su comentario en la elucidación de los versos que ya le habían ocupado en *Introducción a la metafísica*. Pero ahora la interpretación toma su punto de partida en algo que se le atribuye a Hölderlin: “Para Hölderlin, esa esencia [de la historia] se oculta en el hacerse-casa de los seres humanos, un hacerse casa que es un paso por y un encuentro con lo extranjero”⁶⁵. Desde ahí, para Sófocles también “los seres humanos son, en un sentido singular, no-en-casa, y su cura es (...) hacerse casa”⁶⁶. Esta es la diferencia: ahora la “esencia de lo humano” es el cuidado por la casa, y ya no la aceptación del carácter destinal de la perdición forzada por la violencia siniestra y necesaria de la confrontación con el ser de la *diké*. Es otro universo afectivo el que se abre aquí y, primariamente, de forma sin duda sobredeterminada, lo que ha tenido lugar es un abandono de lo político, en términos heideggerianos. Y también un abandono del entendimiento sacrificial de la historia.

Pantoporos-aporos y *hupsipolis-apolis* son la marca de un contragiro, lo que es específico al contragiro en el giro de la polis. El humano “se aventura en todas partes” pero se encuentra “sin experiencia ni salida”⁶⁷. El humano “se alza alto sobre el sitio” pero se encuentra “perdiendo el sitio”, sin sitio⁶⁸. Los seres humanos no están accidentalmente condenados a esas experiencias contrarias, sino que la polis es el lugar en el que los humanos encuentran su esencia histórica en la tensión misma de esos contragiros. “Los seres humanos no ‘tienen’ esas posibilidades como suma extrínseca a sí mismos, sino que su esencia consiste en ser esos que, al ascender en el sitio de su esencia, al mismo tiempo están sin sitio”⁶⁹. Esta es la

⁶⁵ *Ibid.*, 54.

⁶⁶ *Ibid.*, 71.

⁶⁷ *Ibid.*, 73.

⁶⁸ *Ibid.*, 79.

⁶⁹ *Ibid.*, 87.

condición trágica, la que marca la culminación de la determinación griega de la esencia de lo humano en la consideración heideggeriana. Que lo humano sea lo *deinón*, incluso lo *deinótaton*, queda dicho por Sófocles por primera y última vez en el mundo griego. Pronto, con Platón, la tensión trágica quedaría escondida en la afirmación de la prioridad de uno de sus polos. “Pues solo aquí [en Sófocles] hay la necesidad de permanecer dentro del suelo de lo que contragira, en lugar de escaparse hacia el uno o el otro polo. En ese momento histórico en el que un lado del carácter de contragiro del ser queda devaluado como menor y más bajo, el mundo griego cae de la órbita de su esencia y su declinar queda decidido”⁷⁰.

Pero el momento crucial para el reencuadre heideggeriano de su lectura de *Antígona* hay que encontrarlo en la discusión del primer diálogo entre Antígona e Ismene, ausente en la discusión de *Introducción a la metafísica*. Heidegger se centra en las palabras de Antígona a su hermana, cuando le anuncia que ella misma – Antígona – está dispuesta a *pathein to deinón touto*, esto es, en traducción de Heidegger (retraducida), “tomar en mi esencia la intemperie que aparece aquí y ahora”⁷¹. Sufrir lo terrible, soportar lo *unheimlich*: Antígona lo acepta, no huye de ello: “[D]entro de lo más *unheimlich*, Antígona es suprema *unheimlich*”⁷². Y Heidegger pregunta: “¿Qué si lo que fuera lo más intrínsecamente *unheimlich*, así lo más remoto de todo lo que es casa, fuera aquello que en sí mismo simultáneamente preservara la pertenencia más íntima a la casa?”⁷³.

Todo depende de la interpretación, en el contexto de la tragedia, de los últimos versos de la oda coral, cuando el coro afirma su rechazo de los terribles: *met'emoin parestios genoito met'ison phronon hos tad'erdoi*, que Heidegger vierte como “esos que ponen en obra tales cosas no serán confiados a mi hogar, ni compartirán su engaño con mi saber”⁷⁴. ¿Hemos de pensar que el coro rechaza a Antígona, la rebelde, la que no se conformará a las leyes de la ciudad, como la interpretación de *Introducción a la metafísica* parecía intimar? Si fuera así, la oda coral se habría convertido, en estos últimos versos, en “una canción en alabanza de la mediocridad, en una canción de odio a la excepción”⁷⁵. Pero la tragedia, en su totalidad, no aguanta esa interpretación. Heidegger retorna al pensamiento de que en ella, y en esas mismas palabras, se sostiene una diferencia entre la polis y la política, de la que añade: “[P]ara los griegos, la *polis* es lo que es eminentemente digno de pregunta. Para la conciencia moderna, lo ‘político’ es lo que va necesariamente

⁷⁰ *Ibid.*, 77.

⁷¹ *Ibid.*, 103.

⁷² *Ibid.*, 104.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.*, 92.

⁷⁵ *Ibid.*, 97.

e incondicionalmente por descontado”⁷⁶. La interpretación según la cual el coro rechaza a Antígona, la expulsa del hogar y del consejo, solo puede ser la interpretación de la conciencia moderna. Pero hay una lectura alternativa incluso para nosotros, inmersos en esa conciencia moderna.

La disposición de Antígona a llevar la carga en su corazón, a sufrir cualquier pesar en su compromiso de honrar a sus muertos, debe entenderse de otra manera. Hay también una forma estúpida de vivir la intemperie, que consiste en “un olvido y una ceguera”⁷⁷ respecto del hogar, pero esa no es la forma de Antígona, sino la de Creón. La intemperie de Antígona es de una clase enteramente diferente, puesto que consiste en una afirmación radical del hogar: “[E]l hogar, la casa del que busca lo familiar, es el ser mismo, en cuya luz y radiancia, en cuyo brillo y calidez, se han recogido en cada caso todos los seres. *Parestios* es el que, demorándose en la esfera del hogar, pertenece a aquellos a los que se les confía el hogar, de forma que todos los que pertenecen al hogar están en confianza, vivos o muertos”⁷⁸. Antígona se hace capaz –y esa es su acción suprema– de asumir el pasaje por la intemperie y por la muerte para recoger la intemperie en su propia esencia. Dice Heidegger que Antígona “se hace casa en el ser”⁷⁹. Está por lo tanto exenta del rechazo del coro porque ella misma funda la esencia misma del hogar que el coro celebra. “Habitar en la intemperie”, “hacerse casa en la intemperie”, “morar en lo *unheimlich*”⁸⁰ es Antígona misma, su esencia. Heidegger le llama a esto “lo poético”: “El infamiliar estar en casa de los seres humanos en la tierra es ‘poético’”⁸¹. Privada del simple recurso a la casa entre los seres, la decisión de Antígona apela al habitamiento más alto del ser, que funda la polis igual que funda toda otra posibilidad de habitamiento histórico para el humano.

Sin empresas

Prefiero llamar infrapolítico lo que Heidegger llama poético. El desplazamiento desgarrador desde un compromiso cotidiano con las cosas hacia un trato con lo oscuro de la casa originaria, que nunca 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 infrapolítica. No es en cuanto tal una tarea menor. Tiene que ver con establecer

⁷⁶ *Ibid.*, 94-95.

⁷⁷ *Ibid.*, 109.

⁷⁸ *Ibid.*, 114-15.

⁷⁹ *Ibid.*, 117.

⁸⁰ *Ibid.*, 121.

⁸¹ *Ibid.*, 120.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

un acuerdo con el hecho de que hoy por todas partes la política no es sino un aventurarse sin salida, una empresa sin sitio. La política es hoy en todas partes lo más siniestro y a la vez lo más ridículo. La política es lo que hace Creón, la aserción errante y sin cabeza de un poder siniestro perdido en el no-ser, perdido en la nada de la reclamación administrativa. ¿Es esa la injusticia del mundo imaginada por Zur Linde en el cuento de Borges? ¿O deberíamos más bien seguir tratando de que advenga una nueva dignidad de la política a través de una nueva aurora histórica, hegeliana o no?

También quiero traducir la noción de que la polis –en su diferencia misma respecto de la política– es lo más digno de pregunta, a la noción de que es la infrapolítica lo digno de pregunta, particularmente cuando ya no quedan preguntas para la política: la política es hoy tecnología, tecnología acéfala por la derecha o por la izquierda, empresa tecnológica en un contexto ya privado de *diké*, o en el que la *diké* no puede interpretarse más que como violencia divina. La otra *diké*, la *diké* política, ha sido plenamente absorbida por la *techné* bajo la forma de administración social desde el principio de equivalencia general, que es también la forma contemporánea del nihilismo. Ya no hay polis –la polis es solo un fantasma de la tradición–. Su espectralidad subsiste en la forma infrapolítica como memoria oscura del origen; como recuerdo del hecho de que también nosotros, esto es, también todos, fuimos alguna vez, inmemorialmente, apropiados históricamente. Pero ya no, o será que la radical desapropiación es nuestra forma de apropiación. Nos han desanclado como marranos, lo que no deja de llevar en sí una promesa.

Meditando sobre la polis Martínez Marzoa nota que:

o bien la comunidad misma no se hace relevante en manera alguna, permanece opaca, pero entonces en cierta manera puede decirse que no la hay, que no tiene lugar, puesto que en ningún modo se hace manifiesta, y esta era la situación en el modelo del cambio entre comunidades; o bien la comunidad no se ve en situación de conformarse con su propia opacidad, los vínculos, esto es, las contraposiciones, siempre ya supuestos se ven forzados a decirse, a hacerse relevantes, y entonces la comunidad ciertamente tiene lugar, ciertamente la hay, pero está por verse si también entonces y por eso mismo lo que ocurre es que la comunidad revienta⁸².

Una vez que la distancia del juego se hace no ya relevante sino patente, una vez que la distancia se ha naturalizado y comparece como tal distancia, una vez se ha hecho primaria, entonces ya solo hay distancia, pero distancia vacía, distancia

⁸² F. Martínez Marzoa, "Estado y polis", en *Los filósofos y la política*, ed. Manuel Cruz (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 106.

que rige en un espacio que no es ya el espacio de la comunidad sino que es un espacio continuo e indiferenciado, un espacio ilimitado donde solo hay cortes arbitrarios que no son solo posibles sino consuetudinarios. Las consecuencias alcanzan a la modernidad de la siguiente forma: el “problema político” de la modernidad es que no puede ya buscarse consenso alguno “ni se haga uso de él, o, si se prefiere decirlo así, que solo en una cosa haya de haber consenso, a saber, en no buscar consenso alguno; que solo haya de haber acuerdo en crear y mantener las condiciones para que se pueda vivir sin que ello requiera estar de acuerdo en nada ni comulgar con nada”⁸³. Esta es para Marzoa la “república democrática” o solo “la democracia” en la modernidad. Pero el otro lado de esta moneda de la disolución o la imposibilidad del consenso y de la comunión comunitaria en la modernidad es:

qué ocurre a medida que esa disolución y desvinculación empieza a ser (parcialmente) real y el Estado empieza a encontrarse no ya frente a aquellas otras cosas, sino a solas consigo mismo; habría que ver si hay alguna razón para que a partir de ese momento el Estado sienta pánico ante sí mismo y se apresure a buscar la reconciliación y la síntesis con todas las otras cosas⁸⁴.

La tersa vacuidad de la determinación política, su formulación democrático-moderna, anclada en el principio de equivalencia según el cual toda cosa es cambiante por toda otra cosa, y no hay nada fuera del sistema de circulación, significa que no hay lazos sustanciales, solo lazos formales, no hay posibilidad de una casa política o de una cercanía política a ninguna clase de origen. Pero esto también significa que:

aquella formación o estructura que proyecta como concepto de la legitimidad el de la ausencia de vínculos y que no puede funcionar sin ese concepto, a la vez tampoco puede funcionar sin fabricar siempre de nuevo unos u otros vínculos supuestamente dados, en nombre de los cuales, antes o después, se viola el conjunto de condiciones a la vez reconocido como el concepto de la legitimidad (...) la nihilidad tiene a toda costa que evitar reconocerse, tiene que fabricar siempre de nuevo algo a lo que agarrarse, y ello porque justamente el reconocimiento de la nihilidad sería lo único no nihilico⁸⁵.

⁸³ F. Martínez Marzoa, “Estado y legitimidad”, en *Los filósofos y la política*, 88.

⁸⁴ *Ibid.*, 89.

⁸⁵ *Ibid.*, 100.

Infrapolítica marrana.
Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más

Este es un nihilismo que muere. En la reacción del Estado a su propio formalismo vacío, hay opresión. En la democracia se asienta la condición hiperbólica de su desastre. Pero el nihilismo reconocido es nihilismo infrapolítico.

Fue Schürmann el que dijo: “Solo un desgarramiento del pensar permite a uno pasar del ‘tiempo’ ocupado en el pensamiento epocal al tiempo originario, que es *Ereignis* –a libramientos polémicos y agonistas–. Así, (...) la discordancia temporal fisura los postulados referenciales sobre los que las épocas han construido sus concordancias hegemónicas”⁸⁶. ¿Sería preciso referirse a este desgarramiento del pensar como capaz de una nueva determinación de la esencia del ser humano, de una nueva determinación de la historia, de una nueva dispensa histórica? La respuesta debe ser negativa: esos “libramientos polémicos y agonistas” no coalescen en ninguna nueva concordancia hegemónica. La infrapolítica marrana es la mera posibilidad –o también, el ejercicio de la posibilidad, la práctica de la posibilidad– de un desgarramiento del pensamiento hacia la cercanía: hacia la cercanía de lo más cercano, no de una nueva época. La infrapolítica marrana no es una política, y sin embargo establece las condiciones y abre el camino de una práctica poshegemónica de la democracia, que es el libramiento, polémico y agonista, del tiempo infrapolítico en y para la existencia marrana. No una nueva política, sino una forma otra de habitar la política.

Mi epígrafe dice que el logos originario de Occidente, el logos del primer comienzo, evolucionó por tiempos platónicos y posteriores hacia la cibernética y la logística contemporánea, siguiendo un proceso de abstracción que convirtió al ser en el más general y vacío de todos los conceptos. Mi intento es darle alguna concreción al ser asociándolo a la casa infrapolítica. En una conferencia tardía, titulada “Sobre la cuestión de la determinación del asunto del pensar”, Heidegger mantuvo que el cambio desde la dominancia de los principios de la subjetividad moderna hacia la dominancia de la cibernética, que supone la ordenabilidad total del mundo, consume el avatar final de la historia de la presencia, y ya no es posible pasar más allá en ella.

En esa imposibilidad (que es la confirmación de la hipótesis del cierre metafísico) la pregunta por el presentarse, en forma verbal, todavía parte de la experiencia griega de la vida pero hoy encubierta y olvidada, vuelve como señal del *impasse* contemporáneo. La ordenabilidad total del mundo, que nuestra edad presente y sus políticas continuará reforzando más y más, constituye el principio último de la metafísica. La ordenabilidad total es la apoteosis de la equivalencia general. Pero la equivalencia general como ordenabilidad total es también el fin de la política: no su fin fáctico, puesto que habrá política, y habrá más política, sino el fin de la política como mediación histórica.

⁸⁶ Schürmann, *Broken Hegemonies*, 598.

Lo esencial hoy, la ordenabilidad equivalencial en cuanto tal, no puede combatirse políticamente. La ordenabilidad solo admite la lucha infrapolítica, que desarrolla una relación con la existencia en la que busca habitar lo otro de la ordenabilidad, la mera traza que es también el residuo inmemorial del ser del primer comienzo. Esta es la infrapolítica marrana. Es, como lo dice otro ensayo heideggeriano todavía más tardío, el intento de habitar “lo que sostiene y determina y deja crecer en el núcleo de nuestra existencia”⁸⁷ contra toda imposición de conformidad: al fin y al cabo, una condición hiperbólica de la democracia política⁸⁸.

⁸⁷ Martin Heidegger, “Messkirch’s Seventh Centennial”, trad. Thomas J. Sheehan, acceso en octubre de 2016, <http://religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/heideggertranslationonline.html>, 40-57.

⁸⁸ No es que Heidegger viera la democracia como condición de retorno a casa alguna, desde luego nunca explícitamente. Pero es una consecuencia necesaria del marranismo, que piensa que “nadie es más que nadie”, y nadie tiene una legitimidad más alta que la de otro cualquiera. La ilegitimidad de todo principio de dominación sostiene el desarrollo libre de la existencia.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis. “Deutsches Requiem”, en “El Aleph”. En *Prosa completa* II, 62-68. Barcelona: Bruguera, 1980.
- Butler, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Nueva York: Columbia University Press, 2000.
- Capobianco, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- . “Heidegger’s Turn Toward Home: On Dasein’s Primordial Relation to Being”. *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 10-11 (2005): 155-73.
- . *Heidegger’s Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Nueva York: Pantheon, 1972.
- Geiman, Clare Pearson. “Heidegger’s Antigones”. En *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, editado por Richard Polt y Gregory Fried, 161-82. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Gilligan, Vince y Peter Gould. “Better Call Saul. Season One”. Sony Pictures Home Entertainment, 2015.
- Heidegger, Martin. *Being and Truth (Studies in Continental Thought)*. Traducido por Gregory Fried y Richard Polt. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
- . *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Traducido por Richard Rojcewicz y Daniela Vallega-Neu. Bloomington: e Indianapolis Indiana University Press, 2012.
- . *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*. Traducido por Keith Hoelle. Amherst: Humanity Books, 2000.
- . *Hölderlin’s Hymn “The Ister”*. Traducido por William McNeill y Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- . *Introduction to Metaphysics*. Traducido por Gregory Fried y Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2000.
- . “Messkirch’s Seventh Centennial”. Traducido por Thomas J. Sheehan. Acceso en octubre de 2016, <http://religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/heideggertranslationonline.html>.
- . “On the Question Concerning the Determination of the Matter for Thinking”. *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 14, no. 2 (2010): 213-23.
- . “On the Question of Being”. En *Pathmarks*, editado por William McNeill, 291-322. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . “The Pathway”. *Listening Journal of Religion and Culture* 8, no. 1-3 (1973): 32-39.

- Honig, Bonnie. *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Krell, David Farrell. "Das Unheimliche: Architectural Sections of Heidegger and Freud". *Research in Phenomenology* 22 (1992): 43-61.
- Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition in Spain*. Nueva York: McMillan and Company, 1906-07.
- Martínez Marzoa, Felipe. *El concepto de lo civil*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2008.
- . "Estado y legitimidad". En *Los filósofos y la política*, editado por Manuel Cruz, 85-101. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- . "Estado y polis". En *Los filósofos y la política*, editado por Manuel Cruz, 101-115. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- . *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- Ricciardi, Laura y Moira Demos. "Making a Murderer. Documentary Series". Netflix, 2015.
- Schulz, Kathryn. "Dead Certainty. How 'Making a Murderer' Goes Wrong". *New Yorker*, enero 25, 2016, 60-64.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Traducción de Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- . "Modernity: The Last Epoch in a Closed History?" *Independent Journal of Philosophy* 4 (1983): 51-59.
- Sophocles, *Antigone*. En *Antigone. Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, editado por Hugh Lloyd-Jones y traducido por Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Wachtel, Nathan. *The Faith of Remembrance. Marrano Labyrinths*, traducido por Nikki Halpern. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013.

Alberto Moreiras. Profesor de Estudios Hispánicos de Universidad de Texas A&M (College Station, Estados Unidos). Es doctor en Lenguas Románicas en la Universidad de Georgia. Dentro de sus trabajos más recientes destacan *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina* (Santiago: Lom, 1999), *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies* (Durham, NC, y Londres: Duke University Press, 2001); *Pensar en/la postdictadura* (Santiago: Cuarto Propio, 2001), coeditado con Nelly Richard; *Línea de sombra: el no sujeto de lo político* (Santiago: Palinodia, 2006), y *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada* (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016). Sus intereses de investigación son la teoría crítica, los estudios hispánicos y la literatura latinoamericana. Correo electrónico: moreiras@tamu.edu.