

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.

Desistencia infrapolítica (Historicidad I)

*Sergio Villalobos-Ruminott*¹

UNIVERSIDAD DE MICHIGAN

Recibido: 17 de noviembre de 2016

Aceptado: 30 de diciembre de 2016

Resumen

Este texto intenta una primera y tentativa respuesta al llamado *otherwise than political*, de otro modo que político, desde la constelación de problemas asociados con la deconstrucción infrapolítica. Identificando en Hegel la articulación central de la metafísica moderna, articulación entre ontoteología e historia humana, se intenta pensar una relación con la temporalidad y con la historicidad no anclada en la demanda metafísica de politicidad. Para esto se recurre a la lectura derridiana de Heidegger y a la destrucción heideggeriana de los presupuestos metafísicos de la politicidad (voluntad de poder, subjetivismo, movilización total, etcétera), observando que la cuestión de la *différance* no solo responde al proyecto “inacabado” de *Ser y tiempo*, sino a la pretensión de reemplazar la ontología fundamental con la ética como filosofía primera. La infrapolítica sería, en esta estela de pensamiento, una desistencia con respecto a la politicidad, y como tal, una posibilidad de pensar más allá de la determinación ontológica de la historia.

Palabras clave

Heidegger, Derrida, ontoteología, politicidad, infrapolítica, historicidad.

¹ Profesor de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Michigan (Michigan, Estados Unidos). Correo electrónico: svillal@umich.edu.

**Desistencia infrapolítica
(Historicidad 1)**

**Infrapolitical Desistance
(Historicity 1)**

Abstract

This text attempts a first and preliminary answer to the “call”, implicit as well as explicit, in the motto *Otherwise than Political*; an answer that considers a series of problems related to what we call Infrapolitical Deconstruction. Identifying in Hegel the main articulation of modern metaphysics, the linkage between ontology and human history, the text tries to think a relationship to temporality and to historicity that is not attached to the metaphysics of the political, of politics and of polity. In order to achieve such a possibility, the text refers to Derrida’s reading of Heidegger and to the Heideggerian destruction of the metaphysical postulates feeding the political demand (will to power, subjectivism, total mobilization, etc.), highlighting that the question of *differance* not only supplements the “unfinished” project of *Being and Time*, but also detaches itself from Levinas’ effort to replace the role of fundamental ontology with ethics as *prima philosophia*. Infrapolitics would entail, in this constellation, a desistance from the political, and as such, a possibility for a thinking of history *other than* ontology.

Keywords

Heidegger, Derrida, Onto-theology, Politization, Infrapolitical, Historicity.

Ustedes ven que Heidegger no se contentó con el proyecto de “destruir” la historia de la ontología, él fue tan amable de destruir la ontología misma que se confunde con su historia.

JACQUES DERRIDA

Otherwise than political reza, en inglés, el llamado de este número especial dedicado a pensar no la política misma, sino una cierta distancia reflexiva con respecto a su demanda inmediata. Intentaré aquí una primera respuesta, preliminar y tentativa, a lo que “demanda” de otra forma el llamado, a lo que se deja oír en él. *De otro modo que político*, al menos así quisiera leerlo, y habría que tener esto presente, toda vez que en él no solo resuena la versión en inglés del libro de Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being*, un libro publicado originalmente en 1974 y considerado una especie de desarrollo suplementario a su obra central, *Totalidad e infinito*; sino también la posibilidad de desistir de una cierta preocupación ontológica por el ser, o, si se prefiere, la posibilidad de entreverarse con el problema del ser de una forma no ontológica².

En español, la traducción de este título (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) dice así: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y habría que reparar en la forma en que la conjunción “que” marca o demarca una distancia insuperable entre el orden del ser y esa otra forma *que* el ser, aquello que pasa “más allá” del ser o de la esencia. En otras palabras, en este afortunado título, Levinas captura un delicado desplazamiento del pensamiento contemporáneo, a saber, aquel desplazamiento, iniciado de una u otra forma por Heidegger, que va desde el orden ontológico hacia un plano relativo a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) ya no remitida al orden del ser de la ontología tradicional, ni jerarquizada según la economía de sus atributos³.

² Véase de Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995). En efecto, el programa levinasiano, tempranamente imbuido de las preocupaciones fenomenológicas, intenta un desplazamiento desde la ontología fundamental de la que todavía habla Heidegger en *Ser y tiempo* y desde las investigaciones trascendentales de Husserl, hacia una consideración más allá de la misma ontología, relativa a la primacía del *otro* como salida desde la *ipseidad* del ente. En esto consistiría el desplazamiento de la ontología por la ética como filosofía primera, cuestión que, como se verá más adelante, es problematizada por el mismo Derrida, complicando, de paso, las lecturas “éticas” de la deconstrucción. En cualquier caso, el carácter “suplementario” asignado a *De otro modo que ser* no implica posicionarlo en un lugar menor, subordinado a la condición sistemática de su obra, sino que y en la misma lógica deconstructiva del suplemento, implica considerarlo como un texto en el que se juegan muchos de los problemas que le acompañan desde su llegada a Francia y sus primeras lecturas de Heidegger. De hecho, es en la problematización del *Dasein* como *Mitsein* donde se produce una apertura central para la escena de discusión que acá nos interesa, y que involucra, entre otros, al mismo Jean-Luc Nancy y el ser-singular plural.

³ Y aunque esa *ontología fundamental* a la que apela Heidegger se presente como corrección de la ontoteología, todavía para Levinas remitiría a un tipo de interrogación que no contempla la pregunta por la alteridad. Será Derrida quien, apelando a una lectura distinta de *Ser y tiempo*, nos permita salir de esta dicotomía (ontología fundamental / ética como filosofía

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

De otro modo que político rezaría, en español, el llamado en el que pretendo detenerme y habitar, la demanda que en sí misma ya no es una demanda de politicidad ni de politización, sino, por el contrario, una desactivación de la misma politicidad como demanda. Y la fortuna de este llamado consistiría en reparar en la posibilidad de un pensamiento *otro que lo político*, tanto en el sentido habitual de la serie de prácticas y discursos asociados con lo que desde el diagnóstico weberiano llamamos la moderna esfera política, como en el sentido menos convencional relativo a una serie de reflexiones disciplinariamente organizadas por una cierta filosofía o teoría política⁴. El llamado a pensar de otro modo *que político*, entonces, tampoco debiera ser remitido a una simple renuncia, crítica o refutación de lo político, a una insistencia antipolítica, a una neutralidad apolítica, a un diagnóstico sobre la condición pospolítica del mundo contemporáneo. No solo porque cada una de estas categorías u operaciones supone, de suyo, una estructuración política del sentido (solo así adquiere un cierto significado lo antipolítico, lo apolítico y lo pospolítico, en su posicionamiento con respecto a lo político), sino también porque el llamado apunta a *una relación no politizante con la política*, esto es, a una relación no moderna con la condición moderna, calculabilista e instrumental de la politicidad y de la politización.

En este sentido, la infrapolítica no puede ser definida según una relación referencial, de carencia o exceso, con respecto a lo político, pues lo “suyo” es

primera), hacia la cuestión de la *différance*, en un intento por pensar la relación aporética entre historicidad y temporalidad en el pensamiento temprano de Heidegger. Véase, Jacques Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994), 37-62. En otras palabras, la *différance* derridiana es una formulación advertida de la diferencia ontológica heideggeriana, que debe ser tenida en cuenta a la luz de la lectura sistemática que el francés realiza de *Ser y tiempo* y sus “aporías”.

⁴ Me permito referir acá a Hannah Arendt, *The Last Interview and other Conversations* (Nueva York: Melville House, 2013). En la primera entrevista con Günter Gaus, ella expresa su distancia con la filosofía política y su interés en el ámbito de la teoría política de la siguiente manera: “La expresión ‘filosofía política’, que yo evito, está extremadamente marcada por la tradición. Cuando hablo de estas cosas, académica o no académicamente, siempre menciono que hay una tensión vital entre filosofía y política. Esto es, entre el hombre como un ser pensante y el hombre como un ser que actúa, una tensión que no existe en la filosofía natural, por ejemplo” (4). Por supuesto, con esta distinción Arendt no está validando el interés empírico de las ciencias políticas anglosajonas, ya divorciadas del problema de la vida común que definiría, para ella, al pensamiento político occidental, sino que está renunciando a la pretensión filosófica de pensar la política según una cierta organización principal. El problema, sin embargo, consiste en determinar si ese ámbito de preocupación asociado con la teoría política no seguiría anclado en la misma constitución principal, en el mismo *arché*, del hombre como animal político, por “naturaleza”. Eso demanda una elaboración que no podemos asumir acá, sin embargo, es un problema relevante a la hora de pensar la relación entre política y vida activa. ¿Hay en la vida del espíritu, no caída a la esfera del trabajo y del interés, una posible respuesta al llamado *otherwise than political*? O, ¿se trata más bien de una apelación, muy elaborada por cierto, a un cierto momento anterior a la caída y por tanto, se trata de una apelación al origen que nos permitiría responder a la demanda política de otra forma, pensar *the political in another way*?

*otherwise than political*⁵. Por eso mismo quiero sugerir que la infrapolítica como tentativa y preliminar respuesta al llamado no puede ser homologada con ninguna de estas nociones referenciales, y por lo mismo la denuncia (todavía schmittiana) de la infrapolítica como neutralización, esto es como antipolítica, confunde la desistencia con la inactividad o la pasividad, oponiéndole, en un claro gesto nihilista, la politización como reactivación o movilización total.

No se trata entonces de recuperar el fulgor de una política de la polis, una política extraviada en los tiempos modernos, como si en las formas clásicas de la política se encontrara una cierta reserva no instrumental, no caída a la esfera laborante u operacional, que nos permitiera enmendar el rumbo y rearticular una política *más allá* de la política moderna, una política de la política no sujeta a la demanda de politicidad. Pues, como se sabe, esa referencia clásica reposa, toda ella, en la construcción del mito de un origen anterior a la caída, una *arché* que nos señala la condición de nuestro propio extravío histórico. La posibilidad de un pensamiento que suspenda la demanda de politicidad no se refiere, para lo que acá se sugiere, a la recuperación de un momento premoderno que habría sido tergiversado por la politicidad moderna, pues quisiera sostener que dicha politicidad está inscrita y posibilitada por la misma estructuración ontoteológica de la metafísica occidental⁶.

Y aunque resulta pertinente reparar en las nociones de lo político, la política y la politicidad que se han desarrollado en la reflexión contemporánea, en tanto que en ellas se expresa la posibilidad de recuperar un sentido no meramente vulgar de la política, de recomenzar el esbozo de una respuesta a la demanda de politización, todavía pareciera necesario ir más allá del intento por distinguir y poner en relación estas nociones, pues ellas seguirían estando articuladas según la misma demanda propia de la metafísica occidental. En tal caso, si la política se refiere al conjunto de prácticas más o menos formales o institucionales, relativas prioritariamente a la esfera del Estado nacional moderno y del derecho internacional, podríamos decir que lo político se refiere a la serie de discursos y formas de imaginación histórica

⁵ En relación con la infrapolítica, me beneficio sustantivamente del horizonte abierto por Alberto Moreiras en su *Línea de sombra. El no sujeto de lo político* (Santiago: Palinodia, 2006). También de una serie de discusiones en el colectivo Infrapolitical Deconstruction. Consúltense el siguiente blog como atisbo del trabajo realizado durante estos últimos años (<https://infrapolitica.wordpress.com>). Sin embargo, necesario decirlo, la voz errática que intenta hilvanar las ideas de este texto no pretende responsabilizar a nadie de los errores que su autor fue incapaz de remediar.

⁶ De ahí la relevancia de la crítica nietzscheana al clasicismo, pero también, y de manera aún más decisiva, la problematización heideggeriana de la metafísica como ontopolítica o razón imperial y la declarada necesidad, en el contexto de la llamada *realización* de la metafísica, no de un recomienzo, sino de un “otro” comienzo como posibilidad para el pensar. De ahí también, no lo olvidemos, la relevancia de la confrontación con Hegel, en cuanto sería este quien de forma más sistemática habría logrado vincular ontología e historia como condición de posibilidad para la politicidad y la politización modernas.

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

relativas a la constitución de una sociedad posible, siendo la politicidad el nombre de la relación entre lo político y la política, es decir, el nombre de la relación entre la dimensión imaginal y la esfera de las prácticas. Es decir, si la política y lo político competen a dos ámbitos analíticamente distinguibles, no por ello son sustantivamente diferenciables, siendo la politicidad el vehículo de su articulación. En otras palabras, sería la politización, como vehículo de la movilización total, la que funciona como articulación (*o mediación*) entre ontología e historia, siendo precisamente ese su anclaje ontoteológico. Y aunque esta politicidad no opere como ideal regulativo a salvo de la contaminación mundana, sino que esté ya siempre inscrita en el corazón profano de la política, todavía lo está al modo de la demanda y de la autorrealización⁷.

Lo mismo se podría decir de una variante de estas distinciones recientemente formulada, a saber, la diferencia entre la política como manifestación de un desacuerdo de “la parte de los que no tienen parte” y la policía como el nombre de una política consensual destinada a domesticar los desacuerdos de los sin parte (sin logoi ni propiedad). Más allá de la relevancia puntual de todas estas diferencias conceptuales, ninguna de ellas lograría, esa es mi sugerencia, ir más allá de la demanda de politización y, por lo tanto, desde ninguna de estas diferencias se podría responder propiamente al llamado implícito en *otherwise than political*. No se trata, en todo caso, de refutarlas o desecharlas, sino de entretenerse con ellas para dilucidar la forma misma en que la estructura de la demanda tiende a reinsembrarse, funcionalizando el pensamiento de acuerdo con *la lógica de la politización*⁸.

⁷ No es menor la diferencia entre articulación y mediación para pensar la relación entre ontología e historia. Sin embargo, desde el punto de vista acá asumido, esas diferencias son distinciones al interior de la ontopolítica moderna. En efecto, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe desarrollarán su crítica del hegelomarxismo a partir de sustituir la noción de mediación (y contradicción) por la de articulación (y antagonismo), produciendo una inversión de la lógica de la necesidad (autotética) de la dialéctica marxista, por la lógica de la contingencia. Sin embargo, en la medida en que esa contingencia está supeditada a la misma producción de bloques o cadenas hegemónicas y organizada en términos de una conquista del Estado (del poder), se muestra, en cuanto contingencia, como una simple inversión, todavía metafísica, de la temporalidad sobredeterminada del hegelianismo. En otras palabras, la noción de contingencia hegemónica no logra distanciarse de la “concepción vulgar de la temporalidad” siendo, en cuanto hegelianismo invertido, todavía, y muy claramente, un pensamiento de la politicidad y de la politización. Ver, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1987). También nuestro “‘¿En qué se reconoce el pensamiento?’. Infrapolítica y posthegemonía en la época de la realización de la metafísica”, *Debats* 128 (2015): 41-52.

⁸ Este problema es muy complejo y relevante para nuestra interrogación. Se trata de ponderar la serie de contribuciones del pensamiento político contemporáneo, desde la concepción de la imaginación instituyente en Castoriadis; la política como práctica sin fundamento en Lefort; hasta la política como forma de vida profana en Bensaïd, y, recientemente, la política como expresión de un desacuerdo con las formas logocéntricas y policiales de la filosofía política en cuanto archi, meta o parapolítica en Jacques Rancière, en cuanto formas todavía articuladas

En consecuencia, ir más allá de esa demanda, responder al llamado en su singularidad, requiere una confrontación con las limitaciones ontoteológicas del pensamiento moderno, limitaciones que habrían impedido confrontarse con la historicidad misma del ser más allá de la lógica y de la ontología de la filosofía occidental, filosofía que encuentra en Hegel, como se había indicado, una expresión superlativa y paradójica: haber sido el primer pensador *de* la historia en sentido propiamente moderno, pero no haber podido escapar de la subsunción de la misma historia a una lógica y a una ontología del espíritu, del *Geist* o, alternativamente, del ser convertido fenomenológicamente en historia universal de la especie humana⁹.

De ahí también la importancia del *ejercicio* deconstructivo, que no debe confundirse con una crítica devastadora, una refutación o un simple desplazamiento. La relevancia de la articulación ontoteológica en Hegel, en toda su diferencia con la ontoteología clásica, resulta crucial no solo para comprender la conversión del principio teológico en un Espíritu absoluto vehiculizado por la historia humana como totalidad, sino para entender la forma misma en que la politicidad está autotélicamente inscrita en la concepción de la historia más elaborada del pensamiento moderno. Hegel es, entonces, no solo el gran pensador de la historia, todavía como ontoteología, sino de la politicidad como demanda de autorrealización del principio teleológico de la historia, principio finalmente encarnado en el Estado (o en la comunidad, para las variantes posteriores del hegelianismo). De ahí su relevancia y la necesidad de desentrañar lo que está en juego en su concepción “anclada” de historicidad. Diríamos que lo que ancla la historicidad hegeliana a la ontoteología es la misma estructuración de la politicidad como despliegue dialéctico y autorrealización, cuestión que seguirá expresándose inexorablemente en las formulaciones posteriores del pensamiento hegeliano, incluyendo, de manera privilegiada, al marxismo.

por un cierto historicismo relativo a la estructuración metafísica de la politicidad. En otras palabras, en las indagaciones de estos y otros pensadores políticos, encontramos las versiones más sofisticadas de la politicidad contemporánea y, por lo tanto, es en diálogo con ellas donde emerge la singularidad del pensamiento infrapolítico que intenta responder de otra forma al llamado, desactivando la demanda convencional. Véase, respectivamente, Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona: Tusquets, 2013), Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996), Daniel Bensaïd, *Elogio de la política profana* (Barcelona: Ediciones Península, 2009), y Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva visión, 1996).

⁹ Más allá de la sostenida confrontación de Heidegger con el pensamiento histórico de Hegel [por ejemplo, el famoso texto “El concepto de experiencia en Hegel (1942-43)”, en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1998), 91-156, traducción a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte; o la reciente y fundamental publicación de la traducción del tomo 68 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, *Hegel* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), a cargo de Dina V. Picotti], sería necesario reparar en la lectura sostenida que realiza Jacques Derrida sobre el problema de la historia y de la lógica, de la ontoteología hegeliana, en su seminario de 1964-1965, cuestión que se intenta hacia el final de este texto. Véase Derrida, *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire* (París: Galilée, 2013)], recientemente publicado en inglés, *Heidegger: The Question of Being and History* (Chicago: Chicago University Press, 2016), a cargo de Geoffrey Benington.

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

Otro modo que político, por lo tanto, sería un llamado distinto –así quisiera entenderlo–. Una llamado a pensar dicha demanda de politicidad y ponerla en suspenso, pues en esa suspensión de la politicidad (y de la serie de categorías que la configuran: acción, sujeto, soberanía, racionalidad, etcétera), se abre una posibilidad para un pensamiento preocupado de la existencia más allá de su reducción a la vida política del hombre, esto es, una posibilidad de pensar la existencia en su historicidad, ya no remitida ni al horizonte calculabilista del sujeto ni a las operaciones de autoconstitución de la conciencia o del ego trascendental. *Otro modo que político* entonces supone un más allá o más acá del sujeto, pues no se trata de una “superación” sino de una desistencia con respecto al principio de la subjetividad, y habría que reparar en la resonancia dialéctica de la misma noción de superación (*Aufheben*), pues en ella se reinsembrina todo lo que se intenta diseminar. En otras palabras, se trata de una confrontación con la *existencia* (del *Dasein*) sin remitirla al orden del ser (de la ontología tradicional o moderna), ni a la demanda de politicidad, ahí donde la existencia (*Existenz*) es preindividual y no subjetiva, ahí donde esta ya no puede ser definida según la lógica biopolítica del *zoon politikon*¹⁰.

En contraste con todo esto, propongo pensar acá la constelación infrapolítica como un intento de respuesta diferente a este llamado; respuesta que trae a la discusión una serie de reflexiones relativas a la desistencia de la demanda de politicidad, del sujeto, de la soberanía, de la hegemonía y de la voluntad de poder. Se trata de pensar ese *otro modo que político* desde una consideración del problema de la historicidad como destrucción o deconstrucción de la ontología

¹⁰ Se trata de repensar, no desplazar, esta lógica biopolítica, interrogando la forma en que reduce el problema de la vida y de la vida política a una determinada hipótesis sobre el poder o el gobierno de las almas y los cuerpos. Ya sea que nos refiramos al *bios teoretikós*, al *bios politikós* y al *bios apolaustikós* (vida contemplativa, vida política y vida placentera) como formas superiores de la existencia no reducibles a la mera vida biológica, o que nos refiramos a la misma distinción aristotélica entre *Zoé y Bios*, lo que importa acá, en la llamada configuración del hombre como animal político, es precisamente la misma constitución de la política como instancia articulada por una doble expulsión, la expulsión de los poetas (sensibles) y de los animales (incapaces de logos). Foucault retoma estas distinciones para mostrar la diferencia entre el mundo clásico y el mundo moderno caído propiamente a la biopolítica, es decir, caído a la convergencia entre la dimensión biopolítica y la dimensión gubernamental del poder. Agamben, por su parte, va más allá para mostrarnos que ya desde la misma configuración clásica del paradigma político se habría constituido la biopolítica como producción y administración de vida desnuda (*blosses Leben*), es decir, como constitución de una forma sacrificable de la existencia (*homo sacer*). Sin embargo, Derrida se opone a estas distinciones enfáticas de Agamben, mostrando no solo un origen múltiple y heterogéneo del logos (donde resuena la lectura heideggeriana de los presocráticos, por ejemplo), sino también mostrándonos que la oposición entre *Zoé y Bios* es circunstancial y no determinativa. El logos no equivaldría solo a la idea de razón, arché, principio o soberanía, sino que estaría contaminado con la cuestión misma del poema y del animal. Este sería el *otro informe de Brodie* de la ontología política occidental que Derrida lee a contrapelo de los énfasis contemporáneos. Ver Derrida. *La bestia y el soberano 1* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 257-339.

y de la politicidad, pero también y de manera sintomática, como deconstrucción de la ontopolítica contemporánea y de la jerárquica organización antropológica y antropocéntrica del derecho y la soberanía, del hombre y del animal. En otras palabras, llamo constelación infrapolítica a la posibilidad de un pensamiento otro que la demanda política, y en cuanto posibilidad, más allá de la urgencia del tiempo presente, de la tensión entre el tiempo como presencia y como presente, intento seguir algunas huellas del animal infrapolítico, aquel que desiste de la biopolítica, pero también de la politicidad, precisamente porque el animal infrapolítico no solo desbarata la concepción logocéntrica de la politicidad, sino que problematiza la misma diferencia, muy asumida, entre historia y naturaleza, desplazando el trabajo como acción o práctica de humanización, de reconciliación (*Versöhnung*), que caracteriza a la filosofía hegeliana y que sigue estando presente en la concepción marxista del hombre y de la historia.

En otras palabras, me interesa señalar la importancia de Hegel como pensador fundamental de la historia, pero donde la historia todavía es pensada a partir de su vinculación con la ontología. Sería esta vinculación la que caracteriza la estructuración de su particular ontoteología y define la condición de la moderna demanda política. Esa demanda de politicidad es el resultado de una concepción de la historia que encuentra en el Estado moderno su autorrealización, y es a partir de esa encarnación del espíritu absoluto en el Estado, en cuanto superación del derecho (liberal y formal) de la Ilustración, donde se define la misma práctica intelectual como politización, es decir, como anticipación (autotélica) de la estructura metafísica del tiempo histórico hegeliano, entendido ya siempre como despliegue y autocumplimiento. Eso ancla al pensamiento político moderno, demandándole siempre una nueva legitimación de la política, sin atender a que esa política sigue articulada por la concepción hegeliana de la temporalidad, en el mejor de los casos. La reflexión infrapolítica intenta desactivar esa demanda y, retomando la destrucción de la metafísica y la deconstrucción del logocentrismo, no se identifica con la condición filosófica-universitaria de esos nombres, proponiéndose como una lectura parauniversitaria, esto es, más allá de la equivalencia general que constituye el último principio de la universidad y de la universalidad capitalista en la época, sin época, de su planetarización. Eso nos lleva a la crítica marxista del capitalismo, que alcanzaría en la cuestión de la equivalencia general su condición propiamente metafísica¹¹. Sin embargo, no se trata ni de desplazar a Hegel ni de abrazar al marxismo sin reservas, sino de pensar en el arco reflexivo abierto por esta constelación.

¹¹ Para una consideración más detenida del principio de equivalencia, ver de Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009) y *After Fukushima* (Nueva York: Fordham University Press, 2015). También, desde una clave infrapolítica, nuestro "El poema de la universidad: nihilismo e infrapolítica", *TRANSMODERNITY Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 5, no. 1 (2015).

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

Detengámonos en este complejo problema. La convergencia entre el marxismo como crítica de la economía política, como crítica de la espacialización de la temporalidad según el proceso de producción capitalista, y como crítica de los presupuestos antropológicos del derecho burgués, con la destrucción de la metafísica como espacialización de la temporalidad, apunta a la posibilidad de una concepción de la historia que no esté supeditada a las jerarquías de la ontología tradicional ni fundamental. Marx, en otras palabras, sería para Heidegger un pensador propiamente histórico y gracias a eso, un pensador que haría posible un diálogo fructífero desde el punto de vista de la relación entre la pregunta por el ser y la cuestión de la historia.

Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento (*Entfremdung*) del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisamente porque al experimentar el desterramiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias. Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo¹².

Al leer el extrañamiento como desterramiento, Heidegger está produciendo una suerte de deshegelianización de Marx, pues el extrañamiento, que está originalmente remitido a los procesos de exteriorización y reconciliación de la conciencia en Hegel, aparece ahora como desterramiento del hombre respecto del ser, como su olvido precisamente en el contexto moderno de predominio de la técnica como metafísica. Y habría que reparar, una vez más, en la forma en que la consideración heideggeriana de la técnica va más allá de la llamada hipótesis antropológica y, por lo mismo, se distancia de, por ejemplo, las consideraciones propias de la antropología especulativa de su tiempo, incluyendo las críticas a la sociedad industrial desde el hegel-marxismo de la Escuela de Fráncfort y, en particular, de Herbert Marcuse¹³.

Sin embargo, la posibilidad misma de ese diálogo con la concepción marxista de la historia pasa todavía por varias consideraciones. Por un lado, habría que cuestionar

¹² Véase *Carta sobre el humanismo*, 57.

¹³ Para una versión matizada del problema, ver de Bernard Stiegler, *Técnica y tiempo 1. El pecado de Epimeteo* (Gipuzkoa: Hiru, 2002). En este contexto, habría que entreverarse con el importante libro de Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx* (Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016), que, atendiendo a la relación entre tecnicidad y experiencia, llega a una definición alternativa de la acción, del ser en común y del comunismo.

el concepto vulgar de materia, que al estilo de los manuales de materialismo histórico, pierde de vista precisamente lo que es esencial desde el punto de vista materialista, a saber, la configuración propiamente histórica del hombre, más allá del humanismo y su prolongación de la *Paideia* cristiana. Por otro lado, habría que problematizar la centralidad del trabajo, es decir, mostrar el trabajo como determinación técnica del mundo y como causa de la humanización de la naturaleza; solo así, problematizando la función vinculante y restitutiva del trabajo elaborada ya por Hegel, se podría percibir la limitación del marxismo como una operacionalización de la antropología hegeliana. Y finalmente, habría que mostrar que es en relación a esta inadvertida y fundante concepción del trabajo que surge la noción metafísica moderna de subjetividad, con sus características expansivas (humanizantes) e imperiales (colonizantes).

La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado este como subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la que ciertamente se escribe mucho, pero se piensa poco¹⁴.

De tal forma, el diálogo con la concepción marxista de la historia no es una aprobación sino una “solicitud”, una “dilucidación”, que quiere interrogar su condición cartesiano-hegeliana. Ni el concepto vulgar de materia y materialismo, ni la concepción fundante y vinculante del trabajo, su determinación esencial como objetivación y producción, ni la constitución de la subjetividad como principio articulante, ayudan realmente a la concepción marxista de la historia a salir de la ontoteología hegeliana, limitando sus posibilidades de avanzar hacia una concepción histórica del ser. Por el contrario, estas limitaciones parecen reforzar la estructuración ontoteológica de la metafísica en la medida en que siguen arrastrando al marxismo y su concepción de la historia, a supeditarse al orden lógico y logocéntrico de la relación entre historia y naturaleza, entre hombre y animal, entre política e historia y, por cierto, entre ser y ontología¹⁵.

Por otro lado, este es el contexto en el que habría que ponderar el llamado anticomunismo de Heidegger: “Podemos adoptar distintas posturas en relación con

¹⁴ *Carta sobre el humanismo*, 58.

¹⁵ Y esto, que por cierto Derrida tiene muy presente, debe considerarse a la hora de pensar no solo la relación entre deconstrucción y marxismo, sino también, la relación entre el mismo Derrida y Althusser, quien definió su lectura del marxismo como antihegeliana. ¿Hasta qué punto esto es así? Es una pregunta que requiere una problematización más detenida, valga entonces dejarla planteada. ¿Escapa realmente Althusser de la formulación hegeliana, ontoteológica, de la historia?

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

la doctrina del comunismo y su fundamentación, pero lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es historia universal¹⁶, pues no se trata de una animadversión sino de una consideración que intenta ver el colectivismo no como superación del individualismo, sino como expresión superior del subjetivismo moderno. Por eso necesitamos pensar la famosa equivalencia entre comunismo y americanismo y la caracterización de esa equivalencia como realización de la esencia de la época moderna. Es decir, al descartar la interrogación de Heidegger como una mera opinión “anticomunista”, se descarta la posibilidad de cuestionar los remanentes de subjetivismo en el marxismo y su concepción de la historia. Esto es, al no tomar en cuenta este intrincado razonamiento, se tiende a ubicar a Heidegger en una especie de jerga de la autenticidad, conservadora y elitista, marcada por una aguda conciencia de la finitud del hombre e incapaz de ambicionar lo que la *gran política moderna* se ha dado como tarea. Pero esta versión todavía no puede dar cuenta de lo que la destrucción de la metafísica como destrucción de la ontología abre, en términos propiamente históricos. Es decir, no puede dar cuenta del problema de la historicidad más allá de su domesticación ontológica, según un subjetivismo animado por una voluntad de poder que expresa la esencia técnica de la época moderna. En este sentido, la experiencia de la historia universal posibilitada por el comunismo, pero también por el creciente impacto del americanismo, no se refiere a una cuestión superficial o meramente doctrinaria, sino a la forma en que en estas experiencias es la metafísica misma la que está en juego, su proceso de realización y planetarización.

En tal caso, la interrogación de la disposición esencialmente subjetivante del trabajo como operación y como acción objetivante de lo real nos lleva también a cuestionar las predisposiciones productivistas propias del comunismo como política económica. Y en ese contexto, nos lleva a plantear el delicado problema de la politización, ya identificada en la filosofía hegeliana gracias a la inscripción autotélica del tiempo circular del espíritu en el tiempo político del Estado racional. De esta manera, el trabajo, según la concepción hegeliana, no solo funciona como vector de la reconciliación humana (como superación del extrañamiento) y de su humanismo absoluto, sino que también supone el predominio de una cierta antropología filosófica que, más allá de Hegel y de Marx, sigue marcando fuertemente al pensamiento contemporáneo. En efecto, lo que está en cuestión aquí –cuestión a la que no puedo atender propiamente por ahora–, es la relación entre el *trabajo* como vector vinculante y humanizante, la *voluntad de poder* como subjetivismo politizante y la *mobilización total* como realización del nihilismo contenido en la disposición técnica de la modernidad. Marx, Nietzsche y Jünger, como nombres de sendos problemas con los que la pregunta por la historicidad debe entreverarse para despejar las anclas

¹⁶ Carta sobre el humanismo, 59.

ontopolíticas del pensamiento moderno¹⁷. En última instancia, se trata de cuestionar la comprensión misma de la demanda política como *trabajo de politización*, pues ahí se mantendría anclada gran parte de la *intelligentsia* progresista contemporánea¹⁸.

Tendríamos que pensar entonces la relación entre historicidad, temporalidad e infrapolítica como posibilidad contenida en la misma imposibilidad de escapar a las determinaciones ontoteológicas de la mundialatinización, de la planetarización del capitalismo como realización de la metafísica, pues es en ese horizonte devastador y terminal, ese horizonte donde la realización de la metafísica ha llegado a ser concebida como su articulación final y como su agotamiento¹⁹, donde la interrogación infrapolítica nos permitiría diferir de la misma demanda de politicidad, y no responder a ella desde la conversión óptica de la *différance* en diferencia antropológica o distinción cultural²⁰. Así, la infrapolítica como pensamiento y no como objeto de pensamiento, apostaría por una desistencia, esto es, por una cierta evasión frente al predomino sin contrapesos del Estado canalla, que como tal ya es una superación-realización del mismo Estado racional hegeliano, en la medida en que el Estado canalla encarna la razón del más fuerte. Y sería esta particular *Aufhebung* la que mostraría al mismo Estado canalla ya siempre contenido, como momento negativo, en el movimiento o despliegue de la racionalidad ontoteológica de la historia hegeliana. Paradoja del humanismo²¹.

¹⁷ En efecto, se trata de pensar en tándem las referencias, escasas pero importantes, a Marx, junto con las confrontaciones con Hegel, Nietzsche y Ernst Jünger, pues en ese haz de problemas se juega la destrucción o desactivación de la politización como vinculación (*linkage*) de ontología e historia. Véase, en particular, el recientemente publicado volumen 90 de la *Gesamtausgabe*, *Acerca de Ernst Jünger* (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013), Traducción de Dina V. Picotti.

¹⁸ Por supuesto, el *desobramiento* (Blanchot), la *desistencia* (Derrida), la *política sabática* o *inoperante* (Agamben), entre otras y más allá de sus diferencias, son instancias domiciliadas en este mismo horizonte. Habría que pensarlas en su tensión y en relación con el problema de la operacionalización del tiempo hegeliano (como trabajo y como politización), cuestión que solo podemos dejar aludida acá. A la vez, la copertenencia de la noción metafísica de trabajo y la estructura de la demanda de politización nos permitirían pensar, más allá de la versión schmittiana, la cuestión de las militancias políticas y del partisanismo moderno que se muestran, desde este punto de vista, como variantes de las *políticas de la amistad*.

¹⁹ Sería este agotamiento el que habría que pensar sostenidamente, al hilo de la reflexión anárquica y anhegemónica de Reiner Schürmann. Véase, *Broken Hegemonies* (Indiana: Indiana University Press, 2003).

²⁰ "La *différance* no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o trascendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No solo no hay reino de la *différance*, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino" ("*La différence*", 56).

²¹ Más que la contaminación bestial de la soberanía, se trata de la soberanía realizada como bestialidad imaginada en el otro. Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (Madrid: Trotta, 2005).

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

Pero, para pensar la historicidad necesitamos volver brevemente a la misma cuestión levinasiana del *otherwise than being*, que está secretamente, o no tan secretamente, presente en el llamado, pues lo que está en juego en ese *otro modo que ser* no es sino la posibilidad de romper con la ipseidad del ser para la muerte, que de alguna manera cumpliría una función central en la analítica existencial desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo*, según esta lectura. La apuesta levinasiana consistiría entonces en salir de esa destinalidad aislada y abrir la reflexión filosófica a la consideración de la otredad, haciendo, como indicábamos antes, que una cierta ética ocupe el lugar de la ontología fundamental. Y sin remitir ni a la ineludible complejidad del pensamiento levinasiano ni a la “primera” reacción directa de Derrida a este pensamiento (“Violencia y metafísica”, 1989), creemos necesario reparar en su “temprana” lectura de *Ser y tiempo* en el seminario del 64-65.

En efecto, estamos frente a una lectura llena de consecuencias, tanto para el trabajo posterior del mismo Derrida como para repensar el estatuto del pensamiento heideggeriano. Derrida insistirá en leer *Ser y tiempo* más allá de la ontología fundamental, es decir, insistirá en entender la destrucción de la metafísica elaborada en ese libro como una destrucción de la ontología misma, y en cierta medida, de la posición que la filosofía como historia del ser, o como historia de las distintas elaboraciones ontológicas sobre el ser, ocupa con respecto al problema de la historia y de la historicidad. Para él *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 misma 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 historicidad²².

De esta manera, *Ser y tiempo*, más allá de su apelación a la ontología fundamental que Derrida concibe como estrategia para restituir la olvidada pregunta por el ser, intentaría tanto la destrucción de la ontología, en cuanto esta seguiría entrampada en un conjunto de sedimentaciones ónticas, como la destrucción de la historia de la ontología *qua* historia del ser, esto es, como saber filosófico. Gracias a esto, el libro terminaría por abrirse a la problemática relación entre ser e historia, sin recaer en una sobrecodificación filosófica de la pregunta por el ser. Esta destrucción de la ontología y de la historia del saber ontológico, que nada tiene que ver ni con la refutación ni con el concepto prehegeliano de verdad, sin embargo, tampoco resuelve plenamente, según Derrida, la misma

²² Por supuesto, mi intento aquí es solo indicativo, quisiera dar cuenta de la complejidad del problema en cuestión y de la necesidad de volver a este momento sin desconsiderar, como aspecto “suplementario” y sintomático, por ejemplo, el mismo intercambio entre Emmanuel Levinas y Luce Irigaray, o el desarrollo de una cierta “plasticidad destructiva” por Catherine Malabou, que volviendo a Hegel supone una distancia de nuevo tipo con la deconstrucción.

disposición historial del pensamiento heideggeriano, cuestión que se expresaría en la problemática noción de epocalidad, todavía muy próxima a la versión hegeliana de la historia. Es decir, en la constitución de un “relato” del ser y de su historia es donde encontramos la delicada manifestación de un “sonambulismo metafísico” que se expresaría como una metaforicidad que debe ser “solicitada” permanentemente en el texto hegeliano y en el heideggeriano.

Insiste por tanto Derrida, y no solo a partir de *Ser y tiempo*, sino también considerando una serie de textos inmediatamente posteriores, en plantear el problema de la destrucción de la metafísica como destrucción tanto de la ontoteología clásica, como de la ontología hegeliana, y de las ontologías regionales husserlianas, pues en todas ellas prima la conversión objetivante o subjetivante de la pregunta por el ser. Es decir, en todas ellas, el ser deviene objetivado como sujeto trascendental o como espíritu absoluto, pues la ontología no puede evitar ser un discurso “sobre” el ser, una objetivación generalizante. En eso consistiría, según Derrida, la especificidad del planteamiento heideggeriano, en pensar la relación entre ser e historia, haciendo que la historia no quede ni subsumida al ámbito meramente fenomenológico ni extorsionada desde una ontologización o, incluso, desde una logicización (Hegel) que la predisponga según una determinada comprensión de la temporalidad. Por eso sosteníamos la relevancia de Hegel, porque en él la historia es pensada filosóficamente de manera fundamental, pero esto no evita que este pensamiento filosófico de la historia pliegue la historicidad del ser a una concepción todavía ontoteológica del devenir. En otras palabras, si la destrucción de la ontología clásica es ya la destrucción de la historia del ser como historia de la ontología y como ontología *tout court*, entonces esta también es una destrucción de la filosofía de la historia. Y de la ciencia histórica moderna, habría que agregar, porque en ella se expresa un cierto privilegio naturalizado, el privilegio de ser, en cuanto disciplina históricamente constituida, la encargada de determinar lo que es propiamente histórico, pero: “El privilegio acordado a la ciencia histórica en la determinación de la historia es, en sí mismo, una aventura histórica con un sentido histórico que no es otro que la concepción filosófica o metafísica de la historia, se dirá una concepción científica, la filosofía se piensa desde el comienzo, con Platón, como *episteme*”²³.

En efecto, a pesar de que Derrida es muy meticuloso y apegado al texto heideggeriano, en las nueve sesiones del seminario se van produciendo algunos desplazamientos y tomando algunas decisiones importantes. Por ejemplo, la pregunta por el ser ya no es leída como apelación a una nueva ontología, sino como interrogación del problema de la historicidad. La historicidad no es concebida ni como conciencia histórica ni como ciencia historiográfica, cuestión que diferencia a Heidegger de Hegel y Husserl. La historicidad tampoco es entendida

²³ Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, 155-56.

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

como simple recolección del acaecer (diferencia entre *Geschichtlichkeit* y *Geschichte* convertida en *Historie*). Pero la historicidad misma demanda una destrucción de la concepción vulgar o metafísica del tiempo, que en la última parte de *Ser y tiempo* queda apenas esbozada en una nota controvertida, a la que Derrida dedicará un texto crucial (“*Ousia y Gramme*”, 1968).

Al no poder concluir el proyecto ambicionado al comienzo, Heidegger deja inacabado *Ser y tiempo*, y más allá de los desarrollos posteriores, Derrida enfatiza que la inconclusión no se debe a falta de tiempo o claridad, sino a la complejidad de la empresa y a un cierto *agotamiento* (*running out of breath*). Y este agotamiento no hace sino apuntar hacia la misma condición de la filosofía en su relación con la destrucción, pues si por un lado, es solo en la confrontación con la historia del ser donde la pregunta adquiere sentido, la pregunta misma, por otro lado, solo es posible a partir de la destrucción de la tradición, esto es, de la filosofía como institución organizada en torno a la historia de la ontología. Obviamente, resuena acá no solo el problema heideggeriano del *fin de la filosofía*, sino la misma concepción derridiana de la filosofía como institución débil (aunque irrenunciable)²⁴. La destrucción de la metafísica, entonces, aparece como destrucción no solo de la historia de la ontología, sino de la ontología misma, y dicha destrucción, que también es un cuestionamiento del lugar asignado a la filosofía en relación con la problemática de la historia, permitiría formular la pregunta por el ser desde el punto de vista de la historicidad. Sin embargo, antes de poder elaborar esa pregunta, es preciso interrogar la historicidad del *Dasein* como ente abierto al ser, cuestión que definiría la centralidad, siempre preparatoria, de la analítica existencial. Pero dicha analítica se encontraría todavía trunca, al no estar configurada desde una noción otra que la llamada noción vulgar de la temporalidad, cuestión que lleva a las paradojas de la autenticidad y la inautenticidad de la existencia del *Dasein*, en su arrojamiento y en su medianía. Salir de estas paradojas requiere, según el mismo Derrida, asumir que el *Dasein* es preindividual y no subjetivo (distancia insalvable con Husserl y Sartre). Aunque el mismo Husserl haya señalado una declinación antropologista en la concepción heideggeriana del *Dasein*, sobre todo en *Ser y tiempo*.

²⁴ Sin intención de especular, permítaseme sugerir acá la relevancia de este problema para pensar, de una manera no convencional, el llamado caso-Heidegger. No se trata de negar o excusar, sino de radicalizar el problema apuntando a la forma en que *Ser y tiempo* se plantea como tarea la destrucción de la misma filosofía como discurso dominante sobre el ser, cuestión que relativiza la lectura de este libro como un volumen más de la filosofía, y, a la vez, nos permite interrogar el problema del nacionalsocialismo no solo en la oscura filosofía heideggeriana de la autenticidad, sino también en cuanto problema (no exclusivo a Heidegger) relativo a la función históricamente asignada (o autoasignada) a la filosofía respecto de la historia y de la historicidad. Véase de Derrida, Hans-Georg Gadamer, et. al. *Heidegger, Philosophy, and Politics: The Heidelberg Conference* (Nueva York: Fordham University Press, 2016).

La posibilidad misma de la pregunta por el ser, con la que arranca *Ser y tiempo* y que está a la base de la lectura derridiana, descansa, a su vez, en la doble condición (*assurances*) de 1) el *faktum* del lenguaje (“[p]orque no hay lenguaje sin historia ni historia sin lenguaje. La cuestión del ser es la cuestión misma de la historia. Ella nace de la historia y ella apunta a la historia. Es la absolución de la historia misma sobre sí misma como historia del ser”²⁵), y 2) del hecho de que en la misma pregunta por el ser (en su formulación más corriente: ¿qué es el ser?, dada la articulación misma del lenguaje y la particularidad del verbo vinculante), ya siempre esté contenida una *precomprensión* del ser, de lo que es preguntado en la pregunta. Así, en la interrogación del *faktum* del lenguaje y de la precomprensión del ser es donde Derrida se detiene para advertir del juego inescapable de la metaforización como metafísica. Es eso lo que le lleva a cuestionar no solo la primacía de la oralidad sobre la escritura (fonocentrismo), sino las figuras con las que el mismo Heidegger intenta abrir la cuestión del ser más allá de la metafísica (la casa, el pastor, etcétera); esto, claro, sin proponer ingenuamente un lenguaje a salvo de la metaforicidad (la deconstrucción se ejerce como “infinita” desmetaforización) ni reducir el problema de la historicidad a la controvertida hipótesis de un cierto “giro lingüístico”²⁶. Por el contrario, se trata de lo que podríamos denominar como *preocupación existencial*, preocupada por la *Existenz*, que no puede ser reducida ni a la subjetividad trascendental ni a la realidad humana en general (según las primeras traducciones de *Ser y tiempo* al francés, que Derrida objeta).

Ser y tiempo habría cumplido un cometido que no es el ambicionado por Heidegger, pero que no por eso deja de ser crucial para el pensamiento contemporáneo: haber despejado las complejidades inherentes al problema de la historicidad del ser, cuestión de la que se agarra Derrida para ponderar las diferencias en la filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger, y aún cuando la salida heideggeriana no parece ser del todo convincente, lo que importa es el problema mismo. En efecto, no se trata solo de la concepción vulgar de la temporalidad, sino del concepto restringido o condicional de historicidad que caracteriza la filosofía hegeliano-husserliana, en la medida en que para ambos, la misma historicidad es posible gracias a la preexistencia de una cierta conciencia histórica (Hegel) o de una capacidad racional o científica de concebir dicha historia (Husserl). Conciencia, ciencia, racionalidad, aparecen así como requisitos para una historicidad privativa de Europa, pueblo histórico (Hegel) en el que se habría desarrollado la ciencia (Husserl), única capaz de “cultivar” una cierta concepción articulada de la historicidad. Los pueblos sin historia, sin ciencia, sin conciencia,

²⁵ Heidegger: *la question de l'Être et l'Histoire*, 83.

²⁶ Solo la versión americana del posestructuralismo podría intentar reducir la problemática del lenguaje y la pregunta por el ser y la historia a una versión vulgar del “giro lingüístico” como autosuficiencia del lenguaje y como idealismo textual. En esa reducción se sintomatiza una falta de pensamiento.

Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)

son para esta ontoteología, para esta *imperialidad* (romana en su esencia), pueblos sin historicidad, ajenos a la misma posibilidad del pensamiento, sujetos a una existencia irreflexiva²⁷.

Pero, al haber determinado como condición de posibilidad de la historicidad el saber y el saber de sí, la ciencia y la conciencia, lo que estas metafísicas de la historia han producido es una reducción del *Dasein* y, de esa manera también del ser; a una articulación metafísica del sujeto, del espíritu o de la razón²⁸. Convirtiendo a la vez a la misma historicidad en un atributo privativo de la metafísica entendida historicista e historizantemente, al modo de una filosofía de la historia fuertemente dependiente de una concepción metafísica del tiempo como presencia, es decir, del tiempo como confirmación de la estructura presencial del devenir, supeditando así a la misma temporalidad a aparecer como atributo de una instancia trascendente (sujeto, razón, sentido, espíritu, verdad, etcétera). Es esto lo que *Ser y tiempo* está confrontando.

Esta confrontación, estaba diciendo, tiene que dar un lugar, dar lugar a una cierta ruptura “destructiva” de Heidegger, una ruptura con la metafísica hegeliana-husserliana de la historia, metafísica espiritualista, metafísica del *Geist* y de la *ratio* que determina la historicidad todavía de manera demasiado apresurada a partir de la posibilidad de un saber y de un saber de sí, de la ciencia y de la conciencia, y se deja comandar por la diferencia categórica de la naturaleza y de la cultura tenida como originaria e irreductible, diferencia por tanto convertida en un evento de la metafísica, en vista de lo cual Heidegger intenta remontar a un momento anterior para interrogar la historicidad del *Dasein* a una profundidad originaria en la cual este no ha sido aún determinado como espíritu o razón, como sujeto o conciencia²⁹.

De esta manera, Derrida es capaz de mostrar cómo el problema del tiempo, de la historicidad y de la existencia constituye el *entramado* del pensamiento

²⁷ Sin embargo, habría que distinguir esta lectura de la denuncia poscolonial del imperialismo filosófico de Occidente y su incapacidad para entender “otras historias” que la occidental, porque en esa demanda (toda ella una demanda politizante), no se atiende al problema central de la historicidad, sino que se aspira a un reconocimiento que puede acomodarse perfectamente a la imperialidad (invertida) de las historicidades condicionadas de la metafísica. La crítica decolonial lleva estas luchas por el reconocimiento al paroxismo de una ontoteología invertida, pero constituida por la misma estructuración de la metafísica occidental. Su antioccidentalismo se muestra, desde el problema de la historicidad, como un occidentalismo radicalizado.

²⁸ En cierto sentido, la convergencia de Hegel y Husserl en una concepción anclada de historicidad también se manifiesta en la reducción del filósofo a la condición de funcionario de la razón, ya sea en términos del burócrata, que Kojève termina encarnando y teorizando, como en el filósofo en cuanto servidor público de la humanidad.

²⁹ Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, 163.

heideggeriano que, mediante confrontaciones muy acotadas (Hegel, Marx, Husserl, Nietzsche, Kant, Jünger, etcétera), va abriéndose, sostenidamente, a la posibilidad de una concepción del tiempo y de la historicidad otra que la historicidad metafísica o imperial. Y sin ahondar más allá en la compleja y detallada lectura derridiana (a la que tendríamos que volver insistentemente pues en ella se esbozan las decisiones constitutivas de su trabajo posterior³⁰), nos interesa destacar acá la pertinencia de su problematización de la historicidad condicionada, pues esta se complementa con la caracterización del humanismo como metafísica moderna, cuestión que se manifiesta como demanda de politización y funcionalización del pensamiento, constituyendo así el horizonte de la ontopolítica contemporánea.

La confrontación con esta “tradicón” ontopolítica, con la operación vinculante de ontología e historia, con la historicidad condicionada y anclada a la temporalidad ya caída en la metafísica de la presencia, con la planetarización de la metafísica como técnica y predominio del subjetivismo, con la demanda de politicidad y con la politización del nihilismo activo y su movilización total, con la reducción de la existencia a la condición subjetiva y operativa, etcétera, sería lo que caracteriza a la “tarea” infrapolítica, por lo menos en lo que a mí concierne. Precisamente porque la infrapolítica no constituye ni saber ni método alguno, aparece solo como una posibilidad de pensamiento. Ese pensamiento otro, del cual no puedo dar más prueba ni adelantos, a riesgo de traducirlo a la condición de teoría universitaria, se muestra en este caso como un *otherwise than political*, de otro modo que político, es decir, como respuesta mínima y errática ante el llamado que ahora me interpela sin habérselo propuesto.

³⁰ Particularmente relevantes son su lectura de la autoafección y del problema del tiempo en Kant, que dará paso a la interrogación heideggeriana de los años inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*. La confrontación con Kojève y la versión hegeliana de la historia universal, junto con la lectura de la crítica intempestiva nietzscheana de la historia monumental. El problema de la concepción vulgar del tiempo y la línea heideggeriana que une a Aristóteles con Hegel y Bergson, cuestión a la que habría que volver, para interrogar su condición no resolutive, sino sintomática en el pensamiento heideggeriano. Sin descontar que la centralidad de la crítica a Husserl no impide ni invalida las aproximaciones anteriores y posteriores de Derrida a la fenomenología trascendental. Y, a la vez, la necesidad de ponderar, una vez más, la *différance* como intento de elaboración del entrampe heideggeriano en la problemática disolución de la ontología en una historicidad que no termina de abrirse a la cuestión de la temporalidad *otherwise than metaphysical*.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *The Last Interview and other Conversations*. Nueva York: Melville House, 2013.
- Bensaid, Daniel. *Elogio de la política profana*. Barcelona: Ediciones Península, 2009.
- Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 2013.
- Derrida, Jacques. “La différence”. En *Márgenes de la filosofía*, 37-62. Madrid: Cátedra, 1994.
- . *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.
- . *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire*. París: Galilée, 2013.
- . *Heidegger: The Question of Being and History*. Editado por Geoffrey Bennington. Chicago: Chicago University Press, 2016.
- . *La bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg, Jacques Derrida, et al. *Heidegger, Philosophy, and Politics: The Heidelberg Conference*. Nueva York: Fordham University Press, 2016.
- Heidegger, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Traducido por Dina V. Picotti. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013.
- . *Carta sobre el humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- . “El concepto de experiencia en Hegel (1942-43)”. En *Camino de bosque*, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, 91-156. Madrid: Alianza, 1998.
- . *Hegel*. Traducido por Dina V. Picotti. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Lefort, Claude. *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Moreiras, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *After Fukushima*. Nueva York: Fordham University Press, 2015.
- . *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Indiana: Indiana University Press, 2003.

Stiegler, Bernard. *Técnica y tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Gipuzkoa: Hiru, 2002.

Villalobos-Ruminott, Sergio. “El poema de la Universidad: nihilismo e infrapolítica”. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 5, no. 1 (2015): 106-122.

—. “‘¿En qué se reconoce el pensamiento’. Infrapolítica y posthegemonía en la época de la realización de la metafísica”, *Debats* 128 (2015): 41-52.

Sergio Villalobos-Ruminott. Profesor de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Michigan (Michigan, Estados Unidos). Autor de *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (Buenos Aires: La Cebra, 2013) y *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (Buenos Aires: La Cebra, 2016). Correo electrónico: svillal@umich.edu.