

# 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.



**English version below / Versión en inglés abajo**

## **Sobre la revista**

*Pléyade* (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

## **ISSN y ISSN electrónico**

El International Standard Serial Number (ISSN) para *Pléyade* es 0718-655X y el Electronic International Standard Serial Number (e-ISSN) es 0719-3696.

## **Director y Representante legal**

Nicolás del Valle Orellana

## **Equipo Editorial**

Nicolás del Valle Orellana – Editor en jefe

Víctor Ibarra B. – Editor general

Felipe Lagos Rojas – Editor

Andrea Furnaro – Asistente editorial

Ronald Bahamondes Álvarez – Asistente editorial

Gabriela Á. Acevedo – Diseño y diagramación

## Comité Editorial

- Dr. Ulrich Beck** † Ludwig Maximilians Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (París, Francia)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)
- Dr. Ignacio Farías.** Technische Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile  
(Santiago, Chile)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)
- Dr. Luis Lobo-Guerrero.** Universidad de Groningen (Groningen, Países Bajos)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Universidad de Santiago (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Instituto Ibero-Americano (Berlín, Alemania)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, Estados Unidos)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación  
(Santiago, Chile)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

## Indexada en

Revista *Pléyade* se encuentra indizada en los siguientes catálogos electrónicos:

- **Latindex Catálogo**, Universidad Nacional Autónoma de México
- **Latindex Directorio**, Universidad Nacional Autónoma de México
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México
- **E-revistas**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
- **Actualidad Iberoamericana**, Centro de Información Tecnológica, Chile
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social, UNAM México
- **Redib**, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, CSIC España
- **Academia.edu**, plataforma para académicos, Estados Unidos
- **Critical Theory Consortium Directory**, University of California-Berkeley & Northwestern University, Estados Unidos
- **Latinoamericana**, Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales, Chile

[www.revistapleyade.cl](http://www.revistapleyade.cl)

## About the Journal

*Pléyade* (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

### ISSN and e-ISSN

The International Standard Serial Number (ISSN) for *Pléyade* is 0718-655X and the Electronic International Standard Serial Number (e-ISSN) is 0719-3696.

### Director and Legal representative

Nicolás del Valle Orellana

### Editorial Team

Nicolás del Valle Orellana – Editor in Chief  
Víctor Ibarra B. – General Editor  
Felipe Lagos Rojas – Editor  
Ronald Bahamondes Álvarez – Assistant Editor  
Andrea Furnaro – Assistant Editor  
Gabriela Á. Acevedo – Layout Editor

## Editorial Board

- Dr. Ulrich Beck** † Ludwig Maximilians Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (París, Francia)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)
- Dr. Ignacio Fariás.** Technische Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Joaquín Fermandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)
- Dr. Luis Lobo-Guerrero.** Universidad de Groningen (Groningen, Países Bajos)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Universidad de Santiago (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Instituto Ibero-Americano (Berlín, Alemania)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, Estados Unidos)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

## Abstracted and Indexed in

*Pléyade* is abstracted and/or indexed in:

- **Latindex Catálogo**, Universidad Nacional Autónoma de México
- **Latindex Directorio**, Universidad Nacional Autónoma de México
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México
- **E-revistas**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
- **Actualidad Iberoamericana**, Centro de Información Tecnológica, Chile
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social, UNAM México
- **Redib**, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, CSIC España
- **Academia.edu**, platform for academics, United States
- **Critical Theory Consortium Directory**, University of California-Berkeley & Northwestern University, Estados Unidos
- **Latinoamericana**, Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales, Chile

[www.revistapleyade.cl](http://www.revistapleyade.cl)



# PLÉYADE

19

EDICIÓN ESPECIAL  
DE OTRO MODO QUE POLÍTICO

## ÍNDICE

<b>¿De otro modo que político? Introducción</b> <i>Otherwise than Political. Introduction</i>	13
Ronald Mendoza de Jesús Mauro Senatore	

## ARTÍCULOS

<b>Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt</b> <i>On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt</i>	29
Werner Hamacher	
<b>El consejo de Hobbes</b> <i>Hobbes's Counsel</i>	67
Geoffrey Bennington	
<b>El giro ético o Levinas en Latinoamérica</b> <i>The Ethical Turn, or Levinas in Latin America</i>	91
Erin Graff Zivin	
<b>Infrapolítica marrana.</b> <b>Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más</b> <i>Marrano Infrapolitics.</i> <i>Proximity Against Community: Errancy and the Eye-Too-Many</i>	113
Alberto Moreiras	
<b>Desistencia infrapolítica (Historicidad 1)</b> <i>Infrapolitical Desistance (Historicity 1)</i>	145
Sergio Villalobos-Ruminott	
<b>Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos</b> <i>Infrapolitics or the Infrastructuring of Political Events</i>	167

<b>Ontología marxista y archipolítica en Gérard Granel</b> <i>Marxist Ontology and Archi-politics in Gérard Granel</i>	189
---	-----

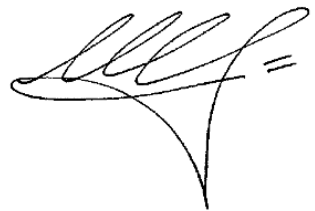
RESEÑAS

<b>Carlos Casanova. <i>Estética y producción en Karl Marx.</i></b> <b>Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.</b> Gerardo Muñoz	219
--	-----

## Nota editorial

Es un agrado presentar el decimonoveno número de *Pléyade* dedicado al problema “de otro modo que político”, a la interrogante por aquella cualidad de la política que se resiste a ser capturada por conceptos e instituciones. En esta oportunidad, se reúnen siete artículos y una reseña de autores adscritos a universidades de Alemania, Estados Unidos, Francia y Uruguay, que abordan aquella intersección entre filosofía y literatura. Todas las contribuciones proponen lecturas originales sobre los modos de comprensión de la política y lo político desde una perspectiva teórica y crítica. Este número es también muy especial, pues incluye un artículo inédito en español de Werner Hamacher, teórico de la literatura y la deconstrucción, que falleció durante el proceso de publicación de este número, el día 7 de julio del 2017. Este número es, sin duda, un tributo a los derroteros de su pensamiento. Asimismo, esta edición especial no podría haberse realizado sin el trabajo de los coordinadores invitados Mauro Senatore y Ronald Mendoza de Jesús, quienes, junto con el equipo editorial de la revista, pudieron dar cuerpo a una nueva edición de *Pléyade*. Como siempre, resta destacar que todos quienes participaron en el proceso editorial de la revista lo hicieron sin ánimos de lucro y con el interés de producir un conocimiento de calidad y amplitud internacional. Agradecemos a la comunidad de estudiantes, profesores e investigadores que colaboran con nuestra revista, ya sea estudiando, comentando o citando sus artículos, pues son los lectores quienes brindan sentido a este proyecto editorial.

**Nicolás del Valle Orellana**



Director responsable  
*Pléyade*. Revista de humanidades y ciencias sociales  
Online issn 0719-3696 / issn 0718-655X  
Berlín, Alemania



# ¿De otro modo que político? Introducción

Ronald Mendoza de Jesús<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA DEL SUR

Mauro Senatore<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE DURHAM

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

JACQUES DERRIDA

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

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

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

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

## ¿De otro modo que político? Introducción

ser más que uno de tantos prejuicios de los filósofos –siempre prestos a plegar el movimiento apenas asible del contingente devenir al orden del ser, de la verdad, de la esencia y de su sistema potencia-acto, imprimiéndole así un carácter preescrito y programático a formas de vida cuya emergencia ha sido más bien el resultado del propio intento de los filósofos por suprimir la fuerza volátil del “peligroso quizá” (“*gefährliche Vielleicht*”)<sup>3</sup>– aparece aquí como una dimensión irremediable de la experiencia consciente. La conciencia parecería no poder hacer cosa otra que no sea *desear* la sutura que cierre su herida, desear que su comienzo coincida con su propio fin, desear la culminación del movimiento recursivo que le permitirá presentarse a sí misma en toda la presencia del presente y en todos los presentes que, por fin, estarán llenos de *su* presencia. Es esta herida –pensada, a partir del trabajo de Jacques Derrida, como insuturable y asida terminológicamente con los no conceptos de *différance*, de *trace*, etcétera– la que da lugar de modo cuasinecesario a la pulsión arqueoteológica que estructura lo que Derrida llama el “deseo de presencia” en el segundo pasaje que sirve de epígrafe a esta introducción<sup>4</sup>. Este deseo adquiere uno de sus avatares más inocuos en el simple ejercicio de la escritura de este tipo de textos introductorios. Que dicho deseo sea “indestructible”, según Derrida, nos instala en una aporía: ¿cómo desplegar una escritura que evite el repertorio de gestos que, o bien refuerzan el deseo de presencia, o bien alardean de haber *ya* destruido dicho deseo y todo lo que este organiza y gobierna, a saber, *todo* o casi todo lo que hay, incluida la escritura de esta introducción misma?

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

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

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

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

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

## ¿De otro modo que político? Introducción

\*

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

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

<sup>6</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Idem.*



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

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

<sup>9</sup> *Ibid.*, 62.

## ¿De otro modo que político? Introducción

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

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

<sup>10</sup> *Ibid.*, 64.

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

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

\*

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

## ¿De otro modo que político? Introducción

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

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

Utilizo la frase “la política de la política” para tratar de captar el modo en que la política se desdobra desde el principio en un modo que es denunciado por los dogmatistas y moralistas en la misma medida en que son incapaces de entenderlo. (...) Nuestro deseo más entrañable es encontrar o inventar una política que no esté afectada por la política de la política, y este deseo es completamente metafísico. Mi argumento es que el *zoon politikon* en cuanto *zoon logon echon* está involucrado en la política de la política tan pronto este *zoon* se involucra en la política, es decir, desde el principio, “naturalmente”, como dice Aristóteles. La política es ya siempre la política de la política. La política está inmediatamente desdoblada en una compleja autorreferencialidad o recursividad que fluye directamente del logos que le es coextensivo y que aparece en este logos como la irreductibilidad del tipo de posibilidades de distorsión y desengaño que, usualmente, son asociadas, moralísticamente, a la sofística y la retórica<sup>11</sup>.

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

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

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

Si tomamos el argumento de Bennington en serio, el estatuto semántico, referencial, incluso histórico de la palabra “político” en la frase “de otro modo que político” no puede sino tambalear, al registrar la fuerza de un desdoblamiento desde siempre acontecido pero pocas veces asumido. Por un lado, la lectura que hace Bennington de la figura conceptual del consejo en el pensamiento de Hobbes sería una lectura “de otro modo que política” en la medida en que esta revela cómo Hobbes admite la existencia de una “protodemocracia originaria” –que, según Bennington, conforma una especie de “constelación” con las nociones de “multiplicidad” y de “retórica”, las que serían igualmente originarias– al mismo tiempo que este intenta mitigar los efectos nocivos que el lenguaje irreductiblemente retórico de esta protodemocracia tendría para la constitución del poder soberano<sup>13</sup>. El mero intento de Hobbes de neutralizar la fuerza corrosiva que el consejo como evento retórico tendría al interior de la economía del poder del soberano ilustra cómo la filosofía política, aún en el caso de los pensadores aparentemente menos metafísicos, como lo es Hobbes, solo puede lidiar con la duplicidad constitutiva de la

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

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

## ¿De otro modo que político? Introducción

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

\*

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

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

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

La esencia se ejerce así como una invencible persistencia en la esencia, llenando todo el intervalo de nada que vendría a interrumpir su ejercicio. *Esse* es *interesse*. (...) La esencia es interés. El interés del ser se dramatiza en los egoísmos en lucha los unos con los otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra los unos con los otros y, así, juntos<sup>15</sup>.

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

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

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

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

## ¿De otro modo que político? Introducción

este debate que Graff Zivin sugiere que, si bien el debate en cuestión parecería girar en torno a la distinción entre ética y política, lo que emerge a través del mismo es “una suerte de indecidibilidad derrideana” en la que la ética y la política funcionan “como condición de posibilidad e imposibilidad de la otra”. Esta indecidibilidad no solo corroe las bases sobre las cuales se ha erigido el discurso de corte historicista en torno al supuesto giro ético en el latinoamericanismo, sino que nos obliga a repensar la naturaleza del mismo, ya no como un periodo histórico acontecido y constatable como tal, sino como una especie de oscilación interior tanto a la ética como a la política. A partir de una lectura de un trabajo de Alberto Moreiras<sup>18</sup>, Graff Zivin concluye su ensayo elaborando la idea de esta oscilación aporética que hace que ni la ética ni la política puedan coincidir consigo mismas sin tornarse en su otra, al tiempo que tampoco pueden domesticar la otra para convertirla en su propio reflejo, en *su* otra. Esta “gramática de la *no identidad*” marca el punto de lo que Graff Zivin llama una “deconstrucción de la ética y de la política”, otro nombre para lo que Moreiras llama “infrapolítica”, y que ambos coinciden en caracterizar como *marrana*, ya que solo a partir del secreto que separa la política y la ética de sí mismas en sí mismas es que podríamos comenzar a pensar una ética y una política que asuman “la imposibilidad de reconocer e identificar al otro, de traducir la demanda del otro en acción política”, condiciones, para Graff Zivin, de “la única posibilidad de una justicia imposible, indeconstructible”<sup>19</sup>.

\*

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

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

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



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

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

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

<sup>21</sup> *Ibid.*, 119.

## ¿De otro modo que político? Introducción

se alcanza, pero que siempre es susceptible de acercamiento (esta estructura –no se llega al origen, pero se busca la cercanía– es una estructura existencial posiblemente irrenunciable), puede quizá ser descrito poéticamente, pero habitar la intemperie, *habitar en la intemperie*, es una tarea infrapolítica<sup>22</sup>. La infrapolítica es marrana porque la primera nombra lo que singulariza el movimiento de la existencia de la segunda –una existencia que, incapaz de renunciar a la búsqueda de sí, incapaz de renunciar a la verdad de su secreto, habita en la intemperie, fuera de la polis–.

\*

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

para [Derrida] *Ser y tiempo* es un intento de “destitución” de la pretensión de la ontología de ser la filosofía primera en su comprensión del ser, haciendo que la pregunta por el ser sea ya, desde su primera formulación, una pregunta por la historia. Nada se soluciona entonces con reemplazar la ontología fundamental por una ética de la alteridad, pues dicho reemplazo, pensado así, solo confirmaría la misma limitación principal del pensamiento filosófico en su relación con el problema de la historicidad<sup>23</sup>.

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

<sup>22</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>23</sup> Sergio Villalobos-Ruminott, “Desistencia infrapolítica. Historicidad 1”.

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

\*

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

## ¿De otro modo que político? Introducción

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

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

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

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

# Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt<sup>1</sup>

Werner Hamacher<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD JOHANN WOLFGANG GOETHE

Recibido: 14 de noviembre de 2016

Aceptado: 26 de diciembre de 2016

## Resumen

Este ensayo se centra en las contribuciones de Marx y Arendt al concepto del derecho a tener derechos. En primer lugar, sitúa el análisis de Marx de este concepto dentro del horizonte de su interpretación de la democracia como el correlato político del cristianismo. Desde esta perspectiva, para Marx, el derecho a tener derechos designa el sujeto de los derechos en la medida en que esto es función de la legalidad garantizada por la sociedad civil. En segundo lugar, este ensayo discute la formulación de Arendt del derecho a tener derechos como la demanda de la política que precede a todos los derechos. Hamacher libera esta demanda de su relación teleológica con los derechos y la entiende como lo que permite a los hablantes determinarse como sujetos. Él reconduce esta demanda al concepto de *euchè* en Aristóteles y, más en general, al lenguaje no predicativo de aquella existencia que no es ni política ni jurídicamente calificada.

## Palabras claves

Marx, Arendt, derecho, promesa, demanda.

<sup>1</sup> Traducido del alemán por Niklas Bornhauser, en el marco del proyecto FONDECYT Regular 1171146, "Lengua, traducción, pensamiento: Hegel-Freud-Hamacher". Este texto es la versión castellana del ensayo inédito hasta ahora en español "Vom Recht, Rechte zu haben. Menschenrechte; Marx und Arendt", publicado primero en inglés en 2014, bajo el título "On the Right to Have Rights: Human Rights; Marx and Arendt". Expande el texto que aparece el 2004 en inglés bajo el título "The Right to have Rights (Four-and-a-Half Remarks)".

<sup>2</sup> Filósofo alemán, fundador del Instituto de Literatura General y Comparada de la Universidad Johann Wolfgang Goethe (Fráncfort del Meno, Alemania).

## On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt

### Abstract

This essay focuses on Marx and Arendt's contributions to the concept of the right to have rights. Firstly, it places Marx's analysis of this concept within the horizon of his interpretation of democracy as the political correlate of Christianity. From this perspective, for Marx, the right to have rights designates the subject of rights to the extent that it is a function of the legality guaranteed by civil society. Secondly, this essay discusses Arendt's formulation of the right to have rights as the demand for politics that precedes all rights. Hamacher frees this demand from its teleological relation to rights and understands it as what allows speakers to determine themselves as subjects. He traces this demand to Aristotle's concept of *euchè* and, more generally, to the non-predicative language of that existence which is politically and juridically unqualified.

### Key words

Marx, Arendt, Right, Promise, Claim.

## 1.

Para los clásicos de la teoría política era inconcebible que alguien pudiera ser, fuera de la polis, un ser humano. Cada quien era ser humano solo en virtud de una sociedad, y una sociedad solo podía ser aquella que aseguraba su coherencia, su duración y su independencia respecto de otras sociedades del mismo o de otro tipo, mediante leyes y derechos y, en tanto sociedad constituida, conformaba un ser común político. La definición de Aristóteles que de esto resultó, a saber, que el ser humano es esencialmente un ser vivo político –un *zoon politikon*–, devino problemática por primera vez en su dimensión histórica con la expansión de una religión que no se comprendía como teocracia política ni como religión de virtudes políticas y derechos consuetudinarios, sino que declaraba definitivamente su indiferencia y neutralidad estructural respecto de los asuntos políticos. *Nobis (...)* *nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum*– estas dos frases del *Apologeticum* de Tertuliano del año 197: que a los cristianos nada les es más ajeno que los asuntos públicos del Imperio romano, que ellos, más bien, reconocían exclusivamente una sola cosa pública, a saber, el mundo como un todo, no solo fue una aseveración de la inocuidad de una secta desinteresada en términos de política regional e imperial, sino que ellas contuvieron, a la vez, una declaración de independencia frente a las prerrogativas de lo político e introdujeron una distinción en las determinaciones de la esencia del ser humano, que desde entonces no ha dejado de inquietar los destinos políticos y teológicos tanto de la cultura europea como de todas las demás culturas<sup>3</sup>. Que a los cristianos la *res publica* y, con ello, la política de ciudad y de estado mundial les sea ajena y que, en cambio, les importe la única cosa común a todos, el mundo, significa nada menos que el hombre, a partir de entonces, no era solamente un ser humano político, sino además y, ante todo, un ser social mundial. Podía comportarse neutralmente respecto de la sociedad estatal, porque se sentía definido a través de su participación en una sociedad constituida de otro modo que esta.

<sup>3</sup> Carl Becker, ed., *Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums* (Múnich: Kösel Verlag, 1961), 180 (38. 3). El argumento de Tertuliano evidentemente está construido según la directiva (*Weisung*) de Jesús, del evangelio según Mateo 22.21: *Pues dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*. Con esto se haya realizada la disyunción entre comunidad política y religiosa: a la primera le corresponde el impuesto, a la otra algo del todo incommensurable con ella. En la Antigüedad, solo se conoce una separación hasta tal punto estricta de parte los cínicos. De Diógenes de Sinope se trasmite la palabra paradójal que él sería un *kosmopolites*, un ciudadano del cosmos (Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI 63). Según lo hecho inteligible por la investigación histórico-religiosa, Jesús fue un maestro cínico en la tradición de Diógenes (cfr. Bernhard Lang, *Jesus der Hund, Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers* (Múnich: Verlag C.H.Beck, 2010).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

Con ello, la sociedad devino aquella esfera que podía garantizar la posibilidad de la indiferencia respecto de la sociedad política. Que la sociedad de los creyentes se organizara en la *ecclesia* en tanto *civitas* y, además, según el modelo del *imperium*, fue secundario respecto de la distinción entre comunidad política y comunidad de creyentes, entre *res publica* y *res íntima*, constitución de Estado y participación psíquica. El corte entre lo público y lo íntimo es tanto más profundo cuanto los apóstoles y catequistas cristianos proclamaban su evangelio como un evangelio “católico” y, por ende, universal, que debía valer en todo el mundo –*holó to kósmo*<sup>4</sup>– sin consideración de particularidades políticas, étnicas o rituales-legales. Su religión no fue la religión civil de los ciudadanos de una ciudad-Estado, una nación estatal o de un imperio transnacional, ella más bien apareció con la pretensión (*Anspruch*) de ser una religión del ser humano en general (*im Allgemeinen*) y de la divinidad de ese ser humano general (*allgemeinen*). Ella se representó a sí misma como corporación antropoteológica universal (*allumfassend*), para la cual las conformaciones políticas singulares podían seguir siendo irrelevantes en la medida en que de ellos no se dependía amenaza alguna para su universalidad (*Allgemeinheit*).

Que las pretensiones (*Ansprüche*) de universalidad de la fe –y, por cierto, de una fe que fuera la primera en insistir en su sociabilidad interna– en los movimientos heréticos y de reformation del cristianismo, no menos que en sus tendencias dogmatizantes y ortodoxas, hayan conducido a pesar de ello al tipo propio de una sociedad determinada políticamente, sin excepciones, se hace evidente en el movimiento de reformas más rico en consecuencias: el movimiento protestante. Este movimiento, por la vía de un conformismo paradójico, ha contribuido a las revoluciones democráticas del siglo XVI hasta el XVIII y ha impuesto (*durchgesetzt*) el principio de igualdad universal –la inmediatez social– de los individuos en las formas de las democracias modernas dominantes hasta la fecha<sup>5</sup>. Las grandes teorías políticas de la modernidad son teologías políticas de un democratismo (*Demokratismus*) de proveniencia protestante. Esto se torna evidente (en la construcción hobbesiana de un *Christian Common-wealth* y, aún más, en los esbozos de teoría constitucional de Rousseau y Kant; la alianza entre cristianismo protestante y estructuras políticas posrevolucionarias es sistematizada teológico-

<sup>4</sup> Carta a los romanos I.8.

<sup>5</sup> Acerca de las influencias determinantes de defensores radicales de la cristianidad sobre las representaciones políticas fundamentales de la modernidad véase, sobre todo, el trabajo de Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* (Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot, 1895). En su versión más reciente, con material complementario y discusiones que logran precisar este estudio: Roman Schnur, ed., *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964). Acerca del desarrollo ulterior de las tesis de Jellinek, también sobre su influencia en Max Weber, con literatura científica actualizada, véase: Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlín: Suhrkamp Verlag, 2011).



históricamente y lógico-jurídicamente por Hegel y descrita por Tocqueville a propósito de la situación en América del Norte; y esta alianza es la base para la polémica que Marx, en su escrito, que aún escandaliza, titulado “Zur Judenfrage”, dirige contra la teología del estado de la emancipación política de la burguesía.

## 2.

Marx parte del hecho de que el *postulado fundamental del cristianismo* lo constituye la *soberanía del hombre* y sigue en gran medida el esquema argumentativo de Feuerbach cuando reconoce al hombre, en tanto ser humano postulado como soberano en la organización política contemporánea, como mero *constructo de fantasía* (*Phantasiegebild*) y *sueño*, al que recién las transformaciones políticas pueden ayudarlo a alcanzar su realización: “La democracia política”, escribe en “Zur Judenfrage”,

es cristiana en cuanto en ella el hombre, no solo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y los elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*<sup>6</sup>.

Para Marx, es un hecho que el cristianismo ha elevado a cada ser humano –a cada ser humano singular (*einzelnen*), con tal de que solo sea ser humano– al *ser supremo* para el ser humano, a pesar de que el cristianismo histórico, a través del fomento de *condiciones inhumanas*, no solo haya restringido, sino reducido bajo su propio nivel a esta elevación. La democracia política es estructuralmente cristiana y la soberanía –la divinidad– del ser humano “en la democracia es (...) máxima mundana”. Con esto se está afirmando que para Marx el cristianismo no es una religión más entre un sinnúmero de religiones históricas o potenciales, sino que él posee “un significado religioso universal”, es decir, que es la religión de todas las religiones como tal (*überhaupt*) y, por consiguiente, aquella forma de la relationalidad en la que únicamente el ser humano, cada cual en su “existencia azarosa” (*zufällig*), puede realizarse en tanto ser social y genérico (*Gattungswesen*). El cristianismo prueba ser una forma de relationalidad universal al producir la democracia como su correlato político, y la democracia prueba su cristianidad al “agrupar las visiones-de-mundo más diferentes bajo la forma del cristianismo, una

<sup>6</sup> Karl Marx, “Zur Judenfrage”, en Karl Marx y Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), I, 2, (Berlín: Dietz Verlag, 1982), 154 (esta cita y las siguientes).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

al lado de otra, y aún más por el hecho de que hacia otros no formula siquiera la exigencia del cristianismo sino tan solo de la religión como tal (*überhaupt*), de cualquier religión...”. Dado que democracia es la forma política de la cristianidad (*Christlichkeit*), puede prescindir de la reivindicación de la religión cristiana como religión de Estado e incluso tiene que favorecer la desprivilegiación estructural del cristianismo hasta que sea una mera confesión, junto a otras equivalentes. Al interior de la democracia, en tanto la religión universal que ha devenido política, toda religión singular solo puede ser asunto privado, pero el Estado es objeto, medio y forma del único culto religioso que queda: el culto democrático. El “Estado cristiano consumado”, según enfatiza Marx, es el Estado “ateísta”, el Estado “democrático”<sup>7</sup>. La secularización del cristianismo no es realizada mediante la estatización de bienes eclesiásticos, sino mediante la estatización de la soberanía del ser humano y la trasferencia de sus privilegios o prederechos (*Vorrechte*) a derechos fundamentales (*Grundrechte*) estatalmente avalados. Secularización es politización rigurosa y juridificación del “ser supremo” que el hombre es para el hombre. “La consumación del Estado cristiano es el Estado que se reconoce como Estado y se abstrae de la religión de sus miembros”<sup>8</sup>. Dado que el Estado ha de prescindir de la religión de los individuos (*Einzelnen*) y ha de mantener su condición constante de necesidad de religión (*Religionsbedürftigkeit*) —prosigue Marx su curso argumentativo—, si bien se ha llevado a cabo (*vollzogen*) la emancipación de la religión con la declaración de los derechos de Estado y los derechos humanos, no obstante, solo ha sido efectuada en tanto emancipación formal, en tanto emancipación técnico-organizatoria y jurídica *hacia* el Estado; ella es, en ese sentido, una emancipación meramente política —a saber, político-estatal—, pero aún no una emancipación social. Después de que la religión se emancipó *hacia* el Estado democrático y, de este modo, se ha convertido en todo aspecto en una mera formalidad, ha de insistir en una emancipación *desde* el Estado, desde la democracia política y desde la religión misma, para superar la barrera que ella levantó contra su propia socialidad.

La distinción cristiana, declarada por Tertuliano en su *Apologeticum*, impera entonces, según Marx, también ahí donde la *res publica* ya no es *res aliena*, sino donde ella devino *res publica christiana* y bajo la forma de la democracia política, según su tendencia, devino universal. Es esta distinción y, como escribe Marx de manera más concisa, la *desgarramiento* (*Diremption*) entre sociedad política y sociedad plenamente social, a través de la cual la religión “democracia” es trasformada en un instituto del desgarramiento de todas aquellas relaciones que constituyen la humanidad del hombre. La democracia estructuralmente cristiana solo conoce al hombre enajenado (*entfremdet*) del hombre, al hombre separado de sí en tanto ser

<sup>7</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 155.

social y opuesto al en cada caso otro (*je anderen*) hombre –ella conoce, aún en su universalidad, al hombre solo como un hombre-contra-el-hombre–.

La prueba para este diagnóstico la provee Marx en su análisis de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* francesa de 1791 y 1793 y las constituciones de Pennsylvania y de Nuevo Hampshire de los años 1776 y 1784 respectivamente. En todas ellas, el principio de la fe, del libre ejercicio de un culto religioso y de la libertad de conciencia de culpa y de opinión, es reconocido explícitamente en tanto derecho humano o como consecuencia de un derecho humano, es decir, de la libertad. Pero este derecho humano no es sino un derecho ciudadano (*Staatsbürgerrecht*), es el derecho de los miembros de una sociedad política que, de manera explícita o apenas disimulada, trata a todos los derechos asegurados por ella como derechos de propiedad. El doble título *droits de l'homme et du citoyen* es pleonástico, la doble atribución por él declarada es circular: ella define al hombre a través del ciudadano y lo determina, entonces, no como un ser social, sino como un ser político, no como ser social, sino estatal; ella determina, más aún, la definitud (*Bestimmtheit*) del hombre de ser hombre en tanto posición (*Setzung*) constitucional de un Estado, el que con su derecho constitucional a la vez se adscribe un derecho de definición de sí, y a partir de este acto de apropiación de sí originaria, mediante la fundamentación de todos los derechos, también ha de derivar, para sus miembros, el derecho fundamental a la propiedad. Debido a que el Estado reclama la estructura del *ego* constitutivo de sí mismo, y debido a que esta constitución de sí mismo posee la forma del posicionamiento del derecho fundamental (*Grundrechtsetzung*), ningún derecho, en la medida en que es derecho, puede tener una estructura distinta que la de un derecho-propio (*Eigen-Recht*) y de un derecho a la propiedad (*Eigentumsrecht*) egoísta. Marx no desarrolla pormenorizadamente esta estructura fundamental de la constitución de sí del Estado en el derecho de propiedad, pero presupone sus paradojas en todos sus análisis. El Estado se define a través del derecho, y dado que él, primeramente, se define a sí mismo a través del derecho, ha de ser un Estado de propiedad (*Eigentumsstaat*) y sus ciudadanos han de estar determinados mediante propiedad y posesión (*Besitz*), ellos han de estar determinados por el privilegio de la economía y mediante privilegios económicos. Las dilucidaciones propuestas por Marx ilustran que no solo los *así llamados derechos humanos*, declarados por las constituciones norteamericanas y francesas, sino también la ciudadanía de Estado (*Staatsbürgertum*) definida por ellos, es decir, el hecho de que “el citoyen es declarado como sirviente del homme egoísta, degrada la esfera en la cual el hombre se comporta como un ser comunitario (*Gemeinwesen*) a la esfera, en la cual se comporta como ser parcial (*Theilwesen*), finalmente el hombre no es tomado como citoyen sino como bourgeois, en tanto el hombre propiamente tal y verdadero”<sup>9</sup>. El humanismo

<sup>9</sup> *Ibid.*, 159.

**Del derecho a tener derechos.  
Derechos humanos; Marx y Arendt**

presuntivo de la política democrática moderna es, de facto, un antihumanismo estructural y un particularismo enmascarado esencialmente.

Marx cita de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793 –la más radical, como él la llama– el segundo artículo: “Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la propriété”. Prosigue con la cita de la definición de libertad del artículo 6: “La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droit d'autrui”. Y comenta: “[E]l derecho humano de la libertad no está basado en la conexión del hombre con el hombre, sino, más bien, en el apartamiento del hombre del hombre. Es el derecho de este apartamiento, el derecho del individuo limitado, limitado a él mismo”. El diagnóstico, que Marx anuda a este comentario de la definición burguesa de libertad, es tan seco como irrefutable: “La sociedad burguesa deja a todo hombre encontrar en otro hombre no la realización, sino, más bien, la barrera de su libertad”<sup>10</sup>. La palabra “libertad”, tal como es definida por las declaraciones de derechos humanos norteamericana y francesa, a través de su contexto, solo puede ser comprendida como antónimo, como concepto opuesto, pero, sobre todo, como un concepto de fachada de aquello que comúnmente es denominado por el concepto de “libertad”. Se habla de “libertad”, pero se menta y se asegura no su realidad, sino su delimitación. En tanto derecho válido sin restricción, es declarada la realización sin trabas de la socialidad constitutiva para el hombre; pero por este derecho es mentada y asegurada únicamente la poda (*Beschneidung*) de este derecho, su restricción al derecho de propiedad, el privilegio (*Bevorrechtigung*) de la limitación del derecho y, con ello, el impedimento duradero de la socialidad integral declarada. *El otro hombre –l'autrui–*, cuya libertad afirma proteger esta restricción de libertad, es el *otro* únicamente en tanto el hombre separado y apartado, que jurídicamente solo tiene cabida en tanto soporte (*Träger*) de intereses de propiedad, pero no en tanto soporte de demandas comunitarias. La barrera, que Marx reconoce en la cláusula *tout ce qui nuit pas aux droit d'autrui*, no es levantada por propiedades naturales, sino por el derecho artificial, que a cada quien le permite disponer arbitrariamente y a discreción (*à son gré*) de su propiedad –con la consecuencia de que los derechos humanos de bienes privados y libertades disponen de cada quien como rival de todo otro ser humano, como enemigo del hombre en tanto ser social y, por consiguiente, como enemigo de sí mismo–.

Dado que en las declaraciones de derechos humanos y derechos ciudadanos la relación hacia el *otro hombre* siempre está determinada solo negativamente, en tanto exclusión del daño, pero nunca positivamente como fomento recíproco en el goce de lo común, en ellas el bloqueo y la sustracción relacional es elevada a criterio definitorio de la socialidad y, por consiguiente, de la humanidad del hombre. La sociedad burguesa, tal como ella se determina a sí misma en estas

<sup>10</sup> *Ibid.*, 157-158.

declaraciones, es una sociedad desde la negación de la sociedad. Ella explica normativamente que está estructurada en tanto sociedad contra la sociedad, que es una asociación de egoísmos disociados, que continuamente se siguen disociando más, es decir, que es una asociación paradójal de desocialización, que está cohesionada únicamente mediante intereses de propiedad y lucro que compiten entre sí. Esta sociedad paradójal, en su declaración de sí misma, estipula consecuentemente que solo sirve en tanto medio de conservación de egoísmos supuestamente naturales. En este sentido, Marx interpreta el artículo 2 de 1791, en el que dice: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”<sup>11</sup>. La sociedad democrática se define en esta proposición como continuación de la naturaleza con medios políticos, como conservación del *bellum omnium contra omnes* de la construcción hobbesiana de la naturaleza y, por ende, como conservación no solo de un estado presocial sino contrasocial<sup>12</sup>. En la religión natural democrática, cuyos ritos están codificados en los derechos ciudadanos y humanos, se realiza no “la esencia de la comunidad, sino la esencia de la diferencia. Ella devino expresión de la separación del hombre de su ser común (*Gemeinwesen*), de sí mismo y de los demás hombres...”<sup>13</sup>.

En el centro de esta política de la *diferencia* (*Unterschieds*), de la barrera y de la distinción (*Differenz*), que sienta (*setzt*) la propiedad, en el medio de esta política de la disociación como guardiana de la constitución, guardiana de la “naturaleza” y guardiana de la diferencia de la sociedad de la sociedad, ha de figurar (*stehen*) la policía. Ella tiene la doble tarea de separar de sí los elementos de la sociedad mediante todos los medios del Estado de derecho y, a su vez, de mantenerlos juntos justamente con estos medios, ofreciéndoles la seguridad –*la sûreté*– de poder conformar una sociedad únicamente gracias a la distancia con la sociedad. “La seguridad es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de policía...”<sup>14</sup>. En la policía, en tanto institución social suprema de la sociedad burguesa y de los derechos humanos, convergen las tres funciones políticas del Estado –la legislativa, la jurisdicativa y la ejecutiva–, y definen la sociedad política como la sociedad de continuo policializada (*polizierte*)<sup>15</sup>. Ella asegura que “la sociedad toda solamente está ahí para garantizar a cada uno de sus miembros la

<sup>11</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 158. De ahí también la cita siguiente.

<sup>15</sup> Cfr. acerca del concepto de policía, que sirve de orientación para Marx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) (Berlín: Ullstein, 1991), §§ 230-249. Sobre esto, véase también: Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1979), § 21, así como Johann Heinrich Gottlobs von Justi, *Grundsätze der Policey-Wissenschaft* (1756) (Düsseldorf Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1993).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

conservación de su persona, sus derechos y su propiedad”. Con esa proposición, se caracteriza la transformación de la sociedad desde el único fundamento, razón (*Grund*) y propósito del Estado en un mero instrumento de este. Si la sociedad *solamente está ahí para* asegurar la mantención de la propiedad y la autonomía de sus miembros, entonces se ha visto rebajada a una función del Estado y de sus recursos legales; ya no es el fundamento o la razón de derechos que posibilitan y fomentan la socialidad de la sociedad, sino un medio de los derechos que impiden esta socialidad. De tal modo, devenida una función del Estado, la sociedad solo puede ser una sociedad contra ella misma, una sociedad que impide la sociedad y una asociación con el objetivo de implementar la asocialidad generalizada. Que la sociedad esté completamente estatificada, juridificada y policializada indica que en ella *la esencia de la diferencia* de cada uno con cada otro y consigo mismo ha sido elevada como máxima política y que la sociedad se agota en ejercer la esencialización de la diferencia con la sociedad. Las instituciones sociales, ante todo los derechos humanos y ciudadanos, son estabilizadores de esta diferencia. Entonces, ellos son, de modo latamente paradójal, estabilizadores de la disociación progresiva.

Si a la sociedad –fuente de toda legitimación– se le hizo a ella misma necesaria la legitimación, y si la única instancia de legitimación, ante la cual la instancia puede justificar su existencia, yace en el propósito para el cual ella únicamente *está ahí*, a saber, en el aseguramiento de cada uno de sus intereses especiales –su persona, sus derechos, su propiedad–, entonces esta sociedad solo puede ser una agencia de aseguramiento de sí y cada individuo ha de estar sujeto al deber de sostener el servicio general al Estado en el suyo propio. Entonces, cada uno también ha de tener el derecho de cumplir este servicio al derecho fundamental a lo suyo y a su diferencia con todo lo otro, uno, por ende, ha de tener el derecho a seguridad del derecho y, por lo tanto, el derecho a los derechos propiamente tal y de definirse a través de este derecho. El “derecho a (tener) derechos” es la fórmula circular, no empleada por Marx, pero implícita en su crítica, para designar la estructura autoteleológica del derecho en el Estado de propiedad y el aseguramiento de sí y en toda sociedad que devino función de semejante Estado. La fórmula “derecho a tener derechos” caracteriza al ser humano, a su vez, en tanto función de aseguramiento de sí, que él crea mediante los derechos humanos, y, por consiguiente, en tanto función de la legalidad (*Rechtmässigkeit*) estatalmente garantizada y policialmente administrada de su existencia. Derechos humanos quiere decir: derechos de existencia para sujetos de derecho si y solo si estos, en tanto sujetos de derecho, son soportes de aquellas funciones que les son concedidas con los atributos de la libertad, de la igualdad, de la seguridad y, ante todo, de la propiedad. El derecho a estos derechos les corresponde únicamente mediante estos derechos mismos; define al sujeto de derecho como sujeto funcional y al ser

humano como funcionario de sus derechos. De tal modo, si bien garantiza (la existencia de) derechos, no obstante, en ellos no avala ninguna sociedad distinta a la sociedad civil (*staatsbürgerlich*) –y, por ende, no garantiza sociedad alguna–.

Los derechos humanos universales –igualdad, libertad, seguridad, propiedad– son, tal como Marx los lee, los derechos del policía generalizado que cada individuo ha de aplicar a sí mismo y a todos los demás para poder ser el hombre de la sociedad democrático-cristiana, contra-social-ateista, paradójal. Sobre la base de estos derechos humanos, la política solo puede ser una política policial nacional e internacional, que ha de escindir la sociedad en los económicamente privilegiados, por un lado, y los subprivilegiados, por el otro, que ha de aumentar sus asimetrías y, al mismo tiempo, estabilizar la creciente desintegración social. Pero que, según la fórmula marxista, solo puede estabilizarse hasta que los mismos aparatos de estabilización también se desintegren –el sistema legal, el privilegio de propiedad asentado (*gesetzt*) por él, la policía generalizada, convertida en sociedad de Estado– en el trazo de la desintegración fomentada por ellos.

El pronóstico de esta descomposición y de la transformación que la acompaña, que va de la sociedad meramente política a una sociedad social, sigue una lógica que Marx tenía por científica en el sentido empático. No se lleva bien con los pronósticos científicos que su realización no se cumpla. Pero los pronósticos incumplidos no permiten inferencia alguna acerca de la inadecuación de los análisis subyacentes.

### 3.

Los así llamados *derechos humanos*<sup>16</sup>, según demuestra Marx, aseguran lo contrario de lo que dicen asegurar. Ellos no aseguran la igualdad, sino tan solo la equivalencia jurídica, y bajo premisas a través de las cuales esta es dejada al destino del azar; ellos aseguran formalmente la propiedad de todos, pero lo aseguran de modo tal que se privilegia la propiedad de pocos y puede ser maximizada en tal medida que necesariamente lesiona la proposición fundamental de la igualdad; ellos no aseguran la libertad, sino la libertad de una propiedad, que restringe y tendencialmente destruye la libertad tanto de los propietarios así como, aún más, aquella de todos los demás; ellos no aseguran la socialidad de la sociedad, sino su segregación y disociación; y ellos aseguran no la seguridad, sino tan solo su apariencia y, más allá de esto, su colapso, en ocasiones acelerado, en ocasiones frenado. Los derechos humanos, a pesar de que sugieren poseer consistencia interna, son formaciones paradójales: ellos son derechos-contra-derechos, institutos sociales contra integración social.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 156.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

Sin embargo, su declaración e implementación marca, en la perspectiva de Marx, un nuevo “estadio de desarrollo del espíritu humano”<sup>17</sup> y precisamente no a pesar, sino justamente porque desprenden (*absetzen*) el derecho, en tanto institución relativamente autónoma, de la sociedad y, con esto, abren la posibilidad de conducirlo hacia otro uso que el uso ruinoso, al cual está restringido en tanto mero derecho de propiedad. El agente de este desprendimiento (*Ablösung*) del derecho y de la política de la sociedad, el desprendimiento del hombre jurídico-político del hombre social, es “el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre”, a través de la cual este comienza a recortarse sobre (*abheben*) todas las determinaciones tradicionales de su humanidad<sup>18</sup>. Es la máxima cristiana de la independencia del hombre de directrices (*Vorgaben*) normativas que, devenida máxima política de la democracia, “vuelve exteriores al hombre a toda condición (*Verhältnis*) nacional, natural, moral (*sittlich*), teórica”<sup>19</sup>, elimina todos los elementos históricamente variables de su definición política de sí y, de este modo, lo habilita, como tal, por primera vez, a determinarse a sí en tanto ser político. Este proceso, apuntalándose en el concepto husserliano de la reducción fenomenológica, puede caracterizarse como reducción jurídico-política, como reducción del hombre a su función al interior de un ser común estatalmente constituido, como su reducción a un ser autopolítico. Con la sociedad burguesa, este proceso entra en una fase, en la cual el mundo político se separa de las normas de su prehistoria y en la que “el mundo humano” se disuelve “en un mundo de individuos atomistas enfrentados hostilmente”<sup>20</sup>. Con esto, para Marx, el potencial político de la máxima cristiana de la soberanía del hombre ha alcanzado su límite. Dado que esta soberanía es la soberanía del hombre aislado, pero no del hombre social, la reducción política que es dirigida por la máxima cristiana solo puede ser una reducción egológica, solo puede ser la reducción al hombre egoísta del derecho a la propiedad y, por consiguiente, solo al hombre escindido, desprendido de su propia socialidad, y solo la reducción al hombre egopolítico y, por ende, asocial: “La escisión del hombre en el hombre público y el hombre privado (...) es la realización perfecta (*Vollendung*) de la emancipación política, que, por lo tanto, suspende tan poco la verdadera religiosidad como pretende suspenderla”<sup>21</sup>. Dado que la máxima de la soberanía del cristianismo, con el establecimiento de los derechos del individuo en los Estados nación democráticos, no solo ha sido realizada a la perfección (*vollendet*), sino que llegó a su fin, no es suficiente para reenviar, más allá de lo “político”, hacia la “emancipación social”. Los derechos asociados a ella devienen atadura para cada paso que podría llevar a la socialización y humanización del hombre.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>18</sup> Karl Marx, “Zur Judenfrage”, 154.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 150.



El mundo, que es producido mediante estos derechos, no es un mundo comunitario (*gemeinschaftlich*), sino un mero agregado de individuos atomistas, que no son mantenidos juntos mediante armonía preestablecida alguna, sino que son dispersados mediante enemistad; cada individuo (*Einzelne*) no es un individuo, sino que está escindido “en el hombre público y el hombre privado”; el mundo de los hombres es un caos de intereses propietarios que compiten entre ellos, pero no es un cosmos social. La secularización del cristianismo en el Estado democrático ha sido realizada por la burguesía en el curso de la Revolución francesa; para la secularización pendiente de esta secularización, que recién podría lograrse con la socialización de la política, no hay soporte alguno al interior de la sociedad transversalmente politizada y juridificada. Si bien las democracias apelan a que sus derechos de libertad están basados en principios universalistas, estos principios son los principios del hombre universalmente egoísta, escindido de su propia universalidad, el que, según el patrón cristiano, se define como hombre-contra-el-hombre, pero no como hombre universalmente social, no como hombre-para-los-hombres. Solo es universal la escisión de lo universal: ella es el principio de la política y de los derechos humanos porque ella es el principio de su deidad empírico-trascendental: el dinero. Marx, que llama a este principio “la esencia de la diferencia” (*Unterschieds*)<sup>22</sup>, se aferró a que el capital, en tanto medio y agente de diferenciaciones sociales asimétricas, dejaría de convertir la sociedad en una sociedad exclusivamente política y esta sociedad política en una sociedad asocial. Él abogó para que esta “esencia de la diferencia” fuera útil para la “esencia de la comunidad”. Qué es lo que pasa con la esencia (*Wesen*) –aquella de la diferencia como la de la comunidad– y con su desesencia o sus excesos (*Unwesen*) es algo indeterminado, y esta indeterminación hace parte de la situación de la sociedad, aún un siglo y medio después de los análisis marxistas.

De esta situación también hacen parte las experiencias con los derechos humanos que comenzaron (*einsetzen*) un siglo y medio después de su declaración. El hecho de que ellos hayan sido concebidos (*gefasst*), a su vez, como derechos humanos y ciudadanos, tuvo su fundamento en la circunstancia que los derechos humanos únicamente podían ser declarados a través de los derechos ciudadanos y únicamente podían ser garantizados por derechos ciudadanos que fueran admitidos o integrados por los Estados nación en sus constituciones. Las consecuencias de esta alianza lógico-jurídica fueron descritas, poco más de un siglo después de la polémica “Zur Judenfrage”, en 1951, por Hannah Arendt en su libro *The Origins of Totalitarianism*. Quien es un apátrida, según declara su constatación, también carece de derechos. Derechos humanos –incluso los formulados en 1948 por las Naciones Unidas– son determinados como inalienables (*unveräußerlich*) para mantener su validez independiente de instancias histórico-empíricas y sus principios de acción

<sup>22</sup> *Ibidem*.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

oportunistas, y encomendarlos únicamente a la constancia del ser humano dado por Dios o la naturaleza. Por el otro lado, los derechos humanos son subordinados exclusivamente a la soberanía justamente de tales Estados nación, que elevan la exigencia de poder definir, al interior de sus fronteras, el *standard* de lo que es un ser humano, porque ellos mismos se representan como representantes particulares de la humanidad como un todo. Los derechos humanos *de jure*, tan inalienables como independientes, dependen, entonces, *de facto* de poderes externos, contingentes, que los garanticen y están expuestos a su arbitrariedad: una arbitrariedad, que, en principio, puede apuntar a suspender cada uno de estos derechos. En esto yace la paradoja insuspenso (*unaufhebbar*) de los derechos humanos, que hace que Hannah Arendt hable de las “perplexities of the rights of man” y de las “aporías” y del “fin de los derechos humanos”<sup>23</sup>.

La pérdida de los derechos humanos, que por su fusión estructural con los derechos ciudadanos asociados a los Estados nación, estuvo programada desde el principio, se convirtió, a más tardar a partir del comienzo de la Primera Guerra Mundial, en un fenómeno político de masas. A través de leyes de desnaturalización, privación parcial o completa de derechos ciudadanos, destierros y deportaciones, exilios forzados y la denegación de derechos de asilo, todos ellos dispuestos y tramitados por Estados nación soberanos, millones de apátridas y, por ende, de personas que no poseen derechos civiles y, por consiguiente, tampoco derechos humanos, fueron empujados hacia un mundo que no les ofreció instancia política o jurídica alguna ante la cual pudiesen reclamar sus derechos inalienables. Según una lista compuesta por Arendt, fueron promulgadas leyes de privación de derechos (*Rechtsentzugsgesetze*) en 1915 en Francia, en 1916 en Portugal, en 1921 en Rusia, en 1922 en Bélgica, en 1926 en Italia, en 1926 en Egipto, en 1928 en Turquía, en 1927 en Francia, en 1933 en Alemania y Austria<sup>24</sup>. Después de que les hayan sido robados sus derechos, que les correspondían en tanto ciudadanos (de Estado) (*Staatsbürgerrechte*), a los apátridas y, por ende, carentes de derechos, también les podía ser sustraído el derecho humano de vivir y podía organizarse su asesinato. Arendt explica la posibilidad de esta inflexión de los Estados nación en contra de los derechos humanos aceptados por ellos, señalando que faltaba un poder garante transnacional para estos derechos, pero con ello implica la ulterior explicación que esta perversión les es inherente a los mismos derechos humanos. No solamente que las leyes de desnacionalización y desnaturalización fueron proclamadas por las mismas instancias que también habían adoptado los derechos humanos en sus constituciones, sin que esta contradicción haya tenido

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt Brace: 1951, 1973), 290-302. En la versión alemana, que discrepa de la versión en inglés, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Múnich: Piper Verlag, 1958), 601-625.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 79 (en alemán, 585-586).

consecuencias jurídicas o políticas. Los mismos derechos humanos sancionaron esta contradicción flagrante, rechazando, en tanto derechos de propiedad y aseguramiento, por principio a cualquier, incluso a cada ataque preventivo a la “integridad” personal privada o estatal nacional y permitieron poner a resguardo este constructo, del todo imaginario, de la “integridad” mediante la privación de derechos (*Entrechtung*) de todo individuo o grupo “dañino” o “amenazante”. La sustracción de derechos ciudadanos y la sustracción de derechos humanos, que con ello va de la mano, no solo pudo ser legalizada sobre la base de situaciones políticas contingentes, sino que pudo ser legitimada mediante los mismos derechos humanos.

Los autores de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 no habrán sido los primeros juristas de derecho internacional (*Völkerrecht*) conscientes de la fragilidad de sus explicaciones; pero deben haber pertenecido a los primeros que visualizaron con claridad su pervertibilidad. Como trigésimo y último párrafo de la declaración incluyeron la siguiente proposición: “Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración”<sup>25</sup>. Esta provisión de protección (*Schutzbestimmung*) hermenéutica parte de la posibilidad de que cada derecho humano singular puede ser utilizado para la aniquilación de derechos humanos, y que es un asunto únicamente de su interpretación y de su aplicación política y organizativa, es decir, que es un asunto de instancias distintas a las meramente jurídicas, de no dejar que el *double bind* de los derechos humanos se torne suicida. Los derechos humanos, así dice este artículo, incluso si son apoyados y formalmente confirmados por quienes los suscriben, no pueden impedir que sean utilizados para la destrucción justamente de aquellos derechos, solo que de ellos no se sigue el derecho de representar esta aniquilación del derecho en tanto derecho. Con este artículo se reconoce la impotencia, por principio, del orden de los derechos humanos y de este mismo artículo. Con ello queda en manos de la “buena voluntad” y de la oportunidad política, en palabras más explícitas, de los intereses privados generalizados como intereses de propiedad, seguridad y de Estado, hacer que los derechos humanos se vuelvan la referencia de medida (*Maß*) de decisiones políticas o de desestimar o desecharlas: siempre son los derechos humanos mismos los que pueden legitimar cualquier manejo discrecional de ellos. Las leyes de desnaturalización de los años veinte y treinta, que Arendt señala, muestran que la expatriación de hombres de sus sociedades políticas es una misma cosa con su expulsión de la humanidad. El precario estatus de quienes huyeron de la guerra o del hambre, quienes fueron

<sup>25</sup> Aquí citado según Bruno Simma y Ulrich Fastenrath, eds., *Menschenrechte – Ihr internationales Schutz* (Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979), 19.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

expulsados violentamente, así como de emigrantes políticos, muestra, no menos drásticamente, incluso después de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, a nivel mundial, que los derechos humanos y sus respectivas especificaciones de parte de los Estados nación son incapaces siquiera de restringir incluso el abuso más grosero<sup>26</sup>. Con ello, las instituciones de derecho supremas, que hasta la fecha han sido ideadas por el hombre, resultaron inservibles a la hora de delimitar y proteger lo que puede llamarse “el hombre”.

### 4.

Hannah Arendt rechaza cualquier esperanza de una corrección de los derechos humanos codificados mediante el progreso de la cultura jurídica, instancias supranacionales o un gobierno mundial. Luego de distanciarse de los supuestos derechos fundamentales e introducir los conceptos, más concretos, del derecho de acción y de opinión como los derechos políticamente decisivos, ella escribe:

Que haya algo así como un derecho a tener derechos –y esto es equivalente a vivir en un sistema referencias, en el cual uno es evaluado sobre la base de acciones y opiniones–, es algo que sabemos recién desde que aparecieron millones de seres humanos que perdieron este derecho y en virtud de la nueva organización global del mundo no están en condiciones de reconquistarlo. Este mal tiene que ver tan poco con los males, para nosotros conocidos, de supresión, tiranía y barbarie (y por consiguiente también se resiste a todo método de cura humanitario), que incluso fue posible, porque ya no hay pedazo de la tierra “incivilizado”, porque nosotros, querámoslo o no, de hecho vivimos en “un mundo” [inglés: *One World*]. Solo porque los pueblos de la tierra, a pesar de todos los conflictos existentes, ya se establecieron como una estirpe humana (*Menschengeschlecht*), la pérdida de la patria y del estatus político pudo volverse idéntico a la expulsión de la humanidad como tal (*überhaupt*)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Como una de las científicas políticas que tienden a una apreciación distinta de la situación, valga la referencia a Seyla Benhabib, quien intenta documentar que “las naciones del mundo aprendieron de los errores de los siglos pasados, y para esto señala los contratos e instituciones que protegen a quienes son privados del derecho de tener derechos”: la Convención de Fugitivos de Ginebra de 1951 y su protocolo de 1967, el Alto Comisario para Asuntos de Fugitivos de las Naciones Unidas, el Tribunal Internacional de Justicia en La Haya así como desde hace poco el Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra. Hacia el final de su alegato, Benhabib ha de admitir formalmente que “Arendt a pesar de considerables progresos (...) no se equivocó del todo, cuando ella en el conflicto entre derechos humanos y soberanía de Estado vio el problema central de un (...) orden internacional” (Selya Benhabib, *Die Rechte der Anderen* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2008), 73-74). En palabras más claras: los considerables progresos son desconsiderables, no es que Arendt no se haya equivocado del todo, ella no se ha equivocado.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 614 (versión en inglés, 296-97).

Para ilustrar las implicaciones de largo alcance que poseen estas reflexiones, que son decisivas para Arendt, hacen falta al menos tres observaciones:

1. La *expulsión de la humanidad*, de la cual aquí se habla, solo puede ser comprendida como aquella operación jurídico-administrativa y política, respectivamente, como aquella perpetua posibilidad de operación, con la cual la lógica de los derechos humanos es llevada a su última consecuencia y a su fin, tan pronto como estos derechos devienen realizables y, con ello, a su vez, destruibles—en tanto derechos de todos los hombres y, por ende, en tanto derechos de la una humanidad en “Un Mundo” jurídico “civilizado”. Los derechos humanos llegaron a su fin, porque solo pueden valer en un mundo común a todos los hombres, pero este mundo, que es un mundo único, homogéneo y cerrado, no ofrece ningún derecho mundial ni derecho a un mundo, sino únicamente a un agregado de derechos ciudadanos (de Estado), que en tanto derechos de seguridad permiten la expulsión de cualquier Estado del mundo y, por lo tanto, la expulsión del mundo humano como tal. Solo este Un Mundo puede asegurar la Una Humanidad, pero este Un Mundo también puede excluirla de los límites de su concepto, declararla como jurídicamente inexistente y aniquilarla. Cada ser humano “desterrado de su patria” (*Heimatvertriebene*) en un mundo, cuyas ideas de derecho están dirigidas por derechos estatales y humanos, es un desterrado del mundo. Pero también quienes aún no han sido expulsados pueden vivir bajo la ley del Un Mundo solo en tanto son estructuralmente carentes de mundo. La civilización jurídica, que culmina en la juridificación ininterrumpida del mundo, ya no deja libre lugar alguno, en el cual la pérdida de los derechos ciudadanos no tuviera como consecuencia la pérdida de los derechos humanos —es decir, ningún lugar, en el cual sin derechos ciudadanos hayan siquiera derechos humanos—. Mientras que sus conceptos abstractos deberían garantizar un mundo para seres humanos, contribuyeron a engendrar hombres abstractos sin mundo y un mundo abstracto sin hombres.

Arendt solo tardíamente, e incluso entonces solo de modo dubitativo, ha extraído de sus observaciones la conclusión de hablar del fin de los derechos humanos<sup>28</sup>. El ensayo, en el cual ella, por primera vez, de modo relativamente sistemático, expuso sus reflexiones acerca del derecho humano, fue escrito en 1946, en parte como respuesta a un esbozo de Hermann Broch acerca de una “International Bill of Rights”, y publicado en 1949 bajo el título “The Rights of Man: What are They?” y, el mismo año, publicado en alemán bajo el título “Solo hay un solo derecho humano”<sup>29</sup>. Este ensayo fue incorporado, casi en su totalidad,

<sup>28</sup> *Ibid.*, 559 (versión en inglés, 267).

<sup>29</sup> La versión norteamericana fue publicada recién en 1949 en: *Modern Review* 3, no. 1; la alemana en el mismo año en: *Die Wandlung* IV, 754-770. Desde entonces, republicado en Christoph Menke y Francesca Raimondi, eds., *Die Revolution der Menschenrechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2011), 394-410.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

al capítulo final de la segunda parte de su estudio sobre el totalitarismo, inclusive el pasaje citado más arriba acerca del derecho a tener derechos y la eliminación de este derecho mediante el “Un Mundo”, en el que ya ningún pedazo “incivilizado” de la tierra permite que se exija dicho derecho. Resulta llamativo, no obstante, que el capítulo del libro solo contenga partes aisladas de la cuarta y última parte de su ensayo, y que no incluya su perspectiva (*Ausblick*) programática hacia una restitución del derecho humano uno y único, pero perdido, sino que tan solo agudice la descripción de las aporías y del fin de los derechos humanos, de las que hablan el título y el subtítulo. La frase que abre la última parte del estudio particular, a saber, “El concepto de los derechos humanos de nuevo puede cobrar sentido (*sinnvoll*)...”, en la versión del libro no encuentra equivalencia alguna y la conclusión que el ensayo extrae hacia el final, en el respectivo capítulo del libro, es suprimida: ya no se menciona que el único derecho humano “trasciende” los derechos del ciudadano y que, “con ello”, es el único derecho “que puede ser garantizado por una comunidad de naciones, y solo por ella”<sup>30</sup>. Esta conclusión, que ya de por sí es de dudosa consistencia, fracasa de cara al hecho crudo de que incluso una comunidad de naciones no es más que una “comunidad de naciones” y no más que una “comunidad”, que opera según premisas jurídicas de Estados. Tres años después, en junio de 1949, Arendt, mientras trabajaba en la redacción final de su libro acerca del totalitarismo, le escribió a Hermann Broch quien, al igual que ella, continuó dedicándose al problema del estatuto de los derechos humanos: “[E]n lo personal ya no creo en ello [que los derechos humanos sean “innatos”], y por consiguiente reescribí mis derechos humanos por completo, con

En su carta del 9 de septiembre a Ernst Broch, Arendt anuncia un artículo sobre Human Rights, que ha escrito a medias para su artículo (Hannah Arendt y Hermann Broch, *Briefwechsel 1946-1951* (Berlín: Jüdischer Verlag, 1996), 14-16). Con este artículo se alude a “Bemerkungen zur Utopie einer ‘International Bill of Rights and Responsibilities’ ” de Broch. Broch había enviado estas “Observaciones” a mediados de 1946 a Eleanor Roosevelt, la presidenta de la Comisión de las Naciones Unidas para Derechos Humanos, activa desde comienzos del año, que trabajaba sobre la formulación de la “International Bill of Human Rights”. Otro destinatario de las “Observaciones” de Broch fue el obispo G. Bromley Oxnam, que intentó promover la elaboración de esta “Bill” y el aceleramiento de su declaración (*Verabschiedung*) mediante una comisión, y para ello también había pedido ayuda a Broch. El aporte de Broch se concentra en la protección de la dignidad humana y presenta para ello tanto una propuesta de formulación para un artículo de antidiscriminación así como recomendaciones detalladas para la instalación de un Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra (Cfr. sus “Observaciones” en: Hermann Broch, *Politische Schriften* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1978), 243-276, y los comentarios del editor Paul Michael Lützeler, 276-277). Considerando estas circunstancias, es probable que Arendt con su ensayo sobre derechos humanos, a pesar de todos los reparos, haya querido emprender el intento de apoyar la tentativa de intervención de Broch. Broch la felicitó el 19 de septiembre de 1946 con motivos de este ensayo con las palabras: de modo más preciso y directo no podía ser desocultado el engaño (y el autoengaño) con los derechos humanos (*Briefwechsel, Ibid.*, 18).

<sup>30</sup> “Solo hay un solo derecho humano”, *Ibid.*, 406, 410.

toda la precaución que amerita”<sup>31</sup>. Antes de la reelaboración de su ensayo en capítulo de libro le deben haber surgido dudas acerca del poder de garantía de una “comunidad política” y una “comunidad de naciones”, y estas dudas solo pueden haber guardado relación con la consecuencia de su comentario acerca del “Un Mundo”, que no representa una garantía, sino el extremo peligro para el derecho de tener derechos. La reelaboración, entonces, consistió en lo esencial en tomar en serio su entendimiento del fin y la pérdida de los derechos humanos en el “Un Mundo” “civilizado”, de abandonar las elevadas expectativas respecto de una institución supranacional y de otorgarle un sentido del todo distinto a la trascendencia de un derecho humano sobre los derechos humanos, a saber, ya no el sentido vertical de una autoridad suprema de la comunidad suprema de las naciones, sino el sentido horizontal de la trascendencia hacia un futuro, en la cual podría ser impuesto el uno y único derecho humano. En lugar de hablar de la confianza que este único derecho humano pudiera encontrar en una comunidad de naciones sin garante, el capítulo ya solo habla de los reparos contra su equivalente político, el *world government*. Si bien Arendt cree posible un gobierno mundial, al mismo tiempo, en contra de las ideas de las asociaciones idealistas que lo propagan, hace valer lo siguiente: “[E]s enteramente posible e incluso se encuentra en el ámbito de las posibilidades políticas prácticas que un día un género humano mecanizado, organizado hasta las últimas instancias, decida, de modo altamente democrático, es decir, a través de una decisión mayoritaria, que sería mejor para la humanidad liquidar ciertas partes de la misma”<sup>32</sup>. Un Estado democrático de ciudadanos del mundo sería, en pocas palabras, nada menos que la concretización institucional de la organización global informalmente ya dominante del “Un Mundo”, que puede excluir a cada uno de sus habitantes de sus fronteras, y que en el futuro en cualquier momento y en cualquier lugar también puede apelar a derechos universales y a principios democráticos para justificar semejante exclusión universal. Por ende, aquí vale la proposición que ya en el temprano ensayo sobre los derechos humanos describe el dilema de los derechos fundamentales y que es repetido en el estudio sobre el totalitarismo: “Solo porque los pueblos de la tierra (...) ya se establecieron como un género humano, la pérdida de la patria y del estatus político pudo volverse idéntica con la expulsión de la humanidad como tal”<sup>33</sup>. En el preciso instante en el cual, por

<sup>31</sup> Hannah Arendt y Hermann Broch, *Briefwechsel; Ibid.*, 118. Desde la redacción del ensayo sobre derechos humanos en 1946, había sido entregada –el 10.12.1948– la *Universal Declaration of Human Rights*.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Ibid.*, 618; version en inglés, 299. De modo parecido, y no menos drásticamente, siete años después Arendt habla del Estado mundial como “la forma más terrible de tiranía”, en su ensayo “Karl Jaspers: Bürger der Welt”, en *Menschen in finsternen Zeiten* (Múnich: Piper Verlag, 1989), 99 y siguientes.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 614, version en inglés, 297.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

primera vez en la historia más reciente, se ha mostrado un derecho fundamentado ni de manera naturalista ni sustancialista, este uno y único “derecho de tener derechos” ha resultado ser el privilegio o el prederecho (*Vorrecht*) paradójal de no tener derecho alguno.

Arendt no admite duda alguna con respecto a que “no solo está en juego esta o aquella civilización, sino la civilización de toda la humanidad, dado que un mundo global, universalmente (*durchgängig*) entrelazado civilizatoriamente, ha producido bárbaros a partir de ella misma” y no deja de producirlos<sup>34</sup>. Ella, sin embargo, deja abierto en qué sentido siquiera aún puede hablarse de semejante ley política, principio y garantía, bajo condiciones estructurales, que, como ella misma muestra, solo admiten una ley de la despolitización, un principio de la ruptura de principios y una garantía de la inasegurabilidad universal. Más urgente aún se torna la necesidad de determinar más estrechamente aquello que ella designa como el único derecho humano y como el “derecho a tener derechos”; más urgente se hace, también, el determinar al perdedor de este derecho, el único a quien podría corresponderle una nueva candidatura para él, y el único que podría definir este derecho perdido –u otro, no perdido–.

2. El único derecho humano que Arendt reconoce como irreductible y genuinamente político es el derecho de “regular los asuntos de la vida humana y sobre todo de la vida pública en la convivencia, mediante el hablar y no mediante la violencia”<sup>35</sup>. Su caracterización formal en tanto “derecho a tener derechos”, entre teóricos de la política y del derecho, llevó a inseguridades exegéticas que no se dejan resolver con facilidad, por el mero hecho de que la visión arendtiana del asunto es ambivalente<sup>36</sup>. Solo es indiscutible que este uno y único derecho humano no pudo estar contenido en ninguno de los catálogos de derecho transmitidos, porque estos catálogos, sin excepción, parten de lo dado por la naturaleza o por Dios (*Natur- oder Gottgegebenheit*), pero no del estado-de-puesto (*Gesetztheit*), la dependencia de decisiones y, por ende, de la contingencia del derecho. El derecho no fue pensado como resultado de deliberación política, sino como su presupuesto. Recién con la inversión de la relación fundacional tradicionalmente concebida entre derecho y política se hizo evidente que los derechos solamente pueden ser puestos (*gesetzt*) porque hubo un “derecho” precedente a la posición de derecho (*Rechtssetzung*) y este “derecho” no descansaba en otra cosa que no fuera la capacidad humana de tomar decisiones conjuntamente –y, en este sentido,

<sup>34</sup> *Ibid.*, 625, versión en inglés, 302.

<sup>35</sup> En el “Preface to the First Edition” de la versión en inglés dice “that human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity while its power must remain strictly limited, rooted in and controlled by newly defined territorial entities” (*Ibid.*, ix).

<sup>36</sup> *Ibid.*, 615.



políticamente— acerca del orden político de una comunidad (*Gemeinwesen*). La fórmula del “derecho a tener derechos”, para Arendt, quiere decir, primero, que la política —más precisamente: la demanda (*Anspruch*) de la política, la demanda de que exista algo así como política— precede a todo derecho. Pero dicha fórmula también dice que esta exigencia de que haya política, a su vez, puede ser interpretada como pretensión legal (*Rechtsanspruch*) de participar en decisiones acerca del orden de una vida común. Con esto, el “derecho” así reclamado, según estatus y estructura, es caracterizado como pre-derecho (*Vor-Recht*) trascendental y está caracterizado mediante su ambivalencia de pertenecer, él mismo, a la serie de derechos empíricos que él estructura y funda trascendentalmente. Esta ambivalencia se torna evidente en el doble empleo del concepto de derecho en la fórmula de Arendt que, por un lado, se refiere a la demanda (*Anspruch*) de forma jurídica (*rechtsförmig*) y, por el otro, a un derecho ya puesto (*gesetzt*). Entre estos dos conceptos media una teleología, aparentemente no constatada por Arendt, al menos no comentada, que refiere la demanda (*Anspruch*), sin considerar alternativa alguna y no libre, a estatutos jurídicos (*Rechtssatzungen*), de modo que se vuelve inevitable la impresión de una relación coercitiva entre aquel “derecho” y estos derechos y se sugiere la conclusión equivocada de que en esta relación se trata de un círculo autoteleológico. Si el “derecho a tener derechos” es entendido únicamente según su formalidad legal (*Rechtsförmigkeit*) y es interpretado como programa para nada más que para derechos, entonces con la pérdida de aquel derecho también ha de extinguirse toda demanda (*Anspruch*) de política y toda demanda (*Anspruch*) que exceda la forma de lo político o se desvía de él. Únicamente cuando la relación teleológica entre demandas (*Ansprüche*) y derechos, que Arendt privilegia en su fórmula, es disuelta, entonces puede al menos volverse pensable una sociabilidad que no haga causa común ella misma con aquella que ha perdido los derechos y que con estos derechos fue perdida. Una posibilidad para la política, para un cambio de la política y para algo distinto que la política solo existe si la demanda (*Anspruch*) de derechos no se limita a derechos, no se deja absorber ni corromper por la forma del derecho (*Rechtsform*).

El “derecho a tener derechos”, tal como lo entiende Arendt, es un “derecho” antes de cualquier derecho, porque es idéntico al potencial (*Vermögen*) de tomar decisiones sobre el actuar colectivo (*gemeinsam*) en el levantamiento de órdenes legales de la comunidad (*Gemeinsamkeit*). Dado que los derechos y las sociedades ordenadas por ellos se deben a decisiones, estas decisiones, a su vez, no pueden pertenecer al ámbito de los derechos. Si se decide acerca de un mundo común (*gemeinsam*), entonces todo lo que pertenece a este mundo ha de ser resultado y no puede ser condición de deliberación conjunta (*gemeinsamer*). Por esto, el “derecho” a los derechos no puede estar fundado sobre propiedades naturales, ni dirigido por representaciones morales dadas o preformado en categorías lógicas. Todas

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

ellas, a través de esto, se tornarían en condiciones de aquel “derecho”, a su vez incondicional, que determina el mundo social y político mediante el actuar lingüístico conjunto (*gemeinsam*) cada vez de nuevo, por primera vez y, por ende, independientemente de predeterminaciones.

Hasta la declaración más reciente de derechos humanos, por lo tanto, no puede satisfacer la estructura de aquello que Arendt designa como “derecho a tener derechos”. También ella parte todavía de una definición prescriptiva de lo que un ser humano —por naturaleza o según su esencia— es o ha de ser, y qué derechos específicos puede exigir sobre la base de este ser o deber. En la explicación de 1948, que Arendt no menciona explícitamente, pero que al instante de la redacción final de su libro debe haber conocido, dice, en este sentido: “Todos los seres humanos (*Mensch*) nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Y: “Todo individuo (*Mensch*) tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”<sup>37</sup>. A diferencia de estos derechos de nacimiento, el “derecho” de Arendt, en el sentido de la palabra más estrictamente pensable, es un pre-derecho (*Vor-Recht*), ante todo derecho positivo y todo derecho natural, en el que se mantiene abierto *qué* es un ser humano, *quién* es y qué derechos le corresponden. Toda definición predada del hombre y de sus derechos, dirigida por el concepto vago de poder natural o de determinadas instancias y costumbres histórico-culturales, mermaría el “derecho” a tener derechos, porque a través de cualquiera de estas definiciones estaría ligada a predicados, propiedades y paradigmas que someterían la capacidad de determinación designada por el “derecho” de modo absurdo bajo derechos, y con ello debería aniquilarla. A estas restricciones definitorias pertenecen no solo los conceptos de naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) y procedencia (*Herkunft*), de la vida natural y su seguridad, sino también los de persona, universalidad o totalidad (*Allheit*) e igualdad, dado que todos ellos reclaman el derecho (*Anspruch*) a existencias (*Bestände*) dadas, principios morales o categorías racionales, sin poner de relieve esta demanda (*Anspruch*) misma en tanto aquello que precede a estos conceptos y va más allá de su fuerza definitoria. Hasta el concepto de dignidad, que Hermann Broch coloca en el centro de sus “observaciones” acerca de una “International Bill of Rights”, al que la declaración de la UN (Naciones Unidas) le otorga un lugar prominente y del que Arendt, en el prefacio a la primera edición en inglés de su

<sup>37</sup> Cfr. las discusiones en Stefan Gosepath y Georg Lohmann, eds., *Philosophie der Menschenrechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1998); Hauke Brunkhorst, Wolfgang Köhler y Matthias Lutz-Bachmann, eds., *Recht auf Menschenrechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1999); Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents and Citizens* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004); en alemán: *Die Rechte der Anderen* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2008); Christoph Menke, “Die ‘Aporien der Menschenrechte’ und das ‘einzige Menschenrecht’ ”, en *Hannah Arendt und Giorgio Agamben – Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, editado por Eva Geulen, Kai Kauffmann, Gerog Mein (Múnich: Fink Verlag, 2008), 131-147.

libro sobre el totalitarismo, tampoco prescinde<sup>38</sup>, es denominado un concepto de naturaleza bastante (*recht*) cuestionable, porque únicamente define la “naturaleza” del hombre, pero, para ello, ha de obviar la capacidad humana de determinación, de su pluralidad y *apertura* histórica<sup>39</sup>. Toda determinación predada del hombre solo puede limitar y a *limine* revocar su “derecho” de tener derechos y de pertenecer a la humanidad, dado que recién la humanidad (*Menschheit*), aun no dada, y su humanitarismo (*Menschlichkeit*) pueden determinar qué o quién es un hombre y qué significación y alcance tienen sus derechos.

Que la existencia del “derecho a tener derechos” no debe ser confundida con su mera realidad dada (*Gegebenheit*) y aún menos con su validez legal se desprende del hecho de que recién se muestra con su pérdida. “Que hay tal cosa como un derecho a tener derechos (...) es sabido recién desde que millones de hombres (...) perdieron este derecho”<sup>40</sup>. No es “derecho” en tanto un derecho positivamente predado (*vorgegeben*), sino en tanto un derecho actualmente abandonado (*aufgegeben*) para un respectivo futuro –y solo en cuanto tal puede ser impedido en cada caso singular y, por ello, también de modo masivo, sin que la demanda (*Anspruch*) con él reclamada pueda ser declarada nula por principio–. Hace parte de la definición mínima del “derecho” a tener derechos, entonces, ante todo, que solo puede hacerse valer (*wahrnehmen*) en tanto demanda (*Anspruch*) para el futuro y demanda (*Anspruch*) de ese futuro mismo –generaciones futuras y posibilidades futuras–. Es “derecho” solo en tanto derecho de habilitación de derecho(s). Dado que él mismo no puede ser uno de los derechos positivos posibilitados por él, solo puede conservar su sentido de posibilitación, manteniendo abiertas en todos los derechos emanados (*entlassen*) de él, la posibilidad de ser relevado por futuros derechos y, por consiguiente, también ha de conservar la posibilidad de no manifestarse en derecho positivo alguno. El “derecho a tener derechos”, por ende, no ha de ser malinterpretado como coerción a tener derechos; para poder seguir siendo ese “derecho”, ha de ser pensado y usado como aquel que no se agota en ningún derecho positivo y en ninguna retahíla de derechos, por muy larga que sea y, por lo tanto, también ha de comprender la negativa o la incapacidad de exigir, fijar (*setzen*) y emplear derechos. Este “derecho” no se deja reducir a derechos, nunca

<sup>38</sup> *Ibid.*, ix.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 616-617. En la versión en inglés: “[T]his new dignity was of a rather ambiguous nature” (*Ibid.*, 298).

<sup>40</sup> *Ibid.*, 614. En la versión en inglés dice: “We became aware of the existence of a right to have rights (...) only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights...”. El plural de los derechos (*rights*) perdidos limita la pérdida a derechos particulares; en la versión alemana es transformado en singular, que se refiere al derecho de tener semejantes derechos individuales. Según la lógica de la reflexión de Arendt es recién la pérdida de este “derecho” a derechos, que llama la atención sobre la existencia de este “derecho” particular, que sostiene a todos los demás derechos: recién nos percatamos de él cuando nos es negado. Su existencia es independiente de validez jurídica y reconocimiento político.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

puede concretizarse del todo en derechos. La única realidad irreductible, a la que reclama su demanda (*Anspruch*), yace en esta misma demanda (*Anspruch*) de tener derechos, de dejarlos caer o de prescindir de ellos.

A diferencia de todas las exigencias fundadas en derechos, aquel que constituye (*ausmacht*) el “derecho a tener derechos” no puede ser aquel de un sujeto de derechos, no puede ser un derecho subjetivo u objetivo, sino tan solo aquel pre-derecho (*Vor-Recht*), que a los respectivos hablantes les otorga la posibilidad de determinarse como sujetos y, en primer lugar, como sujetos únicos (y singulares) en una relación estructuralmente variable con otros, y de dejarse determinar por ellos. En tanto “derecho” protopolítico es una demanda (*Anspruch*) infrasubjetiva, presingular hacia una sociedad en la que cada quien primero devendría un sujeto de decisiones y juicios a través de hablar con otros y escucharlos. Dado que esta demanda (*Anspruch*) de derechos va más allá de cualquier universalidad (*Allgemeinheit*) ya conocida y captable categorialmente –dado que, en este sentido, es ultrauniversal–, puede hacer justicia (*gerecht werden*) a la pluralidad de otras exigencias y nuevamente otras solo en tanto derecho de determinación sucesiva (*Weiterbestimmungsanspruch*). El “derecho a tener derechos”, por ende, solo puede realizarse en tanto liberación y otorgamiento de aquellas demandas (*Anspruch*) que les corresponden a otros, es un “derecho” de liberación de pluralidad y, en tanto este pre-derecho (*Vor-Recht*) de la liberación, no solo como “derecho” a tener derechos, sino justamente de concederles (*zusprechen*) derechos también a otros y de entregárselos a ellos. Antes (*Vor*) de todo derecho, no es solo demandas (*Anspruch*) de tener derechos, sino concesión (*Zusprechung*) de la capacidad jurídica a pluralidades imprevisibles de otros y, en tanto semejante concesión (*Zusprechung*), el suceder de la liberación de otras existencias en cada caso, distintas, múltiples: es alteración y pluralización de sí mismo inmediatas. Con ello, solo hay un “derecho a tener derechos” en tanto promesa (*Zusage*) de existencia plural, en tanto una promesa que no solo está abierta a una comunidad determinada con otros, una comunidad de derecho, sino que, en sí misma, realiza una comunidad abierta a futuras determinaciones (*weiterbestimmungsoffen*), no una comunidad ya dada, no ya arribada, sino una comunidad en cada caso aún venidera. Esta promesa que, en Arendt, se llama “derecho”, es, antes que todo derecho y más allá de todo derecho posible, el otorgamiento (*Gewährung*) –y, en tanto este otorgamiento (*Gewährung*), la única garantía (*Gewähr*)– de una existencia con otros, pero de una existencia antes de cualquier derecho y, por ende, sin él. Es la determinación de lo humano en tanto algo determinable e indeterminable, pero nunca de algo social, político, jurídico y categorialmente ya determinado.

3. Estas dilucidaciones se alejan (*Elongaturen*) de las escuetas explicaciones que Arendt da del “derecho” a tener derechos; ellas se derivan del trazado fundamental de su argumentación, que en todos los casos considera las implicancias, consecuencias

o posibilidades de desarrollo de sus razonamientos y con frecuencia hace pasar a un segundo plano a consideraciones sistemáticas, por detrás de observaciones históricas. En su rapsódica exposición es, en particular, el centro de sus razonamientos sobre el “derecho a tener derechos” el que requiere mayor esclarecimiento: la lengua, en la medida en que es el acceso a la comunidad, su medio, pero también su mayor amenaza. La pérdida del único derecho humano en la era del totalitarismo fue una pérdida, antes que todo, de estas dos: de la lengua y de la vida política abierta y sostenida por ella. “La pérdida de la relevancia y, con ello, de la realidad de lo hablado”, escribe Arendt,

involucra, en cierto sentido, la pérdida de la lengua, si bien no en un sentido físico, sino en el sentido en el que Aristóteles definió al hombre como un ser viviente que puede hablar; porque con esto no se refería a la capacidad física, que también les correspondía a bárbaros y esclavos, sino a la capacidad de regular los asuntos de la vida humana y sobre todo de la vida pública, en la convivencia, mediante el habla (*Sprechen*) y no a través de la violencia<sup>41</sup>.

Quien habla, dice Arendt con esta paráfrasis de Aristóteles, no habla (*spricht*) tanto en un mundo ya dado y al interior de un espacio público predado, sino, más bien, recién se abre paso hablando (*erspricht*) un mundo junto a otros y recién abre un espacio público político en el hablar. Si el “derecho” a los derechos descansa en la capacidad irrestricta de hablar y de actuar tanto social como políticamente, mediante el habla (*sprechend*), entonces este pre-derecho (*Vor-Recht*) no es tan solo una capacidad entre varias y tampoco solo es, como escribe Arendt, “una característica del ser-humano”, sino que no es otra cosa que este “ser-humano mismo”, que ha de ser comprendido verbalmente. En el instante, entonces, en el que a millones de hombres les fue denegada (*abgesprochen*) su doble determinación en tanto seres vivientes, lingüísticos y políticos, no solo les fue denegada (*abgesprochen*) toda lengua políticamente relevante, sino que, con ello, les fue denegada (*abgesprochen*) su existencia política. Pero les fue denegada (*abgesprochen*) no con los medios de la lengua en general, sino de la lengua política y jurídica, con los medios de la lengua del juicio y de la decisión. Solo las proposiciones predicativas pueden fijar (*festlegen*) atribuciones de atributos y, por consiguiente, también atribuciones y denegaciones del derecho. Ellas son, en un sentido eminente, proposiciones de apropiación y expropiación. Solo puede ser la lengua del juicio del derecho –y también de los derechos humanos– la que excluye del derecho y aísla una existencia lingüística carente de derecho; solo la lengua de la política, que reduce a una vida lingüística, que no se determina según reglas políticas. Lo que aparece con el fin de los derechos humanos y la pérdida de un “derecho a tener derechos” –según

<sup>41</sup> *Ibid.*, 615; versión en inglés, 297.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

el discernimiento de Arendt, un quiebre histórico-mundial– es la disyunción radical entre existencia lingüística y política.

Con el *factum* crudo de que a los hombres les pudo ser denegada (*versagt*) a escala global su demanda (*Anspruch*) de tomar parte (*mitwirken*), tanto hablando como actuando, en una comunidad política, se quebró el círculo de las determinaciones de existencia lingüística y política y su conexión fue de tal modo dispersada (*auseinandergeschlagen*), que la existencia lingüística ya no puede ser fundamentada a partir de la existencia política, y la existencia política ya no puede ser fundamentada a partir de la existencia lingüística. La política se muestra así con la pérdida epocal del único derecho humano, fue un procedimiento de la inclusión en una sociedad, la identificación y la autoconservación de una sociedad que, independiente de que fuera regional, nacional o globalmente, debía asegurar una existencia sustancial (*Bestand*) alguna vez alcanzada y debía neutralizar (*ausschalten*) toda decisión, toda expresión y toda actitud que no estuviera al servicio del aseguramiento de esta existencia sustancial (*Bestand*), por lo tanto, debía neutralizar todo comportamiento no confirmatorio (*nicht bestätigende*) y no permanentizante (*nicht beständige*), en tanto irrelevante. Con la reducción de la política a un procedimiento de aseguramiento de existencia sustancial (*Bestand*) se selló el fin de la política y con la fijación de sus criterios de derechos dirigentes (se selló) el fin del derecho. La política ya no era el proceso lingüístico de la búsqueda de una forma de vida común, sino tan solo la forma de reproducción de sí mismo de un esquema establecido de procedimientos, que tenía que denegar su procedencia de los procesos lingüísticos de deliberación, recortar la lengua a actos de juicio y eliminar su relevancia política. Si la polis, tal como asume Arendt con Aristóteles, es el lugar abierto en cada caso a las determinaciones (*definitionssoffen*) del *ser-humano* en el sentido del ser-hablante, entonces la política devino el procedimiento de captar justamente este ser en tanto ser-ya-hablado y ser-decidió, en tanto *factum* y *fatum* y de detener (*stillstellen*) su movimiento de redefinición e indefinición. La existencia humana, de ahora en adelante, ya no es aprehensible (*fassbar*) en tanto participación *a priori*, la lengua mediante, en un mundo político, sino solo en tanto existencia en el umbral hacia la política, en un movimiento pre- y traspredicativo, si bien eminentemente lingüístico, pero no asegurado mediante estructura alguna de derecho o de juicio.

Tan solo mediante la disyunción entre política y lengua, descrita por Arendt, pero no propiamente tematizada, es precisado el sentido del único derecho humano formulado por ella, a saber, el derecho a tener derechos: no puede ser un derecho en el sentido de un derecho de la sentencia judicial (*Urteil*) o decisonal. Derecho es siempre también el derecho de la decisión sobre lo que pertenece al ámbito del derecho y a la comunidad de derecho, y aquello que le es ajeno u hostil. El *a priori* jurídico de la posibilidad de denegación del derecho, en cada caso singular, puede llevar a

la decisión de rechazar la demanda (*Anspruch*) a derechos y de sustraer derechos ya otorgados. En las prácticas jurídicas desde la Antigüedad griega, a las que Arendt remite explícitamente hacia el fin del capítulo acerca de los derechos humanos de su estudio sobre el totalitarismo, era usual desterrar, mediante ostracismo, exilio, proscripción y excomunicación, a todos aquellos individuos (*Einzelnen*) y grupos de una comunidad (*Gemeinwesen*) que fueran considerados como amenaza o tan solo como una alteración de sus intereses<sup>42</sup>. Semejantes prácticas históricas de denegación (*Versagung*) de derecho, con el fin de los Estados nación y de la globalización de la civilización jurídica en el siglo XX, se volvieron transparentes en cuanto a su fundamento estructural. Es la forma del derecho misma, y tan solo ella, la que está equiparada con el poder de hacer a alguien carente de derechos (*rechtslos*). La formalidad legal (*Rechtsförmigkeit*) de toda relación social devenida global en principio puede fundamentar denegaciones de derecho tendencialmente globales, ya lo ha hecho y proseguirá con la producción en masas de la carencia de derecho (*Rechtlosigkeit*), mientras el derecho se defina a través de su posibilidad de excluir derechos<sup>43</sup>. De acuerdo con la lógica de un derecho,

<sup>42</sup> *Ibid.*, 624; la versión en inglés, más extensa, 302.

<sup>43</sup> Lo mismo vale aun también bajo condiciones que fueron creadas por el artículo 6 de la Declaración General de Derechos Humanos. Cuando en él dice: cada ser humano en todo lugar tiene demanda (*Anspruch*) a reconocimiento en tanto persona de derecho, entonces no solo sigue siendo cuestionable a quién es dirigida la palabra en tanto ser humano, sino que también permanece abierto qué significación está ligada al concepto de demanda (*Anspruch*). Si con ello se quiere hacer alusión a una demanda (*Anspruch*) de derecho, entonces la frase dice: "Todo hombre es una persona de derecho" y con ello solo repite la determinación problemática del artículo 1, según la cual todos los hombres son nacidos libres y en igualdad de dignidad y derechos. En este sentido, el artículo 3 de la American Convention of Human Rights de noviembre de 1969 dice, con una tautología característica: "Every person has a right to recognition as a person before the law". Pero si demanda (*Anspruch*) no significa demanda (*Anspruch*) de derecho, sino demanda (*Anspruch*) a un derecho que recién es otorgado mediante el reconocimiento de la demanda (*Anspruch*), entonces con ello se ha abierto el camino hacia la denegación o hacia la sustracción de este reconocimiento y, por ende, hacia la negación del estatus de una persona de derecho. Esta interpretación es apoyada por el énfasis que el artículo 6 pone en el en todo lugar (*überall*), mientras que falta un siempre (*jederzeit*) correspondiente. Con ello puede insinuarse que una demanda (*Anspruch*) de derecho a reconocimiento en tanto persona de derecho no existe en todo momento, sino que puede ser denegado o revocado. El derecho de asilo, formulado en el artículo 14, estatuido para semejantes casos de denegación de derecho, hace su cálculo implícitamente con la persecución de personas de derecho puestas fuera de la ley (*rechtslos*) también a través de los estados signatarios, si asegura: "Todo hombre tiene el derecho de buscar y gozar de asilo en otros países". La proposición se da por satisfecha con asegurar el derecho a la búsqueda de asilo –bien entendido: a la búsqueda– y el derecho a gozar de asilo para otros países, en lugar de expandirlo a todos los demás y con ello imponerle a todos los países la obligación de otorgar este derecho y de no referir a quienes están en busca de asilo a otros países. Pero incluso entonces, si también esta obligación se convirtiera en parte de un nuevo orden de derechos humanos, ella no podría, en tanto orden de derecho, impedir que la obligación fuera cumplida en un modo que ha de disuadir de la salvaguardia de este derecho o la torna imposible. (Citas según: *Menschenrechte - Ihr internationaler Schutz*, *Ibid.*, 6; 326; 7.). Los derechos humanos siguen siendo, en pocas palabras, también en su versión más reciente y en toda versión aun posible, derechos de denegación de derechos humanos.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

que estructuralmente es derecho de denegación de derechos, el ingreso a una comunidad de derecho solo puede ser realizado mediante un respectivo asentimiento (*Zustimmung*) a ella, que, a su vez, encuentra el asentimiento a esta sociedad; ella, por lo tanto, solo puede ser asentimiento a un asentimiento que, en principio, puede ser denegado o sustraído, y, consecuentemente, ha de ser asentimiento a la sustracción o a la denegación de todo asentimiento. Sobre la incorporación a una sociedad de derecho o la exclusión de ella siempre decide la comunidad ya constituida, ella decide, por ende, según una regla del juicio ya fijada, sobre la que, a su vez, no puede ser decidida con los medios de esta regla. Ahora, si la regla del juicio misma es suspendida (*außer Kraft setzen*), entonces la vacancia de derecho, resultante de acuerdo con todas las representaciones tradicionales, únicamente puede ser terminada mediante un acto del juicio, que, a su vez, establece relaciones de derecho. Arendt probablemente tenga en mente precisamente esta mecánica de derecho de reglas decisionales, este automatismo de la lengua del juicio, cuando ella evoca la imagen de “un género humano (*Menschengeschlecht*) mecanizado, organizado hasta las últimas, que, de modo altamente democrático, a saber, mediante decisión mayoritaria, decide que para el género humano como un todo es mejor liquidar ciertas partes del mismo”<sup>44</sup>.

Si una decisión jurídico-política, ocasionada de modo altamente democrático o de otro modo, es, en cada caso, una decisión sobre el derecho a tener derechos o a no tenerlos, entonces ella, al mismo tiempo, es una decisión sobre quién habla de modo políticamente relevante y quién lo hace de un modo políticamente irrelevante, y, entonces, en cada una de semejantes decisiones se realiza una separación, potencialmente irreversible, entre existencia política y lingüística. Dado que toda sociedad de derecho que procede de tal modo, con la eliminación de la capacidad de habla de sus miembros y candidatos, no obstante, elimina a la vez progresivamente su propia capacidad de derecho y de política, entonces, no puede sino excluirse ella misma por sí misma y dejar correr el aparato lingüístico jurídico-político en tanto máquina de ejecución de sí misma. Con la adopción de formas legales (*Rechtsförmigkeit*) de las relaciones sociales, devenida universalmente dominante, y el privilegio de la lengua del juicio, de este modo instalado, la política se transformó estructuralmente en un automatismo de la exclusión de sí misma –a saber, de la mera administración de intereses económicos y de los derechos de propiedad que los aseguran–; mientras que aquellas estructuras lingüísticas, que no se dejan reducir a una función del juicio, son despojadas de su realidad política y relegadas a un ámbito extrapolítico, que apenas admite un juicio, en sentido estricto, acerca de su existencia. Con la reducción de existencia política a existencia jurídica y la disyunción entre existencia jurídica y lingüística, la definición aristotélica, en la que el *ser-humano* descansa en el ejercicio de su capacidad (*Vermögen*) lingüística y así de su capacidad conformadora de comunidad, devino obsoleta históricamente.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 618; versión en inglés, 299.



La exclusión de sí misma de la humanidad política a través del derecho es descrita por Arendt como un proceso de la “civilización de toda la humanidad (...), que produce bárbaros desde ella misma”<sup>45</sup>. Esta repulsión de sí misma, si bien puede ser un producto tardío de la desintegración de la soberanía de Estados nación, no obstante, tiene ella su origen en la estructura de la lengua política misma. Arendt la caracteriza como lengua del juicio y del enjuiciamiento, cuando ella determina el “derecho a tener derechos” como el “derecho”, de “vivir en un sistema relacional, en el cual uno es juzgado sobre la base de acciones y opiniones”<sup>46</sup>. Ahí, donde este enjuiciamiento sigue una regla, tal como tiene que hacerlo para poseer validez legal universal – porque el derecho es una regla del juicio– y donde el enjuiciamiento político se agota en proceder según reglas de juicio o de enjuiciarlas, ahí la lengua como un todo ha sido recortada a consentimientos y argumentos relevantes para el consentimiento, o rechazos y argumentos relevantes para el rechazo, por consiguiente, a su vez, a juicios, y ha de enmudecer en todas sus partes, que no se pliegan a la mecánica del juicio. El derecho de la comunidad de derecho es derecho *sobre* esta comunidad. Los juicios por él decretados sirven a la seguridad del derecho, incluso antes de poder servirle a quienes el derecho ha de otorgarles seguridad. Quien exige esta seguridad, ya sea toda la humanidad, la exige desde la posición de los “bárbaros”, que están excluidos de ella. Lo que queda –tanto al interior como al exterior de las sociedades constituidas– de la existencia jurídicamente evacuada, es la humanidad “barbarizada”, carente de derechos, la existencia excluida de las formas de lo político, eliminada del mundo del actuar lingüístico presuntamente público, en particular del juzgar (*Urteilen*) y enjuiciar (*Beurteilen*) recíproco, y exiliada, justamente, con los medios de ese mismo mundo. Para ella únicamente queda un “derecho” de este lado de los derechos, pero un “derecho” que ya no puede ser definido como el *derecho a tener derechos* –en el sentido de derechos de juicio y de enjuiciamiento–, sino ya solo como “derecho” a tener lengua, sin que esta se restrinja a una forma determinada de lengua, y a dejar que también otros, sin privilegios y restricciones, hablen y escuchen esta lengua. Lo que queda es una lengua que, por primera vez, es llevada, de manera masiva, pero no enfardada, a un sistema coercitivo (*zwanghaft*) sin constitución y, por ende, sin barreras, una lengua no formalizada y jurídicamente preparada, puede comenzar a hablar en tanto lengua estructuralmente plural de la pluralización, en tanto lengua no de la incorporación (*Eingemeindung*) y no de una sola comunidad, sino de la diversificación o del pluriplegamiento (*Mannigfaltung*) de comunidades, no de la dirección (*Steuerung*), sino de la diseminación (*Streuung*) de lo común. Lo que queda, después del fin de los derechos humanos (*Menschenrechte*), va más allá de todo derecho y de este modo recién puede volverse justo y adecuado a lo humano (*menschengerecht*).

<sup>45</sup> *Ibid.*, 425; versión en inglés, 302.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 614; versión en inglés, 296-97.

## 5.

En su análisis de los derechos humanos, Arendt llega a un diagnóstico que, a pesar de todas sus divergencias, converge con aquel de Marx: son derechos, que definen la sociedad política como una asociación disociativa paradójica, que desmienten, ellos mismos, su forma de derecho y privan de derechos, con medios legales, a los que presuntamente protegen. Al igual que para Marx, la sociedad, que se define política y jurídicamente, también para Arendt ha llegado a su fin, pero, a diferencia de Marx, con este hallazgo (*Befund*) Arendt no anuda el pronóstico de una suspensión (*Aufhebung*) inminente de las paradojas de sociedades basadas en los derechos propietarios en una sociedad enteramente social, sino que se detiene en la descripción sobria de una despolitización estructural de alcances globales.

Marx, en los derechos ciudadanos y humanos norteamericanos y franceses, ve una reforma de derecho, en la cual se completa (*vollenden*) la reducción de la sociedad a la política —a la organización política de intereses de propiedad, que compiten entre sí—. Arendt, un siglo después, ve en ellos aquella forma en la que también es reducida la política y llega a su fin en la mera existencia lingüística de individuos (*Einzelnen*) carentes de sociedad, política y derechos. Si la “nueva ley de la tierra”, de la cual habla, no ha de ser el producto del olvido de la historia y de la denegación de la realidad, entonces, solo puede ser la ley de este resto de lengua y existencia ya no reducible y solo puede, ella misma, ser resto de una ley, una ley sin derecho.

En la versión en inglés de su libro, Arendt caracteriza la vida de quienes carecen de Estado y derecho como “unqualified, mere existence”, mientras que en la versión alemana, de modo menos preciso, habla de “desnudez abstracta del ser-humano y desnudez abstracta del nada-sino-ser-humano”<sup>47</sup>. Este ser-humano está desnudado de todas aquellas cualidades y predicados que le podrían ser concedidos en tanto existencia política y jurídica: el “ser humano abstracto (*Menschenwesen*)”, según precisa Arendt, “no tiene profesión, pertenencia de Estado, opinión y rendimiento alguno, mediante el cual pueda identificar y especificarse”<sup>48</sup>. La versión inglesa prosigue, diciendo sobre este ser humano universal que es “different in general, representing nothing but its own absolutely unique individuality which, deprived of expression within and action upon a common world, loses all significance”<sup>49</sup>. Este ser, que vive fuera de cualquier asociación política, si bien puede hablar, su lengua no tiene efecto social alguno, porque están suspendidas las condiciones de validez jurídicas y políticas de enunciados para “unqualified existence”. Si no representa otra cosa que su individualidad

<sup>47</sup> *Ibid.*, 301; versión en alemán, 619, 620.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 623; versión en inglés, 302.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

única, entonces representa un significar sin una significación consensualmente establecida, entonces habla una lengua que no representa, que no puede ser fuerza predicativa ni ser, ella misma, objeto de predicaciones finitas, que no es calificada por rendimiento alguno ni identificada por pertenencia alguna. De modo distinto a la lengua del juicio y del enjuiciamiento recíproco que, según la paráfrasis arendtiana de Aristóteles, constituye (*ausmachen*) el ser político del hombre, la lengua de la existencia absolutamente aislada carece de juicio. Ella no habla al interior de un organismo político homogéneo, un círculo cerrado de conceptos, argumentos, convenciones y destinatarios predeterminados, sino en tanto lengua de una pluralidad indeterminada de elementos políticamente indeterminados que, ante la ausencia de una relación jurídica fija, son relacionables entre sí tan solo en virtud de sus diferencias. Si su “absolutely unique individuality” es caracterizada en tanto “different in general”, entonces ella, a diferencia de lo que cree Arendt, ha de ser distinta incluso de la universalidad categorial de un género, un tipo o una forma a la que pudieran ser subordinados seres individuales identificables y, en tanto existencia distinta de ella misma, solo puede ser sin forma genérica o específica. Mientras que el derecho sigue un principio formal rígido, la existencia absolutamente individual es lo amorfo, inconmensurable por antonomasia, que se resiste a las medidas y normas de la vida jurídicamente aprehensible y si bien se comporta hacia ellas como fundamento (*Grund*) de su posibilidad, solo lo hace en tanto aquella posibilidad lleva con ella, inseparablemente, su imposibilitación. Así como se sustrae a la predicación, también se sustrae a toda prescripción. Dado que ella, estructuralmente plural y codeterminada por otros, no posee poder identificatorio alguno y no está sujeta a regla del juicio alguna, no es capaz de definición definitiva y menos a definición de sí alguna y, por ende, tampoco puede devenir funcionaria de derechos prospectivos, ideales contrafácticos o siquiera de una figura (*Gestalt*) consistente, que estuviera dispuesta hacia su capacidad (*Vermögen*): ella no tiene capacidad alguna que pudiera reclamar como propia<sup>50</sup>.

Únicamente de la lengua no predicativa de una existencia tanto política como jurídicamente no calificada, según sugiere Arendt, puede partir otro comienzo de una vida comunitaria que no termine en las paradojas del derecho humano político de la Antigüedad o de aquellas de los derechos humanos cívicos (*staatsbürgerlich*). De este otro comienzo habla, en la lengua del deseo, la cita de Agustín *volo ut sis*, a la que Arendt recurre con tal de caracterizar una afirmación de existencia

<sup>50</sup> Los estudios *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, que en varios aspectos retoman (*anschiessen*) las introspecciones de Arendt, realizan el intento de identificar figuras paradigmáticas de una “forma de vida”, que se conformaron con el colapso de aseguramientos jurídicos –también de los derechos humanos–. El relevante proyecto de Agamben toca su punto más delicado con la recuperación de los conceptos aristotélicos de forma y capacidad. En él debería volverse problemático si es que, sin futuras calificaciones, siquiera puede hablarse de “forma”, de “vida” y de “capacidad” –e incluso de una capacidad para la incapacidad–. Cfr. especialmente: Giorgio Agamben, *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita* (Turín: Einaudi, 1995).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

extrapolítica<sup>51</sup>; de él habla, con gran énfasis, en el último párrafo de su libro sobre el totalitarismo, la cita de Agustín decisiva para la filosofía de Arendt es: *Initium ut esset, creatus est homo* – “para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”. Este comienzo, que es “la promesa, para nosotros, propiamente tal del fin”<sup>52</sup>, según comenta Arendt en *Vita activa*, no puede ser pensado como comienzo para un propósito antepuesto (*vorgesetzt*), sino tan solo como “comienzo del comienzo o del comenzar mismo”<sup>53</sup>, como aquel comienzo, por ende, que deja libre (*freistellt*) qué es lo que se hará con él y hacia qué fin conduce: como un comienzo, entonces, que no es nada sino libertad, y libertad, sobre todo, de toda determinación mediante una comunidad precedente o proyectada y sus principios de orden(amiento).

Si uno comprende el fin de los derechos humanos y del “derecho” de tener derechos, tal como lo hace Arendt, como una promesa de tal otro comienzo, entonces, este solo puede comenzar (*einsetzen*) con aquella lengua que fue desplazada de la esfera del derecho, y solo puede continuarse (*fortsetzen*) en una lengua en la que no valen los privilegios del juicio y de la decisión, que dominan aquella esfera. Únicamente la lengua de una demanda (*Anspruch*) de este lado de demandas (*Ansprüche*) de derecho, la lengua de un mero deseo de comunidad, que antecede toda comunidad ya constituida, puede ser el comienzo de la constitución de una comunidad y conservarse, en tanto semejante comienzo, en toda comunidad, que no lo acalle mediante el régimen de derechos. Si esta lengua, antes de toda constitución, de todo consenso y de toda coherencia –antes del *cum* de una *communitas* y de sus reglas de comunicación–, es un comienzo, entonces toda sociedad que, con ello, es abierta, a su vez, tan solo puede ser un comienzo entre otros comienzos, una comunidad para futuras e impredecibles comunidades, que no están sujetas a ninguna teleología, que están sustraídas de toda anticipación y no corresponden a ningún concepto o nombre que se pueda formar con ellos –aunque sea el nombre “comunidad” o “sociedad”–.

La lengua del comenzar y el abrirse-paso (*Anbahnung*) de una comunidad, con la cual no coincide (*übereinkommt*) ninguna comunidad ya constituida, no le era extraña a la Antigüedad griega, a la que Arendt se remite. Si bien la teoría política clásica parte del supuesto de que el hombre es siempre, a la vez, un *zoon politikon* y un *zoon logon echon*, y que solo es lo uno porque es lo otro, la adscripción del estatus político, sin embargo, no es el rendimiento de toda forma lingüística, sino únicamente del discurso que enjuicia, predicativo, apofántico, que decide si algo está entrelazado con algo distinto o no. Si el mismo “derecho a tener derechos” –y, en principio, derechos políticos de juicio– no es interpretado como derecho político, no puede tener la estructura de proposiciones del juicio, dado

<sup>51</sup> Versión en inglés, *Ibid*, 301.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 979; versión en inglés, 479.

<sup>53</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Múnich: Piper, 1981), 166.

que solamente consiste en la exigencia mínima, ya no reducible, de poder estar entrelazado con otros, pero no consiste en el juicio si acaso tal conexión existe o no. Aristóteles, que en su *Política* (1253a) formuló la doble determinación del hombre, en tanto un ser viviente político y que dispone de lenguaje, en su escrito *Peri hermeneias* (17a) nombra como ejemplo único, es decir, pragmático, de un discurso no predicativo, la *euchè* –la plegaria, el rezo, el deseo, la pretensión (*Ansinnen*), la demanda (*Anspruch*) o la exigencia desconsiderada (*Zumutung*)–, y dice de ella que es una declaración que no representa juicio alguno acerca de un estado de cosas (*Sachverhalt*) y, por consiguiente, no es ni verdadera ni falsa. Esta demanda (*Anspruch*) o esta exigencia, también podría decirse, no pertenece a la lengua de la teoría, sino a una lengua generativa, proléptica, en el mínimo absoluto de su existencia; ella es la lengua de la demanda (*Anspruch*) a escucha, a atención, a un cariño (*Zuwendung*) o una aprobación (*Zustimmung*), que aún no ha sido otorgada y sobre cuyo otorgamiento, a su vez, no puede ser decidido en el modo de la demanda (*Anspruch*), sino únicamente en aquel del juicio. Ella no es demanda (*Anspruch*) en tanto expresión de una capacidad o de una fuerza, sino en tanto articulación de la incapacidad de cumplir esta demanda (*Anspruch*) misma o siquiera de identificarla como tal: ella es la lengua de la condición de no bastarse a sí mismo (*Selbst-Ungenügsamkeit*) por antonomasia y de una condición de no poder prescindir (*Angewiesenheit*) de otros, de la lengua de otros y de otras lenguas, sin las cuales él ni siquiera es capaz de ser demanda (*Anspruch*), porque sin ellas no puede adjudicársele (*zugesprochen*) ser alguno.

El único fragmento minúsculo de su escrito perdido *Peri Euches* –*Sobre la plegaria*–, que es legado a la posterioridad por Simplicio en su comentario a *De caelo*, da cuenta de cuán irrestrictamente Aristóteles expuso el problema de una ontología –y la necesidad de una meta y meontología– de la súplica y de la plegaria. En este fragmento de texto altamente relevante, dice: “Que Aristóteles tiene algo en mente, que va más allá del pensar y del ser, (*hypèr ton noun kai ten oustan*), se vuelve claro hacia el fin de su libro ‘Sobre la plegaria’: ‘Dios o es pensamiento (*nous*) o más allá del pensamiento (*epèkeina ti tou nou*)’ ”<sup>54</sup>. En uno de los pocos pasajes enfáticos de su *Política* habla del mejor gobierno, en tanto uno que sería tal como lo imploraríamos en una plegaria; solo puede ser un gobierno *kat'euchèn*, conforme a la plegaria y según las medidas de su estructura (1288b24). Lo que pudiera ser destinatario o tema de una súplica, una plegaria o de un *Anspruch*, yace fuera del ámbito de predicaciones existenciales verificables o falsificables. El deseo, el alegato (*Plädoyer*), la queja que precede a todo juicio, pertenecen, para Aristóteles, a la lengua del *rhetor*, cuyos intentos de persuasión

<sup>54</sup> W. D. Ross, ed., *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 57. La traducción al alemán sigue/añade con algunas modificaciones de aquella de Hellmut Flashar en la edición de la academia de las obras de Aristóteles, tomo 20, *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung* (Berlín: Akademie Verlag, 2006), 50.

**Del derecho a tener derechos.  
Derechos humanos; Marx y Arendt**

(*Überredung*) y convencimiento (*Überzeugung*) pueden volverse elemento de una deliberación política o jurídica, sin ya pertenecer a la lengua del enjuiciamiento o de la decisión. Arendt, en su *Vita activa*, al menos ha retomado un indicio acerca de esta lengua no predicativa<sup>55</sup>. Antes de cualquier posibilidad de una coincidencia con lo otro, esta lengua atestigua (*bekundet*) –pero no enuncia (*sagt aus*)– la mera existencia de una diferencia con lo otro, e insiste en esta diferencia incluso en el intento de ponerlo de relieve en cuanto tal. Si en tanto súplica se dirige a otro, entonces también lo precede y es súplica sin este otro, que podría cumplirla, una súplica ante él, que tan solo le concede un lugar, sin poder decidir si este lugar será ocupado (*besetzt*) o si permanece vacante: ella es, por lo tanto, a su vez, súplica a un otro y a nadie, abrirse-paso (*Anbahnung*) de una sociedad desde la distancia hacia ella, abrirse-paso (*Anbahnung*) de una lengua común, sin que esta ya haya existido con anterioridad o siquiera haya estado asegurada su posibilidad. Ella es discurso no de un ser que dispone de lengua, sino de un ser sin sustancia que suplica por lengua, un *zoon logon euchomenon*. Esta súplica aún puede ser escuchada en todo enunciado y en todo juicio.

Solo porque la lengua de la existencia políticamente indefinida –y, con ello, de la inexistencia política– en cada caso habla desde la distancia hacia una comunidad, le da espacio a ella y a sí misma y se deja a sí misma y a ella en libertad: la deja aparecer, en tanto su enfrente (*Gegenüber*), y la deja libre, la suelta, en tanto aquello que puede abandonar el ámbito de la existencia o jamás puede poner los pies en él. Constituye la realidad común en tanto una realidad modificable, histórica e infinitamente (*unabschliessbar*) finita, en tanto una realidad que es distinta a ella misma y distinta de aquello que en cada caso puede ser pronunciado (*ausgesagt*) de ella: ella la constituye en tanto revocable. Dado que ella, para ser demanda (*Anspruch*), depende de otros, esta lengua no puede ser monológica, sino solo puede ser tan plural como la pluralidad indeterminada de los otros, a los cuales se expone. Solo en virtud de esta lengua de la existencia absolutamente singular –la “absolutely unique individuality”– es que hay una pluralidad, que no se contrae hacia la unidad de una corporación orgánica, y solo en ella acontece (*vollziehen*) el suceder de una pluralización, que vuelve posibles comunidades, pero sin poder llegar a su fin en una comunidad determinada o incluso predeterminada. Pero así, como la lengua de la demanda (*Anspruch*) absoluta –que singulariza, inderivable, incondicional– pluraliza, al liberar (*freigibt*) el espacio (*Raum*) para otras lenguas, así también se entrega (*gibt hin*) a la posibilidad de su no venir (*Ausbleibens*) y, también en este sentido una liberación (*Freigabe*), la deja ir (*gibt auf*). Ella es un suceder eminentemente social, en la medida en que ella es el comienzo de toda sociedad, pero no menos un suceder eminentemente lejano a lo social, dado que su destinatario nunca puede ser un destinatario dado, sino siempre tan solo uno despedido, liberado de su disposición.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 322 (nota al pie 10).

Si la lengua de la existencia libre de predicados, en tanto súplica o plegaria –en tanto *euché*– se dirige a un Dios, entonces es la lengua incluso antes de este Dios y sin él; es oración sin Dios, que solo puede admitirlo porque él falta, y aún admite (*einräumt*) su posible respuesta únicamente en el ámbito de su ausencia perpetua. No puede haber una “teología política” bajo las condiciones de la lengua no predicativa –y estas son aquellas de la existencia protopolítica–. Solo la hay ahí donde la política es un *factum* asegurado o una posibilidad actualizable, no después de su fin. Al comienzo de la vida política, que comienza con cada fin, no hay Dios alguno. La democracia “ateísta”, de la que habla Marx, para él todavía tenía la forma, universalmente (*durchgängig*) religiosa, de relaciones políticas aseguradas mediante relaciones de propiedad; la existencia carente de propiedad y propiedades, que parte de ella, solo puede ser pensada en tanto relación sin *relata*, en tanto relación determinada a redeterminaciones (*Umbestimmungen*) incesantes (*fortgesetzt*). Ella ya no es ateísta, porque no está referida, ni afirmativa ni negativamente, a los contenidos y formas teológicas secularizadas, en las cuales la “soberanía del hombre podía imponerse (*sich behaupten*) como el ser más sublime para el hombre”<sup>56</sup>. No puede estar sujeta a ningún juicio acerca de quién o qué es *el hombre*, si ha de serlo *para* un hombre, que en él tan solo se busca, pero no se define. Quienes carecen de derechos (*Rechtslose*), Estado y política, quienes fueron producidos mediante la política de los Estados de derecho, no habitan un mundo distinto, ideal o universal, no habitan el *kosmos* griego ni el *mundus* Tertuliano, ellos no habitan mundo alguno. Con la *res publica*, todo mundo ordenado en comunidad (*Gemeinsamkeit*) se convirtió, para ellos, en *res aliena*. Su lengua no es una lengua de la economía mundial, en la que el mundo se atrofió hasta convertirse en una dimensión del actuar con informaciones y valores. La lengua de aquellos que no tienen mundo solo puede ser la lengua de la liberación (*Freigabe*) de un mundo, que es distinto a aquel del que fueron exiliados; solo puede ser una lengua para un mundo tal que no sea un mundo mentado, intencionado y definido mediante intenciones, un mundo ya conocido y apropiado en tanto su conocimiento, sino un mundo desprendido de designios (*Absichten*) y seguridades (*Sicherheiten*), un mundo dejado en libertad por todo aquel que se comporta hacia él y que únicamente por ello siquiera es un mundo –libre de cualquier concepto de mundo–.

Si la estructura fundamental del “derecho a tener derechos” está determinada por la lengua no predicativa de la demanda (*Anspruch*), de la exigencia (*Forderung*) y del ruego (*Bitte*), entonces aún bajo las condiciones del juicio y de la decisión ha de conservar su determinación a la redeterminabilidad (*Umbestimmbarkeit*). Incluso ahí, donde debería asentirse a la demanda (*Anspruch*) y corresponderse al ruego (*Bitte*), de modo que se establezca una comunidad mínima entre el hablante y quien responde, ruego (*Bitte*) y exigencia (*Forderung*), en tanto manifestaciones carentes de

<sup>56</sup> Cfr. nota al pie 6.

**Del derecho a tener derechos.  
Derechos humanos; Marx y Arendt**

juicio ante el juicio que asiente a ellas, siguen siendo distintas. No hay ninguna correlación formalmente asegurada entre demanda (*Anspruch*) y correspondencia (*Entsprechung*). Si la demanda (*Anspruch*), que siempre es hiperbólica, a pesar de ello ha de encontrar una correspondencia, entonces el juicio, que trae para acá (*herbeiführt*) esa correspondencia, ha de ser estructuralmente –y, por consecuencia, *ad infinitum*– abierto a futuros juicios, ha de ser un juicio de continuación de juicio y, por lo tanto, solo puede valer bajo la restricción de que puede ser modificado o eliminado por futuros juicios y, de este modo, puede ser *transducido* (*überführt*) en un no-juicio. De acuerdo con este *a priori* de la continuación (*Fortsetzungsapriori*), todas las decisiones (*Entscheidungen*) han de ser decisiones que sigan decidiendo y decidan más allá (*Weiterentscheidungen*), que mediante las cuales las indecidibilidades (*Unentschiedenheiten*) nunca pueden ser disipadas (*ausgeräumt*) sin que sean creadas futuras indecidibilidades. Toda determinación –como, por ejemplo, en primer lugar, la determinación del “hombre”– solo puede ser una determinación a la futura determinación (*Weiterbestimmung*), toda determinación ha de contribuir al desplazamiento de los límites puestos por ella, toda definición ha de contribuir a la indefinición. Determinación es, en todo sentido, *desdeterminación* o determinación *continuada* (*Fortbestimmung*). Las decisiones del juicio, entonces, no pueden avanzar mediante el trabajo (*vorarbeiten*) hacia la eliminación de diferencias, sino tan solo hacia su exceso, y con este exceso de la creación a futuras demandas (*Ansprüche*), exigencias excesivas y deseos.

El *derecho a tener derechos* está perdido si no es percibido en tanto la demanda (*Anspruch*), libre de derecho, de solo contribuir a tales derechos del juicio que son relevados (*abgelöst*) por futuros derechos del juicio, es decir, solo a tales derechos que fomentan el relevo (*Ablösung*) de derechos y, así, el desocultamiento (*Freilegung*) de la demanda (*Anspruch*) que las sostiene. Solo esta demanda (*Anspruch*), que funda comunidades, pero que va más allá de las comunidades constituidas en cada caso, los sistemas políticos en cada caso levantados e, incluso, más allá de la forma de lo político y de la forma de derecho que la estabiliza, satisface las exigencias y le hace justicia (*wird gerecht*) a la lengua de la existencia sin predicados, conjuntamente con las lenguas que de ella parten. Su justicia lingüística (*Sprachgerechtigkeit*) es un comienzo que no puede ser reconducido a ninguno otro y que no puede ser superado por ninguno, porque es un comienzo solo a futuros comienzos y se les ofrece (*darbietet*) sin imponerlos (*gebieten*). El comienzo de la lengua y del derecho en la demanda (*Anspruch*) es una *arché an-arché*<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Agradezco a Werner Hamacher las indicaciones relativas a la traducción de algunos pasajes particularmente espinosos, en los que la íntima imbricación entre forma y contenido, forjada en el seno de lengua alemana, desocultó la intraducibilidad radical de todo texto –y de este en particular– (n. del r.).



## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi, 1995.
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Múnich: Piper Verlag, 1958.
- . *Menschen in finsternen Zeiten*. Múnich: Piper Verlag, 1989.
- . *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace: 1973.
- . *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Múnich: Piper Verlag, 1981.
- Arendt, Hannah y Hermann Broch. *Briefwechsel 1946-1951*. Berlín: Jüdischer Verlag, 1996.
- Aristóteles. *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Berlín: Akademie Verlag, 2006.
- Becker, Carl, ed. *Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums*. Múnich: Kösel Verlag, 1961.
- Benhabib, Selya. *Die Rechte der Anderen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2008.
- Broch, Hermann. *Politische Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1978.
- Brunkhorst, Hauke, Wolfgang Köhler y Matthias Lutz-Bachmann, eds. *Recht auf Menschenrechte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1999.
- Fichte. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1979.
- Gosepath, Stefan y Georg Lohmann, eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlín: Ullstein, 1991.
- Jellinek, Georg. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot, 1895.
- Joas, Hans. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genalogie der Menschenrechte*. Berlín: Suhrkamp Verlag, 2011.
- Justi, Johann Heinrich Gottlobs von. *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*. Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1993.
- Lang, Bernhard. *Jesus der Hund, Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. Múnich: Verlag C.H.Beck, 2010.
- Marx, Karl. “Zur Judenfrage”. En Karl Marx y Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), I, 2. Berlín: Dietz Verlag, 1982.

**Del derecho a tener derechos.  
Derechos humanos; Marx y Arendt**

- Menke, Christoph. “Die ‘Aporien der Menschenrechte’ und das ‘einzige Menschenrecht’ ”. En *Hannah Arendt und Giorgio Agamben – Parallelen, Perspektiven, Kontroverse*, editado por Eva Geulen, Kai Kauffmann, Gerog Mein, 131-147. Múnich: Fink Verlag, 2008.
- Ross, W. D., ed. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Schnur, Roman, ed. *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Simma, Bruno y Ulrich Fastenrath, eds. *Menschenrechte – Ihr internationales Schutz*. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

**Werner Hamacher.** Filósofo alemán. Fue el fundador del Instituto de Literatura General y Comparada de la Universidad Johann Wolfgang Goethe (Fráncfort del Meno, Alemania). Estudió Literatura Comparada, Filosofía y Religión, obteniendo su doctorado por la Universidad Libre de Berlín. Entre sus libros destacan *Pleroma. Zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel* (Fráncfort del Meno: Ullstein, 1978), *Premises* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1997), *Maser. Bemerkungen im Hinblick auf die Bilder von Hinrich Weidemann* (Berlín: Galerie Max Hetzler, 1998), *Heterautonomien* (Tokio: Getsuyosha, 2007), *Für: Die Philologie* (Basel: Urs Engeler, 2009). Sus líneas de investigación se enfocaron en la deconstrucción, la filología, la filosofía continental y la teoría literaria.

# El consejo de Hobbes<sup>1</sup>

Geoffrey Bennington<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD EMORY

Recibido: 11 de noviembre de 2016

Aceptado: 20 de diciembre de 2016

## Resumen

Este texto es la traducción del original “Le conseil de Hobbes”, que aparecerá en *Derrida et la politique*, volumen editado por Fernanda Bernardo. El artículo desarrolla una hipótesis derrideana sobre la democracia y la soberanía mediante una lectura de la figura del consejo y de la filosofía del lenguaje en el *Leviatán* de Hobbes. Quizás ningún otro filósofo haya defendido el carácter absoluto e indivisible de la soberanía con mayor vigor que Hobbes. Aun así, Hobbes reconoce que en ocasiones el soberano no puede decidir por sí mismo y se ve en la necesidad de tomar en cuenta el consejo de sus súbditos. ¿Acaso este recurso a los otros no compromete la indivisibilidad de su poder soberano de decisión? Este ensayo propone una lectura de la figura conceptual del consejo en la filosofía del lenguaje que Hobbes elabora como parte de su pensamiento político, prestándole particular atención a los intentos de Hobbes por incorporar la retórica del consejo al interior de la estructura del poder soberano sin vulnerar la supremacía del mismo. Mostrando cómo las distinciones que Hobbes introduce al interior de la retórica del consejo fracasan en su intento por domesticar el riesgo que presenta el consejo para el soberano, este ensayo demuestra que el pensamiento político de Hobbes está siempre acechado por la deficiencia que hace y deshace la soberanía del Leviatán. Dispersando la instancia misma de la decisión más allá de la figura del soberano, el consejo aparece en el texto de Hobbes como una apertura hacia la irreductibilidad de la democracia.

## Palabras clave

Hobbes, Derrida, consejo, deconstrucción, soberanía, democracia, lenguaje.

<sup>1</sup> Traducido del francés por Matías Bascuñán.

<sup>2</sup> Asa Griggs Candler Professor of Literatura Comparada, Francés y Pensamiento Francés Moderno en la Universidad de Emory (Atlanta, Estados Unidos). Correo electrónico: geoffrey.bennington@emory.edu.

## Hobbes's Counsel

### Abstract

This text is the translation of the original “Le conseil de Hobbes”, forthcoming in *Derrida et la politique*, edited by Fernanda Bernardo. It develops a Derridean hypothesis upon democracy and sovereignty through a reading of the figure of the counsel and the philosophy of language in Hobbes’s *Leviathan*. Perhaps, there is no philosopher who has defended the absolute and indivisible character of sovereignty more strongly than Hobbes. However, Hobbes recognizes that sometimes the sovereign cannot decide by itself and thus it faces with the necessity of taking into account the counsel of subjects. Does this recourse to others compromise the indivisibility of the sovereign power of decision? This essay proposes a reading of the conceptual figure of the counsel in the philosophy of language that Hobbes elaborates as a part of his political thought. It thus draws attention to Hobbes’s attempts to incorporating the rhetoric of the counsel into the structure of the sovereign power without harming the supremacy of the same. By showing how the distinctions that Hobbes introduces within the rhetoric of the counsel do not accomplish his aim to domesticate the risk that the counsel itself constitutes for the sovereign, this essay demonstrates that Hobbes’s political thought is irreducibly threatened by the deficit that constitutes and de-constitutes the sovereignty of the Leviathan. Scattering the instance of decision beyond the figure of the sovereign, the counsel appears in Hobbes’s text as an opening towards the irreducibility of democracy.

### Keywords

Hobbes, Derrida, Counsel, Deconstruction, Sovereignty, Democracy, Language.

Hipótesis derrideana: el carácter esencialmente desfalleciente [*défaillant*]<sup>3</sup> de la soberanía va acompañado de cierta primacía (a desarrollar) de aquello que aún podemos llamar la democracia. *La democracia es – la soberanía desfalleciente* [*défaillante*]<sup>4</sup>. De ahí el hecho, a menudo subrayado por Derrida, de que “democracia” nunca ha sido meramente el nombre de un régimen entre otros. Sería bastante fácil mostrar que, desde siempre, una cierta *dispersión* protodemocrática habrá sido (o estado en) el origen de lo político en cuanto tal y que las doctrinas clásicas de la soberanía (incluso de la llamada soberanía del pueblo) están edificadas *contra* las amenazas reales o imaginarias de esta dispersión. De manera que la filosofía política siempre habrá soñado con ponerle fin a la política, siempre tendencialmente dispersante y democrática, al fantasear la posibilidad de una soberanía íntegra.

No son siempre los demócratas quienes perciben más claramente esta situación ni tampoco quienes extraen de ella todas sus consecuencias. Para seguirle un poco la pista a algunas de estas, propondremos aquí ciertos elementos de una

<sup>3</sup> La palabra *défaillant*, importante para el argumento de Geoffrey Bennington, no es inmediatamente traducible al castellano. Admite ser traducida, por ejemplo, como el participio activo o adjetivo “desfalleciente” y como el gerundio “desfalleciendo”. Hay en ella, además, una dispersión semántica a la que atender, pues en *défaillant* hay que escuchar no solo un desfallecimiento sino también una “falta” y una “caída”. Este eco es propuesto por el mismo Bennington en su propia traducción al inglés de su texto “La souveranité défaillante”, donde traduce, hacia el comienzo del artículo, la última palabra del título (*défaillante*) dividiéndola en el participio presente de los verbos ingleses “fall” y “fail”, cayendo (*falling*) y fallando (*ailing*), respectivamente. Véase Geoffrey Bennington, “The Fall of Sovereignty”, *Epoché* 10, no. 2 (2006): 395-406. Dicho eco también es rastreable en la etimología compartida de *défaillir* y “desfallecer”. Ambas palabras provienen del latín *fallere*, “engañar” o “faltar” (en este contexto, un dato que no deja de tener gracia: según el diccionario de la RAE, “falta” proviene del latín vulgar *fallita*). En efecto, una acepción en desuso de “desfallecer” remite a la falta de cierto atributo. De ahí que “estar desfalleciente” podría entenderse como la condición de sufrir cierto menoscabo y, con ello, como cierta mengua, arruinamiento, malogro o deficiencia. Finalmente, la razón por la que en este momento del texto he optado por traducir la palabra en cuestión por “desfalleciente” estriba en que, al remitir a la vida (y a la muerte), esta opción retiene la referencia al problema, central para este texto, de la autoinmunidad soberana. Más adelante, teniendo en cuenta lo expuesto en esta nota, también traduzco *défaillant* o *défaillance* por “deficiente” o “deficiencia” según corresponda. Como sea, la palabra en francés siempre acompañará entre paréntesis sus traducciones (N. del T).

<sup>4</sup> Además de las complicaciones ofrecidas por la palabra *défaillant*, también hay que tomar noticia de cierta operación efectuada por el verbo “ser” en la oración “*La democracia es – la soberanía desfalleciente/do*”. En ella, la cópula “es” desliza por homofonía una “y” en su lugar (“*est*” y “*et*” suenan igual en francés), evocando, así, la trayectoria multiplicadora y dispersante que el “ser” de la democracia, en un ademán autoinmunitario, gatilla. Este “*est*” perfila, pues, a partir de la imposibilidad de fijar en él un ser o una identidad estables (un *eidos*, por ejemplo), no solo el desfallecimiento *a priori* de toda soberanía, sino también (y por ello) un hiato o una dilación que nos impide apropiarnos definitivamente de la democracia y hablar de ella exclusivamente en términos de soberanía (aunque esta esté desfalleciendo). De esto resultaría algo así como “la soberanía que (ya siempre) está desfalleciendo”, “la soberanía es desfalleciendo/te”, pero también “la democracia y – la soberanía desfalleciente/do”. No es gratuito que Bennington haya incrustado un guion justo después de “*est*”. Habría que leer en él, al mismo tiempo, una implicación, un retardo y un diferendo (N. del T).

lectura de Hobbes, quien, aunque poco leído por Derrida –exceptuando esas iluminadoras páginas del seminario sobre *La bestia y el soberano*–, estaría, junto con Bodin, en el origen de las doctrinas supuestamente modernas de la soberanía; y cuyos textos políticos, ante todo el *Leviatán*, son –tal será al menos mi hipótesis aquí– suficientemente fuertes y consistentes como para soportar una lectura plenamente deconstructiva –tanto por sus reflexiones en torno al lenguaje como por su doctrina estrictamente política, e incluso por la calidad y espesor de la propia escritura de Hobbes<sup>5</sup>–.

En efecto, Hobbes reconoce una cierta originalidad lógica de la democracia por sobre los otros dos tipos o formas de régimen:

1. Habiendo tratado en el capítulo anterior de la política institucional en general, vamos a hablar ahora de cómo se instituyen específicamente cada uno de los tipos {*sorts*}. El primero en el tiempo de estos tipos fue la democracia; lo cual tuvo que suceder necesariamente, pues una aristocracia y una monarquía requieren la designación de personas mediante acuerdo; en una gran multitud de hombres el acuerdo debe consistir en el consentimiento de la mayoría, de modo que cuando los votos de la mayoría representan los votos del resto, existe realmente una democracia [*there is actually a democracy*]<sup>6</sup>.

2. En la formación de la democracia [*in the making of a democracy*: más bien, “durante la formación de una democracia”] no existe convenio entre el soberano y los súbditos. Puesto que mientras se está formando la democracia [*while the democracy is a making*] no existe soberano con quien contratar. Pues no cabe imaginar que la multitud contrate consigo misma o con un hombre o un grupo de hombres de entre ella, para hacerse a sí mismos soberanos; ni que una multitud, considerada como un agregado, pueda darse a sí misma algo que antes no tenía. Viendo, pues, que la soberanía democrática no se confiere por el convenio de cierta multitud (que supone una soberanía y una unión ya constituida), sólo queda que la misma se constituya por los acuerdos particulares de los distintos hombres;

<sup>5</sup> De un modo bien diferente, una parte del análisis que sigue fue publicado en inglés; véase Geoffrey Bennington, “Scatter”, *The Oxford Literary Review* 30, no. 1 (2008): 1-43.

<sup>6</sup> Entre corchetes, y en el cuerpo de la cita, reproduzco algunas de las interpolaciones de Bennington en el ensayo original a las traducciones francesas de Hobbes que cita de *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes* (Neufchatel 1787) y de *Léviathan*, trad. Gérard Mairet (París: Gallimard, 2000). Estas traducciones son, a ratos, harto libres (y en este sentido, de mucha soltura, o flojas), de ahí las intervenciones de Bennington en los textos citados. Aunque la traducción al castellano a veces las vuelva irrelevantes, las incluyo cuando, además de enmendar, estas tengan también por fin enfatizar algunos aspectos del texto de Hobbes. Las intervenciones entre llaves son del traductor de Hobbes al castellano (N. del T).

es decir, hombre a hombre, para y en consideración del beneficio de su propia paz y defensa, conviniendo respetar y obedecer cualquier cosa que ordene y determine la mayoría del número total o la mayoría de los que hayan resuelto reunirse en un determinado tiempo y lugar. Esto es lo que ha dado origen a la democracia, pues esta asamblea [*sic*] soberana fue llamada *Demos* {*Demus* en el original} (*id est*, el pueblo) por los griegos, procediendo de esa palabra el término democracia. En este sistema cada individuo particular puede prestar su consentimiento y dar su voto al tribunal supremo e independiente, de modo que ahí es el pueblo el soberano<sup>7</sup>.

Sin embargo, para Hobbes, esta primacía de la democracia va acompañada de su evanescencia, como si la multiplicidad misma, que es la marca de la política en cuanto que originariamente democrática, debiese conducir fatalmente a su autodestrucción en cuanto que soberanía o al menos a su transición inmediata hacia otra cosa que ella misma, a saber, la aristocracia o incluso la monarquía. Ahora bien, esta transición aparentemente fatal se debe a que la política supone el discurso, un cierto uso de este, que asimismo guía las premisas de una distinción que asedia toda la doctrina clásica de la soberanía, a saber, la distinción que se convertirá en la encargada de separar soberano y gobierno:

5. Aunque el derecho de soberanía resida en todas las democracias en la asamblea, que es virtualmente el organismo entero, sin embargo, siempre se sirven de ella uno o unos pocos hombres en particular. Pues en asambleas tan generales como tienen que ser, en donde todo hombre puede intervenir cuando lo desee, no existiendo otros medios de deliberar o aconsejar que mediante largos y preparados discursos, se da a cada hombre una esperanza mayor o menor de convencer e inducir a la asamblea a favor de sus objetivos. Entonces, en una multitud de oradores siempre hay uno más eminente, o unos pocos de la misma talla, superiores al resto, de modo que necesariamente uno o unos pocos tienen que convencer al conjunto; de este modo, una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de oradores, interrumpida por la monarquía temporal de un orador<sup>8</sup>.

Por lo tanto (condición de lo político), la protodemocracia originaria deviene inmediatamente, en razón del ejercicio mismo del discurso con fines deliberativos (el *zoon politikon* siendo también un *zoon logon ekhon*), otra cosa; ella es de alguna

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, trad. Dalmacio Negro Pavón (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 228-229.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 230-231.

manera ya siempre aristocracia o monarquía. Lo que motivará en Hobbes (de manera un poco paradójica, por cierto, habida cuenta de su preferencia –la indivisibilidad del soberano obliga– por la monarquía) una constante desconfianza hacia el contorno retórico del discurso que, sin embargo, aquí parece conducir a la democracia hacia su ruina en favor de la aristocracia e incluso de la monarquía.

Esta desconfianza está inscrita en los cimientos de la teoría hobbesiana del lenguaje tal como se la presenta, específicamente, en el capítulo IV del *Leviatán*, “Of Speech” [*Del lenguaje*]<sup>9</sup>. La argumentación de Hobbes en este capítulo, dispuesta, como siempre, con rigor y artimaña a la vez, procede así: la imprenta es un invento importante, aunque menos importante que la escritura. Pero la invención de la escritura es muchísimo menos importante que la del lenguaje:

Pero la invención más noble y útil de todas fue la del LENGUAJE, compuesto de nombres o *apelativos* conectados entre sí. Mediante él, los hombres registran sus pensamientos, los traen a la memoria cuando son pasados, y los comunican a otros hombres para lograr así alcanzar una mutua utilidad y conversación. Sin el *lenguaje* no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos<sup>10</sup>.

Este lenguaje (inventado por Dios, enseñado a Adán, extraviado en Babel, reinventado por necesidad<sup>11</sup>) que asegura, pues, la posibilidad de la política en cuanto tal<sup>12</sup>, tiene, según Hobbes, un uso principal o *general* (a saber, “transferir nuestro discurso mental a un discurso verbal, o nuestra cadena de pensamientos a una cadena de palabras”<sup>13</sup>) el cual presenta las dos “ventajas” de permitirnos recordar nuestros pensamientos y comunicarlos a los demás y cuatro usos “especiales” o específicos, cada uno con su “abuso” correspondiente. Primero los cuatro usos específicos:

primero, dejar constancia de lo que, mediante el pensamiento, descubrimos que es la causa de algo, tanto presente como pasado, y de lo que son sus efectos producidos por cosas presentes o pasadas, todo lo cual es, en

<sup>9</sup> Sigo la traducción de la siguiente versión: Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014) (n. del T).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>12</sup> Más adelante Hobbes estará menos seguro de esto. Véase nuestra lectura del célebre capítulo XVII del *Leviatán* en Geoffrey Bennington, “Politique, Derrida!”, *Lignes* 47 (2015): 15-27; y, desde una óptica más lyotardiana, Geoffrey Bennington, “Peut-être une politique...”, *Cahiers philosophiques* 117 (2009): 46-61.

<sup>13</sup> Hobbes, *Leviatán*, 36.



suma, la adquisición de las artes. En segundo lugar, mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, lo cual es aconsejarse y enseñarse mutuamente. En tercer lugar, dar a conocer a otros nuestros deseos y propósitos, de modo que pueda haber ayuda mutua entre unos y otros. En cuarto lugar, complacer y agradar a otros y a nosotros mismos jugando con nuestras palabras por puro placer u ornamento, inocentemente<sup>14</sup>.

Los cuatro abusos correspondientes a los usos consisten en 1) engañarse a sí mismo por la inconsistencia en el uso de las palabras; 2) engañar a los demás mediante el uso metafórico de las palabras; 3) mentir a los demás en cuanto a la voluntad propia; 4) (este es, por lo tanto, el abuso que corresponde al juego “inocente” con el lenguaje [y tiene lugar]),

cuando [los hombres] las usan [las palabras] para ofender a otro; pues viendo cómo la naturaleza ha armado a algunas criaturas vivientes con colmillos, a otras con cuernos, y a otras con garras para dañar a un enemigo, es un abuso del lenguaje hacer daño a otros con la lengua [hay que creer que el propio Hobbes emplea aquí la palabra “lengua” metafóricamente, según una necesidad de su discurso que nos interesará más adelante], a menos que esta práctica provenga de quien se ve obligado a gobernar; entonces ello no será ya ofender, sino corregir y enmendar<sup>15</sup>.

Por el momento, retengamos de esta descripción de los usos y abusos del lenguaje especialmente los segundos y los cuartos: el segundo uso (aconsejar/enseñar) se encontraría amenazado, principalmente, por el abuso llamado “metáfora”, lo que corresponderá, en el campo político propiamente dicho –lo verificaremos enseguida–, a la usurpación de la función del consejo por los “oradores”. El cuarto (con mucho el menos claro, por cierto) hace que a un juego “inocente” con las palabras le corresponda un abuso que consistiría en injuriar o al menos en reprender: salvo que este abuso tuviese por equivalente no abusivo, no el uso que parecía allí corresponderle (jugar inocentemente, pues, con las palabras), sino un uso correctivo, ortopédico, rectificador, en un contexto de gobierno.

Volveremos sobre esto después de un desvío que resaltaré mejor lo que está en juego en esta filosofía del lenguaje. Siempre en el capítulo IV, Hobbes va a decir que la cuestión de la verdad y de la falsedad surge solamente cuando dos nombres son puestos en relación. Las cosas nombradas por los nombres no son ni verdaderas ni falsas:

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 37.

Pues *verdadero* y *falso* son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay ni *verdad* ni *falsedad*; (...) Viendo, pues, que la verdad consiste en ordenar correctamente los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad estricta necesita recordar lo que significan todos los nombres que usa, y cómo situarlos correctamente; si no, se verá enredado en las palabras, lo mismo que un pájaro preso en la liga, que cuanto más hace por liberarse, más enligado está<sup>16</sup>.

La posibilidad de la verdad (y en consecuencia también de la falsedad) consistirá en la vinculación de dos nombres: antes, entonces, de alcanzar esta verdad, siempre habrá una especie de fundación o un fondo sobre el cual dicha verdad se funda. Fundación siempre virtualmente tramposa o engañosa en la que, sin embargo, nos arriesgamos en todo momento a encontrarnos como un pájaro, si bien no siempre entrampados, cuando menos encerrados en un espacio al que entramos inocentemente, pero del cual no podemos volver a salir. Este pájaro, figura hobbesiana de los infortunios que nos esperan si utilizamos mal el lenguaje (y en cuanto figura, podríamos imaginar, ya muy próxima al abuso que ella debe ilustrar), va a aparecer de nuevo un poco más adelante: ya que este peligro (enligarse [*s'engluer*] o encontrarse encerrado a causa de un olvido del sentido propio de los nombres que relacionamos en nuestras proposiciones,

<sup>16</sup> *Ibid.*, 39. ¿Es esta la fuente de la liga al comienzo de la *Fenomenología*? Véase también su reconsideración por Derrida en la columna Genet de *Clamor*: “El metalenguaje es la vida del lenguaje: aletea siempre como un pájaro atrapado en una sutil liga [*pris dans une glu subtile*]” (Jacques Derrida, *Clamor*, trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo (Madrid: La Oficina, 2015), 148b). [He enmendado la traducción de la edición en castellano de *Glas* sustituyendo “gluten” (la opción de los traductores para el francés *glu*) por “liga”, para así darle continuidad al entramado de referencias que Bennington pone aquí en juego. “Liga” puede remitir en castellano a la sustancia pegajosa con la que se unta una ramita para atrapar pájaros (figura que interesa a Bennington en su lectura de Hobbes); no lo hace, en cambio, de manera igualmente directa “gluten”, que en cuanto pegamento tiene una acepción más general. De todos modos, su proximidad sonora con el francés *glu*, además del uso por parte de Derrida de la palabra *agglutiner* en relación con *glu* y *gluant*, pero también con *sanglant* (quizá incluso con *délégation*) y, como es de esperar, con *glas* y Hegel, por medio del énfasis en la articulación *gl*, la cual, acaso como una onomatopeya (pero explícitamente como operación o efecto de la *differance*), termina por aglutinar a estas palabras, todos estos motivos, pues, hacen de “gluten” una traducción más que plausible (véase la columna de Genet en la página 189 de la edición francesa de *Glas*. El traductor agradece encarecidamente a Mauro Senatore por haberle señalado este momento). La referencia de Bennington es a la siguiente frase de la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, en la que Hegel ilustra con una metáfora cómo es que el conocimiento intentaría, en cuanto instrumento, acercarse el absoluto (el cual, desde esta perspectiva –criticada por Hegel– sería exterior a aquél) sin cambiarle nada: “wie etwa durch die *Leimrute* der Vogel [tal como al pájaro mediante la *rama enligada*]” (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970), 69). En Hobbes leemos “as a bird in lime twigs” (*Leviathan* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 23), expresión que la traducción castellana de Carlos Mellizo sigue, como vimos, del siguiente modo: “[L]o mismo que un pájaro preso en la liga”, suprimiendo el *twig* (rama o ramita) inglés al que reenviaría el *Rute* alemán de Hegel y que también falta en la frase citada de Derrida que es, además, una referencia a *Miracle de la rose* de Genet. n. del τ].

las cuales tienden, en principio, a la verdad) también afecta a la relación que podamos establecer con los autores que leemos, lo que abrirá un abismo en cuanto a la relación entre el pensamiento y la escritura:

De ahí vemos cuán necesario le es a un hombre que aspira a poseer un conocimiento verdadero, el examinar las definiciones de los autores que le han precedido, ya para corregirlas cuando han sido negligentemente establecidas, ya para hacer otras nuevas. Porque los errores de las definiciones se van multiplicando conforme procede el razonamiento, y llevan a los hombres a conclusiones absurdas de las que sólo al final ellos se dan cuenta, y que no pueden evitar sin recomenzar el razonamiento desde el principio, que es donde se encuentra el fundamento [*in which lies the foundation*] de sus errores. De ahí el que quienes se fían de los libros estén comportándose lo mismo que quienes integran una serie de pequeñas adiciones en una suma más grande, sin considerar si aquellas adiciones parciales eran correctas o no, y por fin descubren un error evidente; y sin desconfiar de sus primeros fundamentos [*and not mistrusting their first grounds*], no dan con el modo de salir del atolladero, y pierden el tiempo revoloteando sobre sus libros [*fluttering over their bookes*], lo mismo que los pájaros que entran por la boca de la chimenea, y al verse encerrados en una cámara oscura, revuelan [*flutter*] hacia la luz que se filtra por un ventanuco de vidrio, incapaces de averiguar cuál fue verdaderamente el orificio por donde entraron. De manera que en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición del saber; y en las definiciones equivocadas, o en la falta de definiciones, radica su primer abuso, del que luego proceden todas las doctrinas falsas y absurdas [*false and senselesse Tenets*]<sup>17</sup>.

Porque, en realidad, y este es todo el interés de estos textos de Hobbes, la apertura al lenguaje –según una estructura a la que indudablemente Jacques Derrida no hubiese dejado de calificar de “autoinmune”– abre a la vez a la ciencia y a la estupidez, del mismo modo en que, en Hobbes (lo hemos mostrado en otro lugar<sup>18</sup>), el acceso al *logos* en general abre simultáneamente a la política y su ruina. Aquí, como da a entender el párrafo anterior, son las “letras”, a saber los libros, la lectura, aquello que da acceso, al mismo tiempo, a los extremos de la sabiduría y de la estupidez, inclusive a la locura, *madness* o *foolishness*. Hobbes continúa:

<sup>17</sup> Hobbes, *Leviatán*, 39-40. Traducción modificada.

<sup>18</sup> Véase la nota 11, *supra*.

...all false and senselesse Tenets. Ello hace que esos hombres que basan sus conocimientos en la autoridad de los libros, y no en su propia meditación, sean de condición más baja que los simples ignorantes, mientras que quienes están dotados de verdadera ciencia son de condición superior (...). Por sí misma, la naturaleza no puede errar; y es conforme los hombres rebosan en copiosidad de lenguaje [*as men abound in copiousnesse of language*], cuando llegan a ser más sabios o más locos de lo ordinario. Tampoco es posible que, sin letras, pueda un hombre llegar a ser extraordinariamente sabio, o –al menos que algún mal le dañe la memoria, o sus órganos estén enfermos por constitución– extraordinariamente insensato [*excellently foolish*]. Pues las palabras son las monedas que los hombres sabios manejan en sus cálculos; pero son monedas de insensatos [*the mony of fooles*], si todo el valor que se les da viene de la autoridad de un Aristóteles, un Cicerón, un Tomás, o de cualquier otro maestro que no sea más que un hombre<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Hobbes, *Leviatán*, 40. Traducción levemente modificada. Véanse asimismo, en *Elementos de derecho natural y político*, pasajes paralelos que evocan de modo más explícito tanto una genealogía del lenguaje que pasa por las bestias como también una cierta lógica maquina: “[U]na concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que tenemos de ellas, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las traen a nuestra mente. La experiencia que tenemos en esta cuestión se parece a la de los animales irracionales que tienen la precaución de esconder los restos y sobras de su comida, pero no poseen capacidad para recordar dónde la escondieron y, por tanto, no pueden beneficiarse cuando están hambrientos. Pero el hombre, que en este punto empieza a elevarse por encima de las bestias, ha observado y recordado la causa de este fallo y, para corregirlo, ha imaginado y puesto en práctica el dejar una señal visible o de otro tipo, de modo que cuando la vea de nuevo pueda traer a su mente el pensamiento que tenía cuando la puso. (...) Entre esas señales se encuentran las voces humanas (que llamamos los nombres o denominaciones de las cosas) (...). Gracias a los nombres podemos hacer ciencia, mientras que los animales, por falta de ellos, son incapaces; ningún hombre puede hacerlo sin usarlos (...). Así como ha sido necesaria la invención de nombres para sacar a los hombres de la ignorancia, recordándoles la necesaria coherencia de una concepción con otra, por otra parte ha precipitado asimismo a los hombres en el error; de forma que si gracias a las palabras y al raciocinio son superiores a los animales en conocimiento, por los inconvenientes que siguen al mismo les superan también en errores (...). Los hombres (...) han inventado el lenguaje, trasladando por medio de éste todo el discurso de su mente (...) al discurso de palabras, mediante el movimiento de sus lenguas. De este modo la *ratio* pasa a ser *oratio*, pues, en la mayoría de los casos la costumbre tiene un poder tan grande que la mente sugiere sólo la primera palabra y el resto sigue habitualmente, sin necesidad de emplear la mente” (111-117). Idéntico movimiento [encontramos] en el capítulo v del *Leviatán*, “De la razón y la ciencia”, donde Hobbes reconoce, incluso sin reconocerla, esta lógica autoinmunitaria del *logos*: “He dicho antes, en el capítulo segundo, que un hombre era superior a todos los demás animales por poseer esta facultad: que cuando concebía cualquier cosa, era capaz de investigar sus consecuencias y los efectos que podría producir con ella. (...) Pero este privilegio se ve mermado [*allayed*] por otro: el privilegio de caer en el absurdo. No hay criatura viviente, con la única excepción del hombre, que esté sujeta a esa circunstancia. Y de entre todos los hombres, quienes son más susceptibles de caer en absurdos son los que profesan la filosofía. Es sobremanera cierto lo que Cicerón dijo de ellos en alguna parte [Cicerón, cuya autoridad, junto con la de Aristóteles, es a menudo criticada por Hobbes]: que no hay cosas más absurdas que las que pueden encontrarse en los libros de los filósofos” (47-48).

En esta estructura en que los usos del lenguaje se encuentran afectados desde el comienzo por sus “abusos” siempre posibles, el abuso por metáfora corresponde, lo hemos dicho, al uso que comprende la función de aquello que Hobbes llama *Counsell* (consejo). Es evidente que aquí encontraremos la raíz del problema planteado por los oradores. Según Hobbes, *siempre* es necesario sospechar de la metáfora (en *Elementos de derecho natural y político* dice que “todas las metáforas son también equívocas (por su sentido)”<sup>20</sup>), que es una de las causas de los absurdos mostrados en el capítulo v del *Leviatán*, incluso si es cierto que Hobbes reconoce que a veces (casos que sería más fácil llamar catacresis) difícilmente se las puede evitar (“Pues aunque en el lenguaje común es permisible decir, por ejemplo, *el camino va o lleva aquí o allá*, o *el proverbio dice esto o aquello*—si bien los caminos no pueden ir, ni los proverbios hablar—, cuando razonamos y buscamos la verdad, ese tipo de lenguaje no debe admitirse”<sup>21</sup>), y [si también es cierto] que, como sucede a menudo en el harto figurativo *Leviatán*, el propio Hobbes no se priva de recurrir a un lenguaje metafórico para describir precisamente aquello que, un poco más adelante en el mismo capítulo v, denuncia del siguiente modo:

Para concluir, la luz de la mente humana son las palabras claras, libres de ambigüedad, y depuradas por definiciones exactas; la *razón* son los *pasos* que damos; el aumento de la *ciencia* es el *camino*; y el beneficio de la humanidad, el *fin*. Contrariamente, las metáforas y las palabras sin sentido y ambiguas, son como *ignes fatui*; y razonar partiendo de ellas es vagar entre innumerables absurdos; y su fin, la controversia y la sedición, o el desdén [*wandering among innumerable absurdities; and their end, contention, and sedition, or contempt*]<sup>22</sup>.

Pero el uso de metáforas, siempre criticables, aunque solo sea metafóricamente, debe ser especialmente criticado en el consejo<sup>23</sup>. Si la democracia es verdaderamente una “aristocracia de oradores”, y si los oradores son siempre sospechosos en cuanto al consejo que dan, es en gran medida porque recurren a la metáfora.

Recordemos que, según Hobbes, el segundo de los cuatro usos “especiales” del discurso era “mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, lo cual es

<sup>20</sup> Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, 114.

<sup>21</sup> Hobbes, *Leviatán*, 49.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 50. Traducción modificada.

<sup>23</sup> Véase, ya en el capítulo viii del *Leviatán*: “En la demostración, en el consejo y en toda rigurosa búsqueda de la verdad, el juicio lo hace todo. Excepcionalmente, el entendimiento necesita a veces, para abrirse, la ayuda de algún símil adecuado, y entonces se hace uso de la fantasía. Pero debe omitirse por completo, en casos así, el uso de las metáforas. Pues como éstas profesan abiertamente su función engañadora, sería una locura manifiesta admitirlas en el consejo o razonamiento” (69).

## El consejo de Hobbes

aconsejarse y enseñarse mutuamente”. El análisis detallado del consejo ocupará la totalidad del capítulo xxv del *Leviatán*, el cual abre con una sutil distinción entre consejo y mandato, los cuales tienden a confundirse a causa de su carácter prescriptivo común, ilustrando así, en su denominación misma, los problemas del lenguaje que acabamos de ver y que no cesarán de hacerse cada vez más abisales: problemas de los cuales –Hobbes dice aquí (de manera quizá un poco retórica)– esta distinción capital entre consejo y mandato sería hasta la *mejor* ilustración. Aquí el comienzo del capítulo:

Toda la falacidad que va implícita en juzgar sobre la naturaleza de las cosas guiándonos por el común e inconstante uso de palabras, queda evidenciada al máximo, además de en otras ocasiones, en la confusión entre consejos y mandatos que surge al hablar en modo imperativo. Porque las palabras *haz esto* no sólo son palabras de quien manda algo, sino también del que da consejo, y del que exhorta. Y, sin embargo, son muy pocos los que no se dan cuenta de que estas tres cosas son muy diferentes, o los que no pueden distinguir entre ellas cuando reparan en quién es el que habla, a quién van dirigidas sus palabras, y con qué motivo<sup>24</sup>.

La diferencia esencial entre mandato y consejo es, por así decir, pragmática: un mandato tiene por objeto el beneficio del locutor, mientras que el consejo, el del destinatario. De ello se sigue que no se puede estar *obligado* a seguir un consejo, pero también que no se puede reivindicar el derecho de darle un consejo a otro. Además,

quien da consejo a su soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea, cuando se le pide que lo haga, no puede, en equidad, ser castigado por ello, esté o no esté dicho consejo en conformidad con la opinión que la mayoría tenga sobre el asunto que se esté discutiendo. (...) [E]n general, quien pide consejo es el autor del mismo y, por tanto, no puede censurarlo; y si el soberano no puede, ningún otro hombre podrá tampoco hacerlo<sup>25</sup>.

Supongamos establecida esta distinción. Ahora bien, al comienzo de su capítulo Hobbes introdujo un tercer término, a saber: *la exhortación*; y este tercer término va a complicarlo todo. La exhortación (y su doble negativo, la “*dehortation*” [que Mellizo traduce por “disuasión”]<sup>26</sup>) le añade a la forma pura del consejo un

<sup>24</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 224.

<sup>26</sup> En la versión original, Bennington se refiere al traductor del *Leviatán* al francés, Gérard Mairet. Mairet traduce *dehortation* por *dissuasion* (n. del T).

suplemento que justifica aquello que vimos avanzar a Hobbes en el capítulo IV, a saber: que el abuso del lenguaje correspondiente a su uso educativo o relativo al consejo estaría vinculado al uso de metáforas. ¿Qué es, en efecto, la exhortación? Pues bien, un consejo que consta de una marca suplementaria de deseo, y más precisamente, del deseo de ser seguido. En cuanto tal, el consejo, recordémoslo, aunque se efectúe de modo imperativo, tiene por objeto únicamente el beneficio del destinatario. Basta que se añadan al modo imperativo puro marcas de deseo del locutor de ver seguido su consejo, y esta intención hacia el beneficio exclusivo del destinatario se verá complicada por otra intención, que en esta ocasión se vuelve [*se retourne*] hacia el locutor y el “beneficio” que este obtiene del hecho de ver aceptado su consejo, haciendo, así, que el consejo *se vuelque súbitamente* [*tourne court*]<sup>27</sup>. Ahora bien, este pequeño suplemento se traduce por un uso retórico del lenguaje que va más allá del “rigor del verdadero razonamiento”. Quizá presintiendo que esta distinción entre el consejo y la exhortación es una de las más frágiles, Hobbes intenta ampliar o incluso exagerar dicha diferencia precisando que en ella es necesario no solo el deseo (pues ¿puede imaginarse un consejo en el que todo deseo de verlo seguido esté radicalmente ausente?), sino también la *vehemencia*:

Una EXHORTACIÓN y una DISUASIÓN [*dehortation*, por tanto] son un consejo que va acompañado, por parte de quien lo da, de vehementes señales de su deseo de que tal consejo se siga; o, para decirlo más brevemente, *un consejo urgido con vehemencia* [*Counsell vehemently pressed*]. Pues quien exhorta no deduce las consecuencias de lo que está aconsejando que se haga, ni se ajusta al rigor del verdadero razonamiento, sino que anima a la acción a aquél a quien aconseja; como quien disuade, lo desanima [*As he that Dehorteth, deterreth him from it*]. Por lo tanto, recurren en sus razonamientos a las pasiones y opiniones de los hombres, y hacen uso de símiles, metáforas, ejemplos y otros instrumentos de la oratoria [*tooles of Oratory*] para persuadir a quienes los escuchan de la utilidad, honor o justicia que se derivaría de seguir su consejo<sup>28</sup>.

Esta intromisión de una dimensión retórica en el consejo marca ya (ya siempre) su ruina: desde el momento en que dejo que se traduzca en mi consejo el deseo que tengo de verlo seguido (pero que en todo caso debe ya encontrarse marcado por el modo imperativo que define al consejo en cuanto tal, en el sentido en que este

<sup>27</sup> Como se vuelca un auto al girar bruscamente en una curva. Otra opción aquí para *tourne court* sería “... que el consejo *se malogre súbitamente*”. Como sea, he optado por el verbo “volcar” para así rescatar el juego entre el *se retourne* (la perversión o desvío) y el *tourne court* (el abrupto arruinamiento) del consejo en esta oración (N. del T).

<sup>28</sup> Hobbes, *Leviatán*, 224-225. Traducción modificada.

modo, este aspecto “performativo” diríamos hoy con mayor facilidad, ya va más allá de un mero decir verdadero) [, desde ese momento,] ya actuó contrariamente al deber del consejero; *traiciono* el consejo en la medida en que lo hago urgente.

Hobbes hace todo lo posible para darnos a creer que la diferencia entre consejo y exhortación es clara y “suficientemente evidente” y minimizar aquello que Derrida quizá llamaría la “pervertibilidad” esencial del consejo –la que convergería con el devenir retórico esencial que acompaña, desde el comienzo, al lenguaje–. Esta pervertibilidad es tal, que ella afecta incluso a un *buen* consejo: el *mejor* consejo, podríamos decir, está *de entrada* en vías de perversión oratoria. En un párrafo ambiguo, habiendo insistido de manera un poco demasiado [*un peu trop*] tediosa (en el fondo, como quien querría que su consejo relativo a la diferencia entre consejo y exhortación fuese seguido por el lector), habiendo, por lo tanto, insistido un poco tediosamente en todo lo que debiese ayudarnos a desenterrar la exhortación que se esconde bajo la apariencia del consejo<sup>29</sup>, Hobbes parece decir que este riesgo –que acabo de señalar (empujando mi lectura evidentemente más allá del querer-decir [*vouloir-dire*] de Hobbes) como coextensivo al consejo en cuanto tal– es mayor allí (como Hobbes acaba de señalarlo en la definición inicial del consejo) donde el destinatario del consejo es una asamblea o una “multitud”:

Se infiere, en segundo lugar, que el uso de la exhortación y la disuasión se da solamente cuando un hombre habla a una multitud [*the use of Exhortation and Dehortation lyeth onely, where a man is to speak to a Multitude*: el uso de la exhortación se encuentra, está situado [*to lie*], pero se encuentra en el engaño esencial que lo constituye [*to lie*]]; porque cuando se habla a un individuo, éste puede interrumpir a su interlocutor y puede examinar más rigurosamente sus razones que cuando se está hablando a una muchedumbre, compuesta de demasiados individuos como para que éstos puedan entrar en disputa y diálogo con quien está dirigiéndose, indistintamente, a todos ellos<sup>30</sup>.

Esto es lo que hace que sean tantos *corrupt* *Consellours* [consejeros corruptos] los que exhortan o “dehortan” cuando debiesen aconsejar, pese a toda la posible excelencia de su consejo. El mejor consejo está infectado desde el momento en que se presenta exhortativamente. Y si, como creemos, es imposible, de hecho

<sup>29</sup> “Que [el consejero] está formulando su consejo para lograr el beneficio propio queda sobradamente de manifiesto [*is manifest enough*] en ese largo y vehemente urgir [*long and vehement urging*]; y en el modo artificioso de hacerlo. Pues como estas cosas no se requieren de él, y proceden de su propio oportunismo [*his own occasions*], están dirigidas principalmente al beneficio de sí, y sólo secundariamente a procurar el bien de quien es aconsejado, o ni siquiera eso” (*Ibid.*, 225).

<sup>30</sup> *Ibidem*.



y de derecho, distinguir claramente entre consejo y exhortación, resultará que el consejo, del cual el soberano tiene necesidad para asumir su soberanía ya comprometida por la necesidad misma de solicitar consejo, será siempre incierto, indecidiblemente exhortativo o dehortativo, capturado en una retórica del consejo según la cual todo consejo puede siempre no ser más que una exhortación encubierta. Lo que hará que Hobbes intente enmendar este riesgo al proponer un uso *propio* de esta forma corrompida del consejo que es la exhortación, situándolo *del otro lado* de la distinción fundamental entre el consejo y el mandato; del lado, pues, soberano. El soberano puede servirse de todas estas relaciones y de sus posibilidades de disimulación, lo que hará que se pueda exhortar allí donde se tenga, de hecho, el derecho de *mandar*. Mas donde ha lugar a presentar como consejos lo que en realidad son mandatos, allí –la soberanía obliga– esta superchería no es solo admisible sino laudable:

Pero en aquellas situaciones en las que un hombre puede legalmente dar órdenes, como sucede con un padre de familia o con el jefe de ejército, sus exhortaciones no sólo serán legales, sino también necesarias y laudables. Mas, en esos casos, dichas exhortaciones no son ya consejos, sino mandatos; y cuando éstos implican la realización de algún trabajo desagradable [*soure labour*], se requiere que sean dados aduciendo que ello es necesario, y deben ser endulzados, siempre con humanidad, animando y dando a las palabras un aire de consejo, en vez del tono áspero que suele acompañar a una orden<sup>31</sup>.

Así y todo, el consejo marca un momento problemático en la demostración de Hobbes, momento en el que las distinciones necesarias entre uso y abuso, entre *ratio* y *oratio* y, por lo tanto, entre soberanía y sedición –en el que todas estas distinciones, digamos, soberanas– comienzan a temblar.

Lo que podremos confirmar de otro modo recordando el lugar del consejo en la teoría lingüística de Hobbes: allí, el consejo era parte del segundo “uso especial” del lenguaje, el cual consistía en mostrar a los demás los conocimientos que habíamos adquirido, a saber, “to Counsell, and Teach one another”<sup>32</sup>. Sin embargo, aquí, en el capítulo XXV, y ahora remitido por figura o analogía al nivel del cuerpo político, del animal artificial que es el *Commonwealth* de Hobbes, el consejo, al menos en la persona de los consejeros, ocupa un lugar un tanto diferente. Este lugar ya se encontraba prescrito, además, por la célebre “Introduction”, en la cual Hobbes elabora aquella figura de lo político que acabará por condenarlo a la retórica que él quiere excluir o reducir por todos los medios. Aquí entonces, *pro memoria*, el comienzo de esta “Introduction” con su abisal figuración del humano, el animal y la máquina:

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> “[A]consejar y enseñarse mutuamente” (N. del T).

## El consejo de Hobbes

La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice? Pero el *arte* va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el *hombre*. Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA O ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial. Es éste de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido<sup>33</sup>.

Y ahora la serie de analogías en la que nuevamente vamos a encontrar a los consejeros:

En él, la *soberanía* actúa como *alma* artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *magistrados* y otros *oficiales* de la judicatura y del ejecutivo son *articulaciones* artificiales; (...) el *dinero* y las *riquezas* de cada miembro particular son la *fuerza*; la *salus populi*, o *seguridad del pueblo*, es su *finalidad*; los *consejeros*, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la *memoria* (...) la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*<sup>34</sup>.

Al nivel del lenguaje propiamente dicho, por así decirlo, el consejo era parte del segundo uso “especial”. Aquí, en el nivel transversalmente analógico que es el de lo político en cuanto tal, el consejo, al menos tal como se encarna en los consejeros, se alinea con la memoria, que no era, al nivel del lenguaje mismo, se recordará, ni siquiera un “uso” especial, sino la primera de dos “conveniencias” hallables en el lenguaje *en general* en cuanto transferencia del discurso mental en discurso verbal: el empleo de “*señales o notas [Notes]* que nos ayudan a recordar”<sup>35</sup>. Y es este “asenso” de los consejeros al nivel de la analogía política el que es retomado en el capítulo xxv, donde Hobbes también va a señalar una diferencia importante para nosotros. Como lo sugería la “Introduction”, los consejeros son, en efecto, el *analogon* de la memoria: pero allí donde la memoria individual es en primer

<sup>33</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 36.

lugar y ante todo memoria de la experiencia (cuyos objetos, en cuanto que objetos naturales, no tienen *intereses* propios) el lugar de los consejeros a nivel político introduce nuevamente un relevo suplementario y perturbador, abisal, a decir verdad, en la estructura tal y como Hobbes la describe:

Pues la experiencia, no siendo otra cosa que el recuerdo de acciones que hemos observado en el pasado y que son similares entre sí; y no siendo el consejo otra cosa que un modo del lenguaje mediante el cual nos comunicamos esa experiencia, las virtudes y defectos del consejo son las mismas que las virtudes y defectos intelectuales. Y a la persona de un Estado, sus consejeros le sirven en lugar de la memoria y del discurso mental<sup>36</sup>.

Se podría entonces sospechar que sin consejeros el soberano estaría privado de memoria y de lenguaje –y sería, por lo tanto, estúpido (o una bestia) [*et serait donc (une) bête*]–. Pero, lo confirmaremos nuevamente, el consejo *en cuanto tal* le es sospechoso al soberano a causa de la retórica siempre posible, y los remedios a los que puede recurrir terminarán por agravar la enfermedad al ceder a un cierto devenir democrático del Estado. Hobbes continúa en el capítulo xxv:

Pero en este paralelismo que hemos establecido entre el Estado y un hombre natural, hay una semejanza de la mayor importancia, a saber: que el hombre natural recibe su experiencia partiendo de los objetos naturales del sentido, los cuales operan sobre él sin que exista, por parte de ellos, pasión o interés propio, mientras que quienes dan consejo a la persona representativa de un Estado, pueden tener y de hecho tienen a menudo sus fines y pasiones particulares, *lo que hace que sus consejos sean siempre sospechosos* [el subrayado es mío] y, en muchas ocasiones, traicioneros [*unfaithful*]<sup>37</sup>.

Esta complicación en la analogía, que hace que el consejo en cuanto tal sea “siempre sospechoso” (siempre susceptible de no ser más que exhortación, tal como lo hemos visto), va a imponer una serie de consecuencias suplementarias. La primera es simplemente que “los fines e intereses” del que aconseja deben ser compatibles con los del aconsejado (a saber, el soberano). Una segunda consecuencia toma en consideración la consecuencia, esto es, las consecuencias que el consejero debe “hacer manifiestas” por su discurso –lo que nos reconduce a la retórica, el discurso, la metáfora y la autoridad de las autoridades–:

<sup>36</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 226-227.

En segundo lugar, como la función de un consejero, cuando un curso de acción está deliberándose, es poner en claro las consecuencias de dicha acción, de tal modo que el aconsejado pueda estar sincera y abiertamente informado [*may be truly and evidently informed*], el consejero debe presentar su consejo utilizando un lenguaje que haga que la verdad se manifieste con la mayor claridad posible, es decir, con tanta firmeza de razonamiento y tanta significación del lenguaje y tanta brevedad, como la evidencia [*evidence*] permite. Y, por tanto, las *inferencias precipitadas y no-evidentes*, como las que hacen a partir de meros ejemplos o de la autoridad de libros, no son argumentos acerca de lo que es bueno o malo, sino meros testimonios de hechos o de opiniones ajenas [*such as are fetched onely from Examples, or authority of Books, and are not arguments of what is good, or evill, but witnesses of fact, or of opinions*]; y las *expresiones oscuras, confusas y ambiguas, así como todos los giros de lenguaje metafórico que tienden a excitar las pasiones* (pues los razonamientos y expresiones de este tipo sólo sirven para engañar o para llevar a aquél a quien aconsejemos hacia fines que no son los suyos), *son repugnantes a la función de un consejero*<sup>38</sup>.

Ahora bien, según la constelación democracia-multiplicidad-retórica que ha guiado nuestra lectura y que siempre terminará por socavar la soberanía, vemos a Hobbes, hacia el final de su discusión sobre los consejeros, enfrentándose nuevamente con el problema de las asambleas o multitudes. Porque dados los problemas que hemos abordado, y que inevitablemente hacen que el soberano deba sospechar que todo consejo no sea sino exhortación, podría imaginarse que sería mejor que el soberano se hiciese aconsejar por un gran número de consejeros. Anteriormente, Hobbes parecía reconocer que la exhortación era inevitable en la democracia por el hecho mismo de que el soberano era múltiple, una asamblea. Pero incluso si el soberano es un monarca, el problema se plantea de nuevo en cuanto a la multiplicidad de los consejeros, de ahí el consejo del propio Hobbes de no escucharlos reunidos, debido, nuevamente, a la retórica y a las autoridades, que no son otra cosa, se habrá comprendido, que el devenir sedicioso del lenguaje mismo y, tendencialmente, la ruina del Estado y la muerte del soberano:

En quinto lugar, suponiendo que en un grupo de consejeros todos ellos estén igualmente cualificados, un hombre estará mejor aconsejado oyendo a cada uno de ellos por separado, y no reunidos en asamblea. Ello es así por varias razones. Primero, porque al escucharlos por separado se obtiene el consejo de cada uno en particular, mientras que si están en asamblea, muchos dan su consejo mediante un *sí* o un *no*, o con las manos o los

<sup>38</sup> *Ibid.*, 227.

pies, sin que les lleve a ello su propio sentido, sino la elocuencia de algún otro, o por miedo a molestar a quienes hayan hablado, o a la asamblea entera, si la contradicen, o por temor a dar la impresión de ser menos inteligentes que aquéllos que han aplaudido una opinión contraria a la suya. Segundo, en una asamblea de muchos no puede evitarse el que haya algunos cuyos intereses sean contrarios a los del público; y éstos defienden sus intereses propios apasionadamente, con viva elocuencia, arrastrando a otros a participar de su consejo. Pues las pasiones de los hombres, que tomadas aisladamente son moderadas como el calor de una astilla, en una asamblea son como muchas astillas que se comunican el fuego unas a otras, especialmente cuando se inflaman mutuamente con discursos [*Orations*], llegando a incendiar todo el Estado bajo pretexto de aconsejarlo. Tercero, escuchando a cada hombre por separado, uno puede examinar, cuando es necesario, la verdad o la probabilidad de sus razones y de los fundamentos del consejo que da, mediante frecuentes interrupciones y objeciones; lo cual no puede hacerse en asamblea, donde cada vez que surge alguna cuestión difícil, un hombre se haya más bien confundido y aturdido [*a man is rather astonished and dazed*] con la variedad de discursos que caen sobre él, en vez de lograr información sobre el curso a seguir. Además, no puede haber una asamblea multitudinaria, reunida para prestar consejo, en la que no haya algunos con la ambición de ser considerados elocuentes e instruidos en asunto de política; y no dan su consejo cuidándose del asunto que se debate, sino buscando aplauso para sus variopintos discursos, fabricados con diversos hilos o jirones coloreados de autores [*their motley orations, made of the divers colored threads, or shreds of Authors*]<sup>39</sup>, lo cual es, cuando menos, una impertinencia que roba tiempo a la seria consulta y que puede ser fácilmente evitada cuando el consejo se recibe a solas<sup>40</sup>.

\*

Interrumpo aquí este fragmento de lectura de Hobbes que habría, evidentemente, que prolongar. Una última cuestión podría todavía tentarnos aquí: la del estatuto del texto del propio Hobbes, de aquello que lo lleva a zonas que él tiende también a querer excluir como retórica. Hemos señalado al pasar múltiples momentos en los que el carácter figurativo de la escritura hobbesiana difícilmente se reconcilia

<sup>39</sup> Este es el *poikilon* de Platón (*República* 557c), en un pasaje ampliamente comentado por Derrida desde *La dissémination* (París: Éditions du Seuil, 1972), 181; y sobre todo en *Voyous* (París: Galilée, 2003), 48-49.

<sup>40</sup> Hobbes, *Leviatán*, 228-229. Traducción modificada.

con su propia teoría del lenguaje. Dentro de un instante veremos, además, que todo este desarrollo tan complicado sobre el consejo va a concluir en una figura casi extravagante del soberano, quien depende de un consejo cuasidemocrático. Pero en otro lugar, Hobbes, que –como hemos visto– no cesa de cuestionar la autoridad de las autoridades filosóficas, y sobre todo la de Aristóteles, comienza a soñar un poco sobre lo que podría ocurrir con su propio libro. Como cabe imaginar, Hobbes no contempla ver su libro expuesto al tipo de lectura que hemos intentado aquí, bajo la égida de Jacques Derrida, y además se deja llevar, al final del libro II del *Leviatán*, a compararse con Platón y a soñar con una lectura *soberana* de su libro, lectura que prescindiría (como debe hacerlo la soberanía) de todo recurso a la interpretación (o al menos al comentario)<sup>41</sup>, mientras que deviene objeto de enseñanza. De ello habría que concluir que el *Leviatán* es un libro destinado a un solo lector (el soberano, quien, sin embargo y obviamente, no lee) y entonces un libro que aspira a prescindir de la lectura (de lo que se llama lectura): y desde este punto de vista, el feliz hecho de que este texto esté todavía hoy aquí, ofreciéndose a nuestra lectura deconstructiva y democrática, es la mejor prueba de la deficiencia [*défaillance*] del soberano o de la muerte del Leviatán, que no también, digámoslo, del genio de Hobbes. He aquí, pues, el pasaje:

... estoy a punto de creer que esta labor mía es tan inútil como la República de Platón. Pues también él es de la opinión que es imposible que desaparezcan los desórdenes del Estado y los cambios violentos del gobierno hasta que los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales y que no necesitan ser abrumados con ciencias matemáticas (como lo son por Platón), sino que basta con que promulguen leyes que fomenten su estudio; y considerando que ni Platón, ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral por los que los hombres puedan aprender a gobernar y a obedecer, recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo (pues es breve y, según creo, claro), sin ayuda de ninguna persona interesada o de un intérprete envidioso; y que en el ejercicio de su absoluta soberanía, protegiendo la enseñanza pública de la doctrina en él contenida, convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> A este respecto, véanse las declaraciones de Hobbes relativas a la ley en los capítulos xxvi y xxx del *Leviatán*.

<sup>42</sup> Hobbes, *Leviatán*, 311.



Y, sin embargo, sabemos que esto es un sueño y que el soberano tal y como Hobbes lo concibe nunca leerá el mismísimo libro que intenta establecer su soberanía. Sin lector soberano, condenado a su errancia textual, el Leviatán es mortal, finito y, por lo tanto, no del todo soberano. Por su parte, Carl Schmitt le imputa el “germen letal” del Leviatán a una distinción hecha más adelante por Hobbes que da cabida, en el Estado, a una interioridad individual libre en lo concerniente a la religión. Y dirá que esta distinción entre el interior y el exterior abre “la brecha apenas visible” que, una vez señalada por “el primer judío liberal” –a saber, Spinoza–, conducirá a la muerte del Leviatán y al surgimiento de un pensamiento pseudopolítico basado en esta idea de la libertad individual: “Un leve giro del pensamiento, provocado por una exigencia esencial del espíritu judío, hace que el destino del Leviathan se trastrueque enteramente en el curso de unos pocos años”<sup>43</sup>. No sé si Jacques Derrida, el así llamado último de los marranos, se habría reconocido en la línea supuestamente judía de esta deficiencia [*défaillance*] y muerte del Leviatán<sup>44</sup>. Pero en cualquier caso, no hay necesidad alguna de esperar por la distinción (o su “germen”) entre interior y exterior, como parece creerlo Schmitt, para atisbar el principio de la autoinmunidad que ya socava la soberanía. Aquí, por ejemplo, la textualidad misma del libro de Hobbes siempre desbaratará su doctrina, tal como en esta analogía que concluye el capítulo sobre el consejo que hemos intentado leer. El soberano, dado que efectivamente no lee, quiere más bien jugar: tenis, por ejemplo; pero incluso allí se encuentra asistido y obstruido por múltiples instancias suplementarias y aparatos protésicos, expuesto a una exterioridad siempre mayor, nunca soberana:

Para concluir, ¿quién hay que esté dispuesto a tomar consejo de una gran asamblea de consejeros y desee o acepte los inconvenientes anejos a ello, cuando la cuestión es el casamiento de sus hijos, la disposición de sus tierras, el gobierno de su propia casa, o la administración de sus

<sup>43</sup> Carl Schmitt, *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, trad. Javier Conde (Argentina: Struhart & Cía, 2002), 56-57. Hay que leer todo lo que sigue y traza el destino ulterior de este pensamiento calificado de “judío”. No puedo entrar en ello aquí.

<sup>44</sup> A propósito de la insistencia de Bennington en la palabra *défaillance*, una breve aclaración se vuelve pertinente aquí, ya que en estas líneas del texto el castellano extravía un gesto más o menos evidente en la versión en francés. En este punto, Bennington está remitiendo a dos momentos de su reciente referencia a Schmitt. El primero, el “germen letal” del Leviatán; el segundo, lo que el traductor al castellano del texto de Schmitt traduce como “brecha”, en alemán *Bruchstelle*, y que en la traducción francesa que utiliza Bennington aparece como *faille*, que además de “fisura” o “brecha”, puede igualmente denotar una “falla”. Es, pues, en referencia a estos dos momentos, la brecha (*faille*) y el germen letal, que Bennington se pregunta por el lugar de Derrida en cierta línea judía a propósito de la “*dé-faill-ance*” y la “muerte” del Leviatán (n. del τ).

## El consejo de Hobbes

bienes privados, especialmente si entre los assembleístas hay alguno que no desea su prosperidad? Un hombre que lleva sus negocios con la ayuda de muchos y prudentes consejeros, consultando aparte con cada uno de ellos según sea su especialidad, es el que lo hace mejor, y es comparable al que hace uso de buenas parejas en el juego de tenis, colocándolas en los lugares apropiados. Le sigue quien sólo hace uso de su propio juicio, como el jugador que no se sirve de pareja en absoluto. Pero aquel que es llevado arriba y abajo en sus propios negocios, dependiendo de un consejo que sólo se materializa cuando hay una pluralidad de opiniones coincidentes, y que por lo común es obstaculizado (por razones de envidia o interés) por la parte disidente, es el que lo hace peor; y es como el que es llevado a la pista de juego, aunque por buenos jugadores, en una carretilla o en cualquier otro vehículo lento y pesado en sí mismo, y es, además, retrasado por las disputas y trajines de quienes lo conducen, tanto más cuantos más sean los que ponen sus manos en él<sup>45</sup>.

De esta carretilla habría hartado que decir. Llamémosla aquí, simplemente, aunque haya que volver sobre esto que sigue: democracia.

<sup>45</sup> Hobbes, *Leviatán*, 229.



## Bibliografía

- Bennington, Geoffrey. "Scatter". *The Oxford Literary Review* 30, no. 1 (2008): 1-43.
- . "Peut-être une politique...". *Cahiers philosophiques* 117 (2009): 46-61.
- . "Politique, Derrida!". *Lines* 47 (2015): 15-27.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. París: Éditions du Seuil, 1972.
- . *Voyous*. París: Galilée, 2003.
- . *Clamor*. Traducido por Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo. Madrid: La Oficina, 2015.
- Hobbes, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*. Traducido por Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- . *Leviatán*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Argentina: Struhart & Cía, 2002.

**Geoffrey Bennington.** Asa Griggs Candler Professor de Literatura Comparada, Francés y Pensamiento Francés Moderno en la Universidad de Emory (Atlanta, Estados Unidos). Es doctor en Francés por la Universidad de Oxford. Entre sus últimos libros cabe destacar *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth* (Nueva York: Fordham University Press, 2017); *Scatter I: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* (Nueva York: Fordham University Press, 2016); *Géographie et autres lectures* (París: Hermann, 2011); *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010). Sus intereses de investigación son la deconstrucción, la teoría literaria, la literatura y pensamiento francés moderno. Correo electrónico: geoffrey.bennington@emory.edu.



# El giro ético o Levinas en Latinoamérica<sup>1</sup>

Erin Graff Zivin<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA DEL SUR

Recibido: 4 de noviembre de 2016

Aceptado: 17 de diciembre de 2016

## Resumen

¿En qué momento nos giramos hacia la ética, si es que podemos decir que lo hayamos hecho, y a qué le dimos la espalda? El giro ético tiende a presuponer un giro que da la espalda a la política o que *sustituye* lo uno por lo otro. Este ensayo sugiere que un diagnóstico basado en la *oposición* o en la *sustitución* empobrece tanto la ética como la política y limita las posibilidades conceptuales –y prácticas– de ambas. Se enfoca en cuatro tipos de interpretaciones de la filosofía ética en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista: teológica, literaria, política y deconstructiva. En la primera parte del ensayo se lleva a cabo una crítica de la obra de Enrique Dussel, específicamente la asimilación del pensamiento de Emmanuel Levinas a su propia filosofía de la liberación. En la segunda parte, se yuxtapone el levinasianismo de Dussel con el de la crítica literaria Doris Sommer –ostensiblemente muy distinto– para exponer la lógica compartida de ambos. La tercera parte del ensayo analiza el debate sobre la relación entre la ética y la militancia política en Argentina tras la publicación de la carta “No matarás” de Oscar del Barco. En la última parte del ensayo, se consideran nuevas aproximaciones al pensamiento ético que rechazan, implícita o explícitamente, la lógica de reconocimiento-identificación en torno a la cual gira el paradigma de la sustitución.

## Palabras clave

Ética, política, deconstrucción, Emmanuel Levinas, Enrique Dussel, Mario Vargas Llosa, Oscar del Barco.

<sup>1</sup> El presente artículo se enmarca en el proyecto “Anarchaeologies: Ethical and Political Thinking after Literature”, Universidad de California del Sur, 2013-2017.

<sup>2</sup> Profesora de Español y Portugués y Literatura Comparada en la Universidad de California del Sur (Los Ángeles, Estados Unidos). Correo electrónico: egz@usc.edu.

## The Ethical Turn, or Levinas in Latin America

### Abstract

When did we, as a field, turn “toward” ethics – if we can say that we did – and from what did we turn away? The turn to ethics tends to presuppose a turn *away* from politics or a substitution of one for the other. This essay focuses upon four types of readings of ethical philosophy in Latin American and Latinamericanist thought: theological, literary, political, and deconstructive. The first section evaluates Enrique Dussel’s assimilation of the work of Emmanuel Levinas into his own philosophy of Latin American liberation. The second section juxtaposes Dussel’s Levinasianism with Doris Sommer’s ostensibly very different Levinasian approach to literary studies in order to expose the common logic between the two thinkers. The third section unpacks the debate over the relation between ethics and political militancy that surfaces in Argentina following the publication of Oscar Del Barco’s letter “No matarás”. The final section considers several recent, more deconstructive approaches to ethics in Latin American Studies that refuse the logic of recognition-identification on which one paradigm of substitution turns, and which provide new, unfamiliar concepts of ethics, politics, and the relation between the two.

### Keywords

Ethics, Politics, Deconstruction, Emmanuel Levinas, Enrique Dussel, Mario Vargas Llosa, Oscar del Barco.

La convocatoria al presente número de la revista *Pléyade* invita a los contribuidores a pensar *de otro modo que político*: una referencia al gran libro del filósofo ético Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser*. Esta invitación podría entenderse como una invitación a pensar la ética *en lugar de la política*: como alternativa a o sustituto de una política violenta, bélica, fracasada o agotada. No cabe duda de que en contados casos el “giro ético” tenía, hasta para los que usaban el concepto para autodescribirse, este sentido –aunque las más de las veces quienes se lo daban eran los que buscaban condenarlo–. Pero quizá es hora ya de revisitarse el pensamiento ético desde y sobre Latinoamérica tanto para afirmar un “otro modo” que la política, como para desmentir la relación antagonica entre ética y política, y para poder así empezar a pensar de otro modo que político, otro modo que ético: para empezar a *pensar* de otro modo o, simplemente, para empezar a pensar.

¿En qué momento nos giramos hacia la ética, si es que podemos decir que lo hayamos hecho, y a qué le dimos la espalda? El llamado “giro ético” en sí se ha vuelto tropo, *vuelta*: un tropo bastante sintomático, que revela una profunda ansiedad en el campo de los estudios literarios, filosóficos y culturales a la par que en la cultura en general, en cuanto a la relación entre política y estética, entre la política y la producción intelectual y artística en general: la cuestión del intelectual comprometido. El giro ético tiende a presuponer –tanto adentro como afuera de Latinoamérica– un giro que da la espalda a la política o que *sustituye* lo uno por lo otro, un diagnóstico fundado en los cambios históricos, ideológicos, y geopolíticos de los años ochenta (las guerras civiles centroamericanas, las dictaduras conosureñas, la caída del muro de Berlín y la subsecuente crisis de la izquierda occidental). En lo que sigue, sugiero que un diagnóstico basado en la *oposición* o en la *sustitución* empobrece tanto la ética como la política, y limita las posibilidades conceptuales –y prácticas– de ambas.

En el presente ensayo, quisiera enfocarme en cuatro tipos de interpretaciones de la filosofía ética en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista, intervenciones que caracterizo, provisoriamente, como teológica, literaria, política y deconstructiva. En la primera parte, considero la obra de Enrique Dussel, específicamente la asimilación del pensamiento de Emmanuel Levinas a su propia filosofía de la liberación latinoamericana. En la segunda parte, yuxtapongo el levinasianismo de Dussel con el de la crítica literaria estadounidense Doris Sommer –ostensiblemente muy distinto– en su ensayo sobre *El hablador* de Mario Vargas Llosa. Aunque a primera vista estas dos aproximaciones a la ética parecen ser muy diferentes o hasta contradictorias, veremos que ambas giran en torno a la lógica identitaria que ha estructurado el latinoamericanismo históricamente, y que ha determinado discusiones tanto sobre la subjetividad como sobre la alteridad. En la tercera parte del ensayo, abarco el debate sobre la relación entre la ética y la militancia política en Argentina tras la publicación de la carta “No matarás”

del filósofo Oscar del Barco. Sugiero, siguiendo el trabajo de Patrick Dove, que, al ubicar a la ética y la política en una relación antagonica, se borra o se ignora lo que podría ser más prometedor y provocador del pensamiento ético-político. En la última parte del ensayo, considero nuevas aproximaciones al pensamiento ético que rechazan, implícita o explícitamente, la lógica de reconocimiento-identificación en torno a la cual gira el paradigma de la sustitución. Estas aproximaciones ofrecen nuevos conceptos (defectuosos) de lo que llamamos ética, de la política y de la relación entre ambas.

### Ética de la liberación

En su libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1973), Enrique Dussel pretende traducir la filosofía ética de Levinas al contexto geopolítico latinoamericano. El filósofo franco-lituano –cuya familia fue exterminada durante la Shoá– representa para Dussel, metonímicamente, el *otro* de la modernidad europea. En *Liberación latinoamericana* y otros trabajos posteriores, el teólogo de la liberación confunde, o lee sobredeterminadamente, la biografía traumática de Levinas con su filosofía de la subjetividad ética, la cual se constituye en relación con el otro. El “otro” de Levinas (más concepto filosófico que categoría identitaria, por cierto) se imbuye, en manos de Dussel, con la particularidad étnico-religiosa de las víctimas judías de la Shoá. De ahí, Dussel convierte o traslada su versión de la ética levinasiana a un contexto latinoamericano: sustituye, en lugar del “mismo”, “Europa”, y en lugar del “otro”, pone “Latinoamérica” (modificando este último de tal forma que incluye al subalterno, al pobre, a la mujer, al campesino). Dussel lee a Levinas de manera literal –es decir, lo lee *mal*– imponiendo una lógica identitaria al concepto de alteridad que el Levinas “temprano” (de *Totalidad e infinito*, 1961) describe mediante la figura antropomórfica del “rostro del otro” pero que, ya en *De otro modo que ser* (1974), caracteriza como el otro dentro del mismo: “Reinvindicación del Mismo por el otro en el corazón de mí mismo, tensión extrema del mandato que el otro ejerce por en mí sobre mí, toma traumática del Otro sobre el Mismo”<sup>3</sup>.

Dussel describe la filosofía ética de Levinas como *formalmente* útil, pero se preocupa por lo que percibe como un vacío de significado en la descripción de la relación al otro, un vacío que Dussel pretende llenar con significado identitario e ideológico. Mientras que “el gran filósofo de Nanterre describe magistralmente (...) la posición del cara-a-cara”, dice Dussel, el Otro “no logra terminar su discurso”. “El Otro interpela, provoca, clama (...) pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del

<sup>3</sup> Emanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 217.

Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora”<sup>4</sup>. La gran limitación del filósofo ético, según Dussel, es su incapacidad de tomar el paso desde la ética hasta la política, y en concreto hacia una política de la liberación, la cual –en palabras de Dussel– se basaría en el reconocimiento del otro, la comprensión de las condiciones sociales y económicas y, finalmente, en las demandas concretas del otro.

Tal política del reconocimiento ha sido objeto de crítica por pensadores políticos como Patchen Markell, entre otros. En su cuidadoso y lúcido libro *Bound by Recognition*, Markell sostiene que el ideal del reconocimiento, “a pesar de las buenas intenciones democráticas” y de su atractivo, resulta, en última instancia, “imposible, hasta incoherente”. “Al buscarlo”, dice, “entendemos mal ciertas condiciones cruciales de la vida social y política”<sup>5</sup>. Propone que, en lugar de permanecer atados a la fantasía de poder conocer al otro (o de poder conocerse a uno mismo), reorientemos nuestra atención hacia otro tipo de justicia: lo que él llama una política de *acknowledgment* en vez de reconocimiento<sup>6</sup>. Tal justicia democrática no se fundaría sobre la posibilidad de “conocer” ni de “respetar” al otro, sino que requeriría “que a nadie se le redujera a cualquier caracterización de su identidad, a cambio de darle a otra persona un sentido de soberanía o invulnerabilidad”<sup>7</sup>.

He demostrado, en un trabajo previo, que para Dussel el reconocimiento del otro y la comprensión de la demanda del otro requieren la asignación de una identidad particular al otro<sup>8</sup>. Esto implicaría, para empezar, que el otro tiene que ser imaginado como *la otra persona concreta*, a diferencia del Otro lacaniano, del otro-dentro-del-mismo levinasiano o del *arrivant* derrideano que llega desde/ como el porvenir incalculable (*l’avenir*) y que, por lo tanto, nos asombra, nos toma por sorpresa. Pero si en Levinas o Derrida el otro es precisamente lo que *no* podemos anticipar, aquello para lo cual nunca podemos estar preparados, en Dussel el otro se entiende como la otra persona que sí podemos –que de hecho *deberíamos*– definir como víctima (indígena, mujer, campesino, latinoamericano). Para Dussel, el reconocimiento del otro (en su identidad particular de otro) sirve

<sup>4</sup> Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975). (Citado en Dussel 2003, 115).

<sup>5</sup> Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 4.

<sup>6</sup> Aunque ambos conceptos *acknowledgment* y *recognition* se traducen como *reconocimiento* en español, Markell busca diferenciar una política del *acknowledgment* como “lo que se dirige a las condiciones básicas de la existencia y actividad de uno, incluyendo, crucialmente, los límites de ‘la identidad’ como fundamento de la acción, límites que emergen de nuestra vulnerabilidad constitutiva a las reacciones impredecibles de otros” (36).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>8</sup> Erin Graff Zivin, “El pensar-marrano, o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico”, en *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*, ed. Rodrigo Castro Orellana (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 205-216.

como condición de posibilidad para la articulación e interpretación “correcta” de la demanda del otro: la demanda del otro se vuelve demanda concreta del otro concreto. Dussel llama esta pareja reconocimiento-comprensión el paso de la ética a la política. Aunque concuerda con la comparación que hace Levinas entre la política y la guerra, y apoya su interpretación de la guerra como la cara verdadera de la política (la política, por lo tanto, sería una condición en la que el mismo y el otro existen en una relación de enemistad), Dussel pide un segundo paso, en el cual se construye una nueva totalidad que tome en cuenta la demanda del otro: “[S]u crítica [la de Levinas] a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una nueva política”<sup>9</sup>. Dussel efectivamente identifica dos especies de teología política, una “buena” y una “mala”, ligadas por la experiencia ética del rostro del otro. Aquí, la ética viene a interrumpir la “mala” política (y por consiguiente no es precisamente “primera filosofía”) para luego reemplazarla con “una nueva totalidad al servicio del Otro”<sup>10</sup>.

Esta nueva totalidad benevolente, esta “totalidad al servicio del Otro”, sirve como fundación de la política de la liberación latinoamericana. El teólogo de liberación, como los demócratas bienintencionados descritos por Markell, sigue una vía hacia la justicia fundada en la pareja reconocimiento-comprensión que acabo de describir. El punto ciego en el argumento de Dussel tiene que ver con el hecho de que la filosofía de la liberación pretende ofrecer una *alternativa* al eurocentrismo, pero lo hace –contraintuitivamente– enraizándose en los ideales de reconocimiento y soberanía que radican en el corazón de la modernidad europea<sup>11</sup>.

### ***About-Face: el giro ético en los estudios literarios***

A primera vista, Doris Sommer parece ir más allá de la ética del reconocimiento dusseliano a favor de una aproximación deconstructiva en su ensayo “About-Face: The Talker Turns” (1996), en el cual emplea un marco levinasiano para analizar el encuentro entre el mismo y el otro en la novela *El hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa. Me interesa el ensayo no como *excepción* sino como *síntoma* del fenómeno del “giro ético” en los estudios literarios en los años noventa (sobre todo en las universidades norteamericanas), década en la cual la emergencia de

<sup>9</sup> Enrique Dussel, “Lo político en Levinas: Hacia una filosofía política crítica”, *Signos filosóficos* 9 (2003): 115.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>11</sup> Para una discusión más elaborada de este problema, ver Castro Arellana, “Foucault y la post-hegemonía”, artículo en el cual plantea que “la teoría *decolonial* reproduce el mismo error epistemológico que denuncia” (228).



los estudios étnicos y subalternos acompañó, en la crítica literaria hegemónica, una nueva manera de leer al *otro*. El modo de crítica empleado por Sommer requiere no solamente una lectora privilegiada implícitamente identificable, que se dejaría transformar por la escritura “minoritaria”, sino también una concepción sobredeterminada de lo que significaría “escritura minoritaria” (ver su libro *Proceed With Caution*, que incluye una versión editada del artículo en cuestión). En el caso de *El hablador*, el crítico literario asume la tarea de evaluar si el sujeto (aquí, el protagonista privilegiado) responde de manera éticamente apropiada, suficiente, correcta, al otro indígena (también ficticio). Los dos modelos de lectura –el de Dussel y el de Sommer– giran en torno a los conceptos interrelacionados de reconocimiento y la comprensión –y, por consiguiente, se basan en entender mal, en malentendidos que hacen “imposible, hasta incoherente”<sup>12</sup> la relación entre ética y política que buscan establecer–.

Sommer da principio a su ensayo con un análisis de la primera escena de la novela de Vargas Llosa, en la cual el primer narrador y protagonista semiautobiográfico –cuya narración se entreteje con la del narrador secundario, un “hablador” machiguenga– describe su intento de escapar de su país para disfrutar de un sabático italiano. “Vine a Firenze para olvidarme por un tiempo del Perú y de los peruanos y he aquí que el malhadado país me salió al encuentro esta mañana de la manera más inesperada”, explica el narrador principal, “fueron tres o cuatro fotografías que me devolvieron, de golpe, el sabor de la selva peruana (...). Naturalmente, entré”<sup>13</sup>. Sommer se refiere a esta escena como modelo ejemplar del encuentro levinasiano entre el mismo y el otro, en el cual el otro pide, demanda el reconocimiento del escritor irresponsable, que ha abandonado su país pero que ahora, después de haber sido tomado como rehén por las fotografías, debe “reconocer” al otro compatriota. La llamada fundacional del otro oscila entre un concepto vagamente levinasiano de la demanda ética y la escena althusseriana de la interpelación ideológica, la llamada de la policía, frente a la cual no podemos resistir la tentación de responder, dando la vuelta cuando nos interpelan. Sommer deja la diferencia conceptual entre la responsabilidad ética para con el otro y la interpelación por un aparato ideológico del Estado (AE) insuficientemente pensada: la pareja “Levinas-Althusser” es un gesto retórico endeble sobre el cual fundar su argumento sobre la ética y la política (o quizá, mejor dicho, sobre la cuasiética y la cuasipolítica).

Si bien se puede afirmar que el narrador de Vargas Llosa reconoce al otro que lo ha acosado, y que lo saca abruptamente del ensueño expatriado en el que se encuentra, a Sommer le preocupa que “reconocer la diferencia (...) no sería la

<sup>12</sup> Markell, *Bound by Recognition*, 4.

<sup>13</sup> Mario Vargas Llosa, *El hablador* (Barcelona: Seix Barral, 1987), 7.

última palabra sino un primer paso hacia las negociaciones éticas”<sup>14</sup>. El concepto de “reconocimiento de la diferencia” (sinónimo, aquí, de lo que Sommer llama, en *Proceed with Caution*, “respeto” hacia el otro) es limitante, y no solo si lo entendemos como “la última palabra”. Incluso si el “reconocimiento de la diferencia” se entiende como un “primer paso” hacia un segundo paso “ético” (que Sommer apela una “negociación”, actividad que normalmente se asociaría con la política en su forma más primitiva y no con la ética), quedamos atrapados en una lógica identitaria, en la cual la alteridad es una mera reflexión del mismo, en la cual la identidad y la diferencia son dos caras de la misma moneda: una lógica que Sommer *parece* querer abandonar. Aunque la promesa inicial del reconocimiento capta al lector, el problema, según Sommer, es que al sujeto tan solo le quedan dos opciones frente a la captura del otro: o bien someterse a la alteridad radical, lo cual significaría la muerte del yo, o la destitución total del agonista. Sommer sigue citando a Dussel mismo, diciendo que “[al filósofo Enrique Dussel le preocupa que] la alteridad absoluta (...) no deja espacio para el dinamismo social que Latinoamérica desesperadamente precisa”<sup>15</sup>. Pero, ¿por qué evoca a Dussel aquí, dado que el teólogo nunca, que yo sepa, reclama o busca “dinamismo social”, sino justicia?

Sommer se refiere a Dussel una segunda vez –de nuevo, en una glosa rara de su trabajo temprano sobre Levinas– al describir un primer “giro” hacia el otro mediante el habla. “Las visiones que asaltan al narrador evocarían memorias del habla”, escribe Sommer, con una nota al pie de página en la que cita de *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*: “[L]o que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como “lo visto”, sino como “lo oído”. Debemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído”<sup>16</sup>. Sin embargo, el giro hacia una ética fonocéntrica (no tan levinasiana, en todo caso: Levinas emplea la figura sinestésica del “ojo que escucha” para caracterizar una experiencia del otro que no se limite a ningún sentido en particular, y que interrumpa la economía de los sentidos en general) es inconsistente con el resto del planteamiento de Sommer<sup>17</sup>. Y como para confirmar esta “incoherencia” (Markell nuevamente), Sommer mina su propio argumento en la página siguiente, al describir cuan, y cuan violentamente, fuera de lugar –en medio de la selva ficticia de Vargas Llosa– se encuentra el idioma español inflexionado por el quechua.

<sup>14</sup> Doris Sommer, “About-Face: The Talker Turns”, *Boundary 2* (1996): 108.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>16</sup> Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, ed. Dussel y Guillot (Buenos Aires: Bonum, 1975), 25.

<sup>17</sup> Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 72-73.

¿Por qué decide Sommer basarse en Dussel para llevar a cabo una lectura cuasilevinasiana de Vargas Llosa? ¿Qué tienen en común el filósofo de la liberación y la crítica literaria de la Universidad de Harvard? Tanto para Dussel como para Sommer, la apariencia del rostro del otro es una instancia ideal pero parcial –una condición necesaria pero insuficiente– para una relación ética con el otro. Lo que Dussel declara explícitamente, pero que queda eclipsado por el enchapado deconstructivo de Sommer, es la posibilidad –y la necesidad– del reconocimiento total: si para Dussel el sujeto tiene que identificar al otro y comprender su demanda, a Sommer le interesa un otro que interrumpe al sujeto. Pero el trabajo de Sommer fetichiza al otro y (sobre todo, en *Proceed with Caution*) fetichiza el secreto del otro. Esto es quizás más pronunciado en la equivalencia que establece entre *toda* escritura minoritaria, desde la novela *Beloved* de la escritora africana-americana Toni Morrison al testimonio de Rigoberta Menchú. Los secretos de Menchú y Sethe (la protagonista de *Beloved*), aunque no se revelan nunca, poseen contenido positivo: sus secretos son confesables, traducibles, pero intencionalmente guardados (“No era una historia para transmitir”, dice la narradora de *Beloved*, al final de la novela y *sobre* la novela). Menchú y Sethe (y Morrison misma) permanecen relegadas al terreno de una otredad identificable que queda fuera del alcance de la lectora, aquí, presumida privilegiada, blanca, del primer mundo, como si el subalterno o todos los demás no solo no hablaran sino que tampoco leyeran<sup>18</sup>. Y este secreto (del secreto) sí que lo sabe, y lo revela, el crítico identitario –ya sea Sommer o Dussel–.

Ni Vargas Llosa (el autor) ni el narrador semiautobiográfico logran responder a la llamada del otro indígena (quien, en todo caso, resulta no ser machiguenga sino limeño medio judío: Saúl Zuratas). Pero debido al hecho de que la novela simultáneamente *gira hacia* y *da la espalda* a ese otro, lo cual mimetiza la relación esquizofrénica del narrador hacia su patria y su población indígena, Sommer plantea que *El hablador* puede ser “una fuente de preocupación y de esperanza”: el narrador da la espalda, pero también abraza a los machiguenga, “un jaque perpetuo, infinito pero íntimo”<sup>19</sup>. La crítica literaria, para Sommer, se convierte en una práctica de juzgar el comportamiento ético correcto, lo cual ronda peligrosamente el moralismo. La tarea de la lectora “ética”, aquí, es evaluar si el narrador o autor ha reconocido “bien” y ha respondido al otro: la lectora “ética” habrá tenido éxito (o habrá fracasado) en la medida en que juzga, bien o mal, si el autor o el narrador han respondido bien al otro que a su parecer representa la obra. Atrapada en una doble lógica de reconocimiento-identificación, la lectora “ética” termina medida contra el otro que ella misma ha creado para juzgar

<sup>18</sup> Alberto Moreiras describe este tipo de aproximación cuasideconstructiva como “la práctica aurática de lo postaurático” (Moreiras 2001, 222).

<sup>19</sup> Sommer, “About-Face: The Talker Turns”, 269.

la repuesta o responsabilidad del autor o narrador. Por consiguiente, la lectora constituye su *propia* autoridad como sujeto ético al crear este “otro” y permitirse juzgar el éxito o el fracaso de la respuesta que da la obra literaria al otro/a sí misma. Lo que Levinas describe como la capción traumática del otro sobre el mismo mediante el “No matarás” se aniquila en tal gesto, que es un gesto de juicio soberano que excluye la posibilidad de entender el acto de lectura como acontecimiento, al mismo tiempo que advierte contra tal exclusión.

### Ética v., política: la carta de Del Barco

El mandato alegórico levinasiano “No matarás” –la demanda de responsabilidad ética del mismo por el otro, la demanda que capta la imaginación tanto de Dussel como de Sommer– reemerge en los 2000 en un debate sobre la relación entre ética y militancia política en la izquierda argentina después de la publicación de una carta del filósofo Oscar del Barco en la revista *Intemperie*<sup>20</sup>. La carta, titulada “No matarás”, se publica como respuesta a una entrevista con Héctor Jouvé, exmiembro del Ejército Guerrillero del Pueblo –también publicada en *Intemperie*– en la cual Jouvé recuerda el asesinato de dos compañeros del EGP, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald, dos reclutas jóvenes cuyo deterioro físico y psicológico preocupó a los dirigentes del grupo, para quienes la situación anímica de los jóvenes suponía una amenaza para el grupo. En la carta, Del Barco describe la reacción que experimentó al leer la entrevista con Jouvé: “[T]uve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo”<sup>21</sup>. Reflexionando sobre su inesperada reacción, Del Barco se da cuenta de que él también debe asumir responsabilidad por los asesinatos que ocurrieron a manos del grupo que había apoyado. Es más: sugiere que *todos* los que de alguna forma habían manifestado solidaridad con el EGP son responsables del asesinato de “dos seres humanos que tienen nombre y apellido”. “Somos responsables”, dice, “del asesinato del Pupi y de Bernardo”<sup>22</sup>. El debate que origina la publicación de la carta –en el cual se apresuran colegas, compañeros y amigos de Del Barco a defender o a atacar la carta– gira principalmente en torno al “no matarás” levinasiano; vuelve sobre la memoria de la lucha armada y reevalúa la relación entre ética y política en la Argentina pos 2001.

<sup>20</sup> Las intervenciones han sido publicadas como *No matar: sobre la responsabilidad*.

<sup>21</sup> Oscar del Barco, “Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cílope, 2007), 31.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

La carta, que Alejandro Kaufman describe no como argumento sino como “gesto” o “provocación”<sup>23</sup>, piensa los asesinatos, y la responsabilidad por ellos, mediante la filosofía ética de Levinas. “Ningún justificativo nos vuelve inocentes”, insiste del Barco:

No hay “causas” ni “ideales” que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata, por lo tanto, de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano. Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad ante los otros hombres, responsabilidad sin sentido y sin concepto ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el *no matarás*. Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí y en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia<sup>24</sup>.

La carta sirve simultáneamente de confesión y de acusación y, como tal, causa un alboroto en la izquierda argentina, particularmente entre los que, como Del Barco, se mostraban (y seguían mostrándose) solidarios con las causas representadas por el EGP, el ERP, y el movimiento Montoneros.

Algunos de los lectores de la carta que siguen comprometidos, retrospectivamente, a la resistencia del Gobierno fascista contra el cual estos grupos lucharon se muestran preocupados de que la carta ubica las atrocidades cometidas por el Gobierno en una falsa equivalencia con los actos de resistencia militante. Jorge Jinkis, psicoanalista y editor de *Conjetural*, detecta en la carta un universalismo ético en el cual “la culpa de quien empuñó un arma sería la misma que la de quien simpatiza con las ideas que se armaron”, y plantea que “esta cadena de la culpa volvería a las organizaciones insurreccionales cómplices de los fabricantes transnacionales de armas”<sup>25</sup>. Juan Ritvo, otro miembro del consejo editorial de *Conjetural*, también se muestra perturbado por el hecho de que la carta “está fundada en reversiones perfectamente recíprocas”<sup>26</sup>. ¿Qué significa y cómo podemos entender el hecho de que Del Barco establece,

<sup>23</sup> Alejandro Kaufman, “Artículo en *Confines* No. 17 de Alejandro Kaufman”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007), 293.

<sup>24</sup> Del Barco, “Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco”, 31-32.

<sup>25</sup> Jorge Jinkis, “Artículo en *Conjetural* No. 42 de Jorge Jinkis”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007), 124.

<sup>26</sup> Ritvo, “La intemperie es crueldad”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007), 132.

retóricamente, una relación de equivalencia entre diversos asesinatos, o el hecho de que Del Barco insiste en la prohibición del asesinato como principio universal (y, como consecuencia, en la ética como filosofía primera)? ¿Queda lugar en la provocación de Del Barco –siguiendo, posiblemente, a Kaufman, e insistiendo que la carta es más “gesto” que “argumento”– para una política que ni *se oponga a ni se sustituya por* la ética?

Aunque es posible identificar el núcleo de un debate de bases en las respuestas apasionadas, fervientes, a la carta, también encontramos reacciones que parecen entender *mal* el gesto de Del Barco. Diego Tatián sugiere que quizás tales malentendidos tengan que ver con la extraña presentación de la carta. Tatián compara la posición de Del Barco (la carta “no es un razonamiento”) a la declaración de Duchamp de que su orinal invertido no es ningún orinal. “Tengo la impresión”, escribe Tatián, “de que la carta de Oscar del Barco es como un urinario invertido en el que, por desconcierto, sólo se ve un lugar donde orinar”<sup>27</sup>. Kaufman también plantea que se entendió mal la carta, la cual interpreta no como una declaración política o ideológica, sino como un “acto poético de provocación”<sup>28</sup>. Kaufman ve, en la situación descrita por Del Barco, la oposición levinasiana entre la política como guerra (Schmitt, hablando en nombre de una larga tradición, incluyendo a Hobbes) y la ética: “La guerra se podría definir como aquella situación colectiva, dual (porque se constituyen dos masas antagonistas), en la que sólo existen dos alternativas existenciales: matar o morir”<sup>29</sup>. El asesinato en cuestión es excepcional porque no se cometió contra el Gobierno militar, sino contra dos compañeros de la lucha armada. “La carta de Oscar del Barco”, explica Kaufman, “fue suscitada por un sórdido evento en el que se mató al amigo, no al enemigo”<sup>30</sup>. ¿Podemos decir que el giro ético, el giro hacia la ética (sea una ética basada en el reconocimiento o en el mal reconocimiento, en la comprensión o en el malentendido) da la espalda a *este* concepto (schmittiano, bélico) de la política, al mismo tiempo que se abre a *otro* concepto de la política?

En la respuesta de Ritvo quizás podamos empezar a imaginar algunos caminos a seguir: “[N]o hay norma ética alguna”, escribe Ritvo, “que pueda quedar al abrigo de los equívocos de la interpretación”<sup>31</sup>. Tales equívocos ¿representan obstáculos o más bien aperturas a conceptualizaciones alternativas de la ética y, por extensión, de la política? Tatián sugiere que frases tales como “No matarás” (al igual que “aparición con vida” o “que se vayan todos”) no deben interpretarse de modo literal, social-científico, sino como expresiones literarias de lo imposible<sup>32</sup>. Se pregunta si las

<sup>27</sup> Diego Tatián, “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cílope, 2007), 73.

<sup>28</sup> Kaufman, “Artículo en *Confinés* No. 17 de Alejandro Kaufman”, 295.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 298.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 303.

<sup>31</sup> Ritvo, “La intemperie es crueldad”, 135.

<sup>32</sup> Tatián, “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”, 74.

acusaciones lanzadas contra Del Barco desde la izquierda tradicional –muchos de los cuales, como es comprensible, quieren preservar el legado de la lucha– posibilitan o imposibilitan el pensar, y propone, a modo de conclusión, una idea más expansiva de “eso que llamamos política”<sup>33</sup>. Sugiere la posibilidad de “plantear interrogantes nuevos”, preguntando si

¿Es posible sustraerse a la guerra de las interpretaciones –que es potencialmente infinita– por más que como en cualquier guerra haya vencedores y vencidos?  
¿Hay manera de salir de la guerra? De la respuesta a esta pregunta –que no es epistemológica, ni tampoco solamente teórica– depende la posibilidad de producir una comprensión más extensa y más intensa de las implicancias que reviste actuar con otros y contra otros –eso que llamamos política–. Tal vez ese tránsito ha comenzado, muy lentamente, a tener lugar. Si no me equivoco, la carta de Oscar del Barco –con independencia de si acordamos o no con ella– se orienta en esa dirección<sup>34</sup>.

El mismo Del Barco se hace eco de la idea de Tatián, en sus *Comentarios* a los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner: “[E]s posible pensar que [la carta] no está en ‘lo alto’ sino en el ‘suelo’, o en la ‘política’, contrariamente a lo que ustedes dicen respecto a mi presunto ‘abandono’ de la política, el que en realidad es un *abandono de lo que ustedes entienden por política...*”<sup>35</sup>. Lo que está en juego en la carta de Del Barco, y en las reacciones a ella, entonces, es la cuestión de lo que entendemos por política –y, por consiguiente, lo que entendemos por ética y, finalmente, lo que entendemos por el “giro” de lo uno hacia lo otro, o la sustitución de lo uno por lo otro–.

Vemos, en los comentarios de Tatián y Del Barco, que lo debatido, *lo malentendido*, no es (solamente) la ética ni (solamente) la política, sino la cuestión del *mésentente* en el sentido rancièriano –un desacuerdo, un disenso sobre lo que entendemos por política, como *constitutivo* de la ética, de la política y de la relación *entre* ética y política–. Esta es una conclusión a la cual se puede llegar no solamente “después” (*pos* tanto en el sentido histórico como en el sentido crítico-deconstructivo) del apogeo de la lucha armada en los sesenta y setenta, sino también “después” del llamado giro ético si lo entendemos

<sup>33</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>34</sup> Tatián, “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”, 75-76.

<sup>35</sup> “En la página 210 dice en tono admonitorio: ‘del Barco, siempre se trata de entender’. ¿Está seguro? ¿Siempre? ¿Entender? ¿Entender’ significa reducir a un esquema racional? ¿Buscar y establecer ‘causas’? La poesía, la música, la pintura ¿deben ‘entenderse’ o no ‘entenderse’? ¿pueden ‘entenderse’? Este punto es el esencial al que me referí anteriormente, y aquí yo estaría tentado de decir, de manera opuesta al *dictado* de que no se trata de ‘entender’ ni de no-entender sino, precisamente, de *otra* cosa, quiero decir de *eso* para lo cual según él mismo reconoce está ‘negado’: algo, entre otras ‘cosas’, del orden de la música y de la poesía”. (Del Barco, “*Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 43”, 259).

como un *rechazo de* o una *sustitución por* la política. Si, en cambio, concebimos el giro ético como *interno* a la política, si borramos el sentido de exterioridad de tal giro, podemos empezar a pensar la ética y la política –es decir, una ética que *no* se funde en el reconocimiento y una política que *no* se base en la oposición entre amigo y enemigo– como campos o prácticas mutuamente dependientes o mutuamente suspensivas: de la ética como condición de posibilidad e imposibilidad de la política, y de la política como condición de posibilidad e imposibilidad de la ética.

### La ética indecible: deconstrucción, infrapolítica

Ahora que hemos reflexionado sobre tres acercamientos latinoamericanos y latinoamericanistas a la ética levinasiana, nos enfocaremos en algunos trabajos recientes que atraviesan –de manera implícita, oblicua o explícita– el pensamiento derrideano (Dove, Biset, Moreiras). Para esta aproximación más deconstructiva, el otro no es identificable como tal, y la demanda del otro es intraducible: lo cual no quiere decir, desde luego, que no se traduce, que la demanda del otro no se solicita y se requiere, sino que lo hace sin cesar y sin transmitir su significado de manera completa o satisfactoria. “Traducción”, “secreto” y “malentendido” son las palancas conceptuales que usaré para bosquejar lo que he llamado una *ética marrana* y su relación con una *política marrana*. Tal ética no se basa ni en el reconocimiento ni en la comprensión –no se funda ni en la identidad del otro, ni en descubrir el secreto que pueda guardar otra persona hasta sin saberlo, en lo más íntimo, ni en la identidad del concepto mismo de la ética– sino que guarda la posibilidad del malentendido como elemento necesario y constitutivo de la ética, abriendo así un camino hacia otra política: incalculable, *à-venir*.

Respondiendo a la oposición entre ética y política que emerge en el debate sobre la carta de Oscar del Barco, el crítico literario Patrick Dove subraya el costo de entender la ética como sustituto de o alternativa a la política:

Para muchos este antagonismo toma la forma de una oposición: o la política o la ética (o Marx o Freud, o Badiou o Levinas, por ejemplo), pero no ambas. La traducción de este antagonismo a la lógica de la elección tiene su precio: acontece a expensas de pensar lo que estas dos esferas podrían tener en común, ya sea a pesar del antagonismo entre ellas, o precisamente en razón de él. De la misma manera, esta lógica de “lo uno o lo otro” tiene el efecto de imputar a cada “esfera” un sentido de estabilidad y auto-consistencia que en realidad podría cegarnos a lo que está en juego en el pensamiento ético y político<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Patrick Dove, “Memory Between Politics and Ethics: Del Barco’s Letter”, *Journal of Latin American Cultural Studies* 17 (2008): 280.



Al identificar de tal manera el antagonismo que da forma no solo al debate “Del Barco” (Dove muestra en él la “obligación de tomar partido”), sino también a los estudios latinoamericanos, literarios y filosóficos en general, Dove arguye a favor de un pensamiento ético-político que ni opondría ni confundiría la ética con la política. Mientras que Del Barco parece privilegiar una idea de la ética (entendida como responsabilidad para con el otro) sobre la política (entendida como guerra), al revisitar la escena ética levinasiana, escribe Dove, Del Barco termina reproduciendo, inesperadamente, la lógica sacrificial de su versión de la política: “[E]l papel fundacional desempeñado por la ética en la crítica de del Barco a la violencia política se vuelve la imagen reflejada (...) del estatus soberano de lo político dentro de la razón militante”<sup>37</sup>. Del Barco, según Dove, reemplaza el enemigo schmittiano con la figura levinasiana del otro absoluto en un gesto retórico que ni subvierte ni desestabiliza la política ni la ética ni la relación entre ambas.

Pero a Dove no le basta con tomar de forma literal la palabra de Del Barco. Al igual que Tatián –quien, recordemos, opta por interpretar las frases malentendidas de la carta– Dove deconstruye el antagonismo entre ética y política mediante una lectura a contrapelo de la controvertida carta. Si interpretamos, con Dove, el “No matarás” en y a través de su imposibilidad, como un ideal regulativo kantiano “al cual aspiramos, conscientes de que no lo podemos alcanzar nunca”, se convierte en una suerte de “ficción ética”<sup>38</sup>. Tal ficción resulta doblemente productiva: se convierte en demanda formal a la cual respondemos como si fuera verdad, y se vuelve –en tanto ficción– una apertura, una invitación, a la posibilidad de una *lectura* invocada por la ficcionalidad de la demanda, pero también por su *intraducibilidad constitutiva*. Volvamos al ensayo de Dove, quien señala a modo de conclusión un punto ciego del debate que adquiere una sobrevida fascinante en y mediante su lectura (la lectura de Dove). Dove nos recuerda, volviendo sobre *De otro modo que ser*, que para Levinas, la política o la justicia siempre llega en la figura del tercero, una figura que interrumpe el encuentro cara-a-cara entre el mismo y el otro. Según esta interpretación, la ética implica siempre ya la llegada de la política: no hay por consiguiente ética sin política (y no hay política sin ética). La política simultáneamente “establece la urgencia de” y “arruina” la ética en una suerte de indecidibilidad derrideana: cada una sirve como condición de posibilidad e imposibilidad de la otra<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 289

<sup>38</sup> *Ibid.*, 293.

<sup>39</sup> El debate “Del Barco” se vuelve, para Dove, un pretexto: un caso práctico mediante el cual se puede repensar la oposición entre ética y política. Desde luego, esta dinámica ya está en juego en los escritos de Del Barco y sus interlocutores; si lo que se debate es la política de la memoria, “decisiones” del pasado entre la ética y la política, se habla también y sobre todo del presente, de la posibilidad de la reconstitución de izquierda como fuerza social viable en el contexto contemporáneo (“*Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinks, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 43”, 292).

En su libro *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida*, Emmanuel Biset lleva a cabo una lectura del Derrida “político” (que es, también y siempre ya, el Derrida “ético”) mediante una discusión de los tropos interrelacionados de indecidibilidad, institucionalidad y hospitalidad. Biset lee el levinasianismo implícito de Derrida –su tratamiento de la ética como hospitalidad incondicional frente a la llegada del otro, del *arrivant*, o del acontecimiento mismo– como el núcleo conceptual de sus ideas sobre la política. La justicia, para Derrida, no es equivalente a la política, como tal vez podríamos decir de Levinas, sino a la ética, con lo “indeconstruible”: “[E]s el principio de su deconstrucción”<sup>40</sup>. “La justicia es hospitalidad, una hospitalidad hacia el acontecimiento y hacia los otros singulares” escribe Biset, “el problema es cómo traducir esta ética de la hospitalidad en una política de la hospitalidad”<sup>41</sup>. Esta traducción deberá ser, según Biset, necesariamente débil: “Una política de la hospitalidad es la traducción siempre imperfecta en leyes puntuales de una hospitalidad radical que nunca se identifica con sus leyes”<sup>42</sup>. Estamos, en estas últimas palabras, ante una ruptura de fondo con el Levinas de Dussel o Sommer: la política, aquí, no se entiende como opuesta a la ética; no recuerda la lógica dicótoma de Dussel, en la que la guerra existiría en oposición a la responsabilidad para con el otro. En el Derrida de Biset, en cambio, somos conscientes de un punto débil constitutivo, un punto de desidentificación entre la demanda para la justicia y las instituciones que podrían garantizar o guardar su posibilidad, *una hospitalidad que nunca se identifica con sus leyes*. Ya no estamos hablando ni de la política como guerra ni de la ética como reconocimiento de la demanda del otro, como dirían Dussel o Sommer. Estamos, en cambio, procurando lo que ahora parece ser una genealogía alternativa de lo ético-político en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista: una ética y una política que fluye del malentendido, de la desidentificación.

Esta relación redistribuida entre versiones bastante alejadas de la ética y la política llega a un clímax aporético en la escritura de Alberto Moreiras sobre la infrapolítica. Quisiera concluir en clave infrapolítica, no tanto para concederle privilegio a esta lectura de la relación ético-política, sino porque su radicalidad negativa aclara –o quizá ensombrece– las lecturas que acabamos de realizar. En su ensayo “Infrapolitical Derrida”, Moreiras vuelve a Levinas vía Derrida (mediante su ensayo “Violencia y metafísica”) para empezar a pensar la idea de la infrapolítica, una política de sombra, siguiendo la crítica de Derrida a la heliopolítica, política del sol y de la luz, en Levinas.

<sup>40</sup> Emanuel Biset, *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida* (Córdoba: Alción Editora, 2012), 37.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

Moreiras abre “Infrapolitical Derrida” con un epígrafe del libro *Radical Atheism* del crítico literario Martin Hägglund: “El espaciamento del tiempo”, escribe Hägglund, “implica que la alteridad es indecible. El otro puede ser cualquier cosa o cualquiera. La relación al otro es, entonces, la apertura no ética de la ética. Tal apertura es violenta porque implica que todo queda expuesto a lo que lo pueda corromper o extinguir”<sup>43</sup>. Aunque Moreiras no lo menciona, Hägglund está citando, aquí, del ensayo temprano de Derrida, “Violencia de la letra”, en el cual el filósofo argelino-francés define la *archi-escritura* como “el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética a la ética. Apertura violenta” (traducción mía)<sup>44</sup>.

*La apertura no-ética a la ética*: ¿qué significa esto? En un trabajo previo, Moreiras ofrece una definición de la infrapolítica como la suspensión mutua entre ética y política: “¿Y si, antes de la ética [*before ethics*], hubiera otra práctica que se hiciera posible por la doble suspensión de lo ético por lo político y de lo político por lo ético? Esta práctica, que encuentra su expresión en la literatura, pero que no se limita a la literatura, es la práctica infrapolítica”<sup>45</sup>. No tengo tiempo, aquí, de meditar sobre el uso del *before* (cuando Moreiras escribe la expresión *before ethics*, ¿se refiere a un momento anterior a la ética, a una posición frente a o ante la ética o a la ética como primera filosofía?). Prefiero detenerme en la idea de la *suspensión*. En “Infrapolitical Derrida” (escrito varios años después de “Infrapolitical Literature”), Moreiras articula la relación de modo diferente: dice, aquí, que la infrapolítica “es la doble *solicitud* de lo político por lo ético y de lo ético por lo político”<sup>46</sup> (énfasis mío). Suspensión, solicitud: ¿deberíamos entender la ética como condición de posibilidad para la política (y viceversa) o como condición de imposibilidad? ¿O podemos leer, en la oscilación entre suspensión y solicitud, una negatividad que promete, que abre?

*La apertura no-ética a la ética*. Por un lado, Moreiras se refiere al sentido, mayormente ignorado, de que la ética tiene lugar, para Levinas, precisamente en un momento de extrema violencia: no podría ser de otra forma. Imaginemos el otro lado del *no matarás*. ¿A quién se dirige tal mandato? ¿A un asesino! O a un potencial asesino, el asesino que somos todos en potencia, ya respondamos

<sup>43</sup> Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 88.

<sup>44</sup> Moreiras ha revisado últimamente el trabajo que cito, y la versión definitiva incluirá la referencia a “Violencia de la letra”. El ensayo revisado se publicará como “Infrapolitical Derrida”, en *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism* (Nueva York: Fordham University Press, 2017).

<sup>45</sup> Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border”, *CR: The New Centennial Review* 10, no. 2 (2010): 186.

<sup>46</sup> Alberto Moreiras, “Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism”. Ponencia presentada en el congreso de la American Comparative Literature Association, Nueva York, 21-23 marzo, 2014, 1.

pacíficamente o no a la orden de no matar. La ética y la violencia corren sobre el mismo terreno no como conceptos o prácticas opuestas, sino como una pareja perversa: inseparables. Para Moreiras, entonces, la no ética se debería entender no como contraria a la ética, sino como su posibilidad (e imposibilidad). La gramática que permite tal relación aporética es una gramática negativa, una gramática de la *no identidad*. Moreiras, al avanzar el concepto (defectuoso) de la infrapolítica, propone una ética que no se identifique consigo misma (no ética) para imaginar una política que no se identifique consigo misma (infrapolítica). Ambas, insiste, están implícitos en Derrida y Levinas, o en Levinas leído por medio de Derrida, donde se puede hallar una *perspectiva infrapolítica levinasiana*, “es decir, no solamente de su bien conocida suspensión de lo político en nombre de la ética, sino también, quizás sorprendentemente, en la comprensión de la necesaria suspensión de la ética en nombre de una cierta politicidad que se habrá hecho no menos fundamental, es decir, un aspecto no menor, de primera filosofía”<sup>47</sup>.

Quisiera sugerir, a modo de conclusión, que solamente *a través de la lectura* se vuelve posible tal perspectiva: la lectura de Kaufman o Tatián o Dove de Del Barco; la de Bisset de Derrida; la de Moreiras, leyendo a Derrida, quien por su parte lee a Levinas; la nuestra, leyéndolos a todos ellos. Pero esta lectura no promete comprensión: lo que Moreiras llama infrapolítica, pero que también podemos llamarla deconstrucción de la ética y de la política, o ético-política *marrana*, secreta, “sería la región de la práctica teórica que solicita la opacidad constitutiva de la relación ético-política —y por consiguiente no admite, para cualquier decisión práctica, de ninguna luz política o ética precedente con la cual marcar el camino”<sup>48</sup>—. Es una lectura que tiene lugar no *a pesar de*, sino precisamente *debido a* la opacidad, la cualidad secreta, marrana, de la relación ético-política, la imposibilidad de reconocer e identificar al otro, de traducir la demanda del otro en acción política correcta: la lectura como malentendido, una suerte de lectura que, en última instancia, ofrece la única posibilidad de una justicia imposible, indeconstruible.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 2.

## Bibliografía

- Biset, Emmanuel. *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida*. Córdoba: Alción Editora, 2012.
- Castro Arellana, Rodrigo. “Foucault y la post-hegemonía. Tres episodios de una recepción: Said, Spivak y Mignolo”. En *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*, editado por Rodrigo Castro Orellana, 217-232. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Davis, Todd F. and Kenneth Womack, eds. *Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.
- Del Barco, Oscar. “Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco”. En *No matar: sobre la responsabilidad*, Vol. I., editado por Pablo René Belzagui, 31-36. Córdoba: Ediciones del Cílope, 2007.
- . “Comentarios de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y la carta de Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 42”. En *No matar: sobre la responsabilidad* I, ed. Pablo René Belzagui, 151-194. Córdoba: Ediciones del Cílope, 2007.
- . “Observaciones de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 43”. En *No matar: sobre la responsabilidad* I, ed. Pablo René Belzagui, 255-276. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cílope, 2007.
- Derrida, Jacques. “La violencia de la letra: de Lévi-Straus a Rousseau”. En *De la gramatología*, traducción de Oscar del Barco y Conrad Ceretti. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- . “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. En *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, 107-210. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Dove, Patrick. “Memory Between Politics and Ethics: Del Barco’s Letter”. *Journal of Latin American Cultural Studies* 17 (2008): 179-197.
- Dussel, Enrique. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editado por Dussel y Guillot. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.
- . “Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica”. *Signos filosóficos* 9 (2003): 111-132.
- Garber, Marjorie, Beatrice Hanssen y Rebecca L. Walkowitz, eds. *The Turn to Ethics*. Nueva York: Routledge, 2000.

- Graff Zivin, Erin. 2015. "El pensar-marrano, o, hacia un latinoamericanismo arqueológico". En *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*, editado por Rodrigo Castro Orellana, 205-216. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Häggglund, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Jinkis, Jorge. "Artículo en *Conjetural* No. 42 de Jorge Jinkis". En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui, 121-130. Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Kaufman, Alejandro. "Artículo en *Confines* No. 17 de Alejandro Kaufman". En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui, 293-306. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- . *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Markell, Patchen. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- . "Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism". Ponencia presentada en el congreso de la American Comparative Literature Association, Nueva York, 21-23 marzo, 2014.
- . "Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism". En *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism*, editado por Erin Graff Zivin. Nueva York: Fordham University Press, 2017.
- . "Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border". *CR: The New Centennial Review* 10, no. 2 (2010): 183-203.
- Morrison, Toni. *Beloved*. Traducido por Iris Menéndez Sallés. Barcelona: Ediciones B, 1988.
- Ritvo, Juan Batista. "La intemperie es crueldad". En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, editado por Pablo René Belzagui, 131-140. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Sommer, Doris. "About-Face: The Talker Turns". *boundary* 2 23 (1996): 91-133.
- . *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Tatián, Diego. “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”. En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui, 73-76. Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007.

Vargas Llosa, Mario. *El hablador*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1987.

**Erin Graff Zivin.** Profesora de Español y Portugués y Literatura Comparada en la Universidad de California del Sur (Los Ángeles, Estados Unidos). Es autora de *Figurative Inquisitions: Conversion, Torture, and Truth in the Luso-Hispanic Atlantic* (Northwestern University Press, 2014, que ganó el premio para el mejor libro de 2015 de Latin American Jewish Studies Association) y *The Wandering Signifier: Rhetoric of Jewishness in the Latin American Imaginary* (Duke University Press, 2008), y editor de *The Ethics of Latin American Literary Criticism: Reading Otherwise* (Palgrave Macmillan, 2007) y *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism* (Fordham University Press, 2017). Correo electrónico: [egz@usc.edu](mailto:egz@usc.edu).





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

*Alberto Moreiras*<sup>1</sup>

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*.

<sup>1</sup> 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 infrapolítica<sup>2</sup>.

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

<sup>2</sup> 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 cárcel<sup>3</sup>. 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

<sup>3</sup> 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 marranos<sup>4</sup>. 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 Inquisición<sup>5</sup>) 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

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup>.

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 contramovimiento<sup>7</sup>: 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,

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

<sup>7</sup> 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”<sup>8</sup>.

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”<sup>9</sup>-. 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

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

<sup>9</sup> *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”<sup>10</sup>. 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 trágica<sup>11</sup>. La palabra fundadora da paso a un “silencio insuperable”<sup>12</sup>. El nuestro es un “sitio patético” que una vez más revela, contra toda abstracción, “la condición trágica” del ser<sup>13</sup>. 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”<sup>14</sup>, 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.

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

<sup>11</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 532.

<sup>14</sup> 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”<sup>15</sup>. Para Heidegger la polis, en cuanto “el lugar de estar en casa en medio de los seres en su totalidad”<sup>16</sup>, 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”<sup>17</sup>, 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”<sup>18</sup>.

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”<sup>19</sup>.

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”<sup>20</sup>. ¿Qué

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

<sup>16</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>20</sup> *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”<sup>21</sup>. 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 vinculantes<sup>22</sup>.

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 misma<sup>23</sup>.

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

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

<sup>23</sup> *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 Marzosa: 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 Marzosa:

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 secundario<sup>24</sup>.

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 Marzosa, 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”<sup>25</sup>, 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

<sup>24</sup> *Ibid.*, 110-11.

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

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 infierno<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> 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”<sup>27</sup>, 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”<sup>28</sup>. 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”<sup>29</sup>. Nos cuenta que en algún momento, con la derrota acercándose, sintió “el misterioso y casi terrible sabor de la felicidad”<sup>30</sup>. 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.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>30</sup> *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”<sup>31</sup>? 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”<sup>32</sup>.

Hay en el texto una estructuración sacrificial de la historia que, sin embargo, nunca se hace explícita<sup>33</sup>. 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”<sup>34</sup>. 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

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Heidegger, *Introduction*, 133.

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

<sup>34</sup> 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”<sup>35</sup>-. 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 metafísico<sup>36</sup>.

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”<sup>37</sup>, 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.

<sup>35</sup> Heidegger, *Introduction*, 149.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 112-13.

<sup>37</sup> *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 aguanta<sup>38</sup>.

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 violencia<sup>39</sup>.

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 desarrollo<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Heidegger, *Elucidations*, 149.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>40</sup> 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”<sup>41</sup>. 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”<sup>42</sup>. 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 a 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.

<sup>41</sup> Heidegger, *Introduction*, 123-24.

<sup>42</sup> 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*”<sup>43</sup>. 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*)”<sup>44</sup>. 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”<sup>45</sup>. 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’”<sup>46</sup>. 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”<sup>47</sup>. Loeb dice “que el que hace tales cosas no se siente a mi hogar ni comparta mis pensamientos”<sup>48</sup>.

Heidegger presenta *pantoporos aporos* y *hupsipolis apolis* como interpretaciones del superlativo *unheimlich* en lo humano (*deinótaton*)<sup>49</sup>. 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”<sup>50</sup>. ¿Cómo acaece? Pensar es una relación con el ser que queda canalizada, en el

<sup>43</sup> Heidegger, *Introduction*, 161-62.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 157; n. 52, 157.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Heidegger, *Introduction*, n. 53, 157-58.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>48</sup> Sófocles, “Antigone”, 37.

<sup>49</sup> Heidegger, *Introduction*, 162.

<sup>50</sup> *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 constante<sup>51</sup> –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 resolutiva de un “encuentro entre la tecnología global y la humanidad moderna”<sup>52</sup>. 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 sitio<sup>53</sup>.

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”<sup>54</sup>. 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”<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>55</sup> *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 (*eínai*) 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 usual<sup>56</sup>.

“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”<sup>57</sup>. 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

<sup>56</sup> *Ibid.*, 178, 179.

<sup>57</sup> *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 particular<sup>58</sup> 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 nihilismo<sup>59</sup>.

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

<sup>58</sup> Ver nota 40.

<sup>59</sup> Heidegger, *Introduction*, 217-18.

<sup>60</sup> *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”<sup>61</sup>. 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 todopoderosa<sup>62</sup>.

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”<sup>63</sup>. 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”<sup>64</sup>. 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.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Heidegger, *Hölderlin's Hymn*, 87.

<sup>64</sup> *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”<sup>65</sup>. Desde ahí, para Sófocles también “los seres humanos son, en un sentido singular, no-en-casa, y su cura es (...) hacerse casa”<sup>66</sup>. 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”<sup>67</sup>. El humano “se alza alto sobre el sitio” pero se encuentra “perdiendo el sitio”, sin sitio<sup>68</sup>. 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”<sup>69</sup>. Esta es la

<sup>65</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 87.

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

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 contragrilo del ser queda devaluado como menor y más bajo, el mundo griego cae de la órbita de su esencia y su declinar queda decidido”<sup>70</sup>.

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”<sup>71</sup>. Sufrir lo terrible, soportar lo *unheimlich*: Antígona lo acepta, no huye de ello: “[D]entro de lo más *unheimlich*, Antígona es suprema *unheimlich*”<sup>72</sup>. 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?”<sup>73</sup>.

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”<sup>74</sup>. ¿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”<sup>75</sup>. 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

<sup>70</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 97.



e incondicionalmente por descontado”<sup>76</sup>. 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”<sup>77</sup> 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”<sup>78</sup>. 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”<sup>79</sup>. 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*”<sup>80</sup> 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’”<sup>81</sup>. 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

<sup>76</sup> *Ibid.*, 94-95.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 114-15.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>81</sup> *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 revienta<sup>82</sup>.

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

<sup>82</sup> 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”<sup>83</sup>. 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 cosas<sup>84</sup>.

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 nihilico<sup>85</sup>.

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

<sup>84</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>85</sup> *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”<sup>86</sup>. ¿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.

<sup>86</sup> 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”<sup>87</sup> contra toda imposición de conformidad: al fin y al cabo, una condición hiperbólica de la democracia política<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> 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.





# Desistencia infrapolítica (Historicidad I)

*Sergio Villalobos-Ruminott*<sup>1</sup>

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.

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

**Desistencia infrapolítica  
(Historicidad I)**

**Infrapolitical Desistance  
(Historicity I)**

**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 ontológica<sup>2</sup>.

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 atributos<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 política<sup>4</sup>. 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”.

<sup>4</sup> 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*<sup>5</sup>. 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 occidental<sup>6</sup>.

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 autorrealización<sup>7</sup>.

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 logos 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 reinseminarse, funcionalizando el pensamiento de acuerdo con *la lógica de la politización*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> 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 hegelismo-marxismo 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.

<sup>8</sup> 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 humana<sup>9</sup>.

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).

<sup>9</sup> 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*<sup>10</sup>.

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

<sup>10</sup> 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 metafísica<sup>11</sup>. 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.

<sup>11</sup> 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 marxismo<sup>12</sup>.

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 Marcuse<sup>13</sup>.

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

<sup>12</sup> Véase *Carta sobre el humanismo*, 57.

<sup>13</sup> 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 poco<sup>14</sup>.

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 ontología<sup>15</sup>.

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

<sup>14</sup> *Carta sobre el humanismo*, 58.

<sup>15</sup> 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 universal<sup>16</sup>, 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 *movilización 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

<sup>16</sup> Carta sobre el humanismo, 59.

ontopolíticas del pensamiento moderno<sup>17</sup>. 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 contemporánea<sup>18</sup>.

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 agotamiento<sup>19</sup>, 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 cultural<sup>20</sup>. 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 humanismo<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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*.

<sup>19</sup> 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).

<sup>20</sup> "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).

<sup>21</sup> 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 historicidad<sup>22</sup>.

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

<sup>22</sup> 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*”<sup>23</sup>.

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

<sup>23</sup> 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)<sup>24</sup>. 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*.

<sup>24</sup> 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”<sup>25</sup>), 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”<sup>26</sup>. 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,

<sup>25</sup> Heidegger: *la question de l'Être et l'Histoire*, 83.

<sup>26</sup> 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 irreflexiva<sup>27</sup>.

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 razón<sup>28</sup>. 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 conciencia<sup>29</sup>.

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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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 posterior<sup>30</sup>), 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.

<sup>30</sup> 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 différance”. 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.



# Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos<sup>1</sup>

Gonzalo Correa<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Recibido: 4 de noviembre de 2016

Aceptado: 21 de diciembre de 2016

## Resumen

A partir de una discusión sobre el tratamiento de la cuestión de la política por parte de los estudios de ciencia y tecnología, en este artículo se introduce el concepto de infrapolítica para pensar no ya solo el papel de las cosas como actores políticos de pleno derecho, sino además el rol político de los escenarios donde la acción transcurre como copartícipe de las producciones políticas. El punto de partida es la indistinción tecnología-política en el origen de la cualificación de la vida, reconociéndose esto en el suplemento de politicidad que constituye al *zoon politikón* aristotélico y que incluye de manera relacional la arquitectura de la propia polis. Desde una perspectiva estética de la política, se analiza un evento destacado del siglo pasado, el arresto de Rosa Parks, para dar cuenta de la participación de las cosas en la infraestructuración de los acontecimientos políticos. El concepto de infrapolítica que se propone permite preguntarnos acerca de cuáles son aquellas cosas o soportes que trabajan activamente en silencio para soportar ciertas formas de vidas y restringir otras. Se trata de un concepto ecológico que otorga carácter político tanto a las cosas como a los escenarios donde transcurre la acción política.

## Palabras clave

Infrapolítica, infraestructura, ciudadanía, pragmatismo.

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca en la investigación doctoral "Infrapolíticas de ciudadanía. Prácticas de cualificación en entornos materiales", del proyecto "Ciencia, tecnología, democracia y salud. Convergencia de expertos y personas mayores en escenarios híbridos" (2011-2015), Universidad Autónoma de Barcelona, financiado por la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (código POS\_2011\_1\_3768).

<sup>2</sup> Profesor Adjunto, Instituto de Psicología Social, Universidad de la República (Montevideo, Uruguay). Correo electrónico: gonzalocorreamoreira@gmail.com.

## Infrapolitics or the Infrastructuring of Political Events

### Abstract

Taking as starting point science and technology studies (STS)' discussion about politics, this paper introduces the concept of infrapolitics to think, not only the role of things as political actors, but also the political role of the settings where the political action takes place. Following Agamben's work around the bare life, the author states the indistinction between technology and politics at the origin of the qualification of life, taking as example the Aristotelian *zoon politikón*. From an aesthetic approach, it is analyzed an outstanding event of the last century, the arrest of Rosa Parks, to account for the participation of things in the infrastructuring of political events. The infrapolitics concept allows to ask ourselves about those things that actively work in silence to support certain forms of life. In this sense, it is an ecological concept that gives political character to things and the settings where political action takes place.

### Keywords

Infrapolitics, Infrastructure, Citizenship, Pragmatism.



## Introducción

En 2007, en su artículo *Turning around Politics*, Bruno Latour<sup>3</sup> acuñaba una de las sentencias que más ruido ha hecho en los estudios de ciencia y tecnología: *everything is political by other means*. En este desarrollaba, haciendo suyo el enfoque pragmatista, cinco significados de política siguiendo la trayectoria de un asunto cualquiera. Así la política dejaba de ser una y pasaba a ser múltiple, y esta diversidad era producto del devenir de los acontecimientos. Para entender de mejor forma este planteo, no debemos perder de vista que todo este *asunto* comienza como una respuesta a un artículo publicado en el mismo número de *Social Studies of Science*. Gerard de Vries<sup>4</sup>, autor del escrito en cuestión, proponía volver a Aristóteles para repensar el significado de la política a la luz de los aportes de los estudios de ciencia y tecnología. En su artículo *What is Political in Sub-Politics?*, proponía retomar ciertas ideas aristotélicas para resituar la política en espacios no políticos.

En su respuesta, Bruno Latour se preguntó irónicamente por qué ir tan lejos en el tiempo en busca de ayuda cuando se tiene tan cerca a los pragmatistas americanos. Asumiendo como propio este enfoque, definió cinco significados de política articulando diferentes modos de hacer política o cosmopolítica, como finalmente le llama. Curiosamente, en uno de esos significados, el pragmatismo –el propio marco que propuso para pensar la globalidad de esos significados– adquiere especificidad como uno de esos (política 2, siguiendo la clasificación de Latour). ¿Por qué el pragmatismo debiera ser el hilo conductor que logra aglutinar cinco significados tan disímiles que van desde los aportes de los estudios de ciencia y tecnología, pasando por las teorías de soberanía, la teoría de la comunicación, el marxismo, el feminismo y la biopolítica foucaultiana, incluso por el propio pragmatismo? ¿Cuál es la necesidad de validar todos esos enfoques como ontológicamente existentes, como posibles, como operables, a través del pragmatismo como metateoría? ¿Acaso no es poner al pragmatismo donde este nunca ha querido estar?

Una de las claves para contestar lo anterior quizá resida en que Latour estaba demasiado preocupado por seguir cosas –de ahí que el pragmatismo sea su fuente de inspiración–. Dewey<sup>5</sup>, del cual este se nutre y a quien admiró profundamente (por si quedaran dudas), caracterizará el asunto como una situación indefinida, hecha de cosas que afectan a personas. En su concepción el asunto es producido

<sup>3</sup> Bruno Latour, "Turning around Politics. A Note on Gerard de Vries' Paper", *Social Studies of Science* 37 (2007): 811.

<sup>4</sup> Gerard de Vries, "What is Political in Sub-Politics? How Aristotle might help sts", *Social Studies of Science* 37, no. 5 (2007): 781-809.

<sup>5</sup> John Dewey, *The Public and Its Problems* (Athens, OH: Swallow Press/Ohio University Press, 1991).

como una consecuencia indirecta de una acción que afectará a terceros que poco o nada tienen que ver con el origen de la situación problemática. En este afán de seguir objetos, Marres y Lezaun<sup>6</sup> cuestionan ciertos planteos a los cuales denominan subpolíticos, que solo dan cabida a las cosas en la política para remarcar sus contribuciones en la producción de sujetos. Así, asumiendo también un punto de vista pragmático, se plantean otorgarle capacidades morales y políticas a las cosas que ellos siguen. En esta dirección, cuestionando la política centrada en sujetos y discursos, proponen un enfoque centrado en dispositivos para la participación pública como forma alternativa al predominio de una política de humanos.

¿Qué tienen en común Latour, De Vries, Marres y Lezaun? ¿Qué tienen en común aquellos que desde la teoría del actor-red o los estudios de ciencia y tecnología pensamos la política? Una respuesta podría ser ensayada: lo común es la preocupación por pensar las condiciones de emergencia de la política en espacios no políticos como un laboratorio, un examen médico, un barco o una casa. Su preocupación reside en seguir cosas que por lo general no son consideradas sujetos con agencias políticas por sitios que tampoco suelen ser pensados de ese modo. No cabe duda que la teoría del actor-red es un lugar propicio desde donde hablar para introducir estos tópicos vinculados con el papel activo de los no humanos, pero siempre y cuando no sea, además del punto de partida, el punto de llegada.

Si traigo estos asuntos es porque me interesa el papel de las cosas en la política más allá de la crítica a la subpolítica realizada por Marres y Lezaun y el seguimiento a los actores humanos que propone Latour. Cuando Isabelle Stengers<sup>7</sup> nos propone la cosmopolítica, nos dice que su propuesta se juega en el acto de *poner en presencia de*. Que los científicos se pongan en presencia de sus víctimas, que aquellos que realizan acciones que afectan a terceros se pongan en riesgo frente a los que sufren las consecuencias de estos actos. Precisamente ese sitio donde algo o alguien se pone en presencia de otro es el que me interesa poner de relieve no como un simple escenario político sino también como un actor político más dentro de la composición de dicha situación. Mi interés está más próximo a aquel fango bajo los pies de los combatientes de Goya que narra Michel Serres<sup>8</sup>; se centra en los espacios no políticos, en los escenarios por donde las cosas son seguidas, es decir, en los trasfondos que sostienen los eventos que luego adjetivaremos como políticos.

Cuando comencé a pensar estos asuntos una palabra me vino a la cabeza: infrapolítica. Era un neologismo nacido de la necesidad de articular el carácter

<sup>6</sup> Noortjes Marres y Javier Lezaun, "Materials and Devices of the Public: An Introduction", *Economy and Society* 40, no. 4 (2011): 489-509.

<sup>7</sup> Isabelle Stengers, "A Cosmopolitical Proposal", en *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, eds. Bruno Latour y Peter Weibel (Cambridge: MIT Press, 2005), 994.

<sup>8</sup> Michel Serres, *El contrato natural* (Valencia: Pre-Textos, 2004).

activo de las infraestructuras, en el sentido atribuido por Susan Leigh Star<sup>9</sup>, y la política como el acontecimiento de una diferencia en un contexto de igualación como lo define Rancière<sup>10</sup>. Si bien con el tiempo pude darme cuenta de que otros ya habían usado este concepto, infrapolítica es para mí la participación política de lo que generalmente se considera como contexto o escenario en la composición de lo político o, dicho de otro modo, es el trabajo y el esfuerzo que una multiplicidad realiza para infraestructurar un evento político.

Este artículo comienza enunciando un problema que no podrá atender, pero es a partir de esta imposibilidad que abre una puerta para dar cabida a ciertos planteos que toman a autores tan variados, como Aristóteles o Rancière para repensar el papel de la materia en la política. Si traigo a colación toda esta discusión es porque me interesa resituar su rol del mismo modo que lo hacen De Vries y Latour, pero por otros medios.

## La tecnología como causa inmanente de la política

¿Cuál es el significado de aquello que llamamos política? Sin ánimo de hacer una teoría innovadora y menos totalizante sobre su significado, creo conveniente no evadir esta discusión y mostrar, aunque sea en términos aproximativos, qué significado o significados le otorgo para pensar el problema de la participación de la materia en la política. Esto supone, precisar cuál es el centro de mi interés, a saber, reflexionar y hacer visible la estrecha relación que guarda con la tecnología. En este sentido, mi planteo es radical en cuanto sostiene que su vínculo no es simplemente de orden relacional sino sobre todo de orden ontológico, cosa que intentaré desarrollar en las páginas que siguen con un ejemplo sacado del vasto repertorio de acontecimientos ofrecidos por el siglo xx. Pero antes quiero hacer una apreciación: para fundamentar esta idea volveré en parte a Aristóteles, en un retorno a medias que intenta restituir las buenas intenciones de De Vries y que posee un sentido práctico y otro estético. El práctico remite a usar el *zoon politikón* y sus derivados como forma de pensar la política más allá de lo humano, aunque esto suene paradójico y en parte lo sea. El sentido estético se fundamenta en el uso del ágora como símbolo de la democracia y de la política para poner a jugar sobre esta imagen nuevas relaciones en torno a la materia.

Un acuerdo general puede ser el hilo de Ariadna de esta historia: toda práctica política inevitablemente requiere de un espacio. Pero como veremos, ese espacio es algo más que un simple espacio, y alude principalmente al despliegue de todo un conjunto tecnológico dispuesto para que algo que llamamos política emerja como

<sup>9</sup> Susan Leigh Star, "The Ethnography of Infrastructure", *American Behavioral Scientist* 43, no. 3 (1999): 377-391.

<sup>10</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

tal. Aunque no sea del beneplácito de Latour, este es el momento en que iniciaremos nuestro viaje en el tiempo para ir en busca de los contemporáneos de Aristóteles. La polis, como dispositivo tecnológico (constructo de edificios, caminerías, redes de circulación y abastecimiento de aguas, sitios delimitados para la religión, el comercio, entre otras actividades), encuentra en la constitución de su interioridad, a modo de diagrama, una tecnología muy singular que llega a nosotros como aquello esencial en la democracia: el ágora. Lejos de ser un simple símbolo como suele presentarse, se trata de una tecnología de inclusión y exclusión que reúne cuerpos y excluye otros en ciertos momentos y espacios históricos dados, en el marco de un modo particular de producción de la vida en común. Ser ciudadano en la Grecia socrática, como veremos más adelante, era una cuestión espacial y técnica. Quienes podían serlo eran aquellos que tenían la posibilidad de estar dentro de los límites materiales que establecía el artefacto ágora. La propia constitución material y disposicional de la polis (el ágora, el *telestai* o el *oikos*), es decir, tanto su arquitectura y distribución espacial como el uso temporal dado a sus espacios, operaban como aquellos criterios para la organización de los cuerpos que potencialmente circularían o no por la zona diagramada, en este caso, por el ágora. Esto quiere decir que para ser considerado ciudadano no alcanzaba simplemente con reunir todas las condiciones para serlo, sino que además era imprescindible actualizar dicha condición frecuentando ese espacio. De esta manera, la organización espacial funcionaba como atributo formal para la definición de aquellos que sí podían poner sus pies dentro de los límites que el dibujo del ágora establecía.

La actualidad tiene mucho de parecido con el pasado. Su semejanza al menos podemos verla en su funcionalidad. Un ejemplo de lo que menciono lo encontramos en el corazón mismo de la democracia representativa: el sufragio universal; *a priori* todos los que cumplimos las condiciones para efectuarlo somos considerados ciudadanos pero nuestra ciudadanía debe ser confirmada, puesta en práctica, al menos cada cierto tiempo, en las urnas. No poder votar implica tener un estatuto diferente dentro de la sociedad. A modo de ejemplo, en muchos países, a los condenados se les suspende el derecho al voto o los inmigrantes no tienen derecho a ejercerlo; sin mencionar los menores de edad a los cuales se les priva este ejercicio. De esta manera, tanto el ágora como las urnas ofician como *artefactos* que posibilitan la delimitación de un adentro de la política y, por contrapartida, un espacio fuera de ella. Se trata de conjuntos materiales que operan para delimitar un orden que establece y purifica relaciones de convivencia en las que se especifican distinciones entre tipos de vidas y de ciudadanías. En esta dirección, son tecnologías que no operan solas sino interconectadas con otras, permitiendo la activación de ciertos criterios de selección que posibilitan la presencia y la ausencia de ciertos cuerpos.

Ahora vayamos donde Latour no quiso volver. El célebre y afamado *zoon politikón* de Aristóteles puede ser comprendido como una abstracción y una conceptualización

de la necesidad de establecer distancia entre ciertos cuerpos. El sustantivo *zoon* separa a los seres inanimados de los animados, mientras que el adjetivo *politikón*, introduce una distinción de un tipo particular dentro de estos últimos. Así se establece una primera distancia entre aquellos cuerpos que simplemente viven y aquellos cuerpos cuyas vidas son políticamente cualificadas. Como afirma Agamben, en Aristóteles el adjetivo *politikón* no refiere a un atributo propio del viviente sino a una diferencia particular del género *zoon*. Esa particularidad o cualificación que distingue unas vidas de otras se expresa en ciertas atribuciones distinguibles por un “suplemento de politicidad”, dice Agamben, “... ligado al lenguaje y a una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y doloroso”<sup>11</sup>. Para esbozar mi argumento, me interesa subrayar la idea de un *suplemento de politicidad*. Ese suplemento de politicidad donde el lenguaje es posible, donde una escala de valores trascendentales se pone en juego (valoración del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto), emerge como una consecuencia derivada del conjunto tecnológico que compone una polis. La politicidad de la que habla Aristóteles guarda en sí los atributos y efectos de los agenciamientos sociotécnicos que componen el territorio desde el que se define qué es lo político o, dicho en los términos de Agamben, la cualificación de ciertas vidas. En otras palabras, la existencia del lenguaje y de los valores que juzgan las acciones es posible porque previamente existen artefactos tecnológicos y culturales que los posibilitan y los disponen. Así, siguiendo este razonamiento, *politicidad* se define como la síntesis abstracta de las sinergias, inercias, simultaneidades, complementariedades y heterogeneidades que hacen una ciudad, en nuestro caso, o polis, en el de aquellos griegos, y las consecuencias de estas sobre las vidas que las habitan de un modo privilegiado. En esta línea, la politicidad también es la producción de esos privilegios.

Continuaré con Agamben para seguir profundizando esta indistinción ontológica entre tecnología y política. Giorgio Agamben dirá que esa politicidad es un suplemento o, para ser más fiel a sus palabras, que la causa de esa diferencia (*politikón* como atributo de *zoon*) es un suplemento de politicidad. Un suplemento se define como aquella cosa o accidente que es agregado a otra cosa para perfeccionarla. En este caso, la cosa a la cual algo se le añade es aquella vida que será diferenciada de otras mediante el efecto de dicha agregación, es decir, aquellos cuerpos vivientes a los cuales se les dotará de atributos especiales, políticamente cualificados (juicio del bien y del mal y de lo justo y lo injusto mediado por lenguaje), siendo lo añadido aquellas cosas y accidentes que son el constituido y el constituyente de la polis (podríamos decir, sus instituciones) como conjunto tecnológico. El resultado, la novedad, aquellas cualidades que define Aristóteles para el *zoon politikón*.

Hemos llegado a la misma conclusión que la teoría del actor-red por otros medios: si el humano es definido como *zoon politikón* lo es por el influjo de la polis, composición

<sup>11</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos, 1998), 11.

que conlleva una serie de suplementos, multiplicidad de cosas y accidentes, que coexisten de un modo distribuido y heterogéneo dentro de sus límites. Tomando como punto de partida este supuesto, la política deviene una serie de cualidades resultantes de la confluencia accidental e incidental de múltiples tecnologías dispuestas para la vida común de ciertos cuerpos privilegiados. El privilegio se constituye por el corte tajante con respecto a otras vidas y el lugar que se ocupa en el marco de una economía de subsistencia facilitada por dicha posición. De esta manera, quienes pueden ejercer políticamente serán aquellos que han sido equipados con suplementos de politicidad. Desde la perspectiva agambeniana inspirada en Aristóteles, la política aparece como un atributo que es asignado a ciertos vivientes.

Pueden haber vidas cuya asignación y designación política esté en duda o sea puesta en cuestión. Las formulaciones de Agamben<sup>12</sup> en relación con el *homo sacer* y la *nuda vida* son claras al respecto y dejan en evidencia que ciertos mecanismos como la excepción, además de ser jurídico-normativos, son materiales-arquitectónicos (como los campos de exterminio lo atestiguan). Paradójicamente, lejos de ser los dispositivos de la excepción hechos aislados dentro de la composición de la política, operan desde su interior regulando una serie de dispositivos o aparatos de verificación por los que los cuerpos pasan a la vez que son producidos. Esto no es más que la demostración de que el carácter político que se atribuye a los cuerpos privilegiados es contingente y que, por tanto, su atribución debe ser puesta a prueba y actualizada a lo largo de su devenir a través de ciertos dispositivos o aparatos de verificación, sin que sea la supresión de la calidad de ciudadanía el único destino (aquí es cuando la excepción sí opera de manera excepcional). El privilegio, entendido como la legitimación del provecho de ciertos beneficio materiales, aparece como el objeto de la política. La animalidad, expresada en esa inclinación de reaccionar ante el placer y el displacer, es traducida por los suplementos, de ahí que este carácter político propio del animal humano no pueda ser pensado sin el surgimiento de la tecnología política, es decir, sin aquellas tecnologías de cualificación propias de la polis o, en nuestra modernidad, de los entornos urbanos y sus relaciones.

### **Un ejemplo que ilustra la cualificación de las cosas para el sostenimiento de la política**

Me gustaría ilustrar todo lo anterior con un ejemplo que extraigo de un hecho político bien conocido, producido a mediados del siglo pasado. El ejemplo encuentra a Rosa Parks, una persona blanca y un asiento de autobús como protagonistas (sin dudas, son más los actores). La elección de este ejemplo en particular no es arbitraria, responde en parte a que es uno de los casos que toma Rancière en *El odio a la democracia* para

<sup>12</sup> *Ibidem*.

presentar su concepción estética de la política. A mi entender, este enfoque puede ser de gran ayuda para ampliar la comprensión del papel de las cosas en la política, sobre todo el rol que juegan aquellas que sostienen las situaciones que se definen posteriormente y, en ocasiones, de manera *a priori*, como políticas. La otra razón que fundamenta su tratamiento es que se trata de un caso histórico que muestra con claridad cómo cierta humanidad es excluida de algunos suplementos (siempre materiales), pero también cómo esta humanidad deviene ciudadana a partir de hacerse con ciertos arreglos.

La historia transcurre en 1955, en la ciudad de Montgomery, estado de Alabama. Rosa Parks, una trabajadora negra que suele usar el autobús cotidianamente para trasladarse de su casa al trabajo, se niega a ceder su asiento ante la petición de una persona blanca. Los asientos destinados a exclusivamente a estas personas estaban ocupados; por reglamento, frente a este tipo de situaciones, cualquier persona blanca podía reclamar un asiento en la sección de las personas negras. Cuando Rosa se niega, la persona a la que ella niega su derecho de ocupar su asiento se acerca al conductor para quejarse, denunciando lo ocurrido. Este detiene el autobús para pedirle que ceda el asiento. Ella nuevamente se niega. Ante la negativa, el conductor amenaza con no poner el coche en marcha hasta que no dé el asiento. Ella se niega otra vez. Parte del público comienza a indignarse, no porque consideren que la dignidad de Rosa es violentada, sino porque entienden que un negro no tiene por qué desacatar el orden vigente. Pese a las presiones, Rosa mantiene su posición estoica y no da el asiento. La situación llama la atención a unos policías quienes se acercan a conversar con el conductor. Este explica lo ocurrido y pide a los oficiales que hagan entrar en razón a esa mujer. Los policías piden a Rosa que se levante. Ella se niega. Al negarse nuevamente, proceden a arrestarla. En conclusión: Rosa Parks es acusada de desorden público y desacato y posteriormente encerrada en prisión. Su acción, situada en el espacio público, en un medio de transporte, se convierte en uno de los principales hechos políticos del siglo XX y constituye uno de los principales desencadenantes de luchas locales, como el boicot a los autobuses de Montgomery liderado por Martin Luther King, hecho que dará inicio a una serie de luchas por los derechos civiles en todo Estados Unidos. Un dato no menor: Rosa Parks no fue la primera mujer negra en negarse a ceder el asiento y por eso arrestada, Irene Morgan Kirkaldy en 1944 y Claudette Colvin en 1955 también habían hecho lo mismo. Es claro que no se puede entender el efecto que produce el arresto de Rosa Parks si no se comprende además cómo forma parte de un conjunto o serie distribuida en el tiempo, que incluye los arrestos previos de Morgan y Colvin, el activismo de las organizaciones por los derechos civiles en el que ellas militaban (en el caso de Colvin y Parks, la National Association for the Advancement of Colored People –NAACP–).

Una vez que el hecho se hizo público, fue ampliamente discutido. Los detractores de Rosa y del movimiento de lucha por los derechos civiles sostenían que todo era una

puesta en escena de la NAACP, ya que Parks no era una mujer cualquiera, una simple trabajadora, como se decía, sino una activista de ese movimiento con intenciones claras como para que un hecho como ese ocurriese (por aquel entonces, Rosa era secretaria de aquella organización). En esa dirección, se sostuvo que el hecho había sido un gran montaje, no porque no hubiese ocurrido –los arrestos de Colvin y Morgan son testimonios de la existencia de este tipo de prácticas discriminatorias muy comunes durante décadas– sino porque, afirmaban, la NAACP tenía todo preparado para actuar del modo que lo hizo si un hecho como este ocurría. Incluso llegaron a decir que Rosa deliberadamente decidió aquel día no dar el asiento.

Dos versiones del mismo hecho se contraponían: la versión del evento que derrama la última gota del vaso, una suerte de espontaneísmo político, y la versión de que todo ya venía orquestado desde tiempo atrás, una suerte de maquiavelismo negro. Estas dos versiones, dos parodias, aparecen como las dos caras de la misma moneda, en este caso, la moneda de la política. Por una lado la eventualidad que rodea y constituye a lo político y, por otro, toda la estructuración, todo el trabajo, muchas veces invisibilizado que hay que hacer para que un hecho político acontezca. Es precisamente esta paradoja la que me interesa subrayar para mostrar que es en ella donde la política se estructura.

### Una lectura estético-política de los hechos

Más arriba comenté que Rancière utiliza el ejemplo que acabo de presentar y que, en gran medida, esa era la causa primera que me alentaba a presentarle. Como mencioné al pasar, me interesa aquí introducir su punto de vista dado que este autor aporta una perspectiva estética para pensar la política que, considero, permite ampliar el horizonte de la participación de las cosas. En su universo semántico nos habla de orden de lo sensible, de la política como diferencia, de la democracia como principio y no como forma de gobierno. No obstante lo útil que me puedan resultar estas palabras, existen diferencias y matices que obligan a ir más allá de Rancière y, por ende, a marcar ciertas diferencias. El ejemplo de Rosa Parks aparece en *El odio a la democracia* para explicar una dualidad entre el carácter singular y situado de la acción y la cuota de universalidad que suscita. Dice Rancière:

“Tener” y “no tener” son términos que se desdoblán. Y la política es la operación de este desdoblamiento. La muchacha negra que un día de diciembre de 1955, en Montgomery (Alabama), decidió permanecer en su lugar en el autobús, lugar que no era el suyo, decidió con ello, en tanto ciudadana de los Estados Unidos, [que] tenía el derecho que no tenía en tanto habitante de un Estado que prohibía ese lugar a cualquier individuo que tuviera un poco más de 1/16 de sangre “no caucásica”. Y los Negros de Montgomery que, a raíz de este



conflicto entre una persona privada y una empresa de transportes, decidieron hacerle un boicot de la compañía (*sic*), actuaron políticamente al poner en escena la doble relación de exclusión e inclusión inscrita en la dualidad del ser humano y del ciudadano<sup>13</sup>.

Tener y no tener en la cita hace referencia a los derechos asumidos y negados por y para ciertas vidas. La dualidad que denuncia Rancière es la dualidad entre el hombre público y el individuo privado, dualidad que se traduce en la tensión entre los *derechos del hombre* (*sic*)<sup>14</sup> y los *del ciudadano*. La democracia es definida por Rancière como un proceso de lucha contra la privatización, se trata de un acto de resistencia contra la repartición de lo público y privado que garantiza la doble dominación de la oligarquía tanto en el Estado como en la sociedad. Así *hombre* y *ciudadano* aparecen como las dos categorías que posibilitan la existencia de dichos espacios claramente delimitados. En efecto, el trabajo democrático consiste en el doble esfuerzo, por un lado, de hacer reconocible la cualidad de iguales y de sujetos políticos a aquellos que la ley del Estado coloca como vidas inferiores y, por otro, de reconocer el carácter público de ciertos espacios y relaciones que antaño habían sido abandonados a la discreción del poder de la riqueza. En este sentido, *hombre* y *ciudadano* no pueden ser considerados los sujetos de la acción política sino dos referencias que marcan los polos de la tensión por donde pasará la producción del sujeto. *Hombre* y *ciudadano*, afirma Rancière, son ambos nombres de lo común, cuya extensión y comprensión son igualmente litigiosas y que, debido a ese litigio, se prestan a una suplementación política, es decir a un ejercicio práctico de verificación que define a qué sujetos se aplican estos nombres y cuál es la potencia que ellos portan.

Pero el ciudadano de los textos constitucionales tampoco es un sujeto político. Justamente, los sujetos políticos no se identifican ni con “hombres” o agrupamientos de poblaciones, ni con identidades definidas por textos constitucionales. Se definen siempre por un intervalo entre identidades, sea que estén determinadas por las relaciones sociales o por las categorías jurídicas (...). Sujetos políticos existen en el intervalo entre diferentes nombres de sujetos<sup>15</sup>.

Desde esta perspectiva, la dualidad del *hombre* y del *ciudadano* ha servido a la construcción de sujetos políticos y ha evidenciado y garantizado la doble lógica de la dominación, aquella que separa al *hombre* público del individuo privado. Así, para

<sup>13</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 89.

<sup>14</sup> He preferido preservar la categoría hombre no solo porque es la que usa Rancière, sino además porque da cuenta de las características hegemónicas del tipo de sujeto del que se habla.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 85-86.

Rancière, la política no es solo la acción de diferenciación sino que deviene luego, además, la operación de desdoblamiento de aquello que fue diferenciado. Cuando Rosa Parks se niega a dar el asiento a la persona blanca, “ella” realiza el desdoble invocando, por un lado, su carácter de ser humano excluido de los derechos de ciudadanía, mostrando que es ciudadana como cualquier estadounidense y, por otro, haciendo evidente la contradicción que supone que tanto ella como cualquiera que pertenezca universalmente a una nación sea considerado como una nuda vida en su Estado local. Dos topografías entran en colisión, como un movimiento de placas los dos territorios chocan, se enfrentan: el territorio de Estados Unidos y el territorio de Montgomery, Alabama. Lo local se estremece ante un territorio de alcances mayores. No solo hay un autobús, una mujer negra y una persona blanca que reclama su asiento, la situación deviene política porque un desdoblamiento ha sido inducido. En este sentido, la acción política opone a la lógica policial de separación de esferas otra interpretación del mismo marco jurídico (en este caso, las leyes segregacionistas de Montgomery), proponiendo así otra puesta en escena, diferente de la dualidad del *hombre* público y del *hombre* privado (en este caso, claramente una mujer y no solo, sino además negra). Esta inversión implica confrontar mutuamente al *hombre* y al *ciudadano* como categorías. Dice Rancière al respecto:

Como nombre político, el ciudadano opone la regla de la igualdad fijada por la ley y su principio a las desigualdades propias que caracterizan a los “hombres”, es decir, de los individuos privados sometidos a los poderes del nacimiento y de la riqueza. Y, a la inversa, la referencia al “hombre” opone la igual capacidad de todos a todas las privatizaciones de la ciudadanía: las que excluyen de la ciudadanía tal o cual parte de la población o las que excluyen del reino de la igualdad ciudadana a tal o cual sector de la vida colectiva. Cada uno de estos términos cumple entonces, polémicamente, el papel de lo universal opuesto a lo particular. Y la oposición de la “vida desnuda” a la existencia política es ella misma politizable<sup>16</sup>.

*Hombre* y *ciudadano* aparecen como dos nombres asignados a dos espacios diferenciados. Precisamente la política es la ruptura de esa designación así como el trasvase de los espacios purificados de lo público y lo privado. Dotar de capacidades universales a sujetos locales aparece como una función de la política, pero ese movimiento conlleva un desplazamiento de un polo de la asignación a otro y, por ende, una suspensión de las identidades asociadas a estos. *Hombre* y *ciudadano* son evocados como los elementos de la igualdad frente a la desigualdad y, en tanto universales o nombres de lo común, bien podrían ser otros. En este sentido, la política tiene que ver con una operación basada en tornar un cuerpo en cualquiera como parte de un agrupamiento o colectivo

<sup>16</sup> *Ibid.*, 86-87.

universal. Esta construcción de pertenencia implica un movimiento de afuera hacia adentro, un adentro que paradójicamente está fuera porque su existencia real es virtualizada por dispositivos jurídicos como las leyes. Cuando se realiza el boicot de los autobuses en Montgomery, las personas negras que se movilizan evocan con ello su doble condición de seres humanos y de ciudadanos, pero a la vez reafirman su singularidad como negros. El universal a evocar aparece como un conjunto de características indefinidas que apela a un ideal colectivo de igualdad. Todo el pueblo de Estados Unidos ha sido llamado, pero también todos los negros de ese país, en el gesto desafiante y movilizador de no ceder el asiento, en el gesto desafiante de tomar como estandarte ese asiento.

Tomemos de Rancière los siguientes elementos y procesos: 1) el orden de lo sensible es sostenido por una arquitectura trascendental, basada en categorías universales que definen los parámetros de lo posible, mediante la función de policía que apuntala el orden de distribución actual de lo público y lo privado (esos parámetros o nombres de lo común son de naturaleza litigiosa); 2) de las categorías universales que sostienen dicho orden se desprende un suplemento que dota de politicidad de manera *a priori* a cualquiera (es decir, la democracia como fundamento de la política, la declaración de que no existe ningún principio previo que diga quién puede gobernar); 3) la política es la emergencia de la desigualdad en la igualdad, es el proceso de ruptura de la lógica policial, en otras palabras, es la irrupción de una diferencia en el mundo tal como lo conocemos, que altera los mecanismos que mantienen su orden; 4) para que esa ruptura acontezca debe evocarse un universal otro (invertido) que opera como el orden azaroso que vuelve a proponer una nueva distribución de lo sensible (en el ejemplo la evocación de la constitución estadounidense para reafirmar la condición de negros en Alabama), y 5) el sujeto político no corresponde ni a un *ciudadano* ni a un *hombre* discretos o cualquier otro tipo de colectivo sino al intervalo que se produce entre el pasaje de un sujeto a otro.

El ejemplo de Parks muestra una contradicción, un litigio entre dos lógicas diferentes, por un lado aquella que reconocía a los negros como ciudadanos estadounidenses y por otro aquella que reconocía el derecho a las compañías de autobuses a diferenciar los espacios ocupados para personas blancas y para personas negras. Pero como vimos eso no era para nada nuevo. Ese orden existía desde hacía muchas décadas –con sus variaciones, claro está– como consecuencia de la manera en que se resolvió el fin de la esclavitud en los Estados Unidos. Sin embargo, además de este ordenamiento de tipo policial, existían prácticas de resistencia (como vimos con los casos de Colvin y Morgan) que posibilitaron un acumulado de experiencias y prácticas por los menos en actores como la NAACP y que definen también el orden de lo sensible. En este sentido, dicho orden operó como condición de posibilidad. Lo que hacen los negros de Montgomery a partir del episodio del asiento es forzar los límites de lo sensible para ensanchar el espacio de lo público, alterando con eso un

espacio privatizador y excluyente (en este caso, el autobús), aunque con el propósito de ensanchar en el mismo movimiento sus derechos individuales en tanto que ciudadanos de una nación libre. Visto de esta manera, es clara la apelación a un universal ubicado en un límite extraño entre dentro/fuera de la situación local. No obstante, es en lo local de la esfera pública donde el transporte es definido como tal, donde a los intereses privados e individuales se les oponen los intereses públicos y colectivos y, de manera recursiva, donde se construye la propia noción de lo público y de lo privado.

Lo que me interesa resaltar de esta cuestión es el componente estético que subsiste en la interpretación de Rancière: la política aparece como un acontecimiento que altera el orden de lo sensible, es decir, el orden de lo sensiblemente distribuido y por tanto materialmente interconectado; no obstante, forzaré su argumento hacia un materialismo relacional al menos por dos cuestiones, primero, porque este esquema conceptual para pensar la política se ubica en un plano abstracto donde el movimiento de los actores parece estar definido previamente y, segundo, porque su foco sigue centrado en lo humano y mi interés en cambio reside en pensar cómo lo material y lo tecnológico participan activamente en este tipo de procesos.

### **Cinco argumentos para pensar la infraestructuración política**

La perspectiva aristotélica traída por Agamben aporta esta idea de que la operación de distinción de un ser como político ocurre como efecto de un agregado que proviene de un orden tecnológico como lo es la ciudad. En definitiva, el campo de concentración nunca dejó de ser un límite arquitectónicamente definido al interior de la sociedad. Por su parte, la perspectiva rancieriana nos enseña que para que algo (en su caso, los humanos) devenga político debe producirse una confrontación entre dos series diferentes, una universal y otra local, por ejemplo. Así la política o el momento político es el efecto de esa disputa, el cambio del orden o, como dice él, la desigualdad en la igualdad. Ampliar el campo de la acción política, incluyendo a las materias como actores, posibilita interferir directamente en el objeto del privilegio que opera como límite del reconocimiento de derechos de los actores humanos. Dotar de agencia a la materia es afirmar que ese objeto de disputa, que no es simplemente un objeto como veremos más adelante, forma parte activa del desenlace de la acción. En esta dirección me interesa resaltar algunos aspectos tomando como referencia el ejemplo de Rosa Parks:

1) *La política es inseparable de su puesta en escena*: el ejemplo muestra cómo la política debe ser escenificada. Para que un hecho sea político debe producirse en un emplazamiento espaciotemporalmente definido. En este sentido, la política como acontecimiento ocurre en ciertas infraestructuras, algunas diseñadas explícitamente como políticas (por ejemplo, los parlamentos), otras no, como sucede en este caso. Un estrato infraestructural debe existir en ese ensamblaje. Una infraestructura de comunicación, como lo es un autobús que se desplaza por una infraestructura vial de la ciudad, deviene infraestructura política porque en ella el orden de lo sensible es subvertido: una persona se niega a dar el asiento, como respuesta a su arresto se produce una huelga de personas que se niegan a tomar los buses de esa compañía, la compañía pierde dinero por eso, disminuye sus ganancias, y eso afecta a toda la estructura de su negocio, etcétera. En ese gesto, la infraestructura (el transporte público) es desinfraestructurada, invertida, deviniendo una infraestructura de otro orden (el autobús donde ocurrió la situación actualmente descansa en un museo). Pero para que devenga política, esa escenificación debe estar conectada con ciertas infraestructuras de información que posibilitan la expansión del hecho (no alcanza con que hayan habido testigos, tampoco con el acto de negarse a dar el asiento). La pregunta central es cómo hacer que el hecho político sea sostenido en el tiempo, cómo hacer que esa ruptura producida localmente cambie su naturaleza saltando a un registro de escalas diferente, en un esfuerzo de multiplicación de actores. La respuesta es clara: se logra a través de la conexión con otras infraestructuras de información que pueden ser medios de comunicación, redes sociales, boca a boca, manifestaciones callejeras, entre otras. Sin expansión y circulación del hecho, delegado a través de relatos, fotografías, ficciones o el medio que sea, su existencia quedaría reducida a una cuestión local. Lo privado es político solo si se producen medios para desprivatizar el espacio de lo privado y hacerlo público (siendo estos dos intensidades de los entramados materiales en relación con el tipo de actores y relaciones cualificados que se movilizan).

Como vimos, la respuesta siempre es tecnológica. En este sentido, la infraestructura de transporte deviene política cuando los activistas o las personas concernidas logran reunir los medios necesarios, o son reunidas por esos mismos medios, para objetivar el hecho, en este caso, mediante la contraposición del atributo público del transporte contra la propiedad privada de la compañía de autobuses. Sin el asiento, no hubiera habido política, pero tampoco sin las leyes que avalan que una empresa pudiera disponer un orden determinado. Sin una mujer que se negara a darlo a una persona blanca tampoco, pero tenía que ser necesario que esa situación estuviera conectada con otros ausentes. Como se ve, la política solo es posible en un agenciamiento y mediante un trabajo de infraestructuración que implica como primer movimiento la desinfraestructuración de una infraestructura cualquiera (en este caso, la del sistema de transporte público). La puesta en escena se da en ese sitio, en ese intervalo de desinfraestructuración que debe lograr conectar con otras infraestructuras para que

el cuerpo presente en ese aquí-ahora logre, adquiera forma de información para estar presente en otros puntos lejanos. Y viceversa, otros ausentes puedan ser transportados a la escena para lograr el efecto de universalización de los cuerpos comprometidos en el acto.

2) *El objeto del litigio siempre es material y relacional en todos sus términos*: el objeto del litigio es claro en este ejemplo. Por definición, litigio implica un conflicto reglado en todos sus términos. El litigio acontece cuando un orden constitucional se confronta con un orden normativo local o, en otros casos, cuando un orden de justicia se enfrenta a un hecho injusto. Evidentemente, ninguno de los términos es dado de antemano. No se puede entender el orden constitucional sin la mujer que reclama ser tratada bajo sus preceptos ni tampoco un orden normativo local –en este caso las normativas de Montgomery que habilitan que la compañía de autobuses discrimine– sin los asientos. En este sentido, el objeto del litigio es el asiento que Rosa Parks se niega a ceder. Pero no es el asiento en tanto objeto discreto, sino que son el conjunto de relaciones que ese asiento transporta en ese momento determinado o dicho de otra manera es cuando el asiento deja de ser objeto y deviene cosa<sup>17</sup>. Es por tanto el orden de distribución de asientos asignados para personas blancas y negras que habita potencialmente en ese asiento particular.

El objeto del litigio es un objeto potencial cargado de múltiples relaciones actuales y virtuales, reales y posibles; en este sentido, es el objeto que permite la desinfraestructuración de todo el conjunto. Si hay inversión infraestructural, la hay porque existe un objeto de tales características que posibilita que se desdoble todo el conjunto material. Al realizarse el desdoble, el objeto deviene escenario del acontecimiento político. Así, dicho objeto opera como un objeto-frontera político (*political boundary object*), que en lugar de permitir la cooperación sin necesidad de consenso, como el *boundary object* de Star<sup>18</sup>, posibilita el disenso sin necesidad de cooperar. Pero también confluyen en él diferentes nodos y se constituye como un objeto multinodal que reconfigura la naturaleza de las infraestructuras que los soportan. Como afirman Mol y Law con respecto a la ontología múltiple de la diabetes, pero que bien podría aplicarse a nuestro caso, “[o]ften is not so much a matter of living in a single mode of ordering or of choosing between them. Rather it is that we find ourselves where these modes join together. Somewhere in the interferences something crucial happens...”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Bruno Latour, “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry* 30, no. 2 (2004): 225-248.

<sup>18</sup> Susan Leigh Star, “This is not a Boundary Object: Reflection on the Origin of a Concept”, *Science, Technology and Human Values* 35, no. 5 (2010): 601-617.

<sup>19</sup> Annemarie Mol y John Law, “Complexities: An Introduction”, en *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, eds. John Law and Annemarie Mol (Raleigh: Duke University Press, 2002), 11.

3) *La política implica una confrontación diagramática*: ese objeto del litigio no está solo. De manera abstracta opera en él un diagrama de poder singular<sup>20</sup>. El diagrama es concebido como una singularidad de relaciones de fuerza distribuidas de manera abstracta que operan sobre un sustrato material para producir un nuevo orden. Un ejemplo que da Deleuze clarifica este punto: el diagrama del disciplinamiento es una multiplicidad humana cualquiera puesta a trabajar en un espacio cerrado<sup>21</sup>. La resistencia de Rosa Parks, que no es solo la de ella, fuerza un diagrama concreto (aquel que establece que el orden de asignación de los asientos sea posible) alterando su forma. En este sentido, se podría esbozar que la política emerge cuando un diagrama es afectado por otro, cuando dos, tres o el número que sea de ellos se confrontan, alterándose sus formas. Una formación histórica tiene su serie de diagramas, estos lejos de ser formas estáticas son afectados, van cambiando<sup>22</sup>. Lo que los hace estables es su capacidad de afectar distintos tipos de cuerpos en distintas situaciones durante cierto período de tiempo (he ahí su carácter abstracto). El diagrama segregacionista que opera en el interior de la distribución de asientos cambia su forma, esto explicaría en parte por qué el arresto de Rosa Parks tuvo el efecto que tuvo y consecuencias políticas distintas a las de Colvin y Morgan. La idea de diagrama aporta singularidad a la noción de orden de lo sensible, subrayando el carácter múltiple de su constitución y reafirmando su dimensión agonista y situada. Lo sensible no es solo una cuestión de percepción sino también una cuestión de poder y de fuerzas. Rancière no niega este supuesto, pero entiendo que la noción de diagrama aporta explícitamente esta idea de que las fuerzas no responden solamente a una cuestión humana y contractual como el litigio. La distribución de lo sensible es, en este sentido, una tensión permanente entre distintos diagramas de fuerzas, no solo una asignación de lo público y lo privado como ejercicio de la oligarquía y las resistencia de los oprimidos.

4) *Nacimiento de focos de resistencias*: esa confrontación diagramática produce un choque de fuerzas y genera un foco de resistencia. Como el nacimiento de una estrella, ese foco de resistencia emergente cambia el orden y la distribución de todo el conjunto de la galaxia política. Por tanto, se establece un foco de resistencia conectado con otros eventos (por ejemplo, los casos de Morgan y Colvin) y con el trabajo invisible de actores individuales y colectivos como NAACP y otros que se sumaron a esta causa. Los focos no conectan actores entre sí, los focos conectan resistencias y prácticas<sup>23</sup>. En este sentido, el proceso de desinfraestructuración es la emergencia del foco y su reinfraestructuración, su devenir infraestructura política, el conjunto de relaciones formales que se establecen entre distintos focos.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama* (Buenos Aires: Cactus, 2012).

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987).

<sup>22</sup> Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II* (Buenos Aires: Cactus, 2014).

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1975), 34.

5) *Toda acción política es una práctica de cualificación*: todo este proceso trae aparejado que ciertos cuerpos se *ciudadanicen*, si es que se me permite utilizar este neologismo. Esto no quiere decir que la ciudadanía sea el único destino de la política. La *ciudadanización* entra en proceso en tanto que es uno de los nombres de lo común y en tanto que *enacta* una serie de derechos que garantizan que las personas negras devengan personas físicas en todo sus términos. Este movimiento de *ciudadanización* trae consigo un movimiento de humanización en paralelo, que posibilita esta doble confrontación en el seno del orden policial, tal como lo describe Rancière. Pero paradójicamente la ciudadanización también puede ser un trabajo de clausura de la política. No solo aparece como una condición para el ejercicio político –que lo es, sin duda–, sino que en el mismo momento en que se instaura comienza la despolitización de aquello que fue politizado. O, dicho de otro modo, la ciudadanía viene a cerrar el proceso de suspensión de las identidades característico de las prácticas políticas. Sin embargo, esta cualificación no es solo sobre ciertos vivientes, sino sobre estos en tanto partes constitutivas de entramados situacionales. Por lo tanto, los procesos de cualificación no se producen sobre lo humano, sino sobre relaciones híbridas. De ahí que el ciudadano no sea exclusivamente humano.

Vale la pena subrayar que estos cinco procesos descritos no responden a una secuencialidad definida, incluso pueden darse en simultáneo. No se trata de una secuencia lineal sino de ciertos cambios y condiciones que se producen en un entramado para que emerja un hecho político. Evidentemente, cada uno de estos tiene su duración pero lo interesante es que confluyen en un punto que se constituye como la emergencia del hecho político en cuanto tal. Cada una de estas líneas tiene su materialidad, a veces comparten los mismos componentes y son, por tanto, sostenidas en un sustrato infraestructural. Por si quedan dudas, el acontecimiento político o lo que luego será definido como hecho político, solo es posible a través de su infraestructuración incidental y accidental y que incluso después de ocurrir debe ser sostenido por un orden infraestructural para que se mantenga en el tiempo.

## Conclusiones

Susan Leigh Star<sup>24</sup> define las infraestructuras como aquellas cosas que sostienen nuestras prácticas que, por lo general, suelen ser presentadas como los escenarios donde la acción transcurre. Junto con otros autores<sup>25,26</sup> propuso darles el mismo

<sup>24</sup> Susan Leigh Star, "The Ethnography of Infrastructure".

<sup>25</sup> Susan Leigh Star y Geoffrey C. Bowker, G. C., "How to Infrastructure?", en *The Handbook of New Media. Social Shaping and Consequences of ICTs*, eds. Leah. A. Lievrouw y Sonia L. Livingstone (Londres: Sage Publications, 2002), 151-162.

<sup>26</sup> Susan Leigh Star y Karen Ruhleder, "Steps toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for large Information Spaces", *Information Systems Research* 7, no. 1 (1996): 111-134.



reconocimiento académico y político que se le ha dado a otros aspectos relevantes de la organización humana. En esta dirección, el objetivo de atender las infraestructuras supone, en primer lugar, hacer visible aquello que sostiene materialmente nuestras prácticas cotidianas y nuestros modos de vida. Este cambio de perspectiva que resitúa el problema de la materia en un nuevo plano, se traduce en un enfoque singular denominado por Bowker<sup>27</sup> como inversión infraestructural. En el presente artículo, intenté de algún modo tomar este principio metodológico que consiste en sacar a la superficie lo infraestructural, con la intención clara de convertirlo en un principio ontológico de las prácticas políticas. La inversión infraestructural ya no es solo lo que el o la analista hace para observar infraestructuras sino una cualidad propia del acontecimiento político. Si tomo el concepto de infraestructura para pensar el de infrapolítica, es porque me aporta un elemento importante para pensar el sostenimiento de ciertos modos de vida. Aunque lo parezca, el concepto de infraestructura está lejos de la imagen pétreo de lo inmóvil y perdurable. También se aleja de la noción marxiana que se contrapone al concepto de infraestructura<sup>28</sup>. Star<sup>29</sup> afirma, haciendo suyas las palabras de Bateson<sup>30</sup>, que lo que se estudia son siempre relaciones o infinitos retornos de relaciones, nunca “cosas”. Con esto se remarca que la infraestructura es fundamentalmente un concepto relacional que deviene infraestructura real en relación con ciertas prácticas organizadas. De ahí la flexibilidad interpretativa que les caracteriza<sup>31</sup>.

¿Cuáles son las infraestructuras de la política? O en otras palabras ¿cuáles son aquellos sustratos infraestructurales que posibilitan los acontecimientos políticos? Como vimos en el ejemplo, la inversión infraestructural del sistema de transporte público a través de la desinfraestructuración del asiento posibilita poner en suspenso un modo particular de infraestructurar la vida en común basada en la segregación. Un enfoque infrapolítico como el que propongo permite preguntarnos acerca de cuáles son aquellas cosas o soportes que trabajan activamente en silencio para soportar ciertas formas de vidas y restringir otras. La infrapolítica que propongo es sobre todo un concepto ecológico que otorga carácter político no solo a las cosas de la política, como los asuntos en los pragmatistas<sup>3233</sup>, sino también a los escenarios donde

<sup>27</sup> Geoffrey C. Bowker, *Science on the Run: Information Management and Industrial Geophysics at Schlumberger, 1920-1940* (Cambridge: MIT press, 1994).

<sup>28</sup> James Ferguson, “Structures of Responsibility”, *Ethnography* 13 (2012): 558-562.

<sup>29</sup> Susan Leigh Star, “The Etnography of Infrastructure”.

<sup>30</sup> Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

<sup>31</sup> Harry M. Collins, “Introduction: Stages in the Empirical Programme of Relativism”, *Social Studies of Science*, 11, no. 1 (1981): 3-10.

<sup>32</sup> John Dewey, *The Public and Its Problems*.

<sup>33</sup> Walter Lippmann, *Public Opinion* (Nueva Jersey: Transaction Publishers, 1946).

la acción trascurre. Esto se podría resumir en los siguientes términos: seguir a los actores o entender que cualquiera es seguido por otros, incluso por aquello que parece ser lo más estático e inamovible. A propósito de este problema, John Law<sup>34</sup> introduce un elemento interesante: si el actor-red puede ser seguido es porque se desenvuelve en el espacio euclidiano, espacio que de por sí posee su propia ontología. Del problema de la red como composición del mundo en un solo plano, pasamos a la coexistencia de otros planos a través de la existencia múltiple de espacialidades. Cuando una red avanza en un trayectoria sobre el espacio euclidiano, definido como intersección de líneas, al mismo tiempo ambos son hechos. Los espacios de la fluidez entran en escena. El espacio ya no es el lugar por donde la red transita y se hace, sino aquello que es hecho de manera concurrente.

El enfoque infrapolítico nos permite no solo comprender la política en los lugares considerados no políticos sino también en aquellos tradicionalmente políticos ¿Qué hace que una plaza devenga una asamblea? ¿Cómo un edificio como el parlamento se constituye en el centro de la democracia representativa? El carácter transversal de este concepto posibilita, una vez habiendo salido de los espacios de la política para pensarla más allá de sus límites, volver nuevamente a ellos para repensar sus alcances y sus prácticas, sobre todo sus prácticas... siempre por otros medios.

<sup>34</sup> John Law, "Objects and Spaces", *Theory, Culture and Society* 19 (2002): 91-105.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Bowker, Geoffrey C. *Science on the Run: Information Management and Industrial Geophysics at Schlumberger, 1920-1940*. Cambridge: MIT press, 1994.
- Collins, Harry M. "Introduction: Stages in the Empirical Programme of Relativism". *Social Studies of Science* 11, no. 1 (1981): 3-10.
- Deleuze, Gilles. *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- . *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- . *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, 2012.
- De Vries, Gerard. "What is Political in Sub-Politics? How Aristotle might help us". *Social Studies of Science* 37, no. 5 (2007): 781-809.
- Dewey, John. *The Public and Its Problems*. Athens, OH: Swallow Press/Ohio University Press, 1991.
- Ferguson, James. "Structures of Responsibility". *Ethnography* 13 (2012): 558-562.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- Latour, Bruno. "Turning Around Politics. A Note on Gerard de Vries' Paper". *Social Studies of Science* 37 (2007): 811.
- . "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry* 30, no. 2 (2004): 225-248.
- Law, John. "Objects and Spaces". *Theory, Culture and Society* 19 (2002): 91-105.
- Lippmann, Walter. *Public Opinion*. Nueva Jersey: Transaction Publishers, 1946.
- Marres, Noortjes y Javier Lezaun. "Materials and Devices of the Public: An Introduction". *Economy and Society* 40, no. 4 (2011): 489-509.
- Mol, Annemarie y John Law. "Complexities: An Introduction". En *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, compilado por John Law y Annemarie Mol. Raleigh: Duke University Press, 2002.
- Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Serres, Michel. *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Star, Susan Leigh. "The Ethnography of Infrastructure". *American Behavioral Scientist* 43, no. 3 (1999): 377-391.

- . “This is not a Boundary Object: Reflection on the Origin of a Concept”. *Science, Technology and Human Values* 35, no. 5 (2010): 601-617.
- Star, Susan Leigh y Karen Ruhleder. “Steps toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for large Information Spaces”. *Information Systems Research* 7, no. 1 (1996): 111-134.
- Star, Susan Leigh y Geoffrey C. Bowker. “How to Infrastructure?”. En *The Handbook of New Media. Social Shaping and Consequences of ICTs*, compilado por Leah. A. Lievrouw y Sonia L. Livingstone, 151-162. London: Sage Publications, 2002.
- Stengers, Isabelle. “A Cosmopolitical Proposal”. En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, compilado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1004. Cambridge: MIT Press, 2005.

**Gonzalo Correa.** Profesor Adjunto, Instituto de Psicología Social, Universidad de la República (Montevideo, Uruguay). Director de la maestría en Psicología Social de la misma casa de estudios. Doctor en Psicología Social por la Universidad de Barcelona. Su trabajo se inscribe dentro del campo de los estudios de ciencia y tecnología. Sus temas de interés se centran en política material, dispositivos políticos e innovación social y organizacional. Actualmente investiga sobre la participación de la tecnociencia en los dispositivos de muerte masiva animal. Desde el 2015 es colaborador externo del Barcelona Science and Technology Group (STS-b) y miembro de la European Association for the Study of Science and Technology (EASST). Correo electrónico: gonzalocorreamoreira@gmail.com.

# Ontología marxista y archipolítica en Gérard Granel<sup>1</sup>

Vicente Montenegro<sup>2</sup>

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE II – JEAN JAURÈS

Recibido: 12 de diciembre de 2016

Aceptado: 29 de diciembre de 2016

## Resumen

El artículo ofrece una explicación de la tesis de la “ontología marxista” propuesta por Gérard Granel en su lectura de los *Manuscritos de 1844* de Karl Marx, según la cual la producción es el sentido del ser. Se pone atención a las diferentes implicancias filosóficas de tal lectura, desde su debate con la tesis del “corte epistemológico” de Althusser hasta las afinidades que Granel observa entre Marx y el pensamiento de Heidegger (desplazamiento del sujeto, fin de la filosofía, diferencia ontológica). Se aborda luego la noción de “archipolítica” acuñada por Granel en su relación con la ontología marxista, a partir de lo cual es posible comprender la tesis de la homología entre la técnica moderna y el capital, así como dilucidar algunas de sus consecuencias propiamente políticas. Se concluye apuntando ciertos nudos críticos del trabajo de Granel en relación con la deconstrucción, es decir, tanto en relación con Heidegger como con Derrida.

## Palabras clave

Ontología, producción, archipolítica.

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación doctoral “Penser le rapport. Philosophie et politique chez Marx et Heidegger” (2015-2019), financiado por el programa de Becas Chile para doctorado en el extranjero de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICYT, Gobierno de Chile). Doctorado en cotutela entre la Université de Toulouse II – Jean Jaurès (Toulouse, Francia).

Agradezco a la profesora Élisabeth Rigal por haberme facilitado valioso material sobre el trabajo de Gérard Granel, y al profesor Guillaume Sibertin-Blanc por los comentarios realizados a un borrador mucho más breve sobre lo que ahora constituye un artículo. También a Alejandro Fielbaum por haber leído y comentado una versión previa de este artículo y a Ernesto Feuherake quien, quizás sin saberlo, contribuyó a movilizar algunas de las ideas que expongo aquí.

<sup>2</sup> Doctorando en Filosofía en cotutela entre la Université de Toulouse II – Jean Jaurès (Toulouse, Francia) y la Università degli Studi di Milano-Bicocca (Milán, Italia). Correo electrónico: v.montenegrobralic@gmail.com.

## Marxist Ontology and Archi-politics in Gérard Granel

### Abstract

The article offers an explanation of Gérard Granel's thesis on the "Marxist ontology", proposed in his reading of Karl Marx's *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. This thesis asserts that production is the sense of being. Attention is given to the different philosophical implications of such reading, from the debate settled with Althusser's thesis on the "epistemological break", through all the affinities that Granel observes between Marx and Heidegger's thought (displacement of the subject, end of philosophy, ontological difference). From there on, the notion of "archi-politics", coined by Granel, is addressed regarding Marxist ontology. It is shown how it is possible to understand the thesis of a "homology" between modern technology and capital, as well as to elucidate some of its strictly political consequences. The article concludes pointing out some critical points of Granel's work regarding deconstruction; this is to say, regarding both Heidegger and Derrida.

### Keywords

Ontology, Production, Archi-politics.

## Introducción

*Uno tiene que honrar a sus maestros. En todo momento. Pero el mejor momento para hacerlo es ciertamente aquel en el que cada cual, para marcar mejor su afán de seguir un nuevo curso de evidencias, se esfuerza por deshonrarlos. Ese momento había llegado para Marx en enero de 1873 con respecto a su maestro Hegel... El mismo momento ha llegado para nosotros con respecto a Marx.*

GÉRARD GRANEL

En un ensayo publicado por primera vez en 1969 como parte de un homenaje a Jean Beaufret –discípulo, amigo y “embajador” de Heidegger en Francia, a quien dirige su *Carta sobre el humanismo*–, Gérard Granel interviene por vez primera en el campo del análisis y la interpretación marxista, específicamente, en aquellas décadas del sesenta y setenta en las que en Francia la figura de Louis Althusser se imponía de manera irrecusable. La precisión del título ofrecía ya la seña de lo que sería a su vez la precisión de su intervención: “La ontología marxista de 1844 y la cuestión del ‘corte’ ”<sup>3</sup>. A partir de una discusión directa con Althusser, pero también con Rancière<sup>4</sup>, Granel busca poner en cuestión la tesis sobre el “corte epistemológico”<sup>5</sup>, pues intuye que con ella, con su instalación y aceptación, pareciera que pudiésemos “desembarazarnos” demasiado rápido y demasiado fácilmente de la “extrañeza” del marxismo. Dicho de otro modo, si bien Granel reconoce el “coraje” y la fuerza de la tesis althusseriana, lo que le interesa es llamar la atención sobre aquello que con su “avance” estaría quedando relegado a lo no pensado (por no decir, se estaría *olvidando lo impensado* del marxismo<sup>6</sup>). “Parece que habiendo mostrado (...) el carácter ‘filosófico’ del discurso de Marx en el 44, lo hubiéramos dicho todo”, dice por ejemplo Granel, y por tanto una pregunta como “¿qué significa que el hombre pueda aparecer, precisamente para un filósofo (como estamos de acuerdo e incluso como se ha demostrado que es *todavía* Marx en el 44), bajo la figura del *productor*? ”<sup>7</sup>, puede aparecer como una pregunta trivial.

<sup>3</sup> Ver Martin Heidegger et. al., *L’Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret* (Paris: Plon, 1968), incluido posteriormente en Gérard Granel, *Traditionis traditio* (Paris: Gallimard, 1972), 179-230. Citamos aquí la traducción de Ernesto Feuerhake: Gérard Granel, “La ontología marxista de 1844 y la cuestión del corte”, *Actuel Marx/Intervenciones* 16 (2014): 15-68 (en adelante: “OM-1844”).

<sup>4</sup> Jacques Rancière, “Le concept de critique et la critique de l’économie politique des ‘Manuscrits de 1844’ au ‘Capital’ ”, en *Lire Le Capital* (Paris: PUR, 2014), 81-199.

<sup>5</sup> Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1979), 15-32.

<sup>6</sup> Gérard Granel, “Gramsci et le pouvoir”, en *Écrits logiques et politiques* (Paris: Galilée, 1995), 384.

<sup>7</sup> OM-1844, 22.

Contra la tesis del “corte epistemológico”, entonces, Granel pretende mostrar la “continuidad esencial”<sup>8</sup> no solo entre los textos que a ojos de Althusser marcarían dicho quiebre (los *M1844*<sup>9</sup> y *La ideología alemana*), sino que, a juzgar por otros textos publicados póstumamente<sup>10</sup>, la continuidad de toda la obra de Marx. Para ser más precisos, lo que interesa a Granel, como lo anuncia el título, es mostrar la existencia de una “ontología marxista” reconocible ante todo en los *M1844*, aunque igualmente rastreable en otros lugares de la obra de Marx, incluso en *El capital*. Lo que aquí intentaremos mostrar es cómo, a partir de dicha tesis, Granel termina por pensar a la vez una “archipolítica”, noción que finalmente no haría otra cosa que precisar en relación con la política (o con lo político) aquello que la tesis de la “ontología marxista” ya anuncia por sí sola. Cabría decir, en este sentido, que la “ontología marxista” que propone Granel sería ya, *inmediatamente*, ontología materialista y ontología política.

### “Ontología marxista”. La lectura de Granel de los *M1844*

“El hombre es inmediatamente *ser natural* [Der Mensch ist unmittelbar *Naturwesen*]”<sup>11</sup>. A partir de esta afirmación, proveniente del tercer manuscrito, Granel comienza su lectura de Marx. Lo que le interesa poner allí de manifiesto contra la lectura de Rancière según la cual se trataría, en los *M1844*, de una “teoría general de las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hombre”<sup>12</sup> es, por el contrario, mostrar que “el hombre no tiene ninguna ‘relación’ con una naturaleza, que sería entonces el otro término de la ‘relación’, de manera tal que uno y otra, situados abstractamente en alguna parte en el ser indeterminado, entrarían en una ‘relación’ ”<sup>13</sup>. La “inmediatez” en la afirmación de Marx (esa “*otra palabra* que Marx no subraya”<sup>14</sup>) mostraría en ese sentido una imposibilidad no solo formal

<sup>8</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>9</sup> En adelante: “*M1844*”.

<sup>10</sup> Especialmente “Le concept de forme dans *Das Kapital*” y “La production totale”, publicados por primera vez en Granel. *L'éclat, le combat, l'ouvert*, coordinado por Jean-Luc Nancy y Elisabeth Rigal (París: Belin, 2001), luego reeditados en Gérard Granel, *Apolis* (Mauvezin: Éditions TER, 2009). También los cursos que Granel dedicó a Marx y el marxismo, algunos de los cuales se encuentran parcialmente disponibles en el sitio web: <http://www.gerardgranel.com/>, y de los cuales solo uno ha sido publicado: Gérard Granel, “Un Cours de Gérard Granel. ‘Le travail aliéné dans les *Manuscrits de 1844*’”, *Cahiers philosophiques* 116 (2008): 108-120. Por último, ver también el artículo “Un singulier phénomène de mirement”, en *L'époque dénouée* (París: Hermann, 2012), 181.

<sup>11</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 2001), 192. [Karl Marx y Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA). *Band 2* (Berlín: Dietz Verlag, 1982), 408].

<sup>12</sup> Rancière, “Le concept de critique...”, 100.

<sup>13</sup> OM-1844, 25.

<sup>14</sup> *Ibid.*



sino ontológica de considerar hombre y naturaleza como existencias separadas. El hombre es siempre ya un ser-de-la-naturaleza, así como la naturaleza es siempre ya el “*cuerpo inorgánico del hombre*”<sup>15</sup>. Como lo expresa el propio Marx con claridad: “Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”<sup>16</sup>. Es en este sentido que Granel reprocha a Rancière estar afirmando la existencia de una teoría no solo redundante sino en último término falaz: no se “entra” en ninguna relación con la naturaleza, como si el ser humano pudiese existir, o como si su existencia pudiese tener algún sentido “por fuera” o “antes” de esa “relación”; el ser humano no existe sino como ser natural, se es/está siempre (en) la relación<sup>17</sup>.

El problema que se instala con esta idea, que bien podría resumir el meollo del debate marxista con posterioridad a la aparición de los *Manuscritos*<sup>18</sup>, es el que Granel resuelve abordar leyendo allí la elaboración de una ontología en el pensamiento de Marx: “Marx solo conoce *una sola* ‘realidad esencial’, que se llama así porque expresa lo real *en tanto que tal* (en su reali-*dad*), o dicho de otro modo el ente en tanto que es. Que el ente *es*, y que he ahí el ser mismo del hombre, es aquello de lo que Marx parte como del principio a partir del cual piensa la esencia del hombre (el hombre *humano*) y el ente en general (la ‘naturaleza’)”<sup>19</sup>. Podrá parecer precipitado —y *precipitándose* hacia esa “eterna tentativa de interpretación ‘burguesa’ de Marx”<sup>20</sup>, que el propio Granel se adelanta en denunciar— que se formule así una tesis de carácter abstracto e idealista, todo lo contrario, se diría, al lenguaje del materialismo histórico de Marx. Pero ella se debe comprender en su precisa originalidad: no se trata aquí de la “esencia” ni del “ser” según las fórmulas heredadas de la metafísica, aquellas en las que el ser o la esencia (o incluso, la esencia del ser y el ser de la esencia) eran comprendidas bajo la modalidad de la “causa”, la “sustancia” y más tarde como “sustancia pensante”, es decir, en tanto “sujeto trascendental” o “subjetividad”. Precisamente, la apuesta de Granel es mostrar que en Marx tiene lugar un verdadero *acontecimiento* filosófico (de carácter y alcance no tan diferentes a la “revolución teórica” que Althusser observaba

<sup>15</sup> *M1844*, 112.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Es claro que esto no significa que el hombre, en cuanto ser natural, sea simplemente idéntico al animal, sino más bien que no se lo puede entender por fuera de esta inscripción natural (o animal). Reenviamos a los trabajos de Jacques Derrida, “Del Espíritu. Heidegger y la cuestión”, *Archivos de Filosofía* 9 (2014): 537-667, y *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008).

<sup>18</sup> Marcello Musto, “The ‘Young Marx’ Myth in Interpretations of the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844”, *Critique* 43, no. 2 (2015): 233-60.

<sup>19</sup> OM-1844, 25-26.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 21.

en los trabajos del “corte”), acontecimiento que rompe con dichas categorías metafísicas y que consistiría en “la aparición del ser del hombre como productor (cuyo *Unwesen* es el trabajador) y del ser mismo como producción (cuyo *Unwesen* es el trabajo)”<sup>21</sup>. De este modo, y siguiendo de cerca la lectura y “apropiación” que lleva a cabo Marx de ciertos elementos de la crítica de Feuerbach a Hegel, Granel observa los elementos de una “última ontología, en la que el *acabamiento* de la metafísica moderna habrá de tomar el sentido del *fin* de la filosofía”<sup>22</sup>. Esta es, pues, la ontología marxista, en la que no solo se mostraría “lo filosófico como tal”, dice Granel<sup>23</sup>, sino que a su vez en ella el concepto de “producción” pasa a constituir “*el sentido mismo del ser*”<sup>24</sup>.

Lo que las expresiones “ser del ente”, “sentido del ser” o “acabamiento de la metafísica” ponen aquí de manifiesto es el arraigo fundamental que tiene el pensamiento de Heidegger en la reflexión de Granel, y cómo la estrategia filosófica que aquí emplea es precisamente leer a Marx *con* Heidegger, o bien leer la crítica de la economía política como ontología fundamental<sup>25</sup> a partir del esquema de la historia del ser o de la epocalización de la metafísica desarrolladas por Heidegger. Creemos que este esfuerzo se distingue de una simple “combinación” entre “existencialismo” y “marxismo”, como fue el caso de Marcuse en sus textos tempranos<sup>26</sup>. Lo que más bien motiva la reflexión de Granel tiene como punto de arranque una interrogación sobre nuestra época que permitiría reconocer un terreno común desde el cual pueden ser leídos tanto el pensamiento heideggeriano como el marxismo, en un ejercicio que, como señala André Tosel, “enriquece Heidegger por medio de Marx y rectifica Marx por medio de Heidegger”<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 28. Posteriormente Granel “corregirá” esta tesis, al afirmar que el pensamiento de la producción revelaría un pensamiento de la “finitud esencial” (Gérard Granel, “Cours 11. De la situation de Marx par rapport au ‘discours classique’”, 5, consultado el 18-10-2016, [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/3-cours\\_marxisme\\_1974\\_11.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-cours_marxisme_1974_11.pdf)). Volveremos a esta idea hacia el final.

<sup>24</sup> OM-1844, 60.

<sup>25</sup> Granel, “Cours 11. De la situation de Marx”, 8.

<sup>26</sup> Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016), especialmente “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (65-122), escrito en 1932 a propósito de la aparición, ese mismo año, de los *MI844* de Marx. Cabe mencionar que la primera edición íntegra de los *MI844*, aparece en el primero de dos tomos de la obra *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* (Leipzig: Kröner, 1932) (edición simultáneamente publicada en Moscú, aunque también en alemán, bajo los auspicios del Instituto Marx-Engels), cuya edición estuvo a cargo de S. Landshut y J. P. Meyer, el primero de los cuales era en esa época alumno de Heidegger. Según atestigua Axelos, Heidegger habría trabajado junto a Landshut en la revisión de los manuscritos. Kostas Axelos, *Argumentos para una investigación* (Madrid: Fundamentos, 1973), 111.

<sup>27</sup> André Tosel, “ ‘Après métaphysique’ et ‘archi-politique’. Le Marx historial de Gérard Granel”, en *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, 389. Aunque la estrategia de Granel goza de una

La ontología marxista encuentra parte de su determinación en la elaboración feuerbachiana de lo “sensible”, la “certeza sensible” como lo “concreto” dado, es decir, la *positividad* de lo sensible, que Marx mismo define como “lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo”<sup>28</sup>. La excepcionalidad de la “revolución teórica real” de Feuerbach consiste precisamente en que, buscando afirmar lo filosófico sobre sí mismo, termina por recurrir a un “más acá” de lo filosófico que “para toda la filosofía moderna [ha sido] lo contrario de lo filosófico”<sup>29</sup>, esto es, lo sensible. Este movimiento en apariencia contradictorio encuentra su coherencia en que es justamente lo sensible aquello que designa el carácter *original* de la unidad entre el hombre y la naturaleza o bien entre el hombre como “ser sensible” y el objeto de esa “sensibilidad”. Granel, que en este punto concibe la tarea de Marx como análoga a aquella emprendida por Husserl<sup>30</sup>, señala: “[A] esta originariedad Husserl la llamará: *intencionalidad*, y Feuerbach la llama: *necesidad*”<sup>31</sup>. Se trata, por ejemplo, de la necesidad del aire para la respiración o la de la luz para la visión: ni el respirar ni el ver son concebibles sin la originaria coexistencia del aire y de la luz. Lejos de corresponder a una capacidad psíquica de una conciencia separada, la sensibilidad pondría más bien en evidencia –nuevamente– el hecho de que el hombre no existe en ninguna “relación” con la naturaleza, sino que más bien es

originalidad tal vez inédita, no es el único que ha intentado pensar el encuentro entre Marx y Heidegger. Al caso de Marcuse habría que incluir el de Lukács, quien siendo crítico de su obra, reconocía elementos de interés (Georg Lukács, “Heidegger Redivivus”, *Europe* 27, no. 39 (1949): 32-52, y el trabajo de Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* (Buenos Aires: Amorrortu, 1975)). Mucho más explícito y constante es el esfuerzo de Kostas Axelos por pensar a Marx y a Heidegger en conjunto: *Marx, pensador de la técnica* (Barcelona: Fontanella, 1969). También, desde una perspectiva en cierto modo más “frankfurtiana”, el trabajo de Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l’agir* (Paris: PUF, 1987), especialmente el capítulo 3: “Heidegger avec Marx : la politique dans l’élément de la finitude” (57-92). Más recientemente, los trabajos del alemán Heinz-Dieter Kittsteiner, *Marx-Heidegger: les philosophies gnostiques de l’histoire* (Paris: Cerf, 2007); Jean Vioulac, *L’époque de la technique: Marx, Heidegger et l’accomplissement de la métaphysique* (Paris: PUF, 2009); y Franck Fischbach, *La privation de monde: temps, espace et capital* (Paris: Vrin, 2011).

<sup>28</sup> *M1844*, 181. Se trata, a juicio de Gérard Bensussan, de una hipótesis de Marx que ha recibido poca atención, “la hipótesis de una *positividad irreductible*”, que sería en último término equivalente a la “práctica”. Gérard Bensussan, *Marx le sortant: une pensée en excès* (Paris: Hermann, 2007), 59.

<sup>29</sup> *OM-1844*, 52.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 46. Al respecto, Jean Vioulac, “Husserl précurseur de Marx. Le communisme comme philosophie première”, *Philosophie* 131 (2016): 69-91. Vioulac sigue un camino y desemboca en un resultado muy diferentes a aquellos de Granel, pues tomando distancia de las críticas de Tran-Duc-Thao y Jean-Toussaint Desanti a la fenomenología husserliana permanece, por así decirlo, todavía demasiado fiel a Husserl, y desemboca así en un Marx no solo “humanista” sino “trascendental”. Ver también Jean Vioulac, *Science et révolución: recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie* (Paris: PUF, 2015).

<sup>31</sup> *OM-1844*, 52-53.

siempre ya en su unidad originaria con el ser. De allí que a juicio de Granel se pueda hablar también de una “ontología de lo sensible” en los *M1844*, pues en los pasajes que tanto Marx como Granel comentan del texto de Feuerbach tiene lugar el descubrimiento de la “fundación positiva de lo positivo, es decir, la fundación filosófica de lo filosófico, en tanto que reconocimiento original de la unidad del ser y de la esencia del hombre”. Más aun, ya en esta ontología de lo sensible, cuyas bases se encuentran elaboradas por Feuerbach, tiene lugar un cierto “retroceso” y “ruptura respecto de la ‘subjetividad’ ”<sup>32</sup>, aun cuando Feuerbach –así como todavía también Marx<sup>33</sup>– siga empleando aquí un término que pertenece de lleno a la filosofía moderna: lo “sensible”.

La realidad práctica en la que desemboca la crítica de Marx a lo “sensible” feuerbachiano, Granel decide llamarla “industria”, noción que cabría considerar ya no solamente como “práctica”, sino “posfilosófica” (o incluso “archifilosófica”). Con este desplazamiento, Granel pondrá en evidencia la tesis medular de su ensayo: el ser como producción o la producción como sentido del ser.

En efecto, el concepto de “industria” es entendido aquí de manera mucho más fundamental que aquella según la cual se habla de “sociedad industrial” o de “industrialización”. Este sentido restringido de la industria está presente en los análisis de Marx y en ocasiones designa el ensamblaje (*óntico*) de materia prima, medios de producción y fuerza de trabajo para un determinado rubro de la “producción” económica. Aquí, sin embargo, se trata de pensar la industria o de designar con este concepto la unidad esencial del hombre y la naturaleza según la cual ni la producción ni el producto pueden ser pensados como elementos separados o exteriores a la naturaleza, sino que deben ser considerados como formando parte de la producción en un sentido general o, más precisamente, *ontológico*. Este sentido ontológico de la producción es el que se revela cuando Marx, en el primer manuscrito, por ejemplo, señala que la “vida productiva” es la “vida genérica” (*Gattungsleben*), es decir, “la vida que crea vida”<sup>34</sup>. Y “la vida genérica –dice Granel, por su parte–, es aquella que se define por la unidad esencial del hombre y la naturaleza”, es la vida que “no deja de hacer aparecer, de *pro-ducir* esta unidad esencial en sí misma”<sup>35</sup>.

De manera similar, en *La ideología alemana*, cuando se aboca a “ridiculizar” la noción de “certeza sensible” de Feuerbach, Marx se refiere a la producción como “la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe”<sup>36</sup>, es decir, como

<sup>32</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>33</sup> Es el problema que aborda Bensussan con la noción de “salida”, es decir, de Marx como “saliendo” (*sortant*) de la metafísica.

<sup>34</sup> *M1844*, 112.

<sup>35</sup> OM-1844, 62.

<sup>36</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (Madrid: Akal, 2014), 37.

aquello que hace posible “lo real sensible dado como Mundo”<sup>37</sup>. Esto implica que tanto la materia prima como los medios de producción; tanto la naturaleza de bosques y ríos como el trabajo productivo que trasforma dicha naturaleza, y finalmente tanto el “sujeto” que produce como la materialidad sensible del objeto producido forman parte de la producción así entendida. En este sentido es que a Marx “ha podido aparecerse el ser como *producción*”<sup>38</sup>, o bien es de este modo que Marx concibe “la elevación de la producción al rango del ser”<sup>39</sup>.

Según la lectura de Granel, entonces, la “ontología marxista” mostraría que antes que el “materialismo histórico” o “dialéctico” habría que reconocer en Marx una “ontología materialista” a partir de la cual el concepto de “industria” oscila entre una doble significación óptica (como producción de mercancías) y ontológica (como producción de mundo). Esta doble significación Granel la formulará más tarde en términos de un problema de “reversibilidad” en el concepto de “producción”, que el propio texto de Marx dejaría indecيدido: “[E]sta reversibilidad de los dos [sentidos] es el enigma. Marx dice que se puede considerar la producción en general como parte de la industria en sentido estrecho, *así como también* esta última como parte de la producción en general –como producción del mundo”<sup>40</sup>–.

## Borradora del sujeto y fin de la filosofía

La unidad esencial del hombre y la naturaleza, que constituye una y otra vez el punto de referencia para la dilucidación de la ontología marxista propuesta por Granel, tiene como una de sus consecuencias más claras el volver imposible cualquier forma de lectura humanista del texto de Marx, toda vez que afirmar algo así como una esencia o naturaleza humana separada de la naturaleza (a secas) constituiría una aproximación idealista o subjetivista del pensamiento de Marx (“ideológica” diría Althusser)<sup>41</sup>. Se trata, en el fondo, de la lectura (todavía) metafísica de Marx, que lo inscribiría o lo reduciría por completo a una simple prolongación de la metafísica moderna en tanto filosofía del sujeto. Pues a esa naturaleza humana, a ese ser *humano* que se lo concibe de manera separada y no como ser *genérico* (*Gattungswesen*), se le atribuyen toda la serie de “facultades” o “propiedades” que son precisamente aquellas que permiten dicha separación, desde la condición “racional” o “política” que Aristóteles asigna al animal humano

<sup>37</sup> OM-1844, 60.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>39</sup> Granel, “Cours 11. De la situation de Marx”, 2.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>41</sup> A pesar de la distancia que establece Granel con respecto a la tesis del “corte epistemológico” de Althusser, ambos coinciden en la necesidad de una lectura no humanista de Marx.

hasta la “cosa pensante” de Descartes, las disposiciones naturales para el juicio y la libertad según Kant o la capacidad que vio Hegel de negar la naturaleza y desear el reconocimiento.

El extenso recorrido que desarrolla Granel para explicar lo que a su juicio sería el verdadero sentido del ateísmo en Marx tiene como propósito mostrar que allí tiene lugar no simplemente la denuncia de Dios como cosa secundaria, sino más bien “*el retroceso de Dios*”, su propio desvanecimiento como causa de todo lo que es, como “creador” de la naturaleza y del hombre. El ateísmo de Marx consiste en “hacer aparecer” a Dios como cosa secundaria, “que entonces ya no tiene sentido combatir porque por así decir se ha volatilizado, se le han retirado todo sentido y terreno”. En términos de la historia de la metafísica, lo que el retroceso de Dios muestra es finalmente el “*retroceso de la Causa* frente a la avanzada y la maduración del *Origen*”<sup>42</sup>. Este origen, no sería otra cosa que la originaria “existencia-del-hombre-y-de-la-naturaleza”<sup>43</sup>, origen que no se descubre sino poniendo justa atención al texto de Marx<sup>44</sup>. Granel de hecho acusa que ninguno de los intérpretes de Marx ha sabido notar que es precisamente en esta cuestión de los *Manuscritos* donde se descubre “*lo filosófico como tal*”<sup>45</sup>. Se entiende entonces la importancia que asigna Granel a la cuestión del ateísmo, pues en la segunda parte del ensayo volverá a emplear el mismo movimiento que describe este “retroceso” o “volatilización” de Dios, pero ahora directamente en relación con la distinción hombre/naturaleza: “Retirarle *su sentido mismo* a esta distinción es hacerla aparecer como intramundana a partir de un horizonte de sentido enteramente diferente y original, en que ya no ‘se considera al hombre’ como ‘diferente de la naturaleza’, sino más bien como formando con ella una unidad esencial”<sup>46</sup>. A partir de ahí no solo se vuelve claro el verdadero sentido del ateísmo marxiano sino que también se vuelve evidente el *a-humanismo* que le es inmediatamente consecuente (por no decir, el “anti-humanismo”<sup>47</sup>). Más aun, en

<sup>42</sup> OM-1844, 29, 35.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Donde Aristóteles ocuparía un rol central. Al respecto, Françoise Fournié sostiene que en la ontología marxista, “el origen es, como en la ontología de Aristóteles, lo siempre-ya, es decir el rechazo de un comienzo óntico; el intercambio del ser entre el hombre y la naturaleza nunca ha comenzado, son en una no-relación porque no son el uno sin el otro”. Françoise Fournié, “De l’*iaisthèsis* à la *politeia*: Topographie du pays du matérialisme”, en *L’archi-politique de Gérard Granel* (Mauvezin: Éditions TER, 2013), 174. Ver también Alessandro Trevini-Bellini, “Suspension du Capital-Monde par la production de la jouissance. Le Marx aristotélien de Gérard Granel”, en *L’archi-politique de Gérard Granel*, 369-386. Sobre la lectura de Aristóteles por Marx, ver el reciente trabajo de Annick Jaulin, “Marx lecteur d’Aristote”, *Les Études philosophiques* (2016): 105-22.

<sup>45</sup> OM-1844, 28.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>47</sup> Ver nota 41 más arriba. En “El objeto de *El Capital*”, Althusser de hecho habla, “con todo rigor”, de un “a-humanismo”. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer “El Capital”* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2004), 130.

tanto unidad de carácter *originario*, es decir, en tanto posee un estatuto ontológico, esta tesis aun exige pensar una consecuencia filosófica mayor, y que Granel, en otro lugar, enuncia como la “borradura del sujeto”<sup>48</sup>.

Granel ha mostrado cómo Marx desplaza la noción metafísica (idealista) de “certeza sensible” de Feuerbach por la noción ontológica (materialista) de “Industria” o “producción”, sosteniendo precisamente que por tal noción Marx hará alusión no simplemente a “la actividad de trabajo intramundano que transforma materias en ‘productos’ industriales”, sino más bien a “*esta* producción que tiene como sólo ‘objeto’ *el Mundo mismo*”<sup>49</sup>. En este sentido, para Marx, “lo que hace del mundo un mundo –su modo de ser– es la producción”, y “la producción no es una, sino LA relación al ente”, de manera que “todo es producto, produciendo, y el hombre es productor”<sup>50</sup>. Así, es en la “objetiva” producción del mundo objetivo, donde se reconoce la vida genérica, es decir, donde se puede dar cuenta de la unidad esencial del hombre y la naturaleza.

Pero Granel añade que “si al mundo y al hombre se los llama ‘objetivos’ (...), es porque se trata de vencer el destino de la filosofía de los modernos hasta aquí y en su conjunto”, es decir, el “destino que condena a la unidad original de la esencia humana y el ser a cumplirse solo formalmente o subjetivamente (es decir aquí por ‘representación’)”<sup>51</sup>. El “ser-objetivo” que revela la actividad productiva del ser genérico debe mostrar la radical antecendencia de la unidad esencial del hombre y la naturaleza en relación con el “lenguaje de la representación”. Ni la producción ni el producto, ni el productor ni la naturaleza a partir de la cual se produce se pueden concebir desde la representación que de ellos se hace el sujeto (por más que, como lo hace Feuerbach, se enfatice su carácter “sensible”). Toda representación e incluso el sujeto mismo de la representación son ya parte de la producción; “son parte” no como una teoría del todo y las partes, claro está, sino como modo original de ser: ellos *son ya* producción, pues la producción es aquí *sentido del ser*.

Si tal unidad es entonces de carácter ontológico, se desprende necesariamente que la subjetividad del sujeto no puede operar allí más que como añadido “posterior” o “exterior” (posterioridad y exterioridad que –de nuevo– solo serían concebibles desde el sujeto que allí *re-presenta*). En rigor, no es que el sujeto desaparezca (ni tampoco, que este “deba” desaparecer, según un incierto y quizás malentendido imperativo del pensamiento contemporáneo), sino que más bien habría que comprenderlo desde este nuevo estrato, que Granel llama también un “materialismo ontológico”<sup>52</sup>, en el que antes que sujeto de la producción, lo que

<sup>48</sup> Gérard Granel, “L’effacement du sujet dans la philosophie contemporaine”, en *Apolis*, 50-58.

<sup>49</sup> OM-1844, 62.

<sup>50</sup> Granel, “Cours 11. De la situation de Marx”, 4.

<sup>51</sup> OM-1844, 62-63. Una idea similar es expuesta por Vincent: Vincent, *Critique du travail*, 79.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

hay es, por el contrario, producción del sujeto (o, si se prefiere, “producción de subjetividad”). Si se puede seguir hablando de “subjetividad”, es entonces como “subjetividad objetiva”, es decir, a partir de esa unidad original del hombre y la naturaleza y, por tanto, como subjetividad que es simultáneamente producto y producción<sup>53</sup>.

En este sentido, el sujeto o la “subjetividad” que el materialismo ontológico haría desaparecer “no es más que el carácter formal y psicológico de la filosofía en tanto que realización-meramente-representada del proyecto de realidad moderno”<sup>54</sup>. Habría así una “mutación” del concepto de sujeto o de subjetividad en la ontología marxista que inscribiría a Marx en cierto tránsito (por no decir en cierto *equivoco*, como se verá más adelante) entre un pensamiento todavía moderno y uno que pensando más “originariamente” al sujeto se situaría más allá de la modernidad. Tal mutación o desplazamiento Granel lo describe como un rechazo de la “subjetividad” que, sin embargo, no acaba con la “subjetividad” (*subjectité*) que permanece intacta o, más bien, se *muestra* en su modo más original, lo que en cierta manera no sería otra cosa que la formulación en relación con la categoría de sujeto, de aquello que ya había sido descrito antes como el “*retroceso de la Causa*” en favor de una “avanzada y maduración del *Origen*”. Se trataría de un trabajo de “genealogista”<sup>55</sup> que Marx compartiría en este sentido con Husserl y Nietzsche.

Pero así como ocurriría (análogamente) con Husserl, “la ‘subjetividad’ del ‘ser-pensante’ bien puede haber sido criticada, abatida, y hasta ‘abandonada’ tan radicalmente como se quiera, al punto de decir [en el caso de Marx] que es la naturaleza la que ‘pone’ la subjetividad, que es ‘parte de’ la naturaleza”. Sin embargo, dice Granel, “eso no quita que todas estas relaciones se juegan dentro de una identidad de las que son producción, y cuyo sentido es el ser-sujeto de ‘el hombre’ ”<sup>56</sup>. Se toca aquí una ambivalencia que el propio Granel no termina de decidir, pero que es expresión de la propia ambivalencia de la posición de Marx en este problema. Granel más tarde volverá a sostener que, en efecto, los *M1844* presentan una crítica de la metafísica que permanece enteramente dentro de su terreno, esto es, al “interior de la subjetividad”<sup>57</sup>. Pero entonces la cuestión que se nos plantea hoy es la de comprender cómo en la unidad de la obra de Marx, incluso en la diferencia que opera entre sus escritos de juventud y los de su madurez (“en la propagación del silencio del corte”, dice Granel, en un claro guiño a la tesis de Althusser), “la producción se vuelca sobre la subjetividad y la

<sup>53</sup> Con lo dicho hasta aquí, resultará claro por qué Deleuze y Guattari mencionan como una de sus primeras referencias explícitas en *El Anti Edipo* el ensayo de Granel sobre la ontología marxista. Ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo* (Barcelona: Paidós, 2004), 14.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 63-64.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>57</sup> Granel, “L’effacement du sujet”, 55.



somete a una práctica teórica aun innombrable”<sup>58</sup>. Para Granel, en este problema se juega nada más y nada menos que el “por-venir historial del marxismo”; de no enfrentarse esta cuestión, se estaría “confirmando su vieja desecación y refutando, al contrario, su desarrollo teórico”, condenando al marxismo a su atrofia como mera “variante ‘socialista’ del por-venir del mundo moderno, la variante de un tiempo que, siendo el tiempo del sujeto, es ‘ya’ EL tiempo muerto”<sup>59</sup>.

En efecto, esta oscilación que se juega en la ontología marxista es la que también puede ser descrita según la operación expresamente declarada por Marx (“y efectivamente fructífera”, señala Granel) de “superar” la filosofía o conducirla a su “fin”. La cuestión ya fue descrita por Granel cuando caracteriza la ontología marxista como aquella “en la que el *acabamiento* de la metafísica” toma el sentido del “*fin* de la filosofía”<sup>60</sup>. De nuevo, se trata aquí del paralelismo que Granel elabora entre la “superación de la metafísica” formulada por Heidegger y la “realización” o “superación” de la filosofía formulada por Marx<sup>61</sup>. Una vez más nos enfrentamos a la posición paradójica que ocupa Marx en la historia de la metafísica: “[C]onsiste en retroceder más acá de *la filosofía* que la humanidad moderna ha sabido darse hasta aquí, pero para cumplir *lo filosófico* que define en su esencia al *Da-sein* moderno”<sup>62</sup>. Este cumplimiento de lo filosófico no es más que la realización de la unidad esencial entre pensamiento y ser. De manera que el lugar que le cabía a la filosofía como “disciplina” que “piensa” tal relación se desvanece, más bien se “colma” y “desborda” con la realización misma de dicha unidad esencial (y nuevamente, de manera análoga a como acontece el desvanecimiento de Dios o del sujeto). La pregunta que queda así abierta es “cómo es que esta realización *de lo filosófico* mediante un retroceso más acá de *la filosofía* (...) ha podido producirse también como una recaída por debajo de lo filosófico”<sup>63</sup>. Se vuelve así al problema de la “extrañeza” del pensamiento de Marx, que encontraría su punto más agudo en torno a esta cuestión, a saber, la posición que ocupa y la relación que mantiene con la filosofía, posición en la que, mediante la estructura

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 55-56.

<sup>60</sup> OM-1844, 23.

<sup>61</sup> “Vosotros no podéis superar la filosofía sin realizarla”. Karl Marx, “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm> (consultado 13-10-2016). O también: “[E]l devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía... su realización es a la vez su pérdida”. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (Madrid: Ayuso, 1971), 85. Heidegger, por su parte: “[C]on el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo”. Martin Heidegger. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 74.

<sup>62</sup> OM-1844, 66.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 67.

propia de la “ontología marxista”, “la filosofía se construye a sí misma como un sistema para salir de sí misma justo al medio de sí misma”<sup>64</sup>.

Como señala Bensussan, es necesario pensar esa salida a partir del sentido mismo de la palabra (*sortie, Ausgang*): “[S]alir de es provenir de un origen indeleble, de una matriz de pensamiento que uno deja pero de la cual se llevará siempre la huella originaria. Salir de, es romper e interrumpir una influencia, una continuidad, una filiación, pero es también estar marcado por aquello con lo cual se rompe, es también venir de”<sup>65</sup>. La realización —o el fin— de la filosofía en Marx habría que entenderla como una operación que, a partir del propio lenguaje de la metafísica, la hace salir de sí misma pero a partir de sí misma, la conduce a su agotamiento y la desborda, desembocando así en un nuevo horizonte del pensar (o de la “teoría”, si aún se quiere conservar ese término)<sup>66</sup>, donde ya no se lo puede comprender “en su relación” con el ser, sino formando con él una unidad esencial.

### Ontología marxista y “archipolítica”

En dos ocasiones Granel emplea el concepto de “arché” (ἀρχή) para explicar el carácter “principlal” u “originario” de la unidad esencial del hombre y la naturaleza<sup>67</sup>, tomando su significado directamente de Aristóteles: como principio primero, como origen que no presupone otra cosa anterior o exterior a sí<sup>68</sup>. La fórmula “archipolítica”, sin embargo, solo aparecerá explícitamente en ensayos posteriores, por ejemplo, como título de la segunda parte de sus *Études* que consta de un único ensayo: “Les années 30 sont devant nous”<sup>69</sup>, cuyo subtítulo “(Analyse logique de la situation concrète)” parafrasea el *dictum* del método leninista sobre el análisis materialista de coyunturas. Pero luego, el término “archipolítica” no vuelve a aparecer. Hay así un carácter elíptico del término que obliga a explicarlo siguiendo un rodeo.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>65</sup> Bensussan, *Marx le sortant*, 14.

<sup>66</sup> En el curso *Théorie et pratique*, recientemente editado, Derrida se interroga justamente sobre esta problemática, poniendo en duda la lectura heideggeriana de Marx que considera los conceptos de *theoria* y *praxis* como efectos de una interpretación técnica del pensar. Al contrario, Derrida se pregunta si no es acaso Marx el primero en cuestionar efectivamente la metafísica y el humanismo tecnológico, al transformar esencialmente ambos conceptos. Ver Jacques Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976* (París: Galilée, 2017), 89-92.

<sup>67</sup> OM-1844, 29, 30.

<sup>68</sup> Aristóteles. *Metafísica* (Madrid: Gredos, 2003), 1013a, 206-207.

<sup>69</sup> Gérard Granel. “Les années 30 sont devant nous”, en *Études* (París: Galilée, 1995), 67-89 (el encabezado “Achi-politique” en p. 65).

Para Tosel, el “nombre enigmático de archipolítica” debe ser entendido a partir de ese inédito esfuerzo que caracteriza el trabajo de Granel: “[P]ensar las condiciones de un encuentro fructuoso entre el pensamiento de después de la metafísica y la crítica de la economía política”<sup>70</sup>. Se ha visto ya que tales condiciones se encuentran precisamente en la determinación fundamental de la ontología marxista: la unidad esencial entre hombre y naturaleza como principio (y sentido) del ser. Se vio también su consecuencia: el desplazamiento o la borradura del sujeto como categoría no solo de la metafísica sino de toda filosofía política que le sea deudora (incluida cierta “filosofía política” que algunos podrían todavía leer en Marx). Siendo esquemáticos, esto implica pensar la política (o lo político) más allá o más acá del sujeto.

Se trata de una tentativa que buena parte de la generación de Granel había ensayado bajo distintas estrategias y modulaciones. Acaso el esfuerzo más explícito haya sido el de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe quienes, al alero de Jacques Derrida, creaban en 1980 el *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, declarando que lo que allí se proponían era una “interrogación filosófica de lo político” o “de lo filosófico mismo en cuanto político”, incluso de “la esencia de lo político” como tal<sup>71</sup>. Las afinidades entre lo pensado por Lacoue-Labarthe y Nancy y aquello que Granel habría pensado bajo la fórmula de una “archipolítica” son en este sentido claras y abundantes<sup>72</sup>. De hecho, la reflexión de los primeros apela sistemáticamente al motivo de lo “archi” cuando hablan del registro fundamental de lo ultrapolítico<sup>73</sup> o de una archisocialidad<sup>74</sup>.

La retirada de lo político, sostienen Lacoue-Labarthe y Nancy, “hace aparecer o libera algo (...) debe permitir, e incluso imponer, que se *re-trace* de nuevo la apuesta de lo político”<sup>75</sup>. Este “hacer aparecer” es precisamente aquello en lo que Granel insiste en más de una ocasión al señalar que el “acontecimiento filosófico” del pensamiento de Marx consiste en hacer aparecer el “ser del hombre como productor” y el “ser mismo como producción”. Al “liberar” de este modo el sentido del ser, aparece ineludiblemente también la pregunta por lo político y por el modo en que resulta radicalmente “retrazado”. Más bien aparece y se impone el imperativo de una puesta

<sup>70</sup> Tosel, “‘Après métaphysique’ et ‘archi-politique’”, 389.

<sup>71</sup> Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, “Retrazar lo político”, *Nombres. Revista de filosofía* 26 (2012): 52.

<sup>72</sup> Aun cuando el propio Granel manifestó sus reparos por cierta insuficiencia de la tesis de la “retirada de lo político” elaborada por aquellos (Granel, “La production totale”, 39).

<sup>73</sup> Lacoue-Labarthe y Nancy, “Retrazar lo político”, 61.

<sup>74</sup> Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, “La ‘retirada’ de lo político”, *Nombres: Revista de Filosofía* 10, no. 15 (2000): 45. La raíz abunda también en varias de sus obras individuales, por ejemplo: Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad* (Barcelona: Paidós, 1996), tesis de doctorado que Nancy defiende en 1987 bajo la dirección de Granel.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 42. Como los autores lo indican, *retrait* refiere al doble significado que le otorga Derrida como “retirada” (*retrait*) y “retrazo” (*re-trait*). Ver Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora* (Barcelona: Paidós, 1989).

en cuestión y una puesta en práctica de una teoría y una práctica, o de una “práctica teórica” que, como reconoce Granel, sería “aun innombrable”. Y es aun innombrable puesto que al desplazar y remecer la categoría de sujeto, al instalarla en medio de la tesis del ser como producción, se desemboca en el “vacío de una posibilidad”, que no es otra que “la posibilidad misma de la colectividad política”<sup>76</sup>, es decir, de su génesis, su estructura, su forma y su manera propia de actuar o “producir” (es decir, la *praxis* de su *poiesis*)<sup>77</sup>.

Para Lacoue-Labarthe y Nancy, la cuestión se plantea en términos bastante semejantes, aunque no idénticos<sup>78</sup>. La “retirada de lo político” implica, primero, “sustraerse del *fundamento* metafísico de lo político, de un fundamento trascendente o trascendental, por ejemplo en un sujeto”; segundo, “en oposición a los motivos del fundamento del sujeto (...) está el motivo de la finitud” (cuestión que, como veremos enseguida, será también central para Granel). Y, tercero, este “motivo de la finitud (...) implica, como el verdadero lugar de su determinación, la cuestión de la relación”, que es, finalmente, “la cuestión de la esencia de lo político”<sup>79</sup>.

Como lo reconocerá Granel expresamente, se trata de “*agrar* la retirada de lo político”, para mostrar “cómo son prisioneras de un mismo cierre de lo posible (y de un posible agotado) (...) las formas liberales, social-demócratas y paleo-marxistas de acción y de análisis”<sup>80</sup>. La archipolítica comienza a perfilarse así como un esfuerzo teórico-práctico por reconocer las condiciones de la época presente y asumir las consecuencias de la ontología marxista, esto es, que ya no se trata de comprender la relación entre hombre y naturaleza sino de comprender su unidad esencial y desde allí concebir de otro modo todo posible actuar y pensar (en un registro en que la distinción misma entre teoría y práctica comienza a hacer agua).

Desde allí, la archipolítica consistiría en descubrir formas de interrupción del proceso de producción comandado por el capital, a partir del cual la producción solo es entendida como producción indefinida de mercancías, es decir, como proceso infinito de acrecentamiento del valor a partir del intercambio y la circulación. “La Forma-Capital”, dice Granel, se entiende “ella misma como el *plus* –o más bien como el perpetuo retorno del *over-plus*– y el infinito, lo sin límite”<sup>81</sup>. Más aun, se trata de identificar los puntos donde el encadenamiento que la lógica del capital establece no solo a nivel de la producción de mercancías sino también a nivel político, cultural y filosófico (o incluso “epistemológico”) pueda mostrar cierta abertura o “grieta”

<sup>76</sup> Tosel, “‘Après ‘métaphysique’ et ‘archi-politique’ ”, 394.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 397.

<sup>78</sup> Al respecto, las contribuciones de Leonid Kharlamov, “Granel et Lacoue-Labarthe. Entre Marx et Heidegger”, y Jean-Luc Nancy, “Ni le voir ni l’avoir”, en *L’archi-politique de Gérard Granel*, 221-238 y 255-264.

<sup>79</sup> Lacoue-Labarthe y Nancy, “La ‘retirada’ de lo político”, 44-45.

<sup>80</sup> Gérard Granel, “Sibboleth ou De la lettre”, en *Écrits logiques et politiques*, 284.

<sup>81</sup> Granel, “Le concept de forme dans *Das Kapital*”, 35.

(*craquelure*) a partir de la cual sea posible una intervención y un redireccionamiento. Se trata, en palabras de Granel, de mostrar que allí donde este encadenamiento parece estar cerrado, pero no aún “bloqueado”, se lo pueda “reabrir”, e incluso que “allí donde está cerrado y bloqueado, se lo haga saltar”<sup>82</sup>.

Es precisamente en “Sibboleth ou De la lettre” (comentario crítico de la conferencia *Schibboleth. Pour Paul Celan* de Derrida<sup>83</sup>), texto que venimos de citar, donde Granel se refiere explícitamente a la cuestión de la “(archi)política”, para designar con tal término la *diferencia* en el origen de “la *forma* de existencia del pueblo”<sup>84</sup>. Se trata de nuevo de pensar lo posible o la posibilidad misma “para que una comunidad política ya no sea determinada ontológicamente como un cuerpo productivo” y en cambio pueda abrirse y liberar sus múltiples posibilidades, entre las que podría surgir “otro modo de figuración del trabajo”<sup>85</sup>, es decir, por ejemplo, de aquello que Marx denominaba como “actividad vital” en los *M1844*, o incluso de aquello que más tarde llamará “trabajo vivo”.

Y es que Granel tiene presente aquí esa “otra significación de la ‘posibilidad’ según la cual, como nos lo recuerda Heidegger, *possibilitas* quiere decir lo mismo que *essentia*”<sup>86</sup>. Se trata, nuevamente a partir de Heidegger, de pensar esta posibilidad esencial (o la esencia como lo posible) contra la “lógica de la infinitad” del capital que ha conducido al “agotamiento de lo posible moderno”<sup>87</sup>.

## Substancia infinita y finitud esencial. El “equivoco ontológico” de Marx

Granel concluye su ensayo sobre la ontología marxista con cierta ambivalencia, al sostener que tal ontología constituye la “figura acabada de la Subjetividad (*Subjectité*)”<sup>88</sup>, lo que sugiere que el pensamiento de Marx constituiría, por así

<sup>82</sup> Granel, “Sibbolethou De la lettre”, 279.

<sup>83</sup> Desde el título del ensayo Granel moviliza un debate con Derrida: borrando la letra “h” (o “ch”) de la palabra “Schibboleth”, se refiere a “la diferencia fonemática entre *shi* y *si*”, citando a Derrida (Granel, “Sibbolethou De la lettre”, 261), diferencia que delataba al pueblo efraimita por su incapacidad de pronunciar la palabra *schibboleth*. Ver Jacques Derrida, *Schibboleth para Paul Celan* (Madrid: Arena Libros, 2002), 35-36. Granel “delata” así su diferencia con Derrida, justamente a partir de una palabra cuyo análisis ha conducido a pensar las diferentes figuras “de la muerte, del signo y del pueblo” (Granel, “Sibbolethou De la lettre”, 268). Por su parte, Derrida mencionará después una “frágil diferencia” (Jacques Derrida, “Corona Vitae (fragments)”, en Granel. *L'éclat, le combat, l'ouvert*, 155). Al respecto, Marc Goldschmit, “Logicité et circonsion (*Jewgreekisnotgreekjew*)”, en *L'archi-politique de Gérard Granel*, 205-220.

<sup>84</sup> Granel, “Sibboleth ou De la lettre”, 264-265.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>86</sup> Granel, “Les années 30”, 72.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>88</sup> OM-1844, 68.

decirlo, la culminación de la metafísica, al menos tal y como Granel la lee (esto es, a partir de Heidegger). Se reitera aquí la ambivalencia o el equívoco que se mostró anteriormente en el argumento de Granel, y que en el fondo obedece a la “equivocidad” propia que al inicio de su indagación señaló como la “extrañeza” del pensamiento de Marx. En este sentido, la ambivalencia de la conclusión se debe en cierto modo a los elementos que el propio Marx ha dispuesto.

Es por ello que Granel resuelve llamar esta ambivalencia como un “equivoco ontológico” en el pensamiento de Marx<sup>89</sup>, empleando la fórmula que había elaborado a propósito de su lectura de Kant. Tal expresión quería dar cuenta de aquello que “permite a un pensamiento construirse sobre dos mundos a la vez (sobre dos significaciones del ser mismo), manteniendo por lo tanto a sus propios ojos la apariencia de univocidad y autonomía”<sup>90</sup>, y donde uno de esos mundos corresponde a aquello que es “pensado propiamente” o que el autor “ha querido decir”, mientras que el otro, en cambio, corresponde a lo “impensado” que en lo dicho y pensado se disimula u oculta. En el caso de Marx, el equívoco radica en la doble significación que posee el concepto de producción que, como se vio, remite a la producción capitalista de mercancías y a la producción como producción de mundo. Así, el texto de Marx dejaría abierta la posibilidad de que a partir de la “crítica de la economía política” se permanezca en la realidad óptica de la producción capitalista, dejando impensado el significado ontológico de la producción como producción de mundo. Granel formula así el problema de la “diferencia ontológica” en el propio pensamiento de Marx<sup>91</sup>, problema que acecha a buena parte de la tradición marxista, afectando incluso el pensamiento de quien a ojos de Granel sería el único que ha sabido ir más allá de las “evidencias” del marxismo, a saber, Gramsci, el “Marx *redivivus*”: “Gramsci comienza pues por repetir la determinación óptico-ontológica del Mundo como Producción, que fue el ‘punto de partida’ de Marx, no solamente en una obra (los *Manuscritos de 1844*), sino de toda su obra (incluido *Das Kapital*). Sin duda, allí donde un pensamiento encuentra su fuerza, encuentra también su límite, y no se puede ocultar que la determinación de la ‘producción’ en sentido gramsciano permanece ella misma todavía demasiado ‘productivista’, o que la interrogación ontológica permanece capturada en la evidencia óptica”<sup>92</sup>. Aun así, Granel considera que gran parte de la reflexión gramsciana en torno a los “consejos de fábrica” (los textos del período de *L’Ordine Nuovo*) permiten pensar “una nueva producción de la historia [es decir, una nueva *praxis*] a través de una nueva historia de la producción [es decir, de

<sup>89</sup> Granel, “Un cours de Gérard Granel: ‘le travail aliéné...’”, 120.

<sup>90</sup> Gérard Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne* (Paris: Gallimard, 1970), 27.

<sup>91</sup> Granel, “Cours 11. De la situation de Marx”, 3.

<sup>92</sup> Granel, “Gramsci et le pouvoir”, 392-393.

una nueva *poiesis*]]<sup>93</sup>. Pero el equívoco ontológico sigue operando allí donde el pensamiento de Marx parece recibir su más original reactualización.

La “experiencia fundamental” que permite a Marx que el ser se le aparezca como producción es precisamente “la aparición del ente como mercancía”<sup>94</sup>. Así, la ontología marxista reconoce, como se vio más arriba, que “la producción no es una, sino LA relación al ente”. Pero es justamente esta experiencia la que permite a Marx inaugurar “un pensamiento de la ‘finitud esencial’”<sup>95</sup> (pensamiento que para Granel vuelve a mostrar la convergencia entre el pensamiento de Marx y el de Heidegger; de allí que su desarrollo exigiría “yuxtaponer la primera parte de *Ser y tiempo* y los *Manuscritos de 1844*” a partir de lo que Granel considera una “traductibilidad” entre ambos textos<sup>96</sup>). En este sentido, es con posterioridad que Granel, corrigiendo lo que había formulado en el ensayo OM-1844 (el compromiso de Marx con la figura de la “subjetividad”), identificará el pensamiento de la producción de Marx con un pensamiento de la “finitud esencial”: “Introduce entonces la idea de finitud esencial que, creo, abre un cierto filón de lectura de Marx, pero un filón que no pretende decir la verdad de Marx, (...) sino que pretende ser una máquina de desenrollar ciertos textos para rebobinarlos de otro modo —y una máquina que funcione—”<sup>97</sup>.

Ahora bien, si en el primer ensayo el motivo de la “finitud esencial” en Marx no aparece delineado con la claridad que lo hará posteriormente<sup>98</sup>, allí Granel sí había sido bastante más claro en explicar la “infinitud” que gobierna la razón moderna, esto es, cómo la metafísica moderna ha mostrado en su despliegue la estructura teológica (u ontoteológica) que la funda, al configurarse como único límite de su proceder la “substancia infinita” del sujeto, con la simultánea configuración de lo sensible como lo “sensible-infinitizado”<sup>99</sup>. Pero el movimiento de mayor ambición vendrá después, cuando en “Les années 30...” (por ejemplo), formule expresamente aquello que constituye una de sus intuiciones de mayor

<sup>93</sup> *Ibid.*, 386. Ver además el curso que Granel dedica a Gramsci los años 1973-1974: Gérard Granel, *Cours sur Gramsci*, consultado el 18-10-2016, [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/3-Cours\\_Gramsci.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf).

<sup>94</sup> Granel, “Le concept de forme dans *Das Kapital*”, 33

<sup>95</sup> Granel, “Cours 11. De la situation de Marx”, 4.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 4, 5. Traductibilidad en la que la *Política* de Aristóteles jugaría un rol esencial, dice Granel.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> En su “Présentation” a la reedición de OM-1844, Élisabeth Rigal sostiene que, aun cuando el texto de Granel “rompe con la ortodoxia heideggeriana”, “la lectura de Marx que propone en 1969 sigue siendo *intra*-heideggeriana y le faltan todavía las audacias que lo llevarán después a sostener que Marx lleva a cabo un paso más acá de la metafísica diferente de aquel de Heidegger” (Gérard Granel, *Incipit Marx: l'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure* (Mauvezin: Éditions TER, 2014), xii-iii).

<sup>99</sup> OM-1844, 35.

potencia filosófica (filosófica y política, habría que decir, o tal vez “archipolítica”), a saber, la estrecha complicidad o la “homología formal”<sup>100</sup> entre la infinitud del sujeto moderno y la infinitud de la producción capitalista (los dos *foyers* de la modernidad).

Se trata de una tesis que toma como modelo directamente la noción de “sujeto automático” con la que Marx describe la lógica del capital para caracterizar el proceso de “valorización del valor” como “fin en sí” o como “autovalorización”, en un “movimiento renovado sin cesar”, un *perpetuum mobile*, que es, por tanto, “carente de medida”<sup>101</sup>, o sea infinito. A juicio de Granel, esta lógica de la producción capitalista coincide teórica e históricamente con la aparición del sujeto moderno en la metafísica. El mundo moderno, de hecho, se descubriría como una “totalidad histórica” regida por una “ley esencial” que, caracterizada como *producción*, pondría en evidencia la “homotecia del punto de vista teórico” y la “confluencia del punto de vista histórico”<sup>102</sup> entre los dos conceptos con los que Granel elabora su tesis del ser como producción: el concepto heideggeriano de “esencia de la técnica moderna” y el concepto marxiano de “capital”. Dado que la esencia de la técnica moderna compromete esencialmente a la filosofía en tanto metafísica, para Granel resulta claro que tanto el sujeto moderno como el capital están gobernados por una misma lógica de “autoproducción y autogrecimiento” indefinidos<sup>103</sup>. En último término, “la apuesta fundamental de la ‘repetición’ de Marx por Granel es mostrar que el verdadero Sujeto Moderno (*Cogito, Ichdenke*) no es sino la Producción”<sup>104</sup>, o bien, aquello que Tosel llama directamente “sujeto-capital”<sup>105</sup>.

Se trata, para Granel, de una identidad esencial entre la producción de las “idealidades” de la filosofía y la ciencia modernas y la producción capitalista de mercancías como movimiento de autoproducción indefinida. En tanto fenómenos de un mismo momento histórico, ambos estarían determinados por “un solo y mismo movimiento de in-finitud”, es decir, de “*ilimitación ontológica creciente*”<sup>106</sup>. Y es aquí donde la cuestión de la “archipolítica” puede comenzar a adquirir un nuevo sentido. Si hay algo “político” en la archipolítica, ello consistiría en develar, mediante el análisis lógico

<sup>100</sup> Granel, “Les années 30”, 82.

<sup>101</sup> Karl Marx, *El capital. Tomo I, Vol. I* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2008), 159, 186, 188. Ver también el análisis de Vioulac sobre esta idea: Vioulac, “Capitalisme et nihilisme. Marx et le problème du dépassement de la métaphysique”, *Philosophie* 102 (2009): 38-40. Es sorprendente que Vioulac formule una tesis prácticamente idéntica a la de Granel, sin siquiera mencionarlo.

<sup>102</sup> Gérard Granel, “L’enseignement de la philosophie”, en *Apolis*, 89.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>104</sup> Didier Claverie et al., “Le Marx philosophe de Gérard Granel”, *Cahiers philosophiques* 116, no. 4 (2008): 107.

<sup>105</sup> Tosel, “‘Après métaphysique’ et ‘archi-politique’”, 400.

<sup>106</sup> Granel, “Les années 30”, 76.



y material de la producción, los principios y mecanismos mediante los cuales la finitud esencial de la vida humana es obliterada o incluso sublimada dentro de la lógica de la infinitud. “La esencia de la producción”, dice Granel, consiste en que “en ella la materia tiende hacia el material y la forma hacia la fórmula”<sup>107</sup> o la “formalización”, cuestión que haría de *El capital* una obra no tanto de “ontología” sino de “morfología”, toda vez que mostraría la lógica de producción de las “formas ontológicas”<sup>108</sup>.

Siendo esta la lógica que gobierna el mundo moderno, Granel guarda sin embargo “una absoluta confianza en el pensamiento”<sup>109</sup>, en que el análisis lógico de las formas (aparentes) permita recuperar un acceso a la finitud (esencial), y por tanto, a lo posible. Cuando señala que “el pensador materialista es precisamente aquel que piensa, no lo material, sino lo formal”<sup>110</sup>, Granel apunta precisamente al pensamiento que a partir del análisis de la forma mercancía, por ejemplo, entendida como “material” del intercambio, se pueda restablecer la realidad concreta de la fuerza de trabajo como “materia” a partir de la cual fue extraída cierta forma (se trata, en otros términos, de la diferencia entre valor de uso y valor de cambio: mientras que el valor de cambio de una mercancía remite a un sistema de ilimitación e infinitud abstracta, el valor de uso remite a un sistema de limitación y finitud concretas)<sup>111</sup>.

La “archipolítica” se mostraría así como el “trabajo *lógico* de develamiento de formas que operan en el Capital-Mundo”<sup>112</sup> para restituir el valor del trabajo como actividad vital finita o recobrar así la “finitud esencial” de la vida humana, contra toda lógica de infinitud que la reduzca a material disponible (mercancías) o a fórmulas abstractas (trabajo asalariado), abriéndola así a sus múltiples posibilidades. De este modo, bien puede entenderse que en lo que Granel ha pensado bajo la noción de “archipolítica”, se juega la posibilidad de una nueva *praxis*, que resultaría de (o más bien exigiría) una nueva comprensión de la *poiesis*.

## El porvenir historial del marxismo

La singularidad de la intervención de Granel es doble: por un lado, propone una lectura de los *MI844* que desafía abiertamente la tesis althusseriana del “corte epistemológico”, sin por ello reivindicar una “antropología” ni profesar ninguna forma de “humanismo” en el pensamiento de Marx. Por otro lado, su lectura de Marx está nítidamente marcada por el pensamiento de Heidegger, publicándolo el

<sup>107</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>108</sup> André Tosel, “Sur un cours inédit de Gérard Granel. ‘Lecture générale de Marx’ (1983-1984)”, en *L’archi-politique de Gérard Granel*, 333.

<sup>109</sup> Gérard Granel, “Liminaire”, en *Traditionis traditio*, 7.

<sup>110</sup> Granel, “Le concept de forme dans *Das Kapital*”, 28.

<sup>111</sup> Fournié, “De l’aisthèsis à la politeia”, 176.

<sup>112</sup> Trevini-Bellini, “Suspension du Capital-Monde”, 385.

ensayo OM-1844 en un libro que rendía homenaje a quien representaba uno de los bastiones del heideggerianismo en Francia: Jean Beaufret, desmarcándose así de toda posible ortodoxia en torno a la obra del filósofo alemán (partiendo por aquella que mantiene a Marx en la posición que Heidegger le asigna en la *Carta sobre el humanismo*: en tanto pensador del humanismo, Marx no sería más que un pensador metafísico –lectura que, por cierto, Beaufret comparte–)<sup>113</sup>, y ofreciendo una lectura irreductible a una síntesis entre “existencialismo y marxismo” como la ensayada por Marcuse o Sartre. Tal singularidad, nos parece, deja abierto un “filón de lectura” en Marx (para hablar como Granel) que muy pocos han sabido reconocer<sup>114</sup>, cuestión que tal vez da cuenta de la inmensidad del proyecto que Granel había iniciado, y que nos deja con la pesada herencia (e incluso, la exigencia) de intentar retomar y prolongar (no es claro, sin embargo, que esta cuasimarginalidad en la que permanece la interpretación graneliana de Marx obedezca a las dificultades que se presentan ante la inmensidad y la complejidad de su tentativa; sospechamos que su trabajo, su estrategia y su escritura, representaría un “escándalo para la filosofía”<sup>115</sup>, digamos, más “academicista”)<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 23-24. Como bien explica Janicaud, el carácter voluntariamente provocador de las intervenciones y lecturas de Granel marcan una diferencia neta con Beaufret. Particularmente polémica fue la publicación en 1977 del “Discurso rectoral” de 1933, en edición bilingüe a cargo de Granel, con un comentario inacabado que después sería publicado en *De l'Université* con el título “Pourquoi avons-nous publié cela?”, en el que Granel buscaba rescatar el valor filosófico de la reflexión que ofrecía dicho discurso, a pesar del “error político” y de sus elementos propiamente nazis (en un gesto que, en este sentido, comparte con Schürmann, Lacoue-Labarthe o el propio Derrida). Ver Dominique Janicaud, *Heidegger en France* (París: Hachette, 2001), 294-296. Al respecto, ver Christopher Fynsk, “But Suppose We Were to Take the Rectorial Address Seriously... Gerard Granel's *De l'université*”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15, no. 2-1 (1991): 335-362.

<sup>114</sup> A excepción del trabajo de Pierre Rodrigo, *Sur l'ontologie de Marx : auto-production, travail aliéné et capital* (París: Vrin, 2014), quien fuera, de hecho, alumno de Granel. Cabría incluir también la lectura ontológica de Marx desarrollada por Frédéric Monferrand. Ver su tesis doctoral: “Marx: Ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des *Manuscrits Économico-Philosophiques de 1844*”, Tesis doctoral, 2016, Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Un artículo suyo es accesible en línea en la revista *Période*: Frédéric Monferrand, “Le capital et son monde: contribution à une lecture ontologique du Capital”, accedido el 05-04-2017, <http://revueperiode.net/le-capital-et-son-monde/>. Asimismo, aunque siguiendo otra estrategia de lectura, ver el lúcido comentario de Aïcha Messina al fragmento sobre el dinero de los *M1844* (que lamentablemente aquí no podemos más que nombrar): Aïcha Liviana Messina, *Amour. Le livre blanc des “Manuscrits de 1844”* (Strasbourg: Le portique-La Phocide, 2011); y el reciente libro de Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx* (Santiago: Metales Pesados, 2016), con cuyas ambiciosas tesis esperamos prontamente tener la ocasión de discutir.

<sup>115</sup> Expresión que emplea Kant en el Prólogo a la *Crítica de la razón pura*, retomada por Heidegger en el §43 de *Ser y tiempo*. Ver Gérard Granel, “Cours de Gérard Granel: Lecture du § 43 d'Être et temps”, *Cahiers philosophiques* 111, no. 3 (2007): 117.

<sup>116</sup> Las palabras de Granel en su “Liminaire” parecen dar cuenta de esta situación (habla de una “posición incómoda”). Granel, “Liminaire”, 7-14.

Con todo, hay al menos dos nudos críticos que merecen atención para un trabajo que asuma con justicia la profundidad y el alcance de la interpretación de Marx que propone Granel. Considerando que tal interpretación fue expuesta en unos pocos ensayos, cursos o pasajes, Granel más bien ha señalado la dirección que tal trabajo podría adquirir. De allí que su examen, además de justo (o precisamente porque requiere ser justo), exige la crítica. Uno de esos nudos dice relación con las implicancias que tiene en la lectura de Granel el empleo que hace del término “arché” (ἀρχή), tomado directamente de su concepción aristotélica. Granel lo utiliza para describir la unidad esencial del hombre y la naturaleza, en tanto unidad “de principio”, que es la que permite a Marx pensar el ser como producción y al hombre como productor, cuyas manifestaciones “inesenciales” o “monstruosas” (*Unwesen*) son el trabajador (asalariado) y el trabajo (abstracto)<sup>117</sup>. Así, el carácter “arché-ico” (*arché-ique*) que Granel asigna a dicha unidad esencial puede perfectamente afirmarse respecto de la producción: la producción sería siempre “archiproducción”.

Lo que debe ser sometido a análisis es si acaso esa “determinación del principio” que Granel lleva a cabo logra ella misma dar ese paso “más acá” de la metafísica que le adjudica a Marx, es decir, si acaso precisamente por el modo en que se comprende allí el término “arché”, no permanece aun Granel justamente del lado de la metafísica que busca “destruir” o, quizás, si acaso no conduce ese análisis con toda la radicalidad que exige dar dicho paso. Y ello comprometería igualmente el sentido que cabría atribuirle a la fórmula “ontología marxista”. Es justamente aquí que una relectura del texto de Granel debiera “hacer la prueba” y confrontarse con lo que Derrida pensó bajo el concepto de “archiescritura” en tanto imposibilidad del “mito de la simplicidad del origen”<sup>118</sup>, toda vez que Granel piensa la ontología marxista a partir del “carácter *de origen* de la-existencia-del-hombre-y-de-la-naturaleza” o sostiene que en Marx “no hay *comienzo* para

<sup>117</sup> En ocasiones Granel traduce *Unwesen* como “monstruosidad” (*monstruosité*) (Granel, “Un Cours de Gérard Granel. ‘Le travail aliéné ...’”, 109), queriendo poner en evidencia que, en la medida en que allí está en juego la distinción entre “esencia” (*Wesen*) y “apariciencia”, entendida como lo “inesencial” (*Unwesen*), lo “monstruoso” es lo que se “muestra” en la apariencia, es decir, lo inesencial, y “monstruosa” es entonces la infinitud *inesencial* del trabajo abstracto que “pervierte” la finitud *esencial* del trabajo concreto.

<sup>118</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1978), 125. Igualmente fecundo podría resultar una confrontación con la tesis del “principio de anarquía” (*an-arché*) con la cual Reiner Schürmann leyó a Heidegger, y que aquí, por razones de espacio, no podemos más que indicar: *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir* (París: Diaphanes, 2013). Granel conocía bien el trabajo de Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Mauvezin: Éditions TER, 1996) fue, de hecho, publicado por la editorial fundada y dirigida por Granel (ver el comentario de Granel: “Untameable Singularity: (Some Remarks on Broken Hegemonies)”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 19/20, no. 2/1 (1997): 215-28), publicado posteriormente en francés en *Apolis*: “L’indomptable singularité de Reiner Schürmann”, 122-135. Cabe recordar que, en una línea similar, Lacoue-Labarthe y Nancy sostenían que “el trascendental de la polis (...) Es la an-arquía de la arquía misma” (“Retrazar lo político”, 66).

el ser del hombre, y que éste es un ser-por-origen”. El análisis debiera incluso evaluar cuál es el alcance (y el límite) de la afirmación con la que describe el desplazamiento filosófico operado por Marx como “*retroceso de la Causa* frente a la avanzada y la maduración del *Origen*”<sup>119</sup>. En dicha confrontación debiera ponerse a la luz asimismo hasta qué punto la lectura de Granel permanece restringida por una comprensión de la diferencia en términos de diferencia ontológica, neutralizando así el “juego de la diferencia” o el “movimiento de la *différance*”<sup>120</sup> al cual el concepto de archiescritura apela, o si, al contrario, el texto de Granel permite exceder dichos límites y pensar la diferencia de otro modo<sup>121</sup>.

El otro nudo crítico que merece atención concierne a la tesis de mayor ambición a la que apuntamos más arriba y que Granel solo hace explícita en textos posteriores, a saber, la “homología formal” entre el sujeto moderno y la producción de mercancías, sustentada a partir de la “homotecia teórica” y la “confluencia histórica” entre los conceptos de técnica moderna y capital. Las dimensiones de una tesis como esta hacen imposible abordarla aquí con la atención que exigiría, sin embargo, ello no impide que de nuestra parte al menos se enuncie cierta precaución acerca de su efectiva plausibilidad (aun cuando los elementos que dispone Granel son suficientes para al menos reconocer la urgencia o la gravedad de la “situación hermenéutica” que la tesis instala). Y ello no solo por cuanto habría que recorrer con detalle cada uno de los “momentos” en los que Granel se detiene para trazar la idea de “infinitud” del sujeto moderno (sean nombres propios, obras o conceptos de la metafísica moderna), sino además porque habría que someter a mayor análisis el esquema de la “epocalización” heideggeriana desde el cual realiza tal recorrido, y que arriesga así permanecer precisamente como una lectura heideggeriana de Marx<sup>122</sup>.

De modo que, nuevamente, se trataría de determinar la posición o la distancia que Granel mantiene con respecto a la deconstrucción, esto es, la posición o distancia con respecto a Heidegger, por un lado, pero también a Derrida, por otro.

<sup>119</sup> OM-1844, 29, 32, 35.

<sup>120</sup> Derrida, *De la gramatología*, 142, 78.

<sup>121</sup> Y esto, a pesar de, o precisamente debido a lo señalado por Granel en su ensayo sobre Derrida, donde indica que es a propósito de la *Différance* (la *Differenz als Differenz*) que se pone en evidencia la “duda” o la “vacilación” de Derrida en relación con Heidegger, dejando entrever que el primero no lograría desmarcarse del pensamiento del segundo. Granel habla incluso de una “fiebre del in-origen” de la que Derrida jamás se habría “recuperado”. Gérard Granel, “Jacques Derrida et la rature de l’origine”, en *Traditionis traditio*, 154-175. Para Goldschmit, en todo caso, la archipolítica de Granel sí permitiría “arrancar la diferencia (*als Differenz*) de la diferencia onto-teológica” (Goldschmit, “Logicité et circonsion”, 208).

<sup>122</sup> En un artículo de 1980 acerca de la universidad, Granel habla de un “estudio arqueológico (*archéologique*)”, un “trabajo sobre los ἀρχή”, que debe ser conducido según la “*Seinsgeschichte*”. Ver Gérard Granel, “Appel à ceux qui ont affaire avec l’université en vue d’en préparer une autre”, consultado el 18 de octubre del 2016, [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdt/appel.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdt/appel.pdf), 4.

Más allá de estos nudos críticos, que más bien permiten poner de manifiesto todo el campo de investigación que la obra de Granel permitiría abrir, el trabajo de “desanudamiento” que ha hecho Granel ofrece ya por sí solo una de las interpretaciones más originales, osadas y fecundas de los *M1844*, ese texto del que el propio Althusser decía: “[S]erá necesario entrar un día en los detalles y dar de este texto una explicación palabra por palabra”<sup>123</sup>. Aun más, en cuanto el trabajo de desanudamiento abarca también *El capital* y aspira a una interpretación de la obra general de Marx, en Granel asoman los elementos que decidirían el “porvenir historial del marxismo”, es decir, no solo el lugar que le cabe a Marx en la historia de la metafísica, sino más importante aun, el modo en que su pensamiento, desbordando la consideración misma de la filosofía, obliga a pensar de otro modo la distinción entre teoría y práctica, a practicar y pensar otra *praxis* y otra *poiesis*, otra historia y otra producción.

Finalmente, poco importa si hemos de emplear la noción de archipolítica o no. De hecho, sería posible continuar empleando directamente el término “comunismo”, en tanto la archipolítica permitiría pensarlo *de otro modo*: en lugar de una política (estatal) que gira en torno a la producción, se trataría de una politización (popular) de la producción<sup>124</sup>. Lo relevante es aquello de lo que Granel quiso dar cuenta con dicha noción y en qué medida ella apelaba a una reconsideración de categorías o conceptos fundamentales del marxismo<sup>125</sup>. Desde el plano de la “ontología marxista”, una archipolítica debiera conducir a una reconsideración de la vida humana desde su “finitud esencial”, con vistas a liberar lo posible para que otro pueblo, tal vez otro “sujeto”, venga o emerja. Como lo expresó el propio Granel a propósito de esta última cuestión: “Los sujetos reales ‘que vienen’ (si vienen) serán por cierto los pueblos, tal como ellos volverán a surgir de los esfuerzos de la humanidad (...) para existir de otro modo a como ella existe en tanto que pueblo de la producción (entiéndase: en tanto pueblo al que *se [le] es dada* la Producción)”<sup>126</sup>. Con todo, así como para Marx “el comunismo en sí”<sup>127</sup> no podía ser comprendido como “la forma de la sociedad humana”, del mismo modo Granel también supo advertir que “el porvenir, en efecto, no tiene figura”<sup>128</sup>.

<sup>123</sup> Althusser, *La revolución teórica de Marx*, 129.

<sup>124</sup> Tosel, “Sur un cours inédit de Gérard Granel”, 366.

<sup>125</sup> Una de las primeras conclusiones que extrae Granel del curso sobre Gramsci, indicaba que “no tenemos otro medio de trabajo que de insertar sin cesar en las venas del marxismo todo aquello que, de una cierta manera, no viene de él, viene de otro lugar y tal vez de su contrario” (Granel, *Cours sur Gramsci*, 228).

<sup>126</sup> Gérard Granel, “Qui vient après le sujet”, en *Écrits logiques et politiques*, 338.

<sup>127</sup> *M1844*, 152.

<sup>128</sup> Granel, “Les années 30...”, 72.

## Bibliografía

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- Althusser, Louis et al. *Lire Le Capital*. París: PUF, 2014.
- Althusser, Louis y Etienne Balibar. *Para leer "El Capital"*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Axelos, Kostas. *Argumentos para una investigación*. Traducido por Carlos Manzano. Madrid: Fundamentos, 1973.
- Axelos, Kostas. *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella, 1969.
- Bensussan, Gérard. *Marx le sortant: une pensée en excès*. París: Hermann, 2007.
- Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Metales Pesados, 2016.
- Claverie, Didier et al. "Le Marx philosophe de Gérard Granel". *Cahiers philosophiques* 116, no. 4 (2008): 105-107.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1978.
- . *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- . *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós, 1989.
- . *Schibboleth para Paul Celan*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Fischbach, Franck. *La privation de monde: temps, espace et capital*. París: Vrin, 2011.
- Fournié, Françoise. "De l'aisthèsis à la politeia: Topographie du pays du matérialisme", en *L'archi-politique de Gérard Granel*, 163-180. Mauvezin: Éditions TER, 2013.
- Fynsk, Christopher. "But Suppose We Were to Take the Rectorial Address Seriously... Gerard Granel's *De l'université*". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15, no. 2-1 (1991): 335-362.
- Goldmann, Lucien. *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- Goldschmit, Marc. "Logicité et circonsion (*Jewgreekisnotgreekjew*)", en *L'archi-politique de Gérard Granel*, 205-220. Mauvezin: Éditions TER, 2013.
- Granel, Gérard. *Apolis*. Mauvezin: Éditions TER, 2009.

- . “Appel à ceux qui ont affaire avec l’université en vue d’en préparer une autre”. Consultado el 18 de octubre del 2016, [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/appel.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/appel.pdf), 4.
- . “Cours 11. De la situation de Marx par rapport au ‘discours classique’: indications”. Consultado el 18-10-2016. [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/3-cours\\_marxisme\\_1974\\_11.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-cours_marxisme_1974_11.pdf).
- . “Cours de Gérard Granel: Lecture du § 43 d’Être et temps”. *Cahiers philosophiques* 111, no. 3 (2007): 117-125.
- . *Cours sur Gramsci*. Consultado el 18-10-2016, [http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/3-Cours\\_Gramsci.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf)
- . *De l’Université*. Mauvezin: TER, 1982.
- . *Écrits logiques et politiques*. París: Galilée, 1990.
- . *Études*. París: Galilée, 1995.
- . *Incipit Marx: l’ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure*. Mauvezin: Éditions TER, 2014.
- . “La ontología marxista de 1844 y la cuestión del corte”. *ActuelMarx/Intervenciones* 16 (2014): 15-68.
- . *L’équivoque ontologique de la pensée kantienne*. París: Gallimard, 1970.
- . *L’époque dénouée*. París: Hermann, 2012.
- . *Traditionis traditio*. París: Gallimard, 1972.
- . “Un cours de Gérard Granel : ‘le travail aliéné dans les Manuscrits de 1844’”. *Cahiers philosophiques* 116, no. 4 (2008): 108-120.
- . “Untameable Singularity. (Some Remarks on *Broken Hegemonies*)”. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 19/20, no. 2/1 (1997): 215-228.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- . *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin et. al. *L’endurance de la pensée: pour saluer Jean Beaufret*. París: Plon, 1968.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*. París: Hachette, 2001.
- Jaulin, Annick. “Marx lecteur d’Aristote”. *Les Études philosophiques* 161 (2016): 105-122.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter. *Marx-Heidegger: les philosophies gnostiques de l’histoire*. París: Cerf, 2007.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, y Jean-Luc Nancy. “La ‘retirada’ de lo político”. *Nombres: Revista de Filosofía* X, no. 15 (2000): 33-46.

- . “Retrazar lo político”. *Nombres: Revista de Filosofía* XXI, no. 26 (2012): 51-67.
- Lukács, Georg. “Heidegger Redivivus”. *Europe* 27, no. 39 (1949): 32-52.
- Marcuse, Herbert. *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- Marx, Karl. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Ayuso, 1971.
- . *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Leipzig: Kröner, 1932.
- . *El capital: crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- . *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2001.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Gesamtausgabe (MEGA). Band 2. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Berlín: Dietz Verlag, 1982.
- . *La ideología alemana*. Madrid: Akal, 2014.
- Messina, Aïcha Liviana. *Amour. Le livre blanc des “Manuscrits de 1844”*. Estrasburgo: Le portique-La Phocide, 2011.
- Monferrand, Frédéric. “Le capital et son monde : contribution à une lecture ontologique du Capital”, consultado el 05 de abril del 2017, <http://revueperiode.net/le-capital-et-son-monde/>.
- . “Marx: Ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des *Manuscrits Économico-Philosophiques de 1844*”. Tesis para obtener el grado de doctor. Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2016.
- Musto, Marcello. “The ‘Young Marx’ Myth in Interpretations of the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844”. *Critique* 43, no. 2 (2015): 233-60.
- Nancy, Jean-Luc. *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Nancy, Jean-Luc y Élisabeth Rigal. *Granel, l’éclat, le combat, l’ouvert*. París: Belin, 2001.
- Rancière, Jacques. “Le concept de critique et la critique de l’économie politique des ‘Manuscrits de 1844’ au ‘Capital’ ”. En *Lire Le Capital*, 81-199. París: PUF, 2014.
- Rodrigo, Pierre. *Sur l’ontologie de Marx : auto-production, travail aliéné et capital*. París: Vrin, 2014.
- Schürmann, Reiner. *Des hégémonies brisées*. Mauvezin: Éditions TER, 1996.
- . *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*. París: Diaphanes, 2013.
- Tosel, André. “ ‘Après métaphysique’ et ‘archi-politique’. Le Marx historial de Gérard Granel”. En *Granel, l’éclat, le combat, l’ouvert*, editado por Jean-Luc Nancy y Elisabeth Rigal, 389-414. París: Belin, 2001.



## Vicente Montenegro

- Tosel, André. “Sur un cours inédit de Gérard Granel. ‘Lecture générale de Marx’ (1983-1984)”. En *L’archi-politique de Gérard Granel*, 325-367. Mauvezin: Éditions TER, 2013.
- Trevini-Bellini, Alessandro. “Suspension du Capital-Monde par la production de la jouissance. Le Marx aristotélicien de Gérard Granel”. En *L’archi-politique de Gérard Granel*, 369-86. Mauvezin: Éditions TER, 2013.
- Vincent, Jean-Marie. *Critique du travail. Le faire et l’agir*. París: PUF, 1987.
- Vioulac, Jean. “Capitalisme et nihilisme. Marx et le problème du dépassement de la métaphysique”. *Philosophie* 102 (2009): 18-44.
- . “Husserl précurseur de Marx. Le communisme comme philosophie première”. *Philosophie* 131 (2016): 69-91.
- . *L’époque de la technique: Marx, Heidegger et l’accomplissement de la métaphysique*. París: PUF, 2009.
- . *Science et révolution: recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*. París: PUF, 2015.

**Vicente Montenegro.** Doctorando en Filosofía en cotutela entre la Université de Toulouse II – Jean Jaurès (Toulouse, Francia) y la Università degli Studi di Milano-Bicocca (Milán, Italia). Cursa su doctorado con financiamiento del Gobierno de Chile (Programa de Becas Chile para doctorado en el extranjero, CONICYT). Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica de Chile, magíster en Pensamiento Contemporáneo por el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Ha sido profesor de la Universidad ARCIS, la Universidad Andrés Bello, la Universidad Adolfo Ibáñez y la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: v.montenegrobralic@gmail.com.



**Reseña**  
**Carlos Casanova. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016. 118 pp. ISBN 978-956-8415-983**

Gerardo Muñoz<sup>1</sup>

PRINCETON UNIVERSITY

Recibida: 30 de noviembre de 2016

Aceptada: 18 de diciembre de 2016

### **Inside Marx's Industry**

Carlos Casanova's short book *Estética y producción en Karl Marx* (Ediciones Metales Pesados, 2016), a portion of his important and much longer doctoral thesis, advances a thorough examination of Marx's thought, and unambiguously offers new ways for thinking from and beyond the author of *Das Kapital*. Although the title could raise false expectations of yet another volume on "Marxism and Aesthetics", or a hermeneutical reconstruction of a lost and forgotten "aesthetics" in Marx, these are neither the concerns nor aims of Casanova's important book. Indeed, he does not hesitate to claim that there is no aesthetics in Marx's thought as phenomenologically derivative from German theories of romantic idealism, conceptions of the beautiful, or a deepening of the analysis of the faculty of judgment in Kantian theory of the subject and critique.

Forcefully, Casanova situates his intervention away from two well known strands: on one hand, those that have sought to extract an aesthetics in Marx (of which Margaret Rose's 1988 classic *Marx's Lost Aesthetic* is perhaps a paradigmatic example), and on the other, those who have wanted to produce "a Marxist" social theory for art, from Georg Lukacs to Terry Eagleton, Thierry De Duve, and Fredric Jameson. Casanova's argues that Marx's aesthetic can be located in a modality of thinking through the anthropological (although, as we will see, perhaps "anthropogenic event" is more accurate, than the claim for an anthropology) conception of man and the human. The anthropogenic event in the early Marx of the *Manuscripts of 1844* is closely examined in light of the problem of praxis displacing the problem to the economy of potentiality and actuality inherited from

<sup>1</sup> PhD candidate in Political Thought and Latin American culture at Princeton University (New Jersey, United States). E-mail: gmunoz@princeton.edu.

the Aristotelean tradition. According to Casanova, this informs Marx's concept of "exteriorization" that bring forth the capacity of *use* in the human. Challenging the Althusserian structuralism, which reduced a heterogeneous corpus into two phases specified in the epistemological break, Casanova suggests that the early Marx inhabits the threshold of thinking the potentiality of Humanism as always producing the disruption of the apparatus of property and the person. What is at stake in Marx is an "industry of the sensible" as the constitution of the singular. Hence, Casanova writes early in the book:

Vale decir: lo que hay en Marx es un pensamiento del límite, no del fin del humanismo, sino de un pensamiento de lo humano que consiste en un pasaje al límite del humanismo donde este se verá menos suprimido que suspenso, desfondo en su "raíz". Digamos que, utilizando una expresión de Esposito y de Nancy, lo que hay en el pensamiento de Marx es mas bien una "división/interrupción" del mito del humanismo<sup>2</sup>.

Marx's aesthetic industry crashes the humanist onto-theological machine, which results in reclaiming the inoperativity of man's praxis as irreducible to the concrete and abstract extraction of value and production. This displacement pushes Marx away from the humanism machine of universality or particularity as the two poles of the locational dispute of the "subject". Further, what follows from this claim are two ways of liberating Marx from the very constraints of the Marxist principal tradition and the opposition "structuralism vs. the subject" towards a new use of the praxis of man. In the first part of the book, Casanova takes up the inoperativity of Marx's humanist praxis ("Humanismo del hombre sin obra"), and in the second section ("Tecnologías de la producción"), the analysis shifts towards a polemical scrutiny of the question of *techné* against the theorizations of telecratic instrumentality, but the phenomenological interpretations that have understood Marx's thought as the consummation of the epochal technological enframing. Of course, Casanova's book, and his own reflection on Marx, is epochally situated in the wake of a reconsideration of the technology of the sensible, offering a counter-reading of Marx that moves beyond the humanist onto-theology as a messianic principle that propels the Hegelian philosophy of history as the *stasis* for mastering and amending the logic of revolution.

Casanova's Marx is an-archic or aprincipal in Reiner Schürmann's sense, as it avoids the substantialization of a "Marxist politics" to assert a stable ground for action over thinking<sup>3</sup>. But the Marx that is endowed in *Estética y producción* is

<sup>2</sup> Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx* (Santiago : Ediciones Metales Pesados, 2016), 16.

<sup>3</sup> For the concept of anarchy in Reiner Schürmann's determination, see his *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (Paris: Seuil, 1982).

also an-anarchic in another sense: it offers no productive horizon of philosophical knowability as a new vanguard of intelligence, as a technology of critique, or even as practice of restitution. Casanova makes no concessions to epochal nihilism, and there is no attempt in making Marx the *archē* for militant hegemony or the invariant name as a truth of History. Casanova's intervention is situated at the crossroads between Agamben's *desouagement*, Jean-Luc Nancy's deconstruction, but also more esoterically, the Chilean scene that has produced an important constellation of studies, which includes, although is not limited to, Pablo Oyarzun's *Anestésica del ready-made* (2000), Miguel Valderrama's *La aparición paulatina de la desaparición del arte* (2008), Federico Galende's *Modos de producción* (2011), and Willy Thayer's *Tecnologías de la crítica* (2010)<sup>4</sup>. This list could go on, but none of these names are explicitly directly confronted, although it would interested to read his intervention as a radical conceptual shift of the "aesthetic" in this specific cultural field.

In the first section "Humanismo del hombre sin obra", Casanova complicates the early Marx of the *Manuscripts of 1844* by suggesting that the notion of the "generic being" takes place in a double-bind as part of the historicity of the human's sensible organs that are both conditions *and* products of a "sensible activity" of the exteriorization of abilities. If both idealism and alienation are the forgetting of the material forms of production, Casanova is quick to underline that it is not just a mere extraction and division from a point of view of "functional socialization", in terms of Alfred Sohn Rethel, but an activity that is the very "mediality" of life as the potentiality in which man can exercise a direct and unmediated relation with nature. In a crucial passage, Casanova writes:

Los órganos humanos son las capacidades desarrolladas, esto es, el poder ser actual de los individuos al igual que los medios o instrumentos a través de los cuales esas mismas facultades se ejercen. Al mismo tiempo, ellos son los productos, el mundo objetivo del trabajo de toda una historia pasada: son los sentidos de una actividad productiva, entendida como "la relación histórica real de la naturaleza (el 'mundo sensible') con el hombre. Son, en suma, los órganos *de* la industria *del* hombre"<sup>5</sup>.

What capitalism stages in the figure of the proletariat, as a result, is a series of divisions that obfuscate the taking place of a praxis constitutive of the industry of man; that is, of the life of the generic without work. In this intersection, Casanova is very much dependent on the Aristotelian's definition of man's essence as

<sup>4</sup> For a critical examination and theoretical implications of some of these debates in the context of Chilean post-dictatorship, see Sergio Villalobos-Ruminott, *Soberanías en suspensión: imaginación y violencia en América Latina* (Buenos Aires: La Cebra, 2014).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 31.

*an-argos*, or without work<sup>6</sup>. Hence, Marx's "real humanism" entails necessary praxis of the industry of the senses, which capitalist humanism divides and codifies in terms of exploitation, alienation, rule of law, and private property. However, and more importantly for Casanova, is the privatization of the sensible transformed into an aesthetic apparatus that governs over life<sup>7</sup>. The modes of production are in this sense already a semblance and reduction of the overflowing of the senses in the praxis of man, which necessarily posits *poesis* as what cannot amount to work through the unlimited process of accumulation. The labour of the proletarian, understood as the industry of the generic being, enacts an undefined potentiality, which action and thought, singularity and commonality, sensing and reason, collapse in a heterochronic plane of immanence without separation.

The becoming of man, as a fulfillment of his sensible potentiality, corresponds to the becoming of the world beyond the principle of equivalence as the structural circuit through which global spatialization of capital replaces the possibility of the "earth". Marx's humanism without work is situated against this ruinous and fallen world confined to the logic of exchange and appropriation. The proletariat stands here less than a subject for and in history, as the site where an excess to productivity and equivalence is latent as a multiplicity of singular potentialities:

Ya no hay *nada* que apropiarse más que lo inapropiable –el libre uso de común de las fuerzas de producción– de una apropiación no capitalizable, es decir, excesiva respecto del marco económico político de productividad, por ende no mensurable de acuerdo a la medida del valor, es decir, no gobernable bajo el principio o ley universalidad de la equivalencialidad<sup>8</sup>.

To appropriate the inappropriable is Marx's industry of the forms of life as the production of the improper and excess to equivalence. But Casanova's Marx as the thinker of the inappropriable cannot escape here the function of appropriation in the event of a modality of work, which constitutes, perhaps to the very end, the aporia's of Marx's thinking<sup>9</sup>. The function of positive appropriation of force

<sup>6</sup> This thesis pertains to the passage from Aristotle's *Nicomachean Ethics* (Cambridge: Harvard University Press, 1934) in which the philosopher argues that the musician has a particular function that defines his work, but the human to the extent that he is human, is born without work. 1098 a7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 44-45.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>9</sup> This is what Agamben detects in *The Use of Bodies* (California: Stanford University Press, 2015), as the insufficiency of Marx's *oeuvre* in terms of the fixity to the modes of production: "One-sidedly focused on the analysis of forms of production, Marx neglected the analysis of the *forms of inoperativity*, and this lack is certainly at the bottom of some of the aporias of his thought, in particular as concerns the definition of human activity in the classless society. From this perspective, a phenomenology of forms of life and of inoperativity that proceeded

in Marx is still tied to “esta producción multiforme del globo entero (*Schöpfungen der Menschen*)”<sup>10</sup>.

Casanova forces Marx to say that a relation always constitutes this production with its own potentiality, but it is not hard to see a shared appropriation of production haunted by the unproductivity that is deposited in every praxis. That is, only because praxis is use, there is no longer an appropriation of wealth, which remains on the side of vitalism as a productive entelechy disposable for work. However, Casanova claims that Marx’s communism was perhaps the first in taking into account how labour and property are economic categories of policing and subjecting the organization of life. In fact, all subjectivization is already a movement capture of immanence as a regime of equivalence that Casanova glosses both in the apparatus of modern sovereignty and in the capitalist form of exchange of the commodity. Marx’s communism is thus not a movement that trends towards the transformation of the actual state of things, but a deposition of a self-relation of one’s potentiality.

The mediality exposed in humanism without work is juxtaposed and analytically enlarged in the second part of the book when thinking the question of technology as originary *techné*, which Casanova also calls “co-constitutive” of the generic being. Challenging Kostas Axelos’ standard reading of Marx as an epochal product of the complete exposure of the age of technology, he polemically advances a production of technology that is never reduced to instrumentalization, nor to the clarity of the concept in philosophy as a secondary tier of appropriation. Following Nancy, Marx’s thought is registered as one of finitude, as it opens to the mundane and profane dimension of the material conditions of sensibility:

Un pensamiento de las condiciones denominadas “materiales” de existencia es –como bien ha sabido reconocer Jean-Luc Nancy– un pensamiento que necesariamente vincula, como cuestión ineludible la deconstrucción de la metafísica de la presencia con la pregunta por la condición material, económica, y social de los hombres. Un pensamiento así es, por otra parte, un pensamiento que se piensa en “la ausencia de presencia como imposibilidad de clausura del sentido o de acabada presentación de un sentido en verdad”<sup>11</sup>.

in step with an analysis of the corresponding forms of production would be essential. In inoperativity, the classless society is already present in capitalist society, just as, according to Benjamin, shards of messianic time are present in history in possibly infamous and risible forms”, 94.

<sup>10</sup> Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx* (Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016), 52.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 79.

Marx's critique of political economy as a translation of his critique of religion is in this precise sense always a deconstruction of the onto-theology of capital and the subject as coterminous with the principle of general equivalence. Equivalence is what renders abstract the industry of sense, capturing every singularity in a regimen of equality in exchange value and the commodity form. As such, the technology of capital equivalence is what separates and articulates for "work" the co-constitutive modal ontology of originary *techné*. More importantly, the originary *techné* allows for the emergence of politics in Marx that Casanova does not shy away to call "politics of presence" (*política de la presencia*) as the force that un-works the labour apparatus of labour. But, even in its appropriative force, is not production solicited in the "absolute movement" towards non-work?

Casanova is well aware of this aporia when at the very end of his book he asks: "¿Continúan siendo las fuerzas en este movimiento metamórfico, fuerzas dispuestas dentro del marco de la productividad? Siguen siendo las fuerzas del hombre *fuerzas de trabajo*, o mas bien, se transforman en fuerzas humanas en cuanto tales..."<sup>12</sup>. Could the limit of Marx's thought be inscribed in the freeing of a concrete work of the essence of man, only to be dispensed towards appropriation of what is proper and common in the productive condition of the anthropogenic event? Why is there force as condition in the becoming of the sensible of the singular? At the very end of the seminar *Heidegger: The Question of Being and History* (2016), Jacques Derrida posits the existential analytic as what precedes anthropogenic event based on labor and its force of the negative<sup>13</sup>. But this is only the Hegelian force that keeps telling "stories". Casanova's gesture grasps a Marx of the originary *techné* in a metamorphic movement that brings to a zone of indistinction thought and action, whose appropriation is always that of the excess of the proper. This entails that the communism in Marx declines the notion equipementality (*Verlässlichkeit*) for a program of emancipation in the movement of appropriation of work. But, similarly, the labor of *stasis* at the heart of the industry is never a "politics of presence".

<sup>12</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>13</sup> Jacques Derrida writes in *Heidegger: The Question of Being & History* (Chicago: University of Chicago Press, 2016): "One might perhaps say that it is on the condition and on the ground of this existential structure that subsequent and essential determinations of the meaning of labor – in Hegelian, for example, Marxist or Christian terms – can make an entrance, and that one can once more tell stories, be they those of original sin and of what follows, or those of the phenomenology of the spirit describes an anthropogenesis and that labor and the negativity of labor are indispensable to it, Heidegger, for his part, is describing an ontological structure that precedes anthropogenesis (...) that alone can make possible and intelligible the movement of phenomenology (...), which presupposes at least at a given moment being in the world condition the relation of the self to the this, and that follows, up to the point where it finds itself face to face, consciousness at war, and so on", 195-196.



What opens up is an infra-political relation, a necessary fissure within any articulation of the common in the event of appropriation. In relocating Marx to the improper site of *desouvement* and the ungovernable, Casanova's stops short of offering a marxist politicity. But perhaps no such thing is needed: the task of freedom is to abandon any metaphoricity as a new *nomos* of the senses. Bresson captured this freedom in an aphorism on cinema: "*Equality of all things. Cezanne painted with the same eye, a fruit dish, his son, and Mt. Sainte-Victoire*"<sup>14</sup>. The *grandeur* of Marx resides in that the sensible machine is never ontology of art, in the same way that hegemony never constitutes a phenomenology of the political. At the heart of Marx's industry lays always and necessarily a life without "work".

<sup>14</sup> Robert Bresson, *Notes On The Cinematographer* (New York: NYRB, 2016), 86.

## Bibliography

- Agamben, Giorgio. *The Use of Bodies*. California: Stanford University Press, 2015.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1934.
- Bresson, Robert. *Notes On The Cinematographer*. New York: NYRB, 2016
- Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: The Question of Being & History*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.

**Gerardo Muñoz**. PhD candidate in Political Thought and Latin American culture at Princeton University (New Jersey, United States). His dissertation “Fissures of the state” studies the decline of hegemonic political principles during the twentieth century. He has translated into Spanish the work of Giorgio Agamben, and has recently edited the special issue on the “Crisis of the Latin American Progressive Cycle”, for *Alternautas Journal* 3 (2016), and a dossier on Giorgio Agamben and inoperativity for the Journal *Papel Máquina*, Fall 2017 (forthcoming). He is also a member of the academic research collective Infrapolitical Deconstruction ([www.infrapolitics.org](http://www.infrapolitics.org)). E-mail: [gmunoz@princeton.edu](mailto:gmunoz@princeton.edu).

(English version below / Versión en inglés abajo)

## Información para los autores

*Pléyade* (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

### Enfoque y alcance

La revista *Pléyade* acepta contribuciones de carácter científico en español o inglés. Todos los artículos publicados serán sometidos a doble arbitraje ciego. Se incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. Se privilegia la publicación de artículos originales y resultantes de proyectos de investigación científica.

### Política de secciones

*Pléyade* está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, sobre la base de pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (*double-blind peer review*) y según la disponibilidad de espacio.

**Artículos:** textos inéditos que provengan de investigación (hasta 10.000 palabras). Envíos abiertos.

**Reseñas:** artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 4.000 palabras). Envíos abiertos.

**Entrevistas:** conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista (hasta 7.000 palabras). Envíos abiertos.

**Intervenciones:** artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 5.000 palabras). Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

## Proceso de evaluación por pares

Las propuestas de artículos serán revisadas por el equipo editorial y dos árbitros bajo referato ciego. Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de la revista *Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo; 3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de cuatro a doce semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

## Frecuencia de publicación

*Pléyade* es una publicación bianual (junio y diciembre).

## Política de acceso abierto

La revista facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación electrónica. La publicación no tiene ningún coste para los autores.

## Forma y preparación de manuscritos

Los autores que deseen colaborar deben enviar sus trabajos en formato Microsoft Word (.doc) o RTF al correo electrónico: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl); los artículos y entrevistas deben ser de una extensión mínima de 7.000 palabras y máxima de 10.000 (sin incluir la bibliografía).

Los artículos y entrevistas deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en español e inglés.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en español e inglés.
- Entre 3 y 5 palabras clave en español e inglés.
- Usar el sistema de notas y bibliografía Chicago Style (ver: [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html)).
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración y en cursiva.
- Fuente Times New Roman 12
- No usar abreviaturas tales como *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato .jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).
- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
- Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

## Elaboración de citas y referencias bibliográficas

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato Chicago Manual Style, notas y bibliografía. Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner a pie de página el nombre del autor seguido de su apellido y en seguida una coma, para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

En las siguientes citas que se hagan a este mismo texto se debe incluir únicamente el apellido del autor seguido de una coma y luego *el título de la obra o el título abreviado* si este es demasiado largo (en cursiva), luego una coma y el número de página correspondiente:

Ejemplo: 1 Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva, con tilde y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibíd.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la palabra *Ibidem.* (en cursiva, con tilde y punto):

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibidem.*

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 135 y siguientes:

Ejemplo: 1 Arendt, *Sobre la revolución*, 106-110.

Ejemplo: 2 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 135 y siguientes.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva) número o volumen de la revista (año de publicación); página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplo: 1 Rodrigo Karmy, “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”, *Pléyade* 3 (2009): 27.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), comp. nombre y apellido del compilador en minúscula (si tiene) o ed. editor o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplos:

Cristina Lafont, “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”, en *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, ed. Nicolás del Valle (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015), 295.

Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Žižek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 15.

Para citar artículos de un diario o revista popular de internet: nombre y apellido del autor, “Título del artículo”, *nombre del medio en cursivas*, fecha de publicación, fecha de consulta, link:

Ejemplo: 1 Silvana Vetö H., “Prácticas genocidas en la dictadura chilena, 1973-1990”, *Revista Lecturas*, 7 de abril de 2011, consultado el 3 de mayo de 2016, <http://www.revistalecturas.cl/practicass-genocidas-en-la-dictadura-chilena-1973-1990/>.

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente de acuerdo con apellido de los autores. La estructura es ligeramente similar a la de las notas a pie de página. Se lista a continuación:

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*, compilado por Slavoj Žižek, 115-157. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

—. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

Karmy, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”. *Pléyade* 3 (2009): 25-42.

Lafont, Cristina. “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle, 293-329. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2015.

## Reseñas de libros

El equipo editorial está constantemente aceptando reseñas de libros. Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista.

Los libros reseñados debieran:



- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Los libros reseñados deben ser en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Tener entre 1000 y 4000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Presentarse con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver: [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) o las indicaciones del presente documento).
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad). Las propuestas deben ser enviadas directamente a: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl)

## **Descripciones de uso y derechos de autor**

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

## **Declaración de ética para publicación**

La declaración de la ética de publicación de revista *Pléyade* se basa en las directrices sobre mejores prácticas desarrolladas por el Comité de Ética de las Publicaciones (COPE) disponible en <http://publicationethics.org/>

### **Editores y comité editorial**

Cada envío es manejado por un solo editor desde el principio hasta el fin. Los editores deben a los autores asignados el debido cuidado, equidad y respeto. Eso incluye una comunicación cortés, honesta, rápida y consistente; proteger el anonimato de las comunicaciones y los derechos morales de los autores sobre su trabajo; la gestión de la revisión por pares de manera eficiente para que los autores reciban una decisión rápida (entre cuatro y doce semanas), y manteniendo a los autores informados sobre cualquier retraso. Las decisiones finales son tomadas por el editor responsable. El proceso de revisión por pares no sustituye su juicio, sino que proporciona recursos de expertos para orientarlo. Decisiones editoriales en todo momento tendrán que basarse en estándares académicos, pero también deberán tener en cuenta las exigencias de la práctica de la gestión de una publicación académica. La labor del comité editorial en el proceso de revisión es el apoyo en la coordinación, promoción y planificación de la revista. Los miembros del comité editorial proponen lectores o árbitros para los artículos enviados a la revista.

### **Autores**

Los autores declaran que su artículo no es sustancialmente similar a los que han publicado previamente y que no está actualmente bajo consideración en cualquier otra publicación; que su artículo distingue con claridad su propia forma de pensar de las ideas desarrolladas por otros autores, siguiendo las mejores prácticas académicas de citación y referencias; que todas las obligaciones legales pertinentes (permisos de derechos de autor, difamación, etcétera) se han cumplido; que cualquier conflicto sustantivo de interés conocido por el autor, que podría habilitar a un tercero para cuestionar la neutralidad del artículo, ha sido declarado al editor responsable. Los editores pueden rechazar un envío sin más justificación si alguna de estas declaraciones es falsa o incompleta. La revista no tendrá ninguna responsabilidad por las consecuencias legales derivadas de la insuficiencia de los autores para cumplir con la legislación pertinente o con los derechos de autor. En los casos de varios autores, el correspondiente autor es responsable de asegurar que los coautores están debidamente acreditados y que han sido debidamente informados

y consultados en todas las etapas en el proceso de publicación. Si un autor descubre un error significativo en su artículo después de su publicación, debe notificar al editor responsable de inmediato y cooperar en su corrección o retracción.

## **Árbitros**

Las evaluaciones deben realizarse de manera objetiva y centrarse exclusivamente en el contenido académico de los manuscritos. Las críticas personales del autor son inadecuadas. Los árbitros deben expresar sus puntos de vista con claridad y apoyados por argumentos. Observaciones destinadas al autor deben formularse con cuidado y respeto. Las evaluaciones de manuscritos son documentos confidenciales: no deben ser compartidas o discutidas con los demás (salvo con la autorización expresa del editor responsable). El anonimato de árbitros será protegido por el editor, a menos que ese derecho no se aplique de forma explícita por el árbitro. La tarea central de un árbitro es evaluar la originalidad, la coherencia y la importancia de cada artículo. Con la realización de un reporte de evaluación los editores se comprometen a considerar seriamente la decisión a la que se llega. Sin embargo, los editores toman sus decisiones finales no solo sobre la base de las conclusiones de los árbitros, sino además de la capacidad de persuasión de su razonamiento, sobre todo cuando los árbitros no están de acuerdo en sus informes. Es esencial que los árbitros expliquen sus conclusiones de manera tal que tanto los editores como los no expertos en el tema pueden entender.

## **Instructions for Authors**

*Pléyade* (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 by the Centre for Political Analysis and Research in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

## Focus and Scope

*Pléyade* accepts scientific contributions in Spanish or English. All published articles will be submitted to double blind review. The journal encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplines including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. Original manuscripts and scientific results from research projects are welcome.

## Sections Policies

*Pléyade* consists of four sections. The publication of contributions is determined by the Editorial Board, based on expert opinions of anonymous reviewers in the object of study (double-blind peer review) and the availability of space.

**Articles:** Unpublished texts coming from research (10,000 words).

**Interviews:** Conversations with leading researchers relevant to the scope of the journal (7,000 words).

**Book Reviews:** Original bibliographic articles on significant publications for the humanities and social sciences (4,000 words).

**Interventions:** Brief articles dedicated to analyze any relevant issue for humanities and social sciences (up to 5,000 words). This section is included in the issues where the editorial board decides previously.

## Publication Frequency

*Pleyade* is a biannual publication (June and December).

## Open Access Policy

*Pléyade* provides unrestricted access to all its contents from the time of its electronic publication. The publication has no cost to authors.

## Peer Review Process

Article manuscripts will be reviewed by the editorial team and two blind referees. After receiving the documents, the items are evaluated by the editorial team and

guest editors according to their relevance to the theme of number. Then, an anonymous copy of the article is sent to two referees who evaluate and decide – based on the criteria established by the editorial board of the journal *Pléyade*– if the manuscript is of publishable quality.

The editorial team considers the following criteria: 1. Interest of the subject; 2. theoretical quality; 3. quality of argumentation; 4. quality of the conclusions; 5. quality of references. The reviews are sent back to the authors within a period ranging from 4-12 weeks after the end of the corresponding call for papers. The final decision on the manuscript can take the following forms:

- Rejection: the author will be contacted specifying the reasons.
- Approved, but with modifications: the author/s should correct the article according to the comments made by the editors.
- Approved: the article will be published in any of the next three numbers.

## **Manuscript Preparation**

Authors should send their papers in Microsoft Word (.doc) or RTF format to the following email: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl) Manuscripts must be of a minimum length of 7,000 words and a maximum of 10,000 words (not including the bibliography).

Articles and Interviews must have the following characteristics:

- A title specifying the content of the article in Spanish and English.
- A summary of 150-200 words (written in the third person) in Spanish and English.
- Between 3 and 5 key words in Spanish and English.
- Use the notes and bibliography system Chicago Style ([http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html)).
- Articles titles in bold letters and without numeration.
- Articles subtitles in italics and without numeration.
- Font Times New Roman 12
- Do not use abbreviations such as *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (see next section).

- Charts, graphics, or images should be included in the body of the text and in separate files (.jpg format and a resolution equal or over 300 dpi). The figures must be unpublished. Otherwise, the author must obtain the respective license to reproduce and cite the source in the legend.

Also, the following separate files must be attached:

- A brief biographical note that contains the article title, author name, institutional affiliation (including country and city), as well as acknowledgment to people. The journal encourages authors to mention if the articles are originating from research projects. Include funding source, project name, year, and code (if applicable)

- A letter stating that the article is a piece of original and unpublished work and is not currently under evaluation in another journal.

- If some contents have already been published, or are part of a larger work, a letter should be attached in which this republication is reported.

## Preparation of Quotations and References

Authors are expected to format quotations according to Chicago Style. Both footnotes and bibliography should strictly follow this format. Also long quotations (those that exceed 5 or 6 lines) should be placed in block in the text. In preparing quotations and references, please consider the following recommendations:

The first time a book is cited, one must put first the author's first name, then their surname followed by a comma. Then comes the full reference with *title in italics* (city publishing: publisher, year), pages:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Subsequent references of the same text should have the author's surname, followed by the *title of the work*, or the *short title* if it is too long, then a comma and page number:

Example: 1 Arendt, *The Human Condition*, 55.

If the same work is quoted immediately after, the abbreviation *Ibid.* is used (with point), followed by the page number corresponding to the new quotation:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 Ibid., 235.

But if the same work and the same page is quoted immediately after, the abbreviation *Ibidem.* should be used (with point):

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 *Ibidem.*

All quotes must be as follows when referring to more than one page: 180-220; 135 ff.

Example: 1 García Düttmann, *Philosophy of Exaggeration*, 106-109.

Example: 2 Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, 135 and ff.

To quote journal articles: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), *Title of the journal* (in italics), the number or volume of the issue (year publication): specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the single item is placed in the bibliography:

Example: 1 Alice Ormiston, "The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel", *Canadian Journal of Political science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 504.

To quote book chapters: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), in *Title of book or general work* in which it is found (in italics), ed. editor(s) name and surname in small letters and/or publisher (city of publication: publisher, year of publication), specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the article only appears in the bibliography:

Example:

Hans-Friedrich Fulda, " 'Science of the Phenomenology of Spirit': Hegel's Program and its Implementation", in *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide*, ed. by Dean Moyar and Michael Quante (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25.

To quote an article in a newspaper or popular magazine: name and surname of the author (if there is no author, the citation starts with the article title), “Article Title”, name of the *newspaper or popular magazine*, date it was published, accessed followed by date it was accessed, link (emphasis added):

Example: 1 “Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty”, *The Guardian*, May 22, 2016, accessed May 23, 2016, <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

The complete bibliography should go at the end of the article ordered alphabetically according to the name of the authors. The structure is almost the same as that of the footnotes page, listed as it follows:

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, Hans-Friedrich. “‘*Science of the Phenomenology of Spirit*’: Hegel’s Program and its Implementation”. In *Hegel’s “Phenomenology of Spirit”. A Critical Guide*, edited by Dean Moyar and Michael Quante, 21-42. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

García Düttmann, Alexander. *Philosophy of Exaggeration*. Translated by James Phillips. London: Continuum, 2007.

Nirenberg, David. *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York: W. W. Norton, 2014.

Ormiston, Alice. “The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel”. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 499-525.

“Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty”. *The Guardian*, May 22, 2016. Accessed May 23, 2016. <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.



## **Book Reviews**

The editorial team accepts book reviews. We encourage reviews that fit with the themes of the special issues of the journal.

On books and reviews:

- The book under review should be of general interest to scholars and students in relation to politics, from any discipline in the social sciences and humanities.
- The book under review should be in Spanish or English. Some exceptions may be made for books not written in Spanish or English, if they represent an important academic contribution.
- Review refers to recent titles.
- Reviews should be between 1000-4000 words.
- Introduce a file in Microsoft Word (.doc) or RTF format.
- With full references in Chicago Style format, using the system of footnotes and bibliography  
(See [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) or at the end of this document).
- Include full details of the book (the author(s), city of publication, publisher, date of publication, ISBN, number of pages).
- Include a brief biographical note of no more than 100 words. It must contain the name of the reviews author(s), institutional affiliation (including the country and city). Proposals should be sent directly to: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl).

## **Use Description and Copyright**

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the

entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author's explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

## **Statement of Publications Ethics**

The statement of *Pléyade's* publication ethics is based on the best practice guidelines developed by the Committee on Publication Ethics (COPE) available at <http://publicationethics.org/>

## **Editors and Editorial Board**

Each submission is managed by a chief editor from start to finish. Editors owe their assigned authors due care, fairness, and respect. That includes such performances as: honest, prompt, consistent, and polite communication; protecting the anonymity of submissions and the moral rights of authors' over their work; managing peer-review efficiently so that authors receive a decision quickly (between 4-12 weeks), and keeping authors informed about any delays. Final decisions are made by the editor in chief. The peer-review process is not supposed to replace their judgment, but to provide expert resources to guide it. Editorial decisions will at all times be founded on academic standards, but will also take into account the practical requirements of managing an academic publication. The editorial board supports in the coordination, promotion and planning of the journal. The editorial board members propose readers or referees for articles submitted to the journal.

## **Authors**

Authors declare that their article is not substantially similar to one that they have published previously or that is presently under consideration at any other publication; their article clearly distinguishes their own thinking from the ideas and claims developed by others, following best academic practice in their citation and referencing; all relevant legal obligations (copyright permissions, defamation, and the like) have been complied with; any substantive conflict of interest known to the author—that might lead a third party to question the neutrality of the article—has been declared to

the editor in chief. The editors may reject a submission without further justification if any of these declarations is false or incomplete. The journal will take no responsibility for legal liabilities resulting from authors' failure to comply with relevant law, such as concerning copyright. In cases of multiple authors, the corresponding author is responsible for ensuring that co-authors are properly credited, and that they have been adequately informed and consulted at every stage in the publication process. If an author discovers a significant error in their article after publication, they should notify the editor immediately and cooperate in its correction or retraction.

## **Referees**

Reviews should be conducted objectively and focus entirely on the academic content of the manuscripts. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments. Remarks intended for the author should be phrased carefully and respectfully. Review manuscripts are confidential documents: they must not be shared or discussed with others (unless with the explicit permission of the editor). The anonymity of referees will be protected by the editor, unless that right is explicitly waived by the referee. The central task for a referee is to evaluate the scholarly originality, coherence, and significance of a submission. By commissioning a review report the editors undertake to consider it seriously in coming to their decision. Nevertheless, editors make their final decisions not merely on the basis of the referees' conclusions, but on the persuasiveness of their reasoning, especially when referees disagree in their reports. It is essential that referees explain their conclusions in a way that the editors can understand as non-experts in the topic of the submission.



# IBEROAMERICANA

## AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL

Ensayos sobre letras  
historia y sociedad  
Notas. Reseñas  
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➔ IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas**. ➔ **ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: Nº 63:** Pensar América. Enfoques teóricos y espacios de reflexión. **Nº 64:** Circulaciones policiales e historias conectadas en el mundo iberoamericano. **Nº 65:** Trauma colectivo y (post)memoria audiovisual en América Latina del siglo XXI.

### Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

### Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43  
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es

---

# ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

N° 146, Otoño 2017

**José Cuesta, José Díaz, Francisco Gallego, Felipe González y Guillermo Marshall** La reforma agraria chilena: hechos estilizados a la luz de una nueva base de datos

**Andrés Hernando y Estéfano Rubio** Impuesto negativo al ingreso del trabajo: una política contra la desigualdad

**Andrea Báez, Juan José Price, Andrea Rebolledo y Bruce Seaman** Estudio de valoración contingente de la red de bibliotecas públicas de Chile

---

SEMINARIO DE POLÍTICA CULTURAL (3/3)

**Bruce Seaman** ¿Qué está en juego al optar entre distintas formas de apoyo para el sector cultural?

**Comentarios de** Bruno Bettati, Justo Pastor Mellado y Elke Schlack

---

**Víctor Espinosa Loyola** Ludwig von Mises y el rol del economista: un enfoque histórico

**Marisol García** Violeta Parra en plural

**Miguel Naranjo Ríos** Discografía de Violeta Parra

**Mike Wilson** Ecuaciones capciosas  
(*Conferencia sobre ética y Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*, de Ludwig Wittgenstein)

**Pablo Beytía Reyes** Una grieta en la civilización occidental  
(*Las raíces del romanticismo*, de Isaiah Berlin)

**Neil Davidson** Chile a través del espejo  
(*Conversaciones interrumpidas. Memorias*, de Sebastián Edwards)

**Lucas Mac-Clure** La academia y el futuro del cambio constitucional: reflexiones en clave democrática  
(*Propuestas constitucionales*, de Lucas Sierra, ed.)

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 13.000 • Bianual \$ 18.000 • Estudiantes \$ 7.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

[www.cepchile.cl](http://www.cepchile.cl)

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400.

---