

Sobre lo destituyente en infrapolítica

On the destituent in infrapolitics

Alberto Moreiras

Texas A&M University

Resumen

La infrapolítica es un modo de pensamiento que busca reflexionar sobre el afuera constitutivo de la política sin llevar la política a su deconstitución. Como ejemplo de práctica infrapolítica presento y analizo *Infrapolitical Passages* de Gareth Williams, junto con otros textos del mismo autor. La infrapolítica debe entenderse como una política al cuadrado en la medida precisa en que se propone a la vez como crítica de toda política instituyente, en la teorización reciente de Roberto Esposito (2015), y como condición necesaria de toda política digna de su nombre. La totalización de la ontología política que propone este último autor deja fuera lo que podría florecer como destrucción posthegemónica de la ontología política en nombre de una reinención de la praxis democrática.

Palabras clave: infrapolítica; destituyente; posthegemonía; instituyente; angustia; diástasis.

Abstract

Infrapolitics is a path of thought that aims to reflect on the constitutive outside of the political without taking politics into de-constitution. As an example of infrapolitical praxis Gareth Williams' *Infrapolitical Passages* is presented and analysed together with some other texts authored by Williams. Infrapolitics is better understood as politics times two, in the precise measure in which it proposes itself at the same time as a critique of instituent politics and as the necessary condition for a new politics worthy of its name. Esposito (2015)'s totalization of political ontology leaves out precisely what could flourish into a posthegemonic destruction of ontological politics in the name of a new invention of democratic praxis.

Keywords: infrapolitics; destituent; posthegemony; instituting; anguish; diastasis.

En la medida en que un acto de institución tiene éxito tiende a ocurrir un "olvido de los orígenes", el sistema de alternativas posibles tiende a desaparecer y las trazas de la contingencia original se nublan. De esta forma la institución tiende a asumir la forma de una mera presencia objetiva. Este es el momento de la sedimentación. Es importante entender que ese desvanecerse supone un ocultamiento. Si la objetividad está basada en la exclusión, las trazas de la exclusión siempre estarán presentes de alguna manera. (Laclau, 1990, p. 34)

La cuestión de la ontología política, entendida como investigación sobre la relación entre ser y política, cobra nueva vida en el ensayo de Roberto Esposito (2015) *Pensamiento instituyente: Tres paradigmas de ontología política*. Sería, a mi juicio, no solo contraproducente sino absurdo negarle proyección política a cualquier ontología, pero también lo sería postular que sea posible una política que no implique en sí una concepción ontológica, con frecuencia vaga o solo implícita, pero en esa

medida susceptible de explicitación. Como dice Esposito:

Toda definición filosófica del ser tiene presuposiciones y efectos de naturaleza política incluso las que niegan que ese sea el caso, puesto que tal negación está basada en principio en una oposición entre lo político y lo impolítico. Pretender que algo, acción o discurso, *no es* político ya lo sitúa en una oposición de naturaleza política. (Esposito, 2015, p.2)

No pueden negarse los efectos políticos de la ontología ni, por la misma razón, los presupuestos ontológicos de la política: pretender que una praxis dada no lleve en sí misma un entendimiento del ser, una dimensión ontológica la coloca, de antemano, en una oposición de naturaleza ontológica. Desde luego la relación entre ontología y política tiene siempre especificidad histórica y se da de diversas maneras. Si alguna vez hubo políticas principales, es decir, vinculadas a algún nombre del ser que hubiera adquirido carácter de principio supremo, en la modernidad. Especialmente tras

Nietzsche, resulta difícil argumentar, sin escándalo, a favor de cualquier política sustancial fundada en principios heterónomos. La postulación de la autonomía de la política—la noción de que la práctica política depende de sus propias reglas y no está subordinada a otras regiones ontológicas—no destruye, sin embargo, su dimensión ontológica. Aunque sí la reformula. Para Esposito las ontologías políticas contemporáneas se establecen, desde luego en Occidente, sobre la base de la diferencia—no la “diferencia ontológica” en clave heideggeriana sino la diferencia entendida como un desplazamiento respecto de toda concepción identitaria o principal del ser. Para decirlo de otra manera, la sustancia de la cosa pública se expresa contemporáneamente como diferencia, como división, como separación intra o contracomunitaria.

Lo importante, analíticamente, es determinar en cada caso el carácter productivo de esa diferencia, sus efectos específicos en el terreno general de la praxis. Podemos invertir la pregunta y cuestionar los modos en que las praxis políticas determinan en su variación especificidades ontológicas, es decir, modalidades de entendimiento del sentido del ser que está siempre presupuesto en toda relación con el tiempo, con la historia, con la existencia concreta del individuo y la comunidad o colectividad en la que vive, en la medida en que nadie vive solo o en que la soledad es común a todos. Esposito no propone en su libro realizar un examen exhaustivo de las ontologías políticas del presente ni siquiera en su referencia fundamental o exclusiva a la historia de Occidente. Le es más interesante establecer una tipología de los que él considera “los paradigmas ontológico-políticos más importantes de la filosofía contemporánea” (p. 4), nombrados por él “destituyente” (asociable a la obra de Martin Heidegger y al postheideggerianismo), “constituyente” (remitido a Gilles Deleuze y a los textos que escribió con Félix Guattari), e “instituyente” (un paradigma, dice Esposito, todavía en desarrollo en el que el mismo Esposito se inscribe y que vincula a la obra de Claude Lefort).

Pero debe admitirse que la designación de “ontología política” propiamente dicha le conviene mucho más al tercer paradigma, cuya función esencial sería pensar la democracia como campo de conflicto y división, que a los dos alternativos. Si lo instituyente tiene una intencionalidad directamente política, en los campos heideggeriano y deleuziano sería mejor hablar de meditaciones

ontológicas que cobran necesaria o ineludiblemente dimensiones políticas sin ser ni aspirar a ser, de forma primaria, meditaciones políticas, o solo de forma ocasional y parcial (por poner ejemplos, no puede negarse la intencionalidad política del llamado discurso del rectorado en Heidegger o de sus contribuciones sobre Hölderlin; no puede negarse la politicidad de la concepción de “literatura menor” a partir de la obra de Franz Kafka en Deleuze y Guattari). Si Lefort o su amigo Miguel Abensour pueden considerarse directamente filósofos políticos, o si la antropología de Pierre Clastres es una antropología cuya dimensión política predomina, la obra de Heidegger, o la de Jacques Derrida, o la de Reiner Schürmann, o la de Jean-Luc Nancy, incluso la de Deleuze, no es sino mediada o indirectamente política. En general, en ellos predomina el interés ontológico.

El mismo Esposito lo reconoce cuando pasa a afirmar que ni lo destituyente ni lo constituyente tienen, en última instancia, capacidad de institución política. La institución pertenece solo al tercer paradigma, con respecto del cual los dos primeros son definidos como inadecuados o insuficientes, atrapados en un defecto o exceso, en una forma de privación, que bloquea su efectividad en el terreno de la praxis. Es paradójico entender esa privación como interna a la obra de Deleuze, cuya tendencia fundamental es ontológicamente afirmativa. Pero el análisis vertiginoso de Esposito muestra con persuasión cómo la temática deleuziana del plano de inmanencia conduce inexorablemente a una indiferenciación de la política y lo real que impide su articulación productiva. Hay en Deleuze no un defecto, sino un exceso de la política que concluye en la privación al disolver la praxis en lo real sin residuo. Cuando ser y política se hacen recíprocamente reversibles en la intensidad del deseo, la indiscernibilidad de los flujos libidinales y los flujos políticos acarrea la neutralización efectiva de los segundos, la “desrealización de lo político” (Esposito, 2015, p. 131): “en el plano de inmanencia [...] nada puede trascender a nada, puesto que no hay negación que no sea el reverso reactivo de un poder afirmativo” (p. 132). La hiperpolítica despolitiza, convocando a una aceleración infinita de flujos relativos de poder o fuerza permanentemente insertos en un anillo de Moebius.

Esposito cita a Deleuze:

“El ser no es el objeto de afirmación, ni tampoco un elemento que se presentaría para entregarse

a la afirmación. La afirmación no es el poder del ser, al contrario. La afirmación misma es el ser, el ser es solamente afirmación en todo su poder”. (Deleuze en Esposito, 2015, p. 97)

Si la afirmación es ontológica y la política es afirmativa, la indiferenciación de ontología y política destruye toda especificidad en un *maremagnum* de flujos afirmativos en el abismo de la plenitud deseante. La política es entonces una línea de fuga hacia ninguna parte. Y lo que empieza como afirmación vital termina en la borraja de la impotencia.

La constitución inconstituyente deleuziana encuentra su contrapartida en la destitución heideggeriana, que termina no en la impotencia sino en la declaración de una separación terminal entre el pensamiento del ser y la praxis política, entre la potencialidad y el acto. Si en Heidegger lo impolítico podía aparecer como la “fundación negativa de la política”, por ejemplo, en las páginas del seminario sobre “El Ister” de Hölderlin, en el que se declara que la esencia de la *polis* no es política, y donde, por lo tanto, se busca entender la relación entre lo impolítico y la política, Esposito muestra cómo, a partir de cierto momento, “lo impolítico se hace (...) absoluta negación” de la política (p. 5), pues solo lo impolítico guarda en sí la fuerza de garantizar una posible salida de la maquinación tecnológica, que habría subsumido toda praxis política en Occidente¹:

Una vez que lo político ha sido aniquilado, lo impolítico, privado de un punto de contraste, se hunde con ello. En lo que concierne a los humanos, dado que están ontológicamente incapacitados para transformar la realidad, solo puede esperarse el cumplimiento de un destino. Lo que es notable en la lengua de Heidegger es el tono activista adoptado en relación con aquello a lo que uno solo puede entregarse de manera pasiva: la naturaleza no postergable de la opción última que continúa sugiriendo la categoría de potencialidad—pero solo en la medida en que permanece irrealizada, a cubierto de una actividad que, al realizarla, la vaciaría. Esta intensidad impolítica de la desactivación de toda política es lo que los pensadores postheideggerianos absorben de Heidegger, transponiéndola, con la misma radicalidad, a un horizonte que es tan teóricamente revolucionario como prácticamente inerte. (Esposito, 2015, p. 6)

La privación política es, pues, lo característico de los dos paradigmas que Esposito opone al pa-

radigma instituyente que piensa la posibilidad de democracia activa, es decir, de participación conflictiva en la vida pública a favor de una expansión de posibilidades de libertad. Tanto para el paradigma heideggeriano como para el deleuziano la política en sus versiones últimas coincide “con el movimiento de su autodestitución” (Esposito, 2015, p. 20). Esposito (2015, p. 32) define lo impolítico no como la negación de la política, sino como su negativo en el sentido fotográfico. Podríamos decir, utilizando una expresión nacida en otro contexto, que lo impolítico sería algo así como el afuera constitutivo de la política. Esposito lleva los paradigmas heideggeriano y deleuziano a su abismo al acabar proyectándolos a un afuera todavía más exterior: en el caso de Deleuze, al afuera de la constitución inconstituyente, la constitución que no constituye, o el precipicio de Wile E. Coyote; en el caso de Heidegger, a una desactivación total, en la espera por el cumplimiento de un destino del ser, o en la entrega a una alteridad inalcanzable, aunque instituyente si llegara o pudiera llegar a darse.

Pero hay un momento en el libro de Esposito en el que surge una pregunta que queda, si no abandonada, al menos no suficientemente pensada. Tiene que ver con Simone Weil y su versión particular de lo destituyente. Weil es una pensadora del afuera constitutivo de la política, y en esa medida es una pensadora impolítica. Si lo impolítico es el negativo de la política, es decir, “el punto de contraste sobre cuya base lo político se muestra en su efectualidad desnuda, en el margen invisible que lo diferencia de lo que no es y nunca podrá ser” (Esposito, 2015, p. 33), es necesario preguntarse dónde se sitúa tal margen:

¿dentro o fuera de lo político? ¿Circunscribe lo político desde fuera o lo fractura desde dentro? Si lo circunscribe, ¿con respecto a qué horizonte lo hace, puesto que no hay otro [que el horizonte político]? Si en cambio lo fisura desde dentro, ¿no se reconstituye el dualismo dentro de sus bordes? Para evitar este resultado, lo impolítico reconoce que no hay realidad fuera del conflicto de poder. Pero de esta manera no hace otra cosa que repetir lo que el realismo político ha afirmado siempre, pero lo hace en negativo, y acaba borrando su propia peculiaridad. Puede eludir ese resultado solo aludiendo a una alteridad que conoce como inaccesible. Su condición

trágica reside enteramente en la insolubilidad de esta tensión. (Esposito, 2015, pp. 33-34)

Y el ejemplo es Simone Weil. En su ensayo sobre la *Ilíada*, Weil dice: “No hay otra fuerza en la tierra excepto la fuerza. Eso podría servir de axioma” (Weil, en Esposito, 2015, p. 34). Pero también dice: “En cuanto a la fuerza que no es de esta tierra, el contacto con ella no puede ser adquirido a ningún precio menor que el de pasar por una forma de muerte” (Weil, en Esposito, 2015, p. 34). Necesidad e imposibilidad: eso es lo impolítico. Y eso es lo que Esposito (2015) despliega en relación con los paradigmas destituyente y constituyente, pero olvida desplegar en relación con lo instituyente, que está más bien en la negación del negativo impolítico y hace de esa negación no solo su bandera sino también su punto de inflexión crítica.

Mi interés, sin embargo, no es criticar el libro de Esposito, tampoco reseñarlo exhaustivamente. Lo dicho puede bastar para contextualizar mi intención en este trabajo, que es, en realidad, impugnar la totalización reductiva de la ontología política contemporánea en esos tres paradigmas: destituyente, constituyente e instituyente. Hay otras posibilidades, y una de ellas está en lo que venimos llamando infrapolítica, que es ciertamente un paradigma que insiste en pensar el afuera constitutivo de la política sin llevar la política a su auto-destitución. En ese sentido la infrapolítica no pretende circunscribir la política desde ningún afuera, sino fisurarla desde dentro, y, de paso, decir que tal labor destructiva sería para la infrapolítica condición misma de toda institución democrática y, por lo tanto, de toda politización efectiva².

He tenido recientemente el privilegio de participar en dos reuniones por Zoom, una auspiciada por el Instituto de Estudios Críticos en Ciudad de México y otra por el departamento de filosofía de De Paul University en Chicago (en esta última yo era simplemente parte de la audiencia, pero hice una pregunta). Se dio entre ambas discusiones una estructura quiasmática que me interesa comentar. En la primera, ostensiblemente sobre el libro de Pier Paolo Portinaro *Le mani su Machiavelli*, recientemente traducido al castellano, mis interlocutores insistieron en la hiperpoliticidad impolítica del pensamiento italiano contemporáneo a partir de la crítica de Portinaro al paradigma del poder constituyente en Antonio Negri. Para ellos, la insistencia negriana en la revolución hiperpolítica tenía como resultado, a partir de su fracaso

necesario, la retirada desde la política hacia lo impolítico, entendido directamente como una renuncia a la política, y no dudaron en vincular la infrapolítica a esa estructura, haciéndose eco de ya cansinas críticas que no parecen poder ser refutadas. Resulta curioso que, para mis interlocutores, los dos primeros paradigmas de Esposito acabarían en lo mismo (hablemos de deconstitución), como en el fondo dice también Esposito, aunque en esta conversación el mismo Esposito figuraba entre los eminentemente criticables, o criticados, y no entre los críticos. La infrapolítica fue puesta bajo asedio como pensamiento no ya impolítico, sino claramente antipolítico, sustractivo respecto de la política, en doble exterioridad con respecto a la política.

En la segunda reunión, la de Chicago, los dos pensadores que presentaban sus posiciones respecto al problema postpandémico de la reconstrucción del mundo, ambos de trayectoria fuertemente influida por Heidegger y anunciados como entre los más brillantes de la “filosofía continental” del momento, expresaron fuerte resistencia a la posibilidad misma de pensamiento político, inclinándose, en un caso, a postular la noción de una “emergencia de ser” de carácter prepolítico y en el otro a afirmar la “independencia” de la filosofía respecto de cualquier noción de lo social (aunque esta afirmación fue matizada posteriormente en el turno de preguntas). Me pareció relevante esa polaridad de posturas, ambas interesadas en mantener, a pesar de su ostensible diferencia irreconciliable, que el paradigma destituyente, adversario para los primeros pero privilegiado para los segundos, no tiene la capacidad de influir positivamente en ningún proyecto político emancipatorio. Ambas posiciones, por lo tanto, desestiman la posibilidad de que una reflexión sostenida sobre el afuera constitutivo de la política pueda ser políticamente productiva. Cabe decir que estoy en desacuerdo con ambas posturas.

Por poner un ejemplo inmediato que pueda servir de introducción a la noción de infrapolítica, digamos, aceptando lo propuesto con intención crítica, que la infrapolítica, cuya genealogía está sin duda vinculada al paradigma destituyente, es sustractiva. Esa crítica propone que tal sustracción es políticamente negativa en el contexto de la necesidad de compromiso con la marcha de la historia, la participación en las luchas de representación en nombre del pueblo o de la gente, y la movilización prointereses subalternos secues-

trados por el capitalismo. Pero estamos asistiendo contemporáneamente a una forma particular de sustracción, que en su día el pensador italiano Mario Tronti (2019) llamó “el rechazo del trabajo”, asignándole una valencia eminentemente política³. El movimiento generacional chino, que en inglés se traduce como el *lying flat movement*, se vincula a una verdadera proliferación en Occidente de publicaciones mediáticas y en redes sociales de posiciones antitruabajo en condiciones de capitalismo postpandémico—como sabemos la resistencia al trabajo está amenazando en cierta medida la recuperación económica en Estados Unidos⁴. ¿Puede decirse que esa posición es una posición antipolítica? Obviamente no. Pero el interés en la demonización de lo sustractivo por parte de la izquierda académica no para en barras y no atiende a las implicaciones de una pregunta sencilla que puede formularse como: ¿y qué pasaría si la gente elige la sustracción? La sustracción implícita en la crítica del trabajo en condiciones de capitalismo postpandémico es un paso atrás respecto a la política actualmente existente y, por lo tanto, hacia el afuera constitutivo de la política. La sustracción es en ese sentido impolítica, pero es también más que eso: es infrapolítica.

El libro de Ian Moore (2020) *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Release* en español (“Eckhart, Heidegger y el imperativo del dejamiento”) analiza el proceso desde otra perspectiva, pero nos permite analizar qué es lo que está en juego en esa “forma de muerte” indicada por Simone Weil de la que Esposito nos habla como aporética e imposible. El dejamiento (*Gelassenheit*) de Meister Eckhart retomado por Heidegger puede ser entendido también como una forma de rechazo sustractivo, y, por lo tanto, como una crítica de la política desde su afuera constitutivo, que apunta también a la política participativa y representativa, responsable y atendida al principio de realidad, propuesta por la izquierda convencional contemporánea. Hacia el final del libro, Moore establece una conexión entre dejamiento y muerte: “asunto de vida y muerte” (p. 143) dice. Pero, si la práctica de dejamiento es una práctica de muerte y de vida, lo es porque está conectada a la temporalidad, esto es, a la historia en la medida en que nos condiciona a cada uno de nosotros. Moore usa en este contexto la palabra “infrahistoria”. Dice que Heidegger, en su confrontación con Eckhart, “tiende hacia un sentido del ser no-epocal o infrahistórico” (Moore, 2020, p. 141). Pero yo pienso que es mejor llamarlo

infrapolítico. Es la política, esto es, la configuración particular, instituida, de cada tiempo (histórico) dado, la que determina, en cada caso y para todos, su relación con la historia; no es la historia la que determina la relación con la política. La infrapolítica podría entenderse entonces como la sustracción crítica de las relaciones históricas impuestas por una estructura política determinada. Como sustracción respecto de relaciones históricas específicas (el dejamiento es dejamiento de la historia concreta y por una forma alternativa de vida, que ha de encontrarse en la práctica misma de dejamiento), la infrapolítica es eminentemente histórica, incluso si lo es bajo la forma negativa del rechazo.

Si el dejamiento es, en la propuesta de Moore, un *a priori* práctico, esto es, una dimensión imperativa del pensamiento conectada a una cierta experiencia de muerte, vinculada por lo tanto a la diferencia ontológica y al pensamiento de la diferencia ontológica porque rehúsa pensar en la muerte como mera terminación de productividad en el sentido productivista de la ontoteología o la metafísica, que alcanza a toda la izquierda contemporánea, la infrapolítica emerge como necesaria relación crítica sustractiva de la política ni siquiera en nombre de la justicia, ni siquiera en nombre de la igualdad, sino más bien en nombre de lo que llama a pensar, esto es, a existir, en cada tiempo histórico. Lo que llama a pensar y a existir es histórico, no puede ser otra cosa que histórico, pero la respuesta a ello, más que infrahistórica, es infrapolítica. Por eso la infrapolítica, situada en el margen constitutivo de la política, y así preinstituyente, es por lo tanto absolutamente política. Pero requiere oídos y no cualquier oído.

II.⁵

Uno de los epígrafes del libro de Gareth Williams (2020) *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State* (“Pasajes infrapolíticos. Tumulto global, narcoacumulación y el estado post-soberano”), viene de Reiner Schürmann y dice:

Pensar es persistir y demorar en las condiciones en las que uno vive, perseverar en el lugar donde vivimos [...] Esto asigna a la filosofía, o a lo que sea que asuma su lugar, la tarea de mostrar la condición trágica por debajo de las construcciones

basadas en principios. (Schürmann en Esposito, 2015, p. 1)

La contraposición de construcciones teóricas basadas en principios y la condición trágica, que no depende de principio alguno, es para Schürmann, y para Williams, un síntoma de época que marca, últimamente, una historia sin determinaciones fundantes, un tiempo histórico que ya no responde a legitimidad hegemónica alguna. Los principios ya no rigen y cuelgan del mismo abismo que han ayudado a crear. Que un estilo de pensamiento conmensurable con la situación pueda hacerse posible, o necesario, es la apuesta de *Pasajes infrapolíticos* que voy a glosar y comentar.

Pasajes infrapolíticos es el primer libro publicado en lengua inglesa en el que la tendencia de pensamiento que hemos venido llamando infrapolítica aproximadamente desde 2006 encuentra suficiente curso y circulación, o tematización clara y directa. El libro de Jaime Rodríguez Matos (2016) también en inglés *Writing of the Formless*. José Lezama Lima and the End of Time en español (“Escritura de lo informe. José Lezama Lima y el fin del tiempo”) está vinculado a la infrapolítica, especialmente en sus reflexiones sobre temporalidad revolucionaria no referida a la Revolución cubana, en relación con la cual Lezama permanece ambiguamente perplejo, sino en relación con una experiencia del tiempo ya envuelta en entender el fin epocal de la metafísica, lo cual implica arruinar la literatura como suplemento estético de la teología política para trazar un camino de salida al nihilismo denegado. *Escritura de lo informe* es un libro fundamental para la reflexión infrapolítica aunque no la tematiza directamente: la incorpora a su argumento más que explicarla, moviéndose hacia un entendimiento de Lezama como escritor de la diferencia óntico-ontológica, y, por lo tanto, como pensador de una politicidad impensada, o de una infrapoliticidad que podría abrir el pasaje hacia una nueva política. Ha habido previos libros en español también informados por la misma tendencia, como el de Sergio Villalobos (2019) *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (2019) o mis propios libros *Marranismo e inscripción* (2016) e *Infrapolítica. Instrucciones de uso* (2021), y otros están en preparación, también en inglés⁶. Se trata con todo esto, en español o en inglés, de un uso de la palabra que puede estar relacionado con el más restringido que le ha venido dando el antropólogo

James C. Scott (1990), pero que en el fondo es sustancialmente diferente⁷.

Si para Scott (1990), y para los influidos por su uso como Robin Kelley (1994) o Saidiya Hartman (2007), la infrapolítica nombra fundamentalmente estrategias micropolíticas subalternas, el uso alternativo de infrapolítica no las excluye, pero atiende más radicalmente a dar cuenta de aquello en la práctica de existencia que no puede agotarse en determinaciones políticas, y que se resiste a ellas. En cualquier caso, *Pasajes infrapolíticos* proporciona una ocasión adecuada para pensar la infrapolítica y para tratar de mostrar su promesa y su relevancia. *Pasajes* se coloca directamente al margen de la monumental distracción que insiste en hacernos creer que no hay vida sin política, no hay pensamiento sin política, aunque la política no sea en cada caso ya más que una estructura vacía u otro nombre para la administración del desastre. Enfrentado a la ruina contemporánea de la política, Williams (2021) instala su libro en su afuera constitutivo, es decir, en el pliegue interior que fisura la política y la interroga no como instituyente sino como instituida en devastación íntima. Como dicen las últimas líneas de la Introducción de Williams (2021) “ahí podría ser que absolutamente todo estuviera en juego” (p. 32).

Es, quizá, coyuntural que nuestro uso del término infrapolítica se haya desplegado en el terreno académico de la reflexión sobre América Latina. A fin de cuentas, sin embargo, la infrapolítica no es un término latinoamericanista, sino más precisamente una ruptura con el latinoamericanismo. Surgió de las frustraciones e insatisfacción producidas por las tendencias teóricas disponibles en ese campo de estudios, y, a pesar de ello, no es una forma de militancia, sino más bien su opuesto: un éxodo y una línea de fuga respecto de piedades académicas interminablemente ocupadas con su propia reproducción. Surgió como novedad y todavía lo es, en la medida en que ha sido objeto de atención sostenida por pocos fuera del grupo de discusión original. Pero lo que interesa es plantear que no debería ser una novedad, o que solo lo es por cierto fallo del pensamiento, una ceguera o denegación activa de lo que, una vez mentado, ya no puede sino hacerse crecientemente obvio para todos. No es este el lugar para pensar las causas de esa resistencia. Conviene, antes bien, agradecerle a Williams (2021) su generosa estrategia de citas en las páginas medias de su Introducción, en las que menciona a Rodríguez Matos (2016) y a Villalobos

(2019) y también a Ronald Mendoza de Jesús, Angel Octavio Álvarez Solís, Jorge Álvarez Yágüez y Maddalena Cerrato. Aunque esta no es una lista que agote la *nomenklatura* infrapolítica, puesto que hay otros y otras en ella (Gerardo Muñoz, Peter Baker, Michela Russo, entre ellos), sirve como indicación de que hubo y hay un colectivo de gente cuyo compromiso permitió que algunos de estos pensamientos vieran la luz (o al menos entraran en una sombra preparatoria). La existencia del colectivo induce a rechazar la idea de que la infrapolítica sea una especie de solipsismo privado.

¿Cómo podría serlo? Lo que se dice y se ha dicho podrá estar absolutamente equivocado o participar del *mysterium iniquitatis* paulino, pero en todo caso no es trivial. Williams, por ejemplo, dice que la infrapolítica es “una propuesta para la deconstrucción de todas las apropiaciones y expropiaciones presentadas como legítimas” (p. 24). O que la infrapolítica “inaugura un diagnóstico sobre el colapso epocal del pensamiento moderno” (p. 24). Para Williams la infrapolítica:

Es el no-lugar incondicional de una política en retirada, a entenderse como el desencubrimiento potencial de lo que no puede capturarse y removilizarse desde la metafísica hegeliana del saber absoluto, o desde la conciencia política, o la voluntad subjetiva, o la dialéctica de la experiencia. (Williams, 2021, p. 26).

Si la infrapolítica puede, en consecuencia, presentarse como una desnarrativización sistemática de lo que quiera que hayamos heredado como política, o como lo político (Williams, 2021, pp. 27-28), hay cierto escándalo en esas afirmaciones que no puede ser desestimado como si fuera una gota de agua cayendo brevemente en un charco. Son más bien afirmaciones tremendas. Cualquier aficionado relativo a películas de horror entiende que cada vez que algo tremendo sucede un escalofrío no tarda en precipitarse por la espalda. Pero parece a veces que, en nuestros días, preferimos aislar y ningunear las afirmaciones horribles, lo cual no deja de ser otra forma de escapar de ellas. Y esto puede tener el contraproducente efecto de obligar a los que las pronuncian a exagerar como puedan, para ver si en la exageración movilizan alguna atención mínima. Y no se trata de eso, porque en realidad la infrapolítica no es grandiosa ni busca ejercitarse en lo grandioso. Es pensamiento inconspicuo, y solo pide abrir los ojos y vivir donde se vive y encontrar ahí no un pasmo o una fija-

ción sino, también, un camino, si pudiéramos saber dónde vivimos. Pero saber dónde vivimos, para desde ahí proceder a una praxis de vida ya no constreñida exclusivamente por la técnica o por su versión política como activismo instituyente, es la pregunta infrapolítica originaria. En una página de su Introducción, Williams cita el breve texto de Walter Benjamin sobre el carácter destructivo y lo compara al trabajo infrapolítico:

El carácter destructivo no ve nada permanente. Pero por esa razón ve caminos en todas partes. Donde otros encuentran muros o montañas, allí, también, ve un camino. Pero porque ve caminos en todas partes tiene siempre que limpiarlos de objetos y obstrucciones. No siempre con fuerza bruta; a veces con la más refinada. Porque ve caminos por todas partes, siempre está en la encrucijada. En ningún momento acierta a saber lo que el siguiente momento traerá. Lo que existe lo reduce a escombros—no por amor del escombros, sino por amor del camino que lo cruza. (Benjamin en Williams, 2021, p. 27)

Este es el lugar desde el que la palabra “pasaje” llega al título del libro: “Pasajes infrapolíticos”. Hay la necesidad de abrir un camino a través de los escombros del presente. Pero ¿a dónde?

Williams (2022) no lo dice. “La historia que [el libro] explica, del principio al fin,” es la de “la *experiencia* de una frontera, de un límite, y por lo tanto de un (no) cruce” (Williams, 2021, p. 28). Es un (no) cruce en el que los principios caen y donde solo es posible “luchar por abrir un camino” hacia “la posibilidad de una *decisión de existencia* (...) desde dentro de la violencia endémica de un *mundo de guerra*” (Williams, 2021, p. 29). No es que por lo tanto la existencia deba refugiarse en alguna exterioridad no-política, mucho menos en interioridad alguna:

Más bien, es un movimiento hacia una sintonía cuasi-conceptual en el pensar formulada para preguntar sobre el poder de determinación de nuestros sistemas conceptuales y para proponer el esquema de una relación alternativa (por ejemplo, no subjetivista, no-trascendental, no-utópica, postmesianica) a lo político en la era de la subsunción planetaria global. (Williams, 2021, p. 20)

Se pide una relación a lo político, no un abandono de la política. Es por lo tanto también un movimiento de politicidad cruda o desnuda, opuesto a todo pensamiento de pasaje cumplido o cumplible

como el que la Introducción encuentra máximamente representado en la noción de Alain Badiou de un “período interválico” que lleve a la *verdadera vida* mediante la puesta en acto de una Idea.

La lectura que hace Williams de las formulaciones de Badiou sobre la Idea en “La verdadera vida” (2016) o “El renacimiento de la historia” (2012) es magistral, y también lo es la lectura del discurso de Jacques Lacan de 1972 en Milán sobre el “discurso capitalista”. Son textos que van en direcciones diferentes y, de hecho, se oponen entre sí. Los períodos interválicos de Badiou serían los períodos de espera por la verdadera vida y el renacimiento, y Williams los lee como:

Monumentos dañados a una voluntad no examinada de clausura de cualquier abismo potencial en el pensamiento de lo político, mediante un lenguaje que insiste en la doctrina metafísica del subjetivismo político en una época en la que la historia de esa metafísica ha corrido ya y agotado su curso. (Williams, 2021, p. 17).

El mismo Esposito (2015), como vimos, en su enunciación del paradigma instituyente contra toda impoliticidad, es decir, contra toda crítica de las pretensiones ominabarcadoras de lo político, está también marcado por esa voluntad de clausura del abismo—de ahí que lo instituyente prescindiera radicalmente del examen de su propia relación con lo impolítico. Lacan, en cambio, es el anunciador portentoso de un mensaje bien distinto:

Lacan indica que la cuestión del Ser precede y queda ocluida en la certeza cartesiana del *ergo* que sitúa al *logos* y al sujeto como coextensos, juntos y complementarios en la experiencia cotidiana (óptica) de la subjetividad y sus representaciones. Lacan anunció en sus formulaciones que se había cruzado un límite histórico fundamental, un límite que inauguraba el pleno logro planetario de una ontología de la mercancía [como nuevo nombre o doctrina del Ser]. Es demasiado tarde, dijo en referencia al discurso capitalista, implicando que la historia de lo moderno ya no puede salvarse” (Williams, 2021, p. 15).

¿Qué puede hacerse en las ruinas de una modernidad política insalvable? Meditar esta pregunta implica hacerse cargo de la trampa implícita en la condena de toda sustractividad política mediante la apelación a la necesidad de una práctica política responsable y circunscrita al principio de realidad. El Exordio de *Pasajes* retoma unas pala-

bras que Greta Thunberg pronunció durante las protestas de la llamada Rebelión contra la Extinción, en Londres en abril de 2019. En las palabras de Thunberg, dice Williams, “apenas encontramos una llamada a-principal e infrapolítica al recuerdo del ser y nada más, poco más que una llamada, al decir su cosa, a dejar que el ser sea en la manera en que no se le deja ser” (p. 3). En esa llamada, continúa Williams, se nos convoca a “dos transmisiones entrelazadas del registro infrapolítico” (p. 3), a saber:

La *distancia* óptica, cotidiana, de la metafísica moderna de la subjetividad y de los cálculos técnicos de la soberanía, en conjunción con el toque simultáneo de esa distancia de un pensamiento del ser no capturado por la ontología del fetichismo de la mercancía. (Williams, 2021, p. 7)

Reproduzco aquí el fragmento que cita Williams de uno de los escritos llamados poéticos de Martin Heidegger, “La historia del ser” (1940): “Ya nada perdura en lo que pueda salvarse el mundo consuetudinario de la humanidad hasta ahora; nada de lo que ha sido hasta ahora se ofrece como algo que pueda erigirse como meta para el auto-aseguramiento de los humanos” (Heidegger en Williams 2021, p. 8). La infrapolítica apuntaría para Williams a ese pasaje en la nada, que es, sin embargo, capacitante. Aunque no pase ni facilite el paso a ninguna parte entendible como tal. Pero no es lo inalcanzable de Esposito lo que está en juego, que malentiende con ello lo más interesante de las proposiciones heideggerianas sobre la radical cercanía e intimidad de la relación con el ser, sino el pasaje mismo, no definido por la espera destituyente o destituida, sino definido por una voluntad de perseverar en el cuestionamiento de la devastación presente, que el activismo político con frecuencia elude y disimula para postular una práctica instituyente cuya ilusión inane contribuye cómplicemente al estado de cosas y lo reproduce incesantemente.

La noción de un período interválico, que para Badiou remite al logro de una “vida verdadera” a través de la mediación de la idea, viene a retomarse hacia el final del primer “pasaje” (hay dos “pasajes,” o partes, del libro) en la noción de *interregnum* propuesta por Antonio Gramsci. Hay una frase de este último muy repetida, citada *ad infinitum*, todo el mundo la conoce, todo el mundo se agarra a ella como si se tratara de un talismán o de un fetiche personal. La frase es: “La crisis consiste precisa-

mente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este *interregnum* aparece una gran variedad de síntomas mórbidos” (Gramsci en Williams, 2021, p. 100). La propuesta de que vivimos en un *interregnum*, como lo que decía Jorge Luis Borges en algún lugar de la idea de crisis, tranquiliza y da esperanza, paradójicamente. No importa lo mal que van las cosas, parece decir, porque al final veremos una nueva aurora, un nuevo mundo, hay una promesa, hay un mundo al que todavía no hemos llegado, pero está ahí, es históricamente necesario, llegaremos, estamos tranquilos, y llegaremos precisamente a partir de nuestra voluntad instituyente. Uno puede creerlo si quiere, como puede creer en cualquier otra cosa. En el fondo no sabemos nada del futuro y todo o mucho es posible. Pero esa es la cuestión: no sabemos del futuro, y por lo tanto no hay base alguna para una profecía esperanzadora y, tal como vamos, abiertamente contraintuitiva. Llamar al momento presente, o a cualquier otro momento, un *interregnum* es hacer una profecía. Pero ¿si quisiéramos abandonar el pensamiento profético, a fuerza de no fiarnos de él? Tendríamos que reconocer que no tenemos ni idea de lo que nos espera, y en tal medida que ya es una idealización ilegítima llamar a las múltiples morbididades de nuestro presente un síntoma, sobre todo si pretendemos que son síntomas de una enfermedad que la marcha misma de la historia, tal como queda entendida por el pensador responsable de la política, va a curar.

Williams se atiene al perecer: sí, estamos en un tiempo, el tiempo de la modernidad, o de la segunda modernidad, el tiempo del *katechon* político, el tiempo de la contención, que muere.⁸ Lo que nos rodea perece, Williams prefiere decir, y con ello perecen las categorías principales de la arquitectónica de la modernidad política. En un perecer largo, extendido en el tiempo: “El perecer de ese tiempo extiende su fuerza por doquier en la forma de un tumulto y perplejidad generalizados mientras también inaugura la demanda de una nomenclatura diferente que indique algo tan post-epocal y post-soberano en esencia” que parecería consistir en una “ruina infinita” (Williams, 2021, p. 100). A esto, que es la estructura política profunda de nuestro tiempo, le llama Williams “*des-contención post-soberana*” (Williams, 2021, p. 101). El discurso capitalista se ha intensificado de manera que desborda toda posibilidad de contención katejónica en la vida política y económica. La globalización no puede prometer, y es por lo tanto simple ilu-

sión por nuestra parte profetizar, “un nuevo destino, una nueva época de representación” (Williams, 2021, p. 101). Nada la garantiza. Por el contrario:

La búsqueda gigante del capital de los últimos despojos de la auto-destrucción [planetaria] nos permite vislumbrar el mundo des-contenido de una guerra civil en flujo absoluto (una *stásis* desencadenada en escala global), que no es sino el perecer en curso, la forma misma del acabamiento, del espacio político moderno mismo *sin* orden político soberano alternativo, sin arreglo topográfico percibible, y, por lo tanto, sin lugar sólido en el que anclar negación, transgresión o trascendencia. (Williams, 2021, p. 98)

Pero no conviene llegar a la conclusión de que, así las cosas, el de Williams sea un libro pesimista, implicado en el lamento por un fin triste y desesperado. Antes bien solo ahí se abre otra posibilidad:

Reducir a escombros nuestras herencias nihilistas, llevarlas a un punto de suspensión e inoperatividad, es pensar y escribir en preparación a un claro, a una renovación y a un giro potencial en nuestro pensar que podría ser capaz de eliminar la subordinación de la libertad a la ontología de la subjetividad y a la historia moderna de sus despliegues katejónicos y biopolíticos. (Williams, 2021, p. 96)

La relación de pensar y actuar no puede quedar al albur de legados en ruinas, y eso significa que algo otro es preciso. La temática del cierre de la metafísica, es decir, del cierre de lo que ha sido el pensamiento hegemónico en Occidente durante milenios, del agotamiento de la ontoteología y de sus categorías, que rigen nuestro pensamiento político, y entre las cuales la categoría del sujeto soberano es y ha sido crucial, se abre a otra cosa, a una búsqueda alternativa. Esta otra búsqueda es la que secciones previas del libro habrán anunciado como a la vez inconspicua y tremenda, en la que “podría ser que absolutamente todo estuviera en juego.”

El “Pasaje I” describe “un término potencial que nos puede llevar inmediatamente y sin mediación alguna desde lo que Badiou llama ‘el fin del viejo mundo de las castas’ (...) a las realidades fuertes de trastornos, tumultos y violencia potencialmente catastróficas” (Williams, 2021, p. 36). Es un término porque, antes que constituir una crisis que pasará, y que, en cuanto crisis, lleve a un ajuste en táctica y estrategia y a una reconstitución que sin duda sea efectiva y logre otro momento en la histo-

ria linear del progreso hacia un futuro propiamente justo y humano, *esta vez*, o bien hemos perdido las herramientas o las herramientas están oxidadas y rotas y ya no funcionan, o han mutado hacia lo mágico y hacen lo que no se supone que hagan y nos amartillan más profundamente en el trastorno, el tumulto y la violencia. Claramente esto implica una crítica de la izquierda ante:

La posibilidad de que lo que está en juego ahora es el descubrimiento de un pensamiento de la *existencia* y del *mundo* que ha permanecido oculto en su mayor parte dentro de la tradición dominante de pensamiento político desde la década de 1960. (Williams, 2021, p. 37).

¿Por qué ha permanecido oculto? En parte porque el marxismo no ha sido capaz de moverse más allá del análisis de la ontología de la mercancía y el principio de equivalencia general reina supremamente también en las presuposiciones y en los procedimientos izquierdistas. “El tumulto contemporáneo es en esencia la realidad de un perecer político-teológico en curso experimentado como la perplejidad que produce la continuación [denegada] de un cierre de la metafísica y la globalización de la ontología de la mercancía” (Williams, 2021, p. 42).

Las viejas piedades izquierdistas fallan y caen porque han sido sostenidas en lo que no podía sostenerlas: la mera inversión y secularización de la ontoteología. El análisis del *Prometeo desencadenado*, de Percy Bisshe Shelley, muestra cómo la emancipación política en la segunda modernidad fue planteada de forma “plenamente consonante con la emergencia del Hombre como *nomos* de un nuevo imperio epocal de la humanidad fundado en el tiranicidio y el conflicto perpetuo sobre el dominio del mundo” (Williams, 2021, p. 47), en el que “la hegemonía del bien, de lo virtuoso es la imposible transvaloración humanista de Dios, ahora con el Hombre como más alto valor predicado en la maximización metafísica de un valor moral compartido, entendido como imagen del mundo” (Williams, 2021, p. 48). Pero esto –y debe reconocerse que es esto, y ninguna otra cosa, lo que rige todavía la cultura convencional de izquierdas– ya no funciona. La postulación moderna de la política como emancipación nunca ha sido capaz de trascender, sino que ha sido ella misma parte de “la realización del nihilismo moderno, el eterno retorno del auto-querer del *subjectum*” (Williams, 2021, p. 48). La secularización de la ontoteología es todavía ontoteológica, y ninguna medida de voluntarismo permite superar

tal *impasse* auto-generado y auto-otorgado. En términos de voluntarismo, el discurso capitalista gana siempre, puesto que lo encarna. La demanda política de enfrenar la fuerza del discurso capitalista permanece enterrada en el discurso capitalista y es incesantemente consumida por él. Esta es, por cierto, una de las conclusiones de Esposito (2015) en relación con el paradigma constituyente asociado a Gilles Deleuze.

Al revisar la posición de Massimo Cacciari (2014) en “El poder que frena”, Williams reconoce el diagnóstico preciso y fundamental de Cacciari:

Cacciari apunta (...) al hecho de que el orden contemporáneo de crisis permanentes al que llamamos globalización ya no es la consecuencia de la hegemonía. Por el contrario, es la tematización del agotamiento de la hegemonía y de la infinita indeterminación y tumulto que se extiende como consecuencia. Es la base en acción de la *posthegemonía* (Williams, 2021, p. 50)

Pero Cacciari, a fin de cuentas, solo puede acabar lamentando la muerte de los procedimientos modernos de capacitación política, solo puede hacer su duelo, en el intento imposible e implausible de insuflarles vida nueva. Esto es, en realidad, síntoma de la situación trágica de la izquierda contemporánea en sus variantes dominantes o convencionales. Conoce el problema, reconoce conocerlo, y cree que su buena voluntad hará que el problema desaparezca y sea vencido. Pero un caballo muerto nunca vuelve a las carreras—mucho menos puede ganarlas. La intención de Williams, por ende, no es moverse en dirección de una posición política alternativa que solo podría replicar condiciones infumables. “Es demasiado tarde” dice (Williams, 2021, p. 65), porque la metafísica que inspira la tarea prometeica del humanismo ha sido destruida, y no por el mismo Williams, sino por el movimiento del capital en su busca irrefrenable de la plusvalía absoluta: “la decontención post-katejónica es el descubrimiento, y en el descubrimiento la desnaturalización, del funcionar metafórico moderno de la historia de la metafísica cristiana, de su teología política, y de su voluntad prometeica de poder” (Williams, 2021, p. 65). Ante ello, toda contención política contra la descontención del capital es impotente:

La batalla ideológica entre izquierda y derecha se escenifica ahora como una batalla de destino entre la voluntad de poder de la subjetividad contra la voluntad de poder de la subjetividad

(...) En ambos lados es una batalla a muerte a favor del mantenimiento del subjetivismo del yo en el *yo prevalezco*. Pero el perecer que subyace a esa duración queda maníacamente, y sin éxito, ocultado. (Williams, 2021, p. 66)

Los análisis que muestran todo esto son demasiado ricos y complejos para reproducirse aquí, incluso para resumirse. Incluyen una presentación de la idea del *katechon* en Pablo de Tarso y una deconstrucción sostenida de la noción de hegemonía tanto en Gramsci como en Laclau (1994). La idea es llegar, a través de ellas, “a la posibilidad de un lugar alternativo desde el que pensar los límites de lo político y a un giro hacia fuera de la ontología del sujeto” (Williams, 2021, p. 52). Imaginen entonces que ustedes constituyen alguna versión de Hércules en la encrucijada y que una pequeña figura de Eros se les acerca y les pide elegir entre las dos Venus, la de la derecha, y la de la izquierda. Imaginen, incluso, que han decidido ya por razones de principio renunciar a todo movimiento a favor del abrazo de la Venus de la derecha, que la Venus de la derecha lo sabe, y que lo que se atreve a sugerir entonces es seductoramente diferente. ¿Elegirían entonces a la Venus de la izquierda, y con ella el camino de la demanda política que los llevará al ensayo incesante de una imposible lucha hegemónica en línea voluntarista, o elegirían a una Venus de la derecha reformada, que se ha disfrazado con túnicas sagradas y promete ahora la contemplación total, la singularidad total, la privatización total de la existencia? Si lo primero es consustancial al paradigma instituyente, lo segundo caracteriza lo destituyente en Esposito (2015). ¿Pero no sería mejor rehusar la opción, decirle a Eros que se vaya mucho al carajo, mandar a paseo a las dos Venus, y disponerse a dar un paso atrás para investigar lo que oculta la alternativa que Eros propone, ya contaminada por su propio desastre? Ese paso atrás, hacia un lugar de pensamiento y de praxis alternativo, no es el más fácil. Es incierto en el mejor de los casos, es un salto. Pero es un salto que merece la pena: no un salto hacia la rosa hegeliana del mundo, que siempre ha sido una trampa, esa rosa está llena de gusanos, sino hacia un abismo —el de lo impensado, el de lo no visto— que rechaza toda presentación:

La tarea [...] ya no es remetaforizar el *katechon* y por lo tanto la metafísica, sino aprender a escuchar dónde nos deja su perecer; pensar no contra el espacio de la crisis permanente sin respiro ni amnistía sino a su luz. La tarea no es

sulfurarse contra la disolución del vínculo entre Dios y Hombre en nombre de la ley y el orden. Es aceptar la muerte de Dios y del humanismo prometeico que ha sido siempre el viaje ilustrado de un Dios destituido por la tierra. Eso nos permite entender la clausura de la metafísica como el desencadenamiento de un tumulto sin límites al nivel del significante y nos obliga a tomar en serio su energía destructiva y creativa para pensar desde ella, en lugar de pensar desde su denegación, o a pesar de ella, en la esperanza utópica de su pacificación o en el giro neofascista en su contra, que es en realidad su extensión y glorificación. (Williams, 2021, p. 73)

Las notas a *Pasajes infrapolíticos* podrían por sí mismas constituir otro libro o llevar a varios. Me limito a señalar su importancia remitiendo a dos de ellas como prefacio al resto de mis comentarios. Corresponden a la Introducción. En la primera, Williams cita a Jacques Derrida:

Un pasaje, desde luego, y así por definición un momento transitorio, pero cuya transición viene, si eso puede decirse, del futuro. Tiene proveniencia en lo que, por esencia, todavía no ha provenido, todavía menos acaecido, y que por lo tanto falta por llegar. El pasaje de ese tiempo del presente viene del futuro para ir hacia el pasado, hacia el irse de lo ido. (Williams, 2021, p. 195)

Y añade Williams: “el nombre de lo por-venir es lo infrapolítico” (p.195). En la segunda nota afirma Williams: “Estamos ahora situados no en la edad de la experiencia de la conciencia sino en la expiración civilizacional de todos y cada uno de los *archai* [principios]. Esta es la época de la clausura de la metafísica” (p. 195).

Que no haya *interregnum* significa que el intervalo no lleva a principio nuevo alguno de mando, a ninguna nueva estructuración nómica de la tierra. El tiempo de la posthegemonía, el tiempo de la descontentación postkatejónica no provee ni anuncia un futuro *regnum*, como nunca dejó de hacer Gramsci con su celebrada filosofía de la praxis. Si la metafísica constituye en sus diversas épocas la hegemonía real en Occidente y de Occidente, el cierre de la metafísica inaugura un vacío principal. Si hubiera una promesa extraíble de ello—pero no la hay—, sería solo la promesa de un tiempo por venir, indiferente e incualificado—el tiempo que ya tenemos. Williams lo llama el tiempo de la infrapolítica o el tiempo infrapolítico: el tiempo en que la política cede su lugar al tumulto violento.

Podemos negarlo e insistir en apuntalar las ruinas del pasado, como si nada hubiera ocurrido que algunas herramientas y una buena capa de pintura no pudieran arreglar. Podríamos decir, por ejemplo, que una nueva hegemonía nacional, o mil nuevas hegemonías nacionales, están al alcance de una insurrección popular. O podemos asumirlo y ver qué pasa en la aceptación resuelta del tiempo anárquico. ¿Qué podría significar esto último?

El “Pasaje II” busca una respuesta desde lo que todavía es un análisis en el registro del diagnóstico. Se enfoca en la narcoacumulación, entendida como ejecución radical y desarrollo ilimitado de la ontología de la mercancía:

“A un nivel, la narcoacumulación es solo un nombre más para la voluntad de poder del capitalismo contemporáneo en la que el capital se proyecta, como siempre ha hecho, en dos direcciones simultáneamente: 1) hacia la absolutización de la mercancía y de la plusvalía, y 2), hacia la minimización, dentro del pasaje hacia el valor, del valor del trabajo” (Williams, 2021, p. 111).

Como estructura de fuerza, en consecuencia, la narcoacumulación abruma, destruye y condena el mundo de la vida de los que son tocados por ella a un perecer activo: “de la conciencia dialéctica, del aparato hegemónico, de una teleología del progreso capaz de neutralizar la violencia y de convertirla en razón social, o poder, de otra forma que la de la inmanencia nihilista y extensión activa del capital tecnoglobal” (Williams, 2021, p. 119). Esta es la manera en la que el cierre de la metafísica abandona su sitio en el texto filosófico para convertirse en una pérdida que muerde ruinosamente al nivel de la experiencia social y política: “Esta pérdida es la consumación definitiva de la ontoteología que cautiva y atraviesa todo en la época del fin de la epocalidad” (Williams, 2021, p. 121). En el mundo de la narcoacumulación, y ese es nuestro mundo, la narcosis exige solo absoluta obediencia y sumisión.

Williams busca entonces un entendimiento crítico de la economía política de la narcoacumulación en su lectura de algunos de los textos principales que han lidiado con ella, de *Drug War Capitalism* (2014), de Dawn Paley, a *Los Zetas, Inc.: Criminal Corporations, Energy, and Civil War in Mexico* (2017), de Guadalupe Correa-Cabrera, pero con atención minuciosa a argumentos expuestos por Rosanna Reguillo, Rita Segato, Sergio González Rodríguez e Ioan Grillo entre otros. La pregunta fundamental es si el paradigma de la guerra civil, que todos estos

autores elicitan en formas diversas, es mínimamente adecuado. La guerra civil parecería ser el límite categorial extremo de la reflexión crítica, pero la respuesta que Williams ofrece es que se queda muy corto. Una vez más, incluso si la guerra civil, en su relación límite con la guerra en cuanto tal, configura un paradigma político fundamental en la historia de Occidente, desde la Grecia antigua al presente, se dirá que se trata de un paradigma que se hace obsoleto e improductivo para pensar la narcoacumulación. Nicole Loraux dice que

Lo que entendemos como *stasis*, o guerra civil, en contraste con la unificación adversarial *polemos*, es en realidad una mala identificación platónica de la *diástasis*, que es la mera separación, o bien la brecha patológica que es anterior y subyace a la formación de lo común y por lo tanto de la comunidad política misma. (Cf. Loraux en Williams, 2021, p. 140)

Williams adopta la *diástasis* definiéndola como “el movimiento de separación originario e infrapolítico o el lapsus momentáneo anterior y subyacente a toda fuerza” (p. 141). No deja de ser interesante que esta separación originaria pertenece radicalmente al corazón del paradigma instituyente en Lefort y Esposito, solo a partir del cual es posible pensar el conflicto y su negociación democrática. Pero Esposito no entiende esa separación como infrapolítica, sino solo como fuerza instituyente de la política.

Nos acercamos con ello al corazón, al vórtice mismo de lo que propone el libro de Williams. Que nuestra época sea diastática es otra forma de decir que el concepto moderno de la política está arruinado y ya no sirve.

Aquí surge un terrible rompecabezas y una oportunidad de pensamiento. La doble pérdida que hemos llamado descontentación, término que ciertamente lleva en sí las brechas y divisiones de la *stasis* pero que lo hace en el contexto de una guerra global post-katejónica y post-territorial, desoculta la separación infrapolítica originaria que sub-cede a la relación *diástasis-polemos-stasis* y a la fuerza que genera. (Williams, 2021, p. 142)

Esta es la situación que, por fin, ofrece la oportunidad de “atenerse a la posibilidad misma de un registro de pensamiento otro que el mercado

por una conciencia política legislativa o dialéctica” (Williams, 2021, p. 128).

La lectura ciega o ingenua de la infrapolítica ha tendido a situarla como una forma de abandono del terreno político, una fuga hacia el submundo de la existencia personal e idiota. La infrapolítica, sin embargo, no es una resistencia tímida, cobarde o inmadura de la política, como si la política pudiera definir por sí sola el lugar natural de los hombres y de las mujeres reales. Para la infrapolítica, la política es hoy el lugar de una gesticulación vacía e inefectiva, abstracta y vacua. Como vemos por todas partes, la política configura en sí el espacio de una paradójica resistencia a la política—resistencia masiva, persistentemente ideológica, y, en el fondo, ilusa: nada sino el campo de expresión superestructural de la ontología denegada de la mercancía. Así que convendría pedir que se nos ahorren las afirmaciones condescendientes sobre la política como la cosa verdadera, y que se eviten las desestimaciones fáciles de la infrapolítica como refugio débil de la tormenta (sí, la Tormenta, como la que proponen fuerzas siniestras pero crecientemente amplias y no solo en los Estados Unidos): la infrapolítica es, en al menos una de sus caras, aunque esa cara no sea la única, la política multiplicada por dos, la politización misma de la ruina de la política, que nuestro tiempo hereda bajo el signo de una demanda de pensamiento urgente aunque necesariamente intempestiva. Esta demanda de pensamiento –hiperpolítica y al mismo tiempo otra que política, pero otra que política en su hiperpoliticidad misma—viene a especificarse en el libro de Williams en la lectura intensa de tres textos, cuyo *status* político en el sentido convencional nadie osaría denegar. Pero Williams muestra que la lectura convencional debe abrirse a las dimensiones infrapolíticas de esos textos para no ser simplemente patosa e inadecuada. Me limito a mencionar esos textos. Son el guion escrito por Cormac McCarthy para la película *The Counselor* (2013), la novela *2666* (2004) de Roberto Bolaño y la película de Diego Quemada Díez *La jaula de oro* (2014). En ellos, dice Williams se hace posible leer el desplazamiento decisivo de la política hacia un pensamiento de la existencia, no por mor de una fuga respecto de la política, sino, al contrario, para exponer la política a su reverso constitutivo, que permite—y solo eso lo permite—una deconstruc-

ción de la ontología de la mercancía que rige la política en el tiempo de su ruina metafísica.

La última sección del libro, “La mano del migrante, o el giro infrapolítico a la existencia,” está dedicada a un análisis de *La jaula de oro*:

Aunque es verdad que la coerción y la fuerza subjetiva fundan, protegen y expanden el espacio político, también es verdad que el espacio político nunca está saturado ni es plenamente reducible a las acciones coercitivas o de fuerza subjetiva. En este umbral sutil pero fundamental en el corazón mismo de la brecha permanentemente violenta y activa que es el duopolio mercado-estado y su extensión no-política del conflicto endémico, de la *diástasis* postkatejónica, puede verse operar la infrapolítica y dejar en ella su marca existencial indeleble. Hacia esta marca existencial podemos volvernos ahora, como el movimiento final en el pasaje hacia la infrapolítica. (Williams, 2021, p. 167)

Pero el pasaje a la infrapolítica es ya también pasaje infrapolítico. Recordemos la cita de Deleuze antes dada, según la cual no es que haya ser y afirmación, sino que la afirmación es el ser. El pasaje infrapolítico es él mismo: infrapolítica como pensamiento del afuera constitutivo de la política, y por eso la infrapolítica todavía puede entenderse como una forma de ontología política, en sí ni destituyente ni constituyente ni instituyente sino todo lo contrario: algo así como una mosca persistente y destructiva en el corazón de los tres paradigmas. Pero la función de la mosca no es la aniquilación de aquello de lo que vive o pretende vivir. Solo insiste en su invivibilidad, en el desasosiego que produce y que busca producir, sin el cual no podría haber más que pasmo y dormición.

III.

Quiero concluir este ejercicio en referencia breve a tres trabajos que Williams escribe con posterioridad a la publicación de *Pasajes infrapolíticos*, porque añadirán dimensiones de reflexión que conviene resaltar en nombre de la invitación a un mejor entendimiento de lo que se propone. En el primer ensayo, “*El no es: la infrapolítica y la experiencia de la tragedia*”, Williams (s.f.) analiza el cuento de Eduardo Ruiz Sosa “El dolor los vuelve ciegos”, que relata la aventura del protagonista en el intento de encontrar el cadáver de su hermano en el contexto de la situación presente en México, que, como sabemos ha generado al menos 100 000

desaparecidos y más de 250 000 muertos. El marco de interpretación incluye una formulación concisa de la rutina latinoamericanista:

La vasta mayoría de la literatura latinoamericana contemporánea, en la medida en que está anclada en su mayor parte en procedimientos formulaicos y regurgitados de costumbrismo antropológico y sociológico, es banal y trivial, aunque eminentemente consumible y adaptada al mercado como forma globalizada de humanismo o como subcategoría de la llamada literatura mundial. El estatuto *best-seller* al que aspiran los varios narcogéneros que tipifican los últimos treinta años, más o menos, trae a la luz una inversión en la representación de la producción de muerte, sin duda, pero solo en la más rara de las ocasiones mora en la intimación singular de la mortalidad como límite conceptual fundamental para repensar la relación entre fuerza, existencia, y posibilidad de cuestionamiento del orden simbólico de la moderna ontología de la mercancía. (Williams s.f., p. 2)

La llamada tradición ilustrada de la lógica del discurso del amo (Maddalena Cerrato, en conversación, vincula el discurso del amo a las dos posiciones críticas antes mencionadas en relación con las reuniones virtuales en México y en Chicago) rige el discurso latinoamericanista sin apenas excepción, no solo por el lado llamado creativo o primario de productores de objetos narrativos, sino también, en igual medida, por el lado de su recepción llamémosle crítica o académica. Williams menciona que la infrapolítica es “incompatible con el cargo esencialmente instrumental” (p. 4) de esas actividades y así incompatible con el latinoamericanismo en cuanto tal, porque:

No evade la responsabilidad que orienta el pensamiento hacia la finitud, o el abismo, y busca no ocluir esa condición mediante la compulsión narcisista hacia la maestría personalista sobre otros o, en verdad, sobre uno mismo en nombre de la vida, de las ‘formas de vida,’ o de la política de la metafísica moderna de la subjetividad. (Williams, s.f., p. 5)

Y Williams concluye, en referencia final al cuento de Ruiz-Sosa entendido como excepción o producción excepcional o exorbitante con respecto de todo latinoamericanismo o mexicanismo:

Cualquier cosa que no sea un movimiento de inceptión [orientado en cuanto tal contra el

discurso del amo] reinstala el mero mexicanismo humanista. Como marcador de posición humanista y lugar de reposo de la equivalencia antropológica, historicista, cultural y sociológica, el mexicanismo está lejos de ser ‘el mero mero’ porque ocupa un lugar burocrático en el corazón de la universidad en el que ‘todos tendrán descanso, no se preocupe,’ como observa el funcionario del depósito de cadáveres tras mutilar un brazo izquierdo anónimo en nombre de la armonía colectiva. (Williams, s.f., p. 16)

Hay algo decisivo, por más que incómodo, en esa vinculación implícita de la práctica académica latinoamericanista con el funcionario del depósito de cadáveres que burocratiza el comercio con los muertos.

El segundo ensayo se titula “Vida muerte quedándose atrás,” y lo que quiero resaltar en él es la vinculación del pensamiento de la infrapolítica a “algo demoníaco” en el contexto del pensamiento filosófico y universitario interesado en interrumpir el discurso del amo y su doble siniestro el discurso universitario⁹. Williams está comentando uno de los seminarios de Jacques Derrida ofrecido en los setenta del siglo XX, donde se da un “gesto”

predicado sobre pensar explícitamente—agresivamente, podríamos decir—contra las metas de la escena pedagógica francesa...; en una relación de separación, esto es, respecto del carácter conservador de los instintos de supervivencia y de auto-promoción de esa escena; su auto-inoculación contra todo displacer, real o imaginario. Derrida propone por supuesto el nombre de ‘otra escena’ junto con la posibilidad de una destrucción capaz de de-simbolizar la institución que, vía su elevación espiritual mediante la instalación e institucionalización de la *Aufhebung*, se posiciona repetidamente, incesantemente, como Significante Amo. (Williams, 2020, p. 5)

La lucha contra el Significante Amo pasa ineluctablemente por la angustia. La angustia destituye y es en esa medida generadora de la posición infrapolítica:

¿Qué, entonces, no de la organización psíquica de la maestría (o del dominio: *mastery*), sino de las trazas persistentes y los restos de memoria que hablan directamente a la total impotencia, y, por lo tanto, al displacer horrendo y asfixiante, al sentido abrumador de peligro que asalta el misterio de la producción de significado, no

desde fuera, sino desde dentro (desde el deseo)? (Williams, 2020, p. 10)

Williams remite ahora al décimo seminario de Jacques Lacan, “La angustia.” En él, Lacan identifica el “momento de la angustia” en referencia a Edipo que contempla sus ojos arrancados y caídos: “Es la visión imposible de tus propios ojos caídos en el suelo que te amenaza. Esa es la clave más segura para lo que siempre puedes encontrar en el fenómeno de la angustia” (Cf. Lacan en Williams 2020, p. 12). “Por haber deseado saber” llega la destitución como “infraexceso” “cuando ya no hay una noción de experiencia accesible tal como la del movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre sí misma” (Williams, 2020, p. 13). La infrapolítica, en la determinación de Williams, debe pensar la angustia como “miseria esencial” en el borde mismo de la relación del deseo con su objeto. Esto es lo que significa pensar el afuera constitutivo de la política como conciliación instituyente con un “real” borrado en la ilusión de la subsunción dialéctica. En ese sentido la infrapolítica no ofrece garantías por el lado del principio del placer ni de su congénere el principio de realidad.

No nos hemos cansado de decir que la noción de posthegemonía es la traducción infrapolítica del otro lado del límite en el que la infrapolítica se sitúa: el intento de conceptualizar el espacio contemporáneo de la política, su espacio interior, distinto a la exterioridad que la infrapolítica quiere pensar. Si la infrapolítica piensa la *chora*, la posthegemonía piensa la *polis*, aunque ambas lo hagan en referencia mutua¹⁰. En “La insistencia que es posthegemonía: negatividad, técnica y la cuestión de la alienación” Williams (2022) dice: “la posthegemonía apunta en la dirección del desocultamiento infrapolítico de lo que la hegemonía intenta ocultar” (p. 3). Posthegemonía es por lo tanto de forma abierta y directa una praxis política, un intento de cambiar el mundo contra prácticas políticas caídas en la inanidad de su propia teorización, y en cuanto tal no susceptible de ser descontada como de alguna enigmática manera (sus críticos no pretenden entenderla, solo la descuentan como enigmática o incomprensible) antipolítica o apolítica o meramente impolítica. Su politicidad radica en el cuestionamiento de toda contingencia instituyente desde las exclusiones que la institución impone—si toda hegemonía es por definición discurso del amo, la posthegemonía atiende a desocultar la treta instituyente cuya función es en cada caso organizar servidumbre vo-

luntaria. Puede sin duda argumentarse que en ese sentido la posthegemonía es negatividad y entiende su praxis como un trabajo de lo negativo, pero es entonces fácil contestar que la negatividad posthegemónica libera positivities y formaciones de ser que la hegemonía instituyente reprime o desplaza hacia su muerte. Si la infrapolítica ha de entenderse como reflexión sobre el afuera constitutivo de la política, su extensión posthegemónica—la politización explícita de la traza excluida por la política en su dimensión instituyente o constituyente—reintroduce en el mundo de la *polis* el infierno o inframundo de sus exclusiones, y en primer lugar aquellas que toda hegemonía subalterniza sin llegar a hacerlas desaparecer. Por eso la posthegemonía es pensamiento en democracia radical, y por eso la democracia radical solo puede ser posthegemónica—y destituyente en relación con toda institución, a pesar de las teorizaciones de Ernesto Laclau y del mismo Esposito. Williams detecta en la obra de Laclau, sin embargo, una intuición sobre la negatividad que desmonta las pretensiones de su teoría de la hegemonía, igual que es posible apreciar en el Esposito pensador de la impolítica el límite de su propuesta instituyente. Laclau dice:

Si la negatividad de la que hablo revela la naturaleza contingente de toda objetividad, si es verdaderamente constitutiva, entonces no puede recobrase desde ninguna *Aufhebung*. Es algo que simplemente muestra los límites de la constitución de objetividad y no puede ser dialectizado. (Laclau en Williams, 2022, p. 16)

Williams pregunta:

¿Cómo podemos caracterizar la negatividad que Laclau parece evocar como abismo potencialmente constitutivo de una relación alternativa, y abismal, con la política? Quizás podemos decir que señala un no-lugar posthegemónico, un no-lugar en el campo social en el que las articulaciones hegemónicas y los procesos significantes ya no funcionan y en el que los discursos hegemónicos [o instituyentes] y sus metáforas dejan de formar sentido. (Williams, 2022, pp. 16-17)

Ese es el no-lugar de la diástasis social, antes en este texto definida como “el movimiento de separación originario e infrapolítico o el lapsus momentáneo anterior y subyacente a toda fuerza” y cuyo entendimiento podemos ahora suplementar diciendo que su percepción, en cada caso lugar de

epifanía política, atiende al fenómeno de la angustia como infraexceso o su(b)ceso que al revelar la inconsistencia del discurso del Amo propone la posibilidad de una nueva constitución de mundo. La angustia destituye, pero su destitución es condición necesaria de toda institución. De paso, en la retirada o pérdida de la fuerza a la que la angustia subyace podemos entender de otra manera las palabras de Simone Weil antes citadas sobre la contrafuerza infrapolítica y chórica: “En cuanto a la fuerza que no es de esta tierra, el contacto con ella no puede ser adquirido a ningún precio menor que el de pasar por una forma de muerte”. Pero es una muerte que vivifica: es el tercer ojo de Edipo, el que se forma en el huerto de Colona bajo el cuidado de Antígona.

Referencias

- Agamben, G. (2018). *What is Philosophy*. Lorenzo Chiesa trad. Stanford University Press.
- Derrida, J. (1995). “Khora”. En Derrida (1995), *On the Name* (pp. 89-127). Stanford University Press.
- Elden, S. (2013). *The Birth of Territory*. University of Chicago Press.
- Esposito, R. (2015). *Categories of the Impolitical*. Connal Parsley trad. Fordham University Press.
- _____. (2021). *Instituting Thought. Three Paradigms of Political Ontology*. Mark William Epstein trad. Polity.
- Hartman, S. (2007). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford University Press.
- _____. (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. Norton.
- Heidegger, M. (1996). *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. William McNeill y Julia Davis trads. Indiana University Press.
- Jaffe, S. (2021). *Work Won't Love You Back. How Devotion to Our Jobs Keeps Us Exploited, Exhausted, and Alone*. Bold Type Books.
- Kelley, R. (1994). *Race Rebels. Culture, Politics, and the Black Working Class*. Free Press.
- Lacan, J. (2007). *The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. Jacques Alain Miller ed. Russell Grigg trad. Norton.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.
- Moore, I. (2020). *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. State University of New York Press.
- Moreiras, A. (2020). *Against Abstraction. Notes from an Ex-Latin Americanist*. University of Texas Press.
- _____. (2021). Diastasis y la ruina de la política: Una lectura de *Infrapolitical Passages* (2020), de Gareth Williams. *Revista EU-topías*, 21, 87-95.
- _____. (2021). *Infrapolítica. Instrucciones de uso*. La Oficina. (Trad. al inglés: *Infrapolitics. A Handbook*. Fordham UP).
- _____. (2021). *Línea de sombra. El no-sujeto de lo político* (2ª ed. revisada). SPLASH.
- _____. (2016). *Marranismo e inscripción o el abandono de la conciencia desdichada*. Guillermo Escolar.
- Portinari, P. (2021). *Apropiación de Maquiavelo*. José Miguel Burgos Mazas y Carlos Otero trads. Guillermo Escolar.
- Rodríguez, J. (2016). *Writing of the Formless. José Lezama Lima and the End of Time*. Fordham University Press.
- Ruiz, E. (2019). El dolor los vuelve ciegos. En Ruiz, *Cuántos de los tuyos han muerto* (39-58). Candaya
- Scott, James C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* Yale University Press.
- Suzman, J. (2021). *Work. A Deep History, from the Stone Age to the Age of Robots*. Penguin.
- Tronti, M. (2019). *Workers and Capital*. David Broder trad. Verso.
- Villalobos, S. (2019). *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Macul.
- _____. (2020). Hacia un institucionalismo salvaje. *Universum*, 35(1), 198-228.
- Williams, G. (s.f.). “El no es: Infrapolitics and the Experience of Tragedy” (Manuscrito inédito.)

_____. (2021). *Infrapolitical Passages: Global Turmoil, Narco-Accumulation and the Post-Sovereign State*. Fordham University Press.

_____. (2022). *The Insistence that is Posthegemony: Negativity, Technique, and the Question of Alienation*. (Por salir en Res publica, 2022.)

_____. (2020). Life Death Lagging Behind. #lacanemancipa, 1-14. <https://lacaneman.hypotheses.org/1466>

Notas

¹ Sobre la esencia no política de la *polis* ver Esposito, *Instituting* pp. 52-55, y también Moreiras, *Infrapolítica* pp. 69-74. En cuanto a lo impolítico en Esposito es necesaria la referencia a su *Categories of the Impolitical*. Esposito parece haber cambiado sustancialmente su propia relación con el concepto entre *Categories* e *Instituting*.

² No hay, que yo sepa, una reflexión previa sobre lo destituyente en relación con la infrapolítica. Sergio Villalobos usa la categoría en “Hacia un institucionalismo” pero sin vincularla a infrapolítica. También ha sido usada por Gerardo Muñoz. Ambos son cómplices en la cosa infrapolítica.

³ Sobre rechazo del trabajo ver Tronti, capítulo 12 de su *Operai e capitale* (1966), recientemente traducido al inglés como *Workers and Capital: “The Strategy of Refusal,”* pp. 241-62.

⁴ Mencionaré solo Jaffe, *Work Won't Love You Back* y Suzman, *Work*, entre los libros recientes y relevantes en la crítica postpandémica del trabajo.

⁵ Este segundo apartado fue originalmente publicado en la Revista EU-topías (Moreiras, 2021, pp.88-95).

⁶ La traducción al inglés de mi *Marranismo e inscripción*, *Against Abstraction*, se publica en 2020, antes que *Infrapolitical Passages*. En la medida en que ya es un libro que habla de infrapolítica ampliamente puede quizás aspirar a ocupar la posición de “primer libro en inglés” sobre la tendencia. Pero *Against Abstraction* habla de infrapolítica o trata, a ratos, de hablar infrapolíticamente sin aspirar a elaborar sus implicaciones con suficiente claridad relativa. Eso lo hace *Infrapolítica. Instrucciones de uso*, cuya traducción al inglés no se publica hasta 2021 (*Infrapolitics. A Handbook*). La noción de infrapolítica aparece previamente en otro libro mío, *Línea de sombra* (2007).

⁷ El lugar ya clásico de la definición de infrapolítica por Scott está en *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Ver su proyección posterior en libros importantes como Robin Kelley, *Race Rebels*

o Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection* y *Wayword Lives, Beautiful Experiments*. No es este el lugar para una exposición de las diferencias de fondo entre la infrapolítica de Scott y la que discuto en este trabajo, pero queda como necesidad pendiente.

⁸ *Katechon* es una figura usada por Pablo de Tarso en 2 Tesalonicos 2: 6-7. Remite a la contención del fin de la historia, esto es, a la llegada del Anticristo, que el *katechon* contiene.

⁹ La presentación primera de la teoría de los discursos, en la que se integran el discurso del amo y el discurso universitario, se da en el seminario de Jacques Lacan llamado *El reverso del psicoanálisis*, de 1969-1970.

¹⁰ En cuanto a *chora*, referencia fundamental en la obra de Platón en el *Timeo*, ver Derrida, “Khora” y Agamben, *What is Philosophy*. Ver también el capítulo primero de Stuart Elden, *The Birth of Territory*. Se trata de un concepto tan complejo que debo renunciar a intentar su explicación aquí, con mis disculpas.