

**Soberanía, imaginación y potencia del pensamiento.
Un intercambio entre Rodrigo Karmy, Carlos Casanova y Gonzalo Díaz y Sergio
Villalobos-Ruminott**

Esta conversación surge de la publicación del libro de Sergio Villalobos-Ruminott, *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (La Cebra, 2013). Sin embargo, dada su propia dinámica, la discusión se autonomizó de esa primera referencia. Hemos decidido presentar acá su primera parte, acaecida entre abril del 2014 y marzo del 2015, como testimonio de un intercambio en el que, más allá de la generosidad necesaria para todo diálogo, puede verse la convergencia y las diferencias de sus distintos participantes en un horizonte común. Dicha comunidad de horizonte, en todo caso, no constituye ni un intento normativo de cierre ni una forma de identificación, sino una simple intervención reflexiva que nos permita demarcar nuestro trabajo de las demandas universitarias y disciplinarias que intentan sobrecodificar el trabajo teórico en la actualidad.

* * * * *

Gonzalo: Para abrir la conversación, diría que tratamos aquí de un libro que abre un espacio textual en que resuenan una serie de cuestionamientos contemporáneos acerca del complejo vínculo histórico de la vida con los dispositivos soberano-gubernamentales. Un libro en el que, me parece, se dibuja con mucha fuerza un gesto de insistencia en una operación deconstructiva que busca la desactivación de la ficción soberana y la radicalización de la democracia que ello pueda rendir, lo que constituye lo que podríamos llamar la salida “averroísta” que abre el corazón del libro: la potencia común de la imaginación sin teleología trascendental, la vida en común sin patrón de acumulación. Se trata de un libro que nos permite anclar estos cuestionamientos en la América Latina de nuestro presente, y opera este anclaje mediante el gesto de desplegar una escena latinoamericana a partir del análisis de la dinámica histórica del Chile de las últimas décadas. Junto a Rodrigo Karmy y Carlos Casanova es un gusto iniciar esta conversación con el pensador que lo escribe, a propósito de su libro y todo lo que con él se ha abierto y se puede abrir, en términos teóricos y políticos, respecto de nuestro presente y su potencia.

Quisiera entonces partir por una constatación de primera vista sobre lo que aparece como la problemática dual que perfilaría la contextura del libro. Por una parte se plantea un problema crítico de carácter teórico-histórico, relativo a la puesta en visibilidad de la orgánica imaginal (discursividad metafísica) de la **forma soberanía**, de

su pragmática material (operación efectiva) y de su transformación histórica en América Latina –pasando por sus constelaciones de soberanía imperial-colonial, soberanía estatal-nacional y soberanía del capital transnacional ensamblado con los Estados nacionales. Por ejemplo, Sergio pone esta cuestión del siguiente modo, específicamente en lo relativo a la metamorfosis contemporánea de la forma soberanía: “Lo que experimentamos hoy en día como debilitamiento del Estado nacional no tiene mucho que ver con su supuesta extinción *in abstracto*, sino que se trata de una transformación de la relación soberana de acuerdo con una corporativización del espacio de lo político y con la configuración de un nomos financiero global” (p. 24). Por otra parte, el libro destila un problema de carácter teórico-político, y lo hace a partir del primer problema señalado: se trata de explorar la posibilidad de una desactivación de la ficción soberana y de afirmar la potencia rizomática de la imaginación de la vida en común, por la vía de destacar la no coincidencia entre justicia y derecho. Sergio lo dice así: “La primera tarea para una concepción materialista de la historia sería, por lo tanto, la de suspender este relato excepcionalista y exacerbar las diferencias entre formas jurídicas de organizar la sociedad y formas históricas de imaginar la vida en común” (p. 24).

Yo formularía del siguiente modo las dos cuestiones que, entrelazadas, tejen el libro y definen su alcance teórico y político: por una parte, la continuidad de la estructura ontoteológica de la tradición soberano-excepcionalista que informa la deriva de las formas naturalizadas del dispositivo político-económico occidental, y por otra, la apertura del *interregno* que erosiona las texturas de la dominación poniendo en juego el “verdadero estado de excepción” como un hiato de *soberanías en suspenso*, en medio de los dispositivos, interrumpiendo el acogimiento-sujeción de la vida a los mismos.

De acuerdo a mi lectura, esta doble problematización implica en el libro, primero, una compleja estrategia deconstructiva de la estructuración metafísica de la imaginación política clásica: se trata de una deconstrucción del discurso y de la práctica de la ontoteología que, como *lingua franca* de un Occidente que se autoafirma como tal en virtud de la misma, articula la precomprensión de ser y poder. O, para desplegar de otro modo este concepto de *ontoteología* propuesto por Heidegger, se trata en rigor de una deconstrucción de la teo-onto-antropología que articula el proyecto civilizatorio occidental y el nervio de su canon literario “clásico” (teología, filosofía primera, humanismo, filosofía política, filosofía del derecho, etc.). Esta estructura de la imaginación marca el diseño de lo que yo llamaría –con Sloterdijk– una tecnología de crianza y el espacio de juego del viviente como cría en doma. La tecnología de crianza se constituye, desde la *lingua franca* “ontoteológica”, por la función imaginal de un dios productor (soberanía política, autoridad) que da la medida de un régimen de producción (gobierno económico, producción de propiedad e impropiedad que marca la

medida de lo que debe llegar a presencia, y la deuda y sacrificialidad de lo que no). Esta tecnología de crianza, en cuanto dispositivo, determina fácticamente el espacio de juego de la cría en doma, es decir: en el quiasma de la vida en el dispositivo se produce la misma *humanidad*, su norma antropológica y, por tanto, la cesura entre vida ascendiente y vida sacrificable. El discurso “humanista” es así la cifra de una tecnología de crianza de humanidad, de captura soberano-excepcional de la potencia del viviente en función de un régimen de producción teleológicamente temporalizado –en función de un patrón de acumulación político, económico, estético, semántico y moral que es la esencia de la economía política ontoteológica.

La espectralidad que materializa así la historia occidental, al ser examinada en su dinámica temporalizada entre la dinástica y la acontecimentalidad –o entre facticidad y potencia, si se quiere–, revela la puesta en juego de una fuerte tensión entre poética y presencia, entre imaginación e imagen, entre productividad común de la imaginación y metafísica ontoteológica del sujeto y la presencia. Esta cuestión es destacadamente abordada por Sergio, con singular agudeza a través de una serie de variaciones temáticas a lo largo del libro. La estructura ontoteológica de la metafísica rinde de este modo como la elisión del abismo del ser –y de la infinitud de lo social que ello conlleva, claro está– en virtud de la institución de la experiencia de lo ente sobre la base de fundación y fundamento. En conexión con algunos trabajos de Heidegger, podríamos decir a este respecto que desde Platón la respuesta óntica a la pregunta por el ser proyecta lo que cabría llamar una estructura crucial, poniendo horizontalmente un ente como fundamento (ontología del *arché*: lo constitutivo común a todo lo ente) y verticalmente un ente como lo fundante (teología del *theos*: *causa sui* y don de la medida del ser de las cosas). El fundacionalismo/fundamentalismo occidental apela a lo “arcaico” y, simultáneamente, a lo “supremo” –he ahí la configuración de lo crucial de esta estructura, la cruz, el cruce. La comprensión metafísica de ser y poder es así ontoteológica, es decir: 1) es una onto-lógica de lo fundamental que subsiste como lo permanente a través del cambio, lo que teleológicamente determina la acumulación de presencia, el *arché*; 2) es una teo-lógica del principio excepcional de la cadena causal de la creación, *causa sui, theos*. En el horizonte de tal radicalización de la crítica –pensando en Heidegger, pero también en Marx, tal como intentamos hacerlo hace un tiempo en un grupo articulado en torno al nombre “Kapital y Equivalencia”¹–, podríamos formular esta matriz dual de la espectralidad metafísica desnudando sus dos principios articuladores: principio de soberanía (*causa sui, theos*) y principio de equivalencia (*koinonía, archê*). La “historia del ser” occidental no sería sino la variabilidad histórica de esta matriz que se pone a sí misma como trascendental, surcando la curva monstruosa en cuya trayectoria la potencia asubjetiva de la vida (común),

¹ “Kapital y Equivalencia” fue un grupo de intercambio en la red Facebook, articulado en torno a la problemática de la equivalencia en la teoría del valor marxista y a la cuestión del nihilismo en Heidegger.

incorporándose y capitalizándose, deviene subjetiva (apropiada-apropiadora). La metafísica se ha ido determinando así, en cada época histórica de inteligibilidad (historia imperial, imperialidad historial), a modo de régimen de comprensión de ser y poder: variaciones del fundamento comunitario (régimen de producción: metafísica de la presencia), variaciones de la soberanía fundante (función de autoridad política: metafísica del sujeto). Pero a través de las variaciones lo que se conserva es la articulación básica del comprender en virtud de la espectralidad de la “equivalencia” y la “soberanía”. De tal suerte que la historia occidental se ha modalizado invariablemente como la distribución desigual y sostenida de la presencia y del poder. Ajustando el lente micrométrico, es en este sentido que Sergio sostiene que en Chile el golpe de Estado de 1973 no es el evento interruptivo de una larga tradición democrática, ni un problema moral o jurídico acotado (que sólo deje como tarea la justicia y la reconciliación), sino que es una expresión de la racionalidad (soberanía, límite y “contención” de la democracia) y de la temporalidad (teleología del progreso capitalista como medida ideal del llegar-a-ser) en la que todavía estamos instalados: el golpe no es un mero hecho del pasado, sino el síntoma de un acontecimiento que sigue pasando. También en este sentido se puede decir que el golpe que ocurrió en Chile sintomatiza una lógica teológico-política que articula la modernidad occidental en general.

La configuración ontoteológica de la política descansa entonces –así lo formularía yo– en la constelación hermenéutico-imaginal y práctica de un dios productor de un orden comunitario-substancial y teleológico-sacrificial. De este modo – como ha observado Maddalena Cerrato a propósito de las huellas de Benjamin en el trabajo de Sergio²–, lo que está en juego en el libro es un pensamiento crítico del binomio progreso/excepción, que en nuestro tiempo se expresa como “filosofía de la historia del capital” (código de narración teleológico, en función de un “patrón de acumulación” que proyecta una temporalidad de progreso como desarrollo capitalista), cuya dinástica es custodiada por la función protectora (continente, *katechóntica*) de una práctica discursiva excepcionalista (código de narración sacrificial que marca la cesura soberana entre la vida substancial de la comunidad –el reconocimiento– y la vida sacrificable en virtud de la violencia mítica, la precarización y el abandono). Se trata, pues, de una doble dinámica de “desarrollo” (capitalista-sacrificial: progreso) y “reconocimiento” (dinámica comunitaria-inmunitaria: inclusión/excepción). Dicho en la estela de Benjamin: si el anverso angélico de la Historia es el binomio progreso/excepción, su reverso es la catástrofe –un reverso lanzado a la oscuridad de la noche, en la medida en que el discurso y la práctica soberanista reprimen la escena

² Maddalena Cerrato, “En las huellas de Benjamin: notas sobre *Soberanías en suspenso*”, en *Revista Caja Muda*, nº 7, Argentina, 2014.

material de la historia (lógica sacrificial encubierta) y la imaginación política como potencia común (democracia contenida).

Ahora bien, la función de la soberanía que unifica una “totalidad” social de acuerdo a un régimen de producción bajo estatuto jurídico, perfilada en sus rasgos generales, implica la garantía de un orden total y orgánico a partir de una instancia decisiva. Pero lo que hay en el fondo-sin-fondo de la dinámica social es un “trono vacío” que es ocupado contingentemente por una instancia de conducción que encarna un determinado principio de totalización sobre el abismo de la infinitud social. En Chile, por ejemplo, la violencia angélica de las fuerzas armadas del general Pinochet puso en obra en la tierra el orden jurídico del jurista Jaime Guzmán, que a su vez descansa en todo un ensamble de espectralidades metafísicas ontoteológicas tradicionales (católicas) y vanguardistas (neoliberales), que operan en cada caso como si fueran un “verdadero” principio ordenador y organizador de la vida social. El “trono vacío” – ocupado contingentemente por un sujeto-soberano– es, en cuanto tal, el lugar ontoteológico occidental desde el que el soberano en cada caso impone la medida fáctica de lo social, pero a su vez, es un índice de la infinitud potencial de lo social, de la imposibilidad de cierre o de totalidad.

Si la tarea teórica básica es describir cómo “la excepción ha devenido regla” en orden a la fundación y conservación política del régimen de producción económico, la tarea política que se abre en el libro de Sergio no es menor: pensar el “verdadero estado de excepción” –y en esta tarea nuevamente se advierte la huella de Benjamin. Además de la estrategia de llevar adelante una deconstrucción de la estructura metafísica de la imaginación política clásica antes señalada, el libro implica la introducción de un concepto clave para situar la condición no-ontoteológica de la vida política: *interregno*, esto es, un espacio “entre reinos” (*inter regnum*) –o si se me permite la glosa analógica, un ejido³ sin soberano. Se trata de interrumpir el continuum de la historia soberanista (y su patrón de acumulación como *telos* que orienta la temporalidad), pero tal interrupción tiene el carácter de una destrucción improductiva: como espacio de imaginación política común ajeno a toda formación soberana, persiste como un afuera respecto de toda trascendencia (representación) histórica y política. Se trata de pensar nuevas formas de imaginación *an-hegemónica*, esto es, como dice Sergio, “ajenas a la dimensión policial del orden y a la organización sacrificial de la comunidad” (pp. 30-31). Se trata, en suma, de la puesta en juego de un desacuerdo radical con la

³ El término “ejido” deriva del latín *exitum*, ‘salida’. En México, el ejido es una tierra comunitaria, una tierra rural de uso colectivo cuyo estatuto se generó con el proceso de reformas agrarias durante la primera mitad del siglo XX, tras la Revolución Mexicana; la generación del ejido buscaba restablecer el uso común de la tierra para quienes habían sido despojados de ellas por el viejo régimen de los latifundios.

organización soberano-policial-sacrificial de la historia. Lo importante del rendimiento de un gesto deconstructivo como éste es, me parece ante todo, contribuir a la interrupción de los efectos de captura y sacrificio de la vida bajo la égida de la imperialidad que ejerce una tradición metafísica onto-teo-antropológica, tradición que constituye nuestra facticidad histórica y cuya fatalidad es preciso desactivar abriendo el espacio rizomático del *interregno*.

Ahora, si la cosa es liberar pensadamente la praxis política de su matriz metafísica autoritaria-excepcionalista, ¿en qué medida es preciso para la izquierda latinoamericana radicalizar aún más la crítica de la política y de la economía hacia la trama y co-pertenencia de sus matrices teológicas, ontológicas y antropológicas? Y en conexión con ello, ¿en qué medida pensar la raíz ontoteológica de la política moderna implica pensar el dispositivo del poder y su patrón de acumulación en todos sus aspectos (político, económico, estético, semántico, moral, etc.), evitando así la neutralización de la política oposicional que conllevan ciertas lecturas de la cuestión de la inmanencia?

* * * * *

Sergio: Bueno, primero déjenme agradecerles a los tres por darse el trabajo de leer un libro como el mío, cuya pretensión es sentar un lugar de partida posible para un pensamiento del presente que el libro mismo no logra desplegar plenamente, en la medida en que sigue preocupado con la dimensión destructiva o deconstructiva de la genealogía del golpe, en cuanto sinécdoque de una cierta transformación epocal, no a un nivel meramente empírico, sino una cierta transformación en la misma epocalidad del ser, para usar una figura heideggeriana problemática. Luego, Gonzalo, agradecerte esta primera instalación que cumple varias funciones, todas ellas generosas y magníficas. Plantea el carácter del libro, su recorrido, su política y su apertura. El simple hecho de que el libro pueda ser leído así ya lo justifica. Pero hay también una donación conceptual en tu lectura que no es casual ni arbitraria. Y aún cuando me siento muy inclinado a identificarme con ella, creo pertinente advertir que no le pertenece al libro en su totalidad, sino también a tu lectura, una lectura rigurosa y precisa que el libro a veces traiciona debido a la promiscuidad de su lengua, de sus “objetos” y de sus referencias.

Me interesa, en tal caso, destacar cómo tu lectura del libro no queda atrapada en los contenidos y los debates acotados de su recorrido, sino que se mueve junto con él, en su misma lógica. Se trata de un movimiento que va desde el régimen de excepcionalidad al que aspira el contenido de cada capítulo del libro, hacia la puesta en escena del agotamiento de dicha excepcionalidad, al historizarla y hacerla transitar

desde la concepción vulgar de la temporalidad hacia una concepción donde nada puede ser conjugado en términos de pasado fijo, pero tampoco en términos de novedad. Así, el golpe, más que una herida excepcional inscrita en la historia republicana del país, aparece como un doblez soberano que se repite insistentemente, no en su brutalidad sino en su operatoria, la que identifico, por lo tanto, ya no con la lógica de la ruptura y la inauguración, sino con la lógica de la metamorfosis histórica. En otras palabras, se trata de pensar la transformación histórica de Chile y de América Latina según una metamorfosis dinámica (y no según un corte fundacional), cuestión que tiene como consecuencia primera y fundamental el terminar con la pretensión de exclusividad y de autenticidad del proceso chileno, para mostrarlo como un pliegue más en la configuración del nuevo orden mundial. De ahí la mudanza de vocabularios en cada capítulo, como medida preventiva para evitar la reificación de un enfoque o un autor en particular, y por eso también la generosidad de tu lectura, que repara no tanto en lo que el libro dice explícitamente, sino en lo que quisiera pensar: esa vinculación sin excepción entre el proceso chileno y la configuración onto-teológica de la paz imperial contemporánea.

En efecto, se requiere una cierta predisposición a pensar más allá de los intereses disciplinarios acotados y “locales” para entender lo que se juega desde el primero hasta el último capítulo, esto es, desde la inscripción jurídico-historiográfica de la soberanía como ficción fundacional del relato excepcional chileno y latinoamericano, hasta el cine de Ruiz como imaginación proliferante que, habitando el descoyuntamiento de la misma ficción soberana, puebla la tierra de criaturas desugetadas y huérfanas de Dios y de toda referencia. En ese sentido, la suspensión fáctica de la soberanía operada por las formas flexibles de la acumulación capitalista actual, no da paso a una escena unidimensional y homogénea, sino a un proceso indeterminado de campos de fuerza y lucha, dispositivos que no encarnan presupuestos trascendentales, sino economías inmanentes de poder. De ahí que intentemos pensar la suspensión fáctica de la soberanía desde la suspensión de esa suspensión, cuestión que en el libro se materializa en una serie de reducciones cuasi-fenomenológicas destinadas, en cada caso, a expulsar desde el centro del argumento, toda auto-referencialidad convencional. Digamos que el asunto del libro no es ni la Constitución, ni la transición, ni la neovanguardia, ni el poema ni su fragmentación, ni el cine como aparato estético, sino la paulatina emergencia de una reflexión sobre la relación entre ser y tiempo que ya no puede ser clausurada según el horizonte categorial moderno y sus rendimientos disciplinarios.

Luego, para intentar decir algo al respecto de tus últimas anotaciones, señalaría que es fundamental para la izquierda radicalizar su crítica de la imagen del pensamiento antes que buscar ubicarse cómodamente en ella. Pensar la imagen del

pensamiento y el mismo pensamiento como imagen es pensar la subordinación de su condición heteróclita a una cierta economía de la significación, del sentido, de la historia y del sujeto, que termina por traicionar al mismo pensamiento en una demanda de justicia que ya no aspira, paradójicamente, a la justicia sino al reconocimiento. Y, por supuesto, esto pasa por entender que la “destrucción” de la metafísica con la que se asocia el trabajo más relevante producido en el siglo XX a nivel de la filosofía, no es desplazada sino complementada por la destrucción de las diversas determinaciones regionales (si me permites esta metáfora tan alemana) donde dicha metafísica se expresa históricamente. Entonces, más que postular una complementariedad teórica o analógica entre Marx y Heidegger, lo que me interesa acá es postular una convergencia entre la crítica del valor como forma específica de la acumulación y la destrucción de la metafísica como espacialización de la temporalidad. Y eso es así porque, me atrevería a sostener, lo que necesitamos es una reformulación de la crítica de la acumulación para confrontar la proliferación post-fordista de “acumulación crítica” universitaria.

En efecto, se trata de pensar no solo el estatuto de la crítica como tecnología o rendimiento de la facultad de juzgar universitaria, sino de pensar el límite mismo de la acumulación en el contexto en que el llamado “metabolismo” (Lukács, Mészáros, etc.) entre sociedad y naturaleza parece estar interrumpido por el paso desde la infinita destrucción-productiva capitalista, hacia la devastación como horizonte epocal. Si la destrucción productiva parecía ser infinita en el momento expansivo del capitalismo clásico, esa misma destrucción aparece en la actualidad como devastación de las mismas condiciones de posibilidad de la producción de valor. Los debates en torno al concepto de naturaleza en Marx junto a la reciente problemática eco-política del antropoceno, parecieran coincidir con la crítica del humanismo desarrollada en el siglo XX. Quiero decir que desde *La carta sobre el humanismo*, *Los fines del hombre* o *Las reglas del parque humano* (textos que en su insuperable diferencia parecen coincidir en su llamado a problematizar un mismo horizonte), lo que se estaría configurando sería la necesidad de una nueva crítica de la economía política acorde con la transformación del patrón de acumulación y con la transición (heterogénea y en curso) desde la destrucción productiva hacia la devastación planetaria.

Lo que está en juego en este proyecto, es mucho más complejo que una hipótesis teórica, es, para decirlo de manera brutal, la posibilidad de confrontarnos con la historicidad radical del ser más allá de las determinaciones que sobre-codifican dicha historicidad en distintos momentos de su historia. De ahí la relevancia que tu mismo notas en la sucesión de principios hegemónicos de organización de dicha historia del ser, desde lo teo-onto-antropológico hasta lo onto-teo-tecnológico. Pero, precisamente por esto, ahí también la necesidad de cuidar en extremo nuestras verbalizaciones, pues no se trataría de restituir una crítica universitaria que, segura de su propia operación,

desapercibiera cómo ella misma favorece la reconfiguración de un principio hegemónico que sigue suspendiendo la historicidad del ser desde un saber teórico o categorial. Y aquí, si me permites, me gustaría hacer una mención a lo que significó para mi traducir el libro de William Spanos sobre las reformas universitarias en América.⁴ Lo que me parecía relevante del libro no era solo su propuesta de una “pedagogía destructiva” que cuestionaba el anquilosamiento universitario de la filosofía y de las teorías críticas modernas, demasiado subsumidas en la división universitaria del trabajo. Tampoco me interesaba el libro en particular por su lectura exegética de Heidegger y de la destrucción de la metafísica. Por el contrario, lo que importaba de todo esto era el “uso” de la destrucción para desocultar la complicidad inherente entre las reformas universitarias humanistas y la paz imperial americana, en el contexto en el que América insistía en obliterar y ocultar su responsabilidad en la guerra de Vietnam y en el Tercer Mundo en general. Ese “uso”, que se distanciaba del heideggerianismo filosófico americano (más abocado a determinar los contornos inabarcables del monumento Heidegger), hacía posible una práctica oposicional que se movía desde el plano ontológico hacia las manifestaciones históricas sin renunciar a la continuidad radical del ser en el continuo de su existencia. En otras palabras, Spanos usaba a Heidegger de manera oposicional y mundana, no como referencia autorizante ni autoritaria, para pensar, en el continuo óntico-ontológico, la suplementariedad del ser-siempre-en-le-mundo-con-otros sin traicionarla desde la reinstalación de una economía principal que volviera a repetir la jerarquización metafísica en nombre de la crítica a la metafísica (error que consiste en privilegiar un lugar central desde donde abordar el problema: la base económica, la identidad racial, étnica o sexual, el reduccionismo de clase o el culturalismo identitario, los privilegios existencialistas de la “conciencia desdichada”, o la reducción “textual” de la deconstrucción en su inscripción “americana”). En ese sentido, más que una lectura filosófica “adecuada” o “correcta”, el “uso” y “abuso” que Spanos hacía de Heidegger tenía como asidero la *equiprimordialidad* (o *cooriginariedad* como traduce José Eduardo Rivera el vocablo alemán *Gleichursprünglichkeit*) del ser en sus diversas manifestaciones:

‘El fenómeno de la equiprimordialidad de los momentos constitutivos’ (dice Heidegger citado por Spanos), ‘ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” elemental’. Esto sugiere que la temporalidad del ser-en-el-mundo es un campo de fuerzas en

⁴ William Spanos. *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo*. El caso de la academia metropolitana, Santiago: Escaparate-ILAES, 2009. El título original del libro es *The End of Education. Towards Posthumanism* (1992). La decisión de cambiar el título apuntaba a darle cierta resonancia en español al trabajo de Spanos (aunque no estoy muy convencido de que esa haya sido una buena decisión).

permanente transformación y disparejamente desarrollado, que implica todas las regiones entre ontología y sociopolítica. Ello hace posible reconocer que donde y cuando sea que se ubique la investigación, ya sea a nivel del ser, del sujeto, del género, de la ley, de la cultura, de la educación o de la formación sociopolítica, siempre se está investigando en todos los otros sitios.

Más precisamente, se hace posible comprender la hermenéutica destructiva como una práctica emancipatoria que acaece a través de todo el continuo del ser, desde la ontología hasta lo sociopolítico (66).

En cuyo caso “la pregunta por el ser” que ha sido restituida por el trabajo filosófico de Heidegger no parece agotarse en las diversas formulaciones al interior de la filosofía profesional, siempre que la filosofía no es una disciplina o práctica ahistórica, sino que una práctica históricamente constituida y, por lo mismo, tensionada por variables tan determinantes como la lengua, la institución, la universidad y el mercado. Así, no se trata ni de defender ni de atacar la filosofía como si se tratara de un bien o una tradición, un legado o una condición de posibilidad del pensamiento. El uso y abuso de Spanos no es anti-filosófico, sino que está históricamente informado, es decir, reflexivamente volcado a pensar las mismas condiciones de posibilidad de su elaboración. Gracias a esa orientación mundana (opuesta a la defensa parroquial de la disciplinarietà del discurso), la crítica ontológica es co-originaria con la crítica de las determinantes socio-históricas de la metafísica.

En este sentido, propondría leer *Soberanías en suspenso* como un ejercicio de figuración que ensaya diversas escenas de lectura para mostrar la forma en que una cierta disposición categorial re-insemina siempre lo que quiere en principio diseminar. Las figuras a las que se recurre en el libro no tienen un estatuto categorial rígido: interregno, soberanías en suspenso, crítica de la economía política de la violencia, existencia en lo común de la im-propiedad, errancia, crisis de la crisis burguesa, suspensión de la suspensión fáctica de la soberanía, etc. Todas ellas nombran una aspiración más que un saber, una torsión de la epojé de la “actitud académica natural” para abrirse al mundo en sus manifestaciones profanas, no académicas, relacionadas con la imaginación como una cuestión irrenunciable para evitar quedar atrapados en “la crítica de la metafísica como metafísica de la crítica”.

Por lo mismo, tampoco se trata de “rigidizar” nuestros análisis desde la postulación de una nueva epocalidad, marcada por el fin de la soberanía o por el fin de la hegemonía, sino de mostrar las continuidades y rupturas en la historia del poder desde la cuestión de la metamorfosis (que no tomo desde Malabou, sino de mi reflexión sobre la historia del poder en América Latina, sin negar que su trabajo me parece muy pertinente). Así, lo que *Soberanías en suspenso* se propone es hacer coincidir un cierto

agotamiento de la tradición nacional-estatal, liberacionista y soberana en la historia latinoamericana, con el agotamiento de un cierto momento conceptual del pensamiento occidental. Y esto es muy complejo porque no intento leer la historia latinoamericana desde un archivo filosófico ni complementar dicho archivo filosófico con una cierta materialidad histórica, pues todo esto es simple repetición de la relación moderna de teoría y práctica, de filosofía e historia, de razón y experiencia. Lo que intento es pensar la *no contemporaneidad* (categoría moderna *par excellence*) de la ocasión actual como una convergencia heteróclita de diversas dinámicas que confluyen o se constelan en la noción de interregno, más allá de los regímenes categoriales clásicos de las ciencias sociales, la historia del arte, la crítica cultural, la filosofía como indagación identitaria, y los estudios literarios. Por eso mismo tus preguntas me parecen pertinentes, porque lo que me interesa pensar (más allá de si lo logro o no) con esa figura del interregno, es precisamente, una relación otra con la temporalidad, ya no marcada ni por la reconstrucción del pasado ni por la calculabilidad proyectiva del futuro, lo que implica, indudablemente, un debilitamiento del pensamiento clásico de izquierda en su modalidad fuerte o crítica.

De ahí también mi distancia con un cierto abuso de la tesis 11 de Marx y su llamado a la acción como suspensión de la filosofía. El fin de la filosofía es una promesa totalmente filosófica, y lo que habría que pensar, su finalidad como nos diría Nancy, yace más allá o más acá de esa demanda. La posibilidad de una política que no repita los vicios modernos que tu identificas además con la tradición teo-onto-antropológica, de una política impolítica como diría Esposito o infrapolítica como diría Alberto Moreiras, pasa por poner en suspenso esa organización nómica-excepcional de la historia, y por poner en suspenso a la filosofía de la historia que le da razón, que la organiza de acuerdo a un principio de razón. Me parece que el caso más paradigmático de los últimos años ha sido la denuncia permanente de la deconstrucción como una actividad puramente especulativa, apolítica o literaria, remitida a la ironía burguesa o a una nueva escolástica textual. Recuerdo que las mismas quejas se esgrimían contra el proyecto genealógico foucaultiano, por ejemplo; pero, más allá de los nombres propios, esta suerte de nostalgia por la totalidad perdida, por el sujeto o por la verdad, por la razón o por el sentido de la historia, no se detiene suficientemente a pensar el interregno en el que estamos domiciliados cuando la filosofía de la historia no puede articularse de manera automática, cuando su automatismo queda des-naturalizado en la expansión sin límites no de la crisis capitalista, sino de la catástrofe como forma de descoyuntamiento de la temporalidad.

De ahí también mi interés en la ex-citación soberana, la enervación del shock modernista llevada al extremo del goce inmanente a la soberanía como introyección de una ley de la deuda y de una deuda con la ley cada vez más insoportable. Ese trazo va

desde la alusión al averroísmo hasta la cuestión de la figuralidad catacrética en la fantasmagoría y la monstruosidad barroca en Ruiz. En este sentido, más que una monumentalización de la metafísica, del poder, del capital o de la ideología, lo que me interesa son las infinitas fracturas, fisuras y suturas que son la historia. Más que una rígida oposición entre excepcionalidad jurídica y verdadero estado de excepción, que marcaría un porvenir ya siempre más allá de la historia, que a su vez sería siempre la historia de la caída en la tierra, en la metafísica o en el campo de concentración, me interesa pensar el verdadero estado de excepción, la excepcionalidad benjaminiana y no la schmittiana, como algo que está acaeciendo permanentemente, no *in illo tempore*. De ahí mi cuidado con el uso de la noción de mesianicidad, pues no quisiera hacer coincidir mi trabajo con lo que he llamado, en otro lugar, un schmittianismo invertido que, a la espera de un evento radical (mímesis infinita de la revolución), tiende a restituir la figura del soberano, del evento soberano y de la soberanía como evento.

En ese sentido, la excitación o goce soberano tiende a reaparecer en la poco problematizada figura del líder con la que se piensa, contemporáneamente, la política como campo de luchas hegemónicas, de articulación de demandas populares, y de configuración de identidades políticas. Quizás acá se hace más evidente hasta qué punto la crítica de la acumulación y la destrucción de la metafísica convergen en la suspensión de la valoración como operación distintiva del nihilismo que no es un tipo de filosofía sino una condición de la facticidad. Pensar la cuestión de la política ahí no es un ejercicio filológico o bautismal, sino una desactivación de ese principio de identificación catética, afectiva, familiarista o fraternal que organiza a la razón populista y anti-popular en la actualidad.

De todas maneras, hay muchas cosas más que me interesan de tu lectura y que dan para una conversación más larga, pero diría yo, por ahora, que en esa tradición de la “cría en doma” con la que identificas la pragmática biopolítica de la metafísica, siempre hay un desajuste, una mala cría o una proliferación creaturera (para citar ese hermoso libro de Santner⁵). De ahí la cuestión del monstruo barroco, del animal, de las contaminaciones del biotipo de la blanquitud, como diría Bolívar Echeverría, etc. De ahí también la cuestión de la imaginación, de la forma de vida, de la condición profana de la práctica política, y del pensamiento como un huésped siempre incómodo en el lenguaje y en las formas domesticadas del saber.

* * * * *

Rodrigo: Querría comenzar con un gesto que atraviesa de cabo a rabo al libro. Un gesto propio de una “mala cría” que acomete intempestivamente en el mismo

⁵ Eric Santner. *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

ejercicio de suspensión soberana que tu trabajo ha llamado interregno. Esa “mala cría” tiene lugar en una afirmación que, para muchos, puede ser enigmática: “No negamos cierta preeminencia de un cierto averroísmo en nuestro argumento” (p. 18)- escribes en la introducción de tu libro. Me parece interesante que uses el término “averroísmo” porque, ya en el siglo XIII, dicho término designó el espectro de una potencia destructiva que, como tal, ponía en tela de juicio a la misma *oikonomía* cristiana que, a través de la voz de un Tomás de Aquino o de la condena del obispo Etienne Tempier de 1277, conjuró al “averroísmo” en favor de la puesta en juego de su programa propiamente teo-onto-antropológico.

En mi perspectiva, una cierta modernidad habría tenido lugar gracias a dicha conjura. Sólo el rechazo incondicionado del mentado “averroísmo” habría posibilitado el triunfo de dicho “programa”. Si el “averroísmo” era la apuesta destructiva que asumía que la potencia del pensamiento era única y separada respecto del hombre singular (aquello que la modernidad identificará con el término “multitud” y que, por tanto, no era otra cosa que una vida común) y que este último sólo podía llegar a pensar gracias al trabajo de la imaginación que se proyectaba en ella, la *oikonomía* habría terminado por subjetivar al hombre en la forma Sujeto como su forma imperial por excelencia. Haber individualizado a la vida común en la forma Sujeto quizás haya sido uno de los efectos más decisivos de la conjura de la *oikonomía* cristiana en contra del “averroísmo”.

A esta luz, pienso que la afirmación que haces al principio de tu libro, situando al “averroísmo” como puntal de la destrucción, constituye el verdadero carácter político de la crítica antropológica. Ello se advierte en varios pasajes del libro en los que la cuestión se orienta a la des-articulación del sujeto de la lengua en cuanto sujeto de la filosofía, la historia o la literatura, y, sobre todo, en la lectura que haces del poema *El regreso* de Mistral en el que, según dices, se juega: “(...) la exposición de la *impropia condición humana* manifiesta en la errancia, la desnudez y la falta de nombres propios, en la medida que los nombres son del Único” (p. 181, subrayado mío). Cuestión “averroísta”: la desposesión de la lengua o, si se quiere, tal como lo señalas, la puesta en juego del balbuceo de patrias que deja entrever no sólo el que no poseemos la lengua – por lo tanto Latinoamérica como tantos otros lugares parece no pertenecer a lo que he denominado en otro lugar, la comunidad de los hablantes con la que hoy se identifica el régimen parlanchín de la democracia contemporánea- sino el hecho más radical aún, de que la lengua no pertenece a nadie y, por tanto, nadie puede poseerla verdaderamente. En ese sentido, siempre “hablamos en la lengua de otro” –siempre, por tanto, la empresa del pensar recurrirá al “comentario” (Averroes-Marchant), con lo que todo proyecto de autenticidad que reivindique la violencia del autor, del Sujeto, no puede sino experimentar más que su naufragio.

He ahí que puedes escribir: (...) la literatura latinoamericana nada tendría que ver con la economía alegórica identitaria, su cifra, su poema, sólo constituiría la posibilidad de un libro por venir (...)” (p. 176, subrayado mío). El carácter identitario desiste en la experiencia de la lengua. Sólo un libro jamás escrito y siempre por escribir, se deja entrever, sin embargo, entre todos los libros escritos. Apenas locutores, de una lengua que no nos pertenece, que nos es impropia. Esa desistencia sería muy semejante a lo que he desarrollado en *Políticas de la Ex –carnación* bajo el término “carne”: una potencia de carácter protésico que resta siempre de la forma cuerpo que habría sido impulsada por la *oikonomía* de la Encarnación (no deja de ser curioso que los dos libros que se articulan explícitamente desde un uso del “averroísmo” hayan aparecido casi en paralelo, en conjunto también con el de Oscar Cabezas, y en el contexto latinoamericano).⁶

En este sentido, la verdad del “averroísmo” –la fuerza que le habría constituido como una doctrina “paria” en el mundo occidental, como aquella “carne” que Occidente no deja de secretar- habría sido mostrar la incoincidencia entre el cuerpo y lenguaje, entre la vida y el pensamiento. Tu habitas ese hiato y haces del “averroísmo” una verdadera experiencia, sino una *grilla* de desistencia.

Voy por la pregunta: en este registro me parece que se está dando una guerra que tiene diferentes tiempos y espacios y que, sin embargo, se sintomatiza en un cierto retorno del “averroísmo” como una imagen dialéctica que irrumpe en nuestro presente para poner en tensión al mentado “programa” antropogenético occidental. Como si hoy, dicho programa, en la nueva modalidad del nomos financiero, articulara al sujeto neoliberal frente a su diseminación en la imaginación común puesta en juego por las desistencias “averroístas”, por esa “mala cría”. Como si ese “retorno” visibilizara el abismo entre las múltiples luchas (las revueltas árabes, las protestas en España, y en algunos países latinoamericanos, donde Chile, como sinécdoque del nomos financiero global, constituía uno de los puntos clave) y una cierta oligarquía militar-financiera de corte global.

¿En qué medida resulta crucial para ti, a propósito de lo que planteas a Gonzalo en relación a la cuestión de lo impolítico para suspender la organización “nómica-excepcional” de la historia, poner en juego el poema como un problema político? ¿Cómo es que el poema, que tendría lugar como aquél (contra) dispositivo a través del cual hacemos la experiencia de desposesión de la lengua, podría constituir el puntal de un

⁶ Oscar Ariel, Cabezas. *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* Ed. Buenos Aires: La Cebra, 2013. Y Rodrigo Karmy. *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Ed. Universitaria, UNIPE, 2014.

conjunto de formas de desistencias que permitan “desactivar” o quizás, “reactivar” prácticas que tensionen a la teología que, como “vieja y fea”, sin embargo sigue actuando como “filosofía de la historia del capital”? ¿En qué medida todo parecería jugarse finalmente en la diferencia que haces entre la “ley del poema” y el “poema de la ley”? ¿Sería aquí, la *grilla* averroísta la puerta hacia un materialismo que nos “confrontara” con lo que tú llamas la “historicidad del ser” que, según decías a Gonzalo, nos permita ingresar en el “mundo profano de la imaginación”, en aquello que ustedes llamaron la “mala cría” o, como dicen las señoras, los “mal criados” que, como tales, remiten a una “hacienda”?

Eso por ahora, sólo para seguir la conversación.

* * * * *

Sergio: Rodrigo, esa imagen de la hacienda nos restituye al corazón agrícola del capitalismo occidental, a la cuestión del cultivo, de la granja y de la cultura, que anticipan, según un cierto Heidegger, el “extravío final” de la existencia en el horizonte de la técnica. O, como diría Schmitt, quizás el paso desde la renta de la tierra a la renta tecnológica no sea sino el paso que permite la reconstitución nómica de la soberanía desde el cultivo, el pastoreo, la conquista y el reparto, hacia la condición aérea del nomos contemporáneo. Pero antes de precipitar en ese horizonte, déjame volver a la cuestión del averroísmo, que como indicas, cruza el libro para marcar la diferencia entre la suspensión fáctica de la soberanía, que podemos asociar con lo que se ha llamado su agotamiento definitivo, y la suspensión de la suspensión de la soberanía, que intenta pensar el *double-bind* de esa suspensión. En efecto, la suspensión fáctica tiene que ver con la configuración de una nueva lógica de poder asociada con el agotamiento del régimen categorial relativo a la soberanía y al Estado moderno, es decir, tiene que ver con la constitución de un patrón de acumulación flexible y diferenciado, de alcance planetario, y por consiguiente, con la planetarización de la valoración capitalista donde se combinan aleatoriamente procesos de explotación extensiva e intensiva, formas primitivas y sofisticadas de acumulación. En última instancia, la suspensión fáctica de la soberanía es la espacialización final de la temporalidad, donde el poder pastoral, la biopolítica y la ecotecnia (Nancy) se yuxtapondrían axiomáticamente, haciendo que esa misma espacialización ya no constituya ni “horizonte” ni “presente”, en el sentido moderno de los términos. Acá entonces es donde el averroísmo contendría una potencialidad que nos permitiría pensar más allá de esta infinita destrucción-restitución de la metafísica o del capital. En este sentido, la suspensión de la suspensión de la soberanía es equivalente a la destrucción de la destrucción (pienso en el *Tahāfut al-Tahāfut* de Averroes), en cuanto abre y posibilita pensar en términos de potencialidad o “mesianicidad” (y ya he dicho que ésta es una noción muy compleja, que

no debe ser confundida con su uso excepcional o con su conjugación teológica o proyectiva, sino que abre una relación a la temporalidad donde es el tiempo mismo el que ya no puede ser espacializado según la lógica del advenimiento o de la realización), y no en términos de proyecto o de tiempo histórico ya caído a la escatología final de la filosofía de la historia del capital.

Domiciliar esta aporía en el pensamiento de Averroes y en lo que se ha llamado averroísmo no es casual, sobre todo porque en dicho pensamiento se problematiza, como señalas, una concepción colectiva de la afección y de la recepción que escapa al régimen de la encarnación y de la individuación que darán paso, unos cuantos siglos después, a la concepción metafísica fundamental del sujeto. Para decirlo con una fórmula familiar para nosotros, Averroes piensa el *no sujeto de la imaginación*, que es equivalente a pensar la imaginación no sujeta a ninguna determinación cognitiva, racional, facultativa asociada con las dinastías modernas de la subjetividad epistemológica, ética y política. Justo ahí, y pensando en tu libro, *Políticas de la ex-carnación*, o de la ex-carnación para ser más precisos, lo que está en juego es la posibilidad de una política inoperosa o impolítica si se quiere, que sea capaz de evitar que las categorías destinadas a explicitar la facticidad se monumentalicen infinitamente hasta convertirse en una camisa de fuerza (esto es, en una teoría o crítica universitaria). A la vez, antes de ir a Agamben y a Emanuele Coccia, que son referencias insoslayables en nuestra relación actual con Averroes, me interesa pensar el averroísmo como índice **no** de una tradición alternativa a la onto-teología, sino como síntoma del **malestar** del pensamiento en su reclusión universitaria, en su inscripción en la división del trabajo moderno. Y entonces, el averroísmo no es un momento en la historia de la filosofía (ni un capítulo en la filosofía como historia del pensamiento) sino que es un nombre posible para pensar la tensión entre formas profanas de la existencia y su modulación corporativa, encarnada, organizacional.

Por eso ponía atención al guión de la ex-carnación, por la cuestión del *double-bind* que cruza tu libro y que le da su especificidad, esto es, que lo convierte **no** en una analítica más de las formas biopolíticas de dominación o sujeción, sino en una reflexión sobre las infinitas formas de subversión que están contenidas en toda forma de vida. Yo quisiera pensar de la misma forma mi libro, como una escritura entreverada con la condición histórico-figural del pensamiento que logra escapar a la fantasía de la suspensión fáctica de la soberanía por el capitalismo mundial o por la globalización corporativa contemporánea. De ahí que esa ex-carnación sea equivalente a la cuestión de la ex-citación del ser en la experiencia del umbral de la ley, forma del goce soberano que se abisma en la constatación de la falta de fundamentos de la autoridad.

Por supuesto, en lo que identificas como uno de los nudos del libro, la tensión entre el poema de la ley y la ley del poema, me interesa, ante todo, pensar sin dicotomizar, es decir, sin convertir al poema en el reverso de la ley, en la salida de su operación clausurante y, por tanto, en el canto mesiánico de la tribu. Creo que en eso se juega la importancia de Marchant, no en la monumentalización vulgar de la poesía, tan propia de la lectura universitaria, sino en la problematización del estatuto mismo del poema según el régimen histórico de contracción y expropiación de la lengua. Marchant, o al menos mi lectura (y debo ser cuidadoso dado que Marchant es un pensador muy complejo, sobre el que se “deposita” una serie de lecturas locales), hace posible pensar no solo la poesía como pensamiento históricamente articulado, sino como pensamiento del pensamiento, esto es, como pensamiento marcado materialmente por la historicidad del ser. Sin esa ventana hacia la misma constitución histórica de la experiencia, se confunde a Marchant con un lector advenedizo del texto-Derrida, no del pensamiento indispensable del argelino, sino del monumento universitario, y se tiende a perpetuar un “estilo” marchantiano vaciado de su condición de posibilidad, convertido en mueca vacía y forma inquisitorial de la crítica.

En última instancia, lo que me interesa de Marchant es, precisamente, la posibilidad de pensar el habitar sin declinar en ninguna forma de ontología atributiva, en ninguna forma de propiedad ontológica o epistemológica que garantice a la crítica como dividendo del saber universitario. Aquí aparece, otra vez, el averroísmo, pues Marchant me interesa no en cuanto un “*subject*” cognitivo, sino en la medida en que me permite pensar la literatura y la crítica literaria latinoamericana más allá de su código sociológico, historicista y antropológico. Y esto me interesa desde fines de los años 1990, con vistas a mi disertación doctoral, que fue un intento de “confrontación destructiva” con la crítica literaria universitaria (los estudios latinoamericanos), que permanecía (y no parece haber salido de ahí) atrapada en la problemática de la identidad, de la autenticidad y del reconocimiento. Como se sabe, la “*destruktion*” tiene una dimensión positiva fundamental y su aspecto negativo es solo secundario, hay que apuntar no a lo que, supuestamente, se destruye, sino a lo que ésta deja pensar. Así, pensando “destructivamente” la literatura regional, quería en ese momento oponerme tanto a los discursos sobre el “fin” de la literatura y sobre la “complicidad” entre ésta (reducida a canon e institución) y el poder, pero también intentaba una “re-activación” de ciertos autores convencionalmente considerados como políticamente “problemáticos” (Borges, Asturias, Sarduy, Lispector, etc.). Entonces, si Heidegger y Derrida, Deleuze o, para el caso, Marchant me resultaban relevantes, esto no se debía, ni se debe, a un cierto interés escolástico, sino a un interés en la filosofía como práctica históricamente constituida de pensamiento. Una práctica histórica que en Marchant hacía posible un cierto grado de “marranismo” en el corazón identitario del hispanismo. Creo que entender estas mediaciones es importante para no confundir mi uso de

Marchant con lecturas más profesionales y acotadas de su trabajo en la escena local, que por otro lado, me parecen muy interesantes.

De esta manera, en el libro intento proponer una lectura de la imaginación histórica latinoamericana mediante la figura de un paréntesis que, comenzando con la Revolución mexicana alcanzaría su cierre con el golpe de Estado chileno, no en un sentido empírico inmediato, sino en cuanto dicho golpe funcionaría como sinécdoque de la cancelación de la experiencia de la Unidad Popular, que es, a la vez, la experiencia de los pueblos latinoamericanos, huérfanos de lengua y a-bando-nados. Creo que en esto se juega algo muy relevante, pues la cancelación histórica-ontológica de esa posibilidad no debe ser leída como cancelación vulgar, meramente política, sino como puesta en escena de una cierta finalidad, que asocio con el ‘fin de la hipótesis de *Dichtung*’ en cuanto fin de la mitopoética liberacionista latinoamericana. Lo que viene después, sin embargo, no es solo nihilismo o predominio de la *das Gerede*, de la habladería, como nos decía Marchant mientras se indisponía adivinando la continuación de la dictadura en la transición, sino la destrucción del poema como destrucción del excepcionalismo expresivo literario asociado con el *Long Poem*⁷ latinoamericano, y la emergencia de un poema que ya no nombra, nunca nombró, la homogeneidad de un estar en la lengua, sino la dislocación radical de la lengua, imposibilitada de reducir la experiencia ontológicamente heterogénea del ser. Es ahí que la lectura de Andrés Ajens me resulta decisiva, no porque Ajens refute o desplace a Marchant, sino porque abre una posibilidad para pensar **con** Marchant, más allá de las filosofías de la autenticidad y de la identidad que hegemonizan los debates latinoamericanos.⁸ Y aquí debo ser muy claro, aún cuando en mi lectura del agotamiento del *Long Poem* latinoamericano le he dado un lugar central al gesto Zurita, y a su recepción contextual, eso no significa, no puede significar, que su poesía haya quedado para siempre cancelada con ese fin de la hipótesis del *Dichtung*, pues lo que terminaría, lo que se agotaría con dicho fin es una cierta economía, nómico-identitaria, de leer poesía, quedando abierta la posibilidad de leer a Zurita, a Neruda, a Parra, a Juan Luis Martínez, a tantos otros, según una nueva relación con el poema. Una relación reflexiva afincada no “en los grandes poetas de nuestra lengua”, frase donde no deja de resonar un *logocentrismo sustituto* que suple “nuestra” falta de “filósofos”, sino que afincada en la in-traductibilidad constitutiva entre experiencia y poema, pues ahí el

⁷ Y creo pertinente mencionar que esa idea de *Long Poem* (que debo a un seminario graduado de Paul Bové) está relacionada con la tradición poética americana, desde *Leaves of Grass* de Walt Whitman hasta *The Maximus Poems* de Charles Olson, pasando por *The Cantos* de Ezra Pound; tradición en la que se expresa la relación entre lo que el mismo Bové llama una *destructive poetics*, y el proyecto histórico imperial americano. Ver Paul Bové. *Destructive Poetics. Heidegger and Modern American Poetry*. New York: Columbia University Press, 1980.

⁸ Andrés Ajens. *La flor del extérmino. Escritura y poema tras la invención – de América*. Buenos Aires: La Cebra, 2011.

poema no es una “síntesis de la experiencia sensible”, una modelación de la sensación, sino el hiato que siempre nos recuerda la precariedad de la lengua que creemos poseer. Poema y prótesis entonces como posibilidades abiertas gracias al agotamiento del régimen poético nómico-identitario que fue muy poderoso en la construcción de un logos sustituto latinoamericano.

Entonces, diría para terminar, que si el entusiasmo con el poema está arruinado en su función significante, en cuanto signo constatativo, confirmatorio y proyectivo de la comunidad, no así la experiencia misma que algún día el poema prometió expresar. El arruinamiento de la traductibilidad de la experiencia al régimen contemporáneo de la soberanía no implica, en este caso, la clausura de la experiencia, sino la necesidad de interrogar a la misma experiencia más allá de las categorías modernas (crítica, sentido, poeta). Digamos que esa es mi distancia también con el afecto postdictatorial que lee en el trauma histórico solo la cancelación de la experiencia. Lo que intento pensar con las figuras contingentes del poema de la ley y la ley del poema es ese momento indeterminado, *interregnum*, en que experiencia y lenguaje no se homologan automáticamente, pero no para salvar la experiencia en su autenticidad (*physis*) contra la condición artificial (*techne*) de la lengua (*meta-physis*), sino para pensar la co-creación de vida y técnica como poema del ser. Quizás, Rodrigo, lo que tenemos a la mano acá no sea otra cosa que una reformulación averroísta de la pregunta heideggeriana por la técnica.

* * * * *

Rodrigo: Un libro que habita en la misma constelación es *Lo que vibra por las superficies* de Guadalupe Santa Cruz. Uno de los problemas que allí se trabajan es la transformación neoliberal de Chile y el modo en que ésta ha podido constituir una precisa tecnología operada por los “ingenieros del lenguaje” que pululan en las “licitaciones” de la Transición: “Si la historia de la lengua es aquella de las convulsiones en las formas de dominación, cuando se estrechan los escenarios políticos oficiales – como ocurriera en la democracia pactada por la Concertación- sucede lo mismo con el canal de voz: el poder precisa disciplinar lo que hay de suelto en el cuerpo, lo que se fuga en la lengua. Esta época escasa que vivimos fue preparada con larga violencia; lo fue también por los técnicos del lenguaje.”⁹ Para Santa Cruz, lo que los “técnicos del lenguaje” habrían hecho sería suturar el hiato, la intermitencia entre cuerpo y lenguaje, entre vida y palabra, aquello que hace “vibrar por las superficies”, en razón de “impedir la detonación de la lengua” en cuya fuerza habita lo político. El Chile neoliberal tiene por objetivo la sutura de la relación entre cuerpo y lengua o, lo que es igual, de la imaginación. Nada quedará “suelto” en el cuerpo, ninguna “fuga” podrá visualizarse en

⁹ Guadalupe Santa Cruz, *Lo que vibra por las superficies*. Ed. Sangría, Santiago de Chile, 2013, p. 35.

la lengua. Lo que Santa Cruz subraya aquí, es, por un lado, la violencia soberana mutada en la forma neoliberal contemporánea y, por otro, la exigencia por pensar el poema, según tú lo desarrollas a la luz de Ajens –quizás, como lo diría Santa Cruz, toda vez que es el poema lo que “hay de suelto en el cuerpo, lo que se fuga en la lengua”. En la herida en la que la experiencia y lenguaje no se “homologan automáticamente” escribe Guadalupe Santa Cruz, pues es en esa herida donde resulta imposible la clausura de la experiencia, según lo ha denunciado el “afecto postdictatorial”, respecto del cual tú (y Santa Cruz) se distancian. En este registro, se plantea lo que tú has llamado la *Aufhebung* de la soberanía, en la que la mutación soberana desde su matriz estatal-nacional hacia su carácter financiero-global no implicó un cierre, sino que abrió nuevas posibilidades en las que el *interregnum* entre experiencia y lenguaje, se desnuda con toda su potencia.

La desapropiación de la lengua respecto de la vida, pone en juego una potencia no acumulante ni acumulativa, en la que se pone en juego una historicidad radical de la existencia, en la medida que tal potencia pone en cuestión cualquier apelación a la “autenticidad”, cualquier mitologema respecto del origen. A esta luz, me resulta decisivo el que, a través de Ajens quien confronta al poema con la “heterogeneidad latinoamericana” y que tu radicalizas –o al menos sugieres esa lectura con el “quisiéramos creer” que escribes- de que no se trataría sólo de una denuncia al “imperialismo lingüístico” de Mistral o Neruda, sino de: “(...) pensar el poema como estallido de la lengua, esto es, como desarticulación radical de la organización categorial de la experiencia.” (P. 225). Mutación de la soberanía y entonces encuentro no con el estallido del poema, sino con el poema en cuanto estallido de la lengua. Ahora bien, es en ese acaecer del poema como “estallido de la lengua” o, si se quiere, como “desarticulación radical de la organización categorial de la experiencia” donde se confirma lo que me planteas acerca de que el averroísmo puede leerse como una reformulación de la “pregunta heideggeriana por la técnica”.

En este sentido, lo que tú llamas la “filosofía de la historia del capital” experimenta una convulsión interna, una inquietud en la que el hombre destinado a “crecer”, “progresar” se enfrenta con su más impropia ruina, con la intermitencia e imposibilidad de su antropogénesis sobre la cual se funda tal “filosofía”. ¿Podríamos hablar de algo así como que el límite de la “filosofía de la historia del capital” no sería otra cosa que la apertura del poema? Resulta interesante que en la poesía árabe medieval, pero también en los modernos (como Darwish, por ejemplo), el poema en cuanto lugar se le designe bajo el término *bayt* (“casa”, “morada”, “estancia”).

Me parece que en algunos poetas árabes (Adonis o Darwish, pero también Mersal) asistimos a una interpelación en torno al lugar: todo ha sido destruido, ya sea

por el “estado de sitio” (Darwish) o por la reedición de los “reinos de taifa” (Adonis), pero aun así, el poeta encuentra en el poema su “morada”, un lugar de no-origen al que sin embargo, pertenece. A esta luz, me parece que tu abres dos cuestiones claves: la primera es que el poema como estallido de la lengua implica su puesta en juego como “morada” o “estancia” no en el sentido de un lugar preconstituido o “geográfico”, sino de un *interregnum* que sería precisamente el *bayt* al que nos abandona al poema como potencia común.¹⁰ Concebido bajo la rúbrica del poema tal como lo señalas desde Ajens, no habría algo así como la “mala” o “buena” cría (pues tal distinción tiene sentido sólo desde el punto de vista soberano), sino simplemente, la potencia común del poema. La segunda, es que tal potencia no es más que la de la imaginación. El subtítulo del libro lo plantea: “Imaginación y violencia en América Latina”. En este sentido, imaginación no es una simple facultad, sino –como concebían los “averroístas”- la consistencia misma de lo humano: los hombres no imaginan, sino que son imaginación común. Por ello, no existe ni origen ni fin del hombre (ni siquiera un fin “en sí mismo” como impulsa el ascetismo neoliberal) sino que los hombres viven en el astillamiento de la historicidad o la historicidad como astillamiento.

En este sentido, el límite de la “filosofía de la historia del capital” se escombra en el poema como *interregnum* en cuanto éste no sería otra cosa que esa potencia común que desarticula a toda apelación a un origen y que nos sitúa en nuestra más impropia historicidad. En cuanto tal, me pregunto –y te pregunto- como ese poema nos reconduce a Marx y a un cierto materialismo que aún estaría por pensar, en cuanto crítica del “origen” y desarticulación de la “filosofía de la historia” por una historicidad radical. ¿Cómo se entabla Marx en el proyecto de “Soberanías en suspenso” (no sólo en este libro, sino en los que vienen)? ¿En qué medida hay un Marx trabajando con Benjamin en la fórmula del poema como “estallido de la lengua” en el que advertimos el carácter histórico de la existencia y, a su vez, la dimensión inmanente de lo que podríamos llamar “comunismo”? Lejos de un “ideal” a cumplir o de un “régimen” a sostener, las palabras de *La ideología alemana* resuenan otra vez: “Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.”¹¹

* * * * *

¹⁰ Véase la referencia de Giorgio Agamben en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos, 1995.

¹¹ Karl Marx, Frederick Engels *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1971. P. 36 (subrayado mío).

Sergio: es muy pertinente la referencia a Guadalupe y ese título me parece estremecedor. Lo que vibra por las superficies no supone ninguna hermenéutica, sino una constatación del temblor esencial que define al ser en su despojo, en su potencialidad impotente, o en su infancia. Y si, sería el poema de ese temblor, o el poema mismo como temblor, lo que interesaría pensar como tensión inscrita en el corazón de la ontología atributiva occidental, aquella que deriva no solo en una epistemología crítica relativa al sujeto cognoscente, sino más radicalmente, en la convergencia inescapable de historia y lógica, en el ámbito de una filosofía de la historia que reemplaza a la ontología tradicional. El poema nombra ese exceso o, como diría Spivak, el lugar donde se interrumpe la narrativización de la historia en lógica. Pero, claro, sin que esto signifique restituir la hipótesis de *Dichtung* o lo que Badiou llamaría “la edad de los poetas”, porque leído así, el poema no tiene nada que ver con la “Literatura”. Su condición estallada y astillada impide que lo remitamos a la idea convencional de poema (de ahí la importancia de la anasemia que Marchant lee en los psicoanalistas húngaros). Y claro, en la poesía árabe medieval, que dio paso a las Jarchas mozarábicas e hispanas antiguas y luego al romance (que se prolonga hasta la gauchesca y el corrido fronterizo contemporáneo), lo que prima no es solo el hogar, en su concepción convencional (como un habitar habilitado por la técnica), sino el hogar con el que se anda a cuestas, a la deriva, el hogar como templo (Levinas) y prótesis del origen. No es casual que Marchant lea *El regreso* de Mistral en relación a Edmond Jabès, “ese primo de la orilla oscura del Mediterráneo” como ella misma le llamó, pues lo que está en juego acá es, precisamente, la cuestión del habitar ya más allá de la conversión de la tierra en *physis* y *arché*, en origen y reserva. Jabès es un poeta del desierto, de la errancia, de la destinerrancia.

Recuerdo, en particular, ese breve e inquietante texto de Borges, “La busca de Averroes”¹², donde Borges muestra las peripecias que Averroes debe cruzar, o imaginar, para poder traducir la experiencia dramática griega a la lengua árabe de su tiempo. En efecto, Averroes está lidiando con el *Tahāfut al-Tahāfut* mientras queda interrumpido por la imposibilidad de esquivar dos palabras que no tienen un referente claro ni en su lengua ni en su experiencia, comedia y tragedia. Se dirige entonces a la biblioteca de la ciudad de Córdoba y entra en un diálogo sostenido con Farach y con Albucásim, diálogo en que se pondera la posibilidad de una rosa en cuyos pétalos está escrita la sentencia alcoránica, *No hay otro Dios que el Dios*, para terminar discutiendo una anécdota narrada por Albucásim, anécdota que habría ocurrido en una ciudad lejana, atravesando el desierto. La condición insólita de la anécdota se exagera porque Borges no dice que lo que Albucásim cuenta es la puesta en escena de una representación teatral, haciendo decir al narrador que se trataba de personas *figurando*

¹² Jorge Luis Borges. “La busca de Averroes”, *El Aleph. Obras completas III*. Buenos Aires: Emecé editores, 1994. 582-588.

una historia. El relato culmina con Averroes de vuelta en su estudio, habiendo descubierto, imaginado, el sentido de las palabras tragedia y comedia, y con la confesión del mismo Borges de haber imaginado a Averroes sorteando ese entuerto. Lo que une a Aristóteles con Averroes no es el griego ni el siríaco (lenguas que, según Borges, Averroes no hablaba), sino la imaginación de Averroes que “apercibe” (pero no cognitivamente), que “siente” al estagirita. Así mismo, confiesa Borges, que él lee a Averroes en versiones de Renan, Palacios y Lane, y que para escribir este relato tuvo que imaginar a Averroes como el mismo Averroes imaginó a Aristóteles. “Lo que hace un hombre lo hacen todos los hombres” o, como él mismo lo dice al final del relato: “En el instante en que dejo de creer en él, ‘Averroes’ desaparece”. Y ya sabemos que sentir, imaginar, creer apuntan a esa forma de vida sensible que constituye al averroísmo como dimensión reprimida en la modernidad calculabilista y racional occidental.

Es más allá de la ciudad, cruzando el desierto, donde ocurre esa experiencia narrada por Albuqásim e imaginada por Averroes, experiencia en la que éste encuentra el sentido de esas dos palabras que “adornaban” el texto aristotélico. Y es ahí, en esa potencia común de la imaginación donde poema y desierto simulan un hogar sin cualidades esenciales, donde el espacio y el tiempo son ya el infinito laberinto de la imaginación. La potencia del poema es la postulación de una forma del habitar que desborda la “caída del ser en la historia”, como historia, pues “somos” *algo más* que esa caída y el “aleteo” de la voluntad de poder, *a minimal thing, almost nothing*.

Por otro lado, es muy importante entender esa imaginación como lo común del hombre, de los hombres, como los hombres, y no como facultad, fuerza o habilidad, pues no se trata de algo que se pueda tener o perder, una propiedad o un atributo distintivo y operativo. Quizás esta sea una de las cosas que enfatiza Carlos Casanova en su lectura de Marx, en la cuestión de un común que no se remite ni a la comunidad como cierre identitario de la sociedad, ni a una representación utópica de la humanidad después del fin de la historia, digamos, una vez que ha tenido lugar la reconciliación final. Es ahí donde pienso el republicanismo como una política de la imaginación. Digamos entonces que el republicanismo es la praxis del comunismo, porque instituye la experiencia del común, que no es la comunidad, como tantos se apresuran a afirmar o a criticar, sino que es la experiencia del común como experiencia de la des-apropiación, históricamente universalizada en el proceso flexible y contemporáneo de acumulación capitalista. Si el común no es la comunidad (definida distintivamente de manera atributiva), entonces en cuanto experiencia de la impropiedad rompe con la cuestión de la pertenencia, de la identidad y de la ontología atributiva clásica que caracteriza a la tradición onto-teo-lógica occidental. Ese comunismo se diferencia de aquel marcado por la nostalgia, la sed de justicia y la identificación afectiva, pues supone una destrucción de la onto-antropología como también de la onto-teología y así, supone la superación de

toda política de la fraternidad y del reconocimiento. Pablo Oyarzún lo dice de manera clara al comentar el poema mistraliano:

Expropiados del nombre, somos en su falta, *estamos* en ella. En su *falta*, no como su pérdida o su indebida omisión, no a la manera del accidente, sino como lo que para “nosotros” –para los que el poema pro-nombra “nosotros”- determina la más íntima esencia del Nombre: eso es lo que *dice* el poema. El poema poetiza la desposesión de lo que nunca podía haber constituido, para “nosotros”, una propiedad, pero cuya carencia nos determina como lo que somos”.¹³

Diría entonces que lo que intento pensar es la resonancia de esta falta, de esta impropiedad, no solo desde el punto de vista del poema de Mistral, sino desde el punto de vista de lo que llamaría “el poema de la historia”. Se trata así de pensar dicha falta no a nivel de una antropología de la carencia, sino como condición de posibilidad de la historicidad del ser, de la singularidad de sus potencialidades –errancia y diferencia como tiempo desujetado de la economía principal de la metafísica. Más allá de la determinación óntico-ontológica de dicha historicidad desde la condición atributiva y propietarista de la existencia. Pues es esa misma concepción propietarista y securitaria la que, habiendo sobre-codificado el horizonte radical de la modernidad política, sigue incólume en las diversas formas de la hipótesis antropológica contemporánea: desde el *homo economicus* neoliberal hasta las *identity politics* del progresismo multicultural. Y es ahí (cuestión que desarrollo en diálogo con el marxismo latinoamericano en *Soberanías en suspenso II*), donde lo que intento pensar en la convergencia entre destrucción y crítica del valor es la tensión entre la hipótesis antropológica y la antropología hipotética que terminó por cuajar en esa concepción propietarista y securitaria de la ontología del capital. Y, por supuesto, esto supone muchas mediaciones conceptuales, pero básicamente se trata de proponer la continuidad entre la crítica a la filosofía del derecho (y del Estado) en los textos de juventud, con la crítica de la teoría del valor y de la acumulación, en los llamados textos de madurez de Marx, atendiendo a las modulaciones que el trabajo de Marx ha recibido en los debates latinoamericanos, no desde un punto de vista hermenéutico o marcado por la historia de las ideas, sino en cuanto dichas lecturas históricas serían sintomáticas de la divergencia entre la potencia común de lo histórico y la misma filosofía de la historia del capital que no es sino la “historia” de la modernización compulsiva de América Latina.

Por otro lado, debo decirlo, no se trata de juntar a Marx con Benjamin o Heidegger para producir una síntesis adecuada a las sensibilidades de nuestra época.

¹³ Pablo Oyarzún, “Regreso y derrota. Diálogo sobre el “gran poema”, el estar y el exilio”, *La letra volada*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009, p. 243.

Para mí lo que está en juego en este punto en particular es la necesidad de ponderar la experiencia histórica del marxismo como una caída del pensamiento materialista y anti-sistemático de Marx en la sistematización teórica que lo convirtió en teología sacrificial y en filosofía desarrollista de la historia, pero a la vez, se trata de leer las modulaciones y los debates latinoamericanos no como capítulos de historia, monumentos y escenas ya cerradas, sino como una larga sucesión de resistencias a esa misma domesticación. Creo que en términos de una discusión acotada de esa operación teologizante en América Latina, los nombres de León Rozitchner y José Revueltas son importantes, pero también los de Bolívar Echeverría y Oscar del Barco. El primero por haber destacado la dimensión sacrificial del capitalismo como religión, retomando el atisbo bejaminiano para pensar no solo la condición teológico-política de la culpa/deuda (*Schuld*) en el sistema capitalista, sino también en la nomenclatura soviética como forma alternativa de la filosofía de la historia del capital. El segundo, por haber llevado al extremo la interrogación del marxismo como filosofía de la historia justificacionista y sacrificial que no sólo derivó en los errores híper-teóricos de la práctica leninista o althusseriana, sino también en los errores políticos de una izquierda que en el apogeo de su dogmatismo no logró distinguir su práctica política de la sacrificialidad violenta que denunciaba en el bando opuesto.

Si la potencia de la imaginación es la política del comunismo, su práctica como republicanismo profano e instituyente no debe ser confundido ni con el republicanismo liberal y fallido, ni con el comunitarismo identitario desde el que hoy se perspectiva la recuperación de un horizonte emancipatorio. Para mí, aquí está una de las grandes discusiones que debemos dar, la necesidad no solo de pensar lo común como especie humana, que nos dejaría inmóviles en lo que Fabián Ludueña Romandini llama el principio antrópico¹⁴, sino como forma de vida inscrita en una heterogeneidad que no se reduce al concepto vitalista de existencia, ni que reduce el ser al Dasein del hombre como único interlocutor válido para desentrañar los laberintos de la metafísica. Pero esto no lo digo en nombre de la necesidad de una nueva metafísica, sino pensando en el límite histórico del actual progresismo latinoamericano, marcado por agendas redistributivas y compensatorias todavía articuladas por la misma relación “técnica” con el mundo. Lo que hoy se llama neo-extractivismo no es un fenómeno puntual, sino el aspecto superficial de la misma flexibilidad de los procesos de acumulación contemporáneos, marcados por la exacerbación e intensificación de la violencia inherente a la acumulación capitalista clásica, al desarrollismo y, en última instancia, constituye la, hasta ahora, última manifestación de la filosofía de la historia del capital. Sin todas estas mediaciones, Rodrigo, se corre el riesgo de parecer un poco ingenuos, como si al oponer el poema al capital no estuviéramos sino repitiendo el gesto

¹⁴ Fabián J. Ludueña Romandini. *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.

romántico *par excellence* (aunque, lo sabemos, el romanticismo merece una lectura alternativa). Todo esto es parte de un trabajo, que es colectivo, pues nada nos pertenece en la potencia común del pensamiento. Y claro, ahí el poema de la historia intenta atisbar la interrupción de la lógica del progresismo como interregno, como suspensión de la soberanía de una historia que parece segura de su ley y de su movimiento.

* * * * *

Carlos: Quisiera comenzar por algo que señala Rodrigo, para luego volver al libro de Sergio. Me parece que toda la cuestión reside precisamente en lo que entendamos por el término “Movimiento”. Es una cuestión que Agamben se ha planteado recientemente. En el 2011 se habló en incontables oportunidades –y se sigue hablando– de “movimiento estudiantil”. A esta locución se superpuso esa otra expresión de larga data, que ha formado parte fundamental de la historia moderna; la expresión “movimiento social”. De hecho, el movimiento estudiantil adquirió para nosotros y los medios de comunicación el aspecto de un movimiento político justamente cuando se lo percibió como un “movimiento social” y ya no meramente “estudiantil”. El hecho es tanto más relevante cuanto en él se condensa una cuestión que se relaciona con la emergencia misma de la sociedad moderna y con lo que Tocqueville denominó “revolución democrática”. Un texto central en ese sentido es el de un contemporáneo de éste último. Me refiero a *Movimientos sociales y Monarquía* de Lorenz von Stein. Para este autor, como lo señala el título mismo de su obra, la sociedad es ante todo un “movimiento”, la dinámica de la fuerza de lo impersonal que choca con el elemento de lo personal: el Estado. Estado y Sociedad son, según Lorenz von Stein, los dos elementos antinómicos de la vida de toda comunidad humana. El primero de esos elementos, el Estado, representa para él la unidad de voluntad y de acción mediante la cual la comunidad se determina a sí misma, se autodetermina (por lo tanto se vuelve sujeto), es decir, se manifiesta como personalidad autónoma. El segundo elemento, en cambio, la Sociedad, representa la dimensión natural y económica de la actividad vital de los individuos, que se relacionan entre sí movidos por el principio motor del interés y de la satisfacción de sus necesidades y deseos. “La plena disolución –escribe Lorenz von Stein– de lo personal en lo impersonal, el hundimiento de la idea autónoma de Estado en la sociedad y su orden significan la muerte de la comunidad.”¹⁵ ¿Por qué me parece relevante este texto? Porque creo que en él se pone de manifiesto una problemática que será central en el pensamiento y en el discurso político moderno y contemporáneo (en Hegel, Tocqueville, Arendt, Schmitt, pero también en el discurso político local). A partir de ese momento, el debate girará en torno a las alternativas siguientes: o bien la disyuntiva se juega al interior del “movimiento social” de la igualdad y de la democracia

¹⁵ Lorenz von Stein. *Movimientos sociales y Monarquía*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. Pág. 28.

entre el “Estado democrático” y “los instintos salvajes de la democracia” “desordenada” y “librada a furores frenéticos”, que tiende a rebasar los límites del orden político-estatal (es la alternativa que plantea Tocqueville); o bien se juega entre la unidad jurídico-política de la forma estatal basada en el principio de la autoridad personal o espiritual versus el reino de las opiniones dispersas de las masas o de la “multitud atomística” de la sociedad (es la alternativa que, cada uno a su modo, barajan Hegel y Schmitt); o bien se juega en la relación antagónica entre la revolución social contra el Estado en su configuración de clase y la esfera estatal del poder político separado de la sociedad (es la alternativa de la tradición marxista). Pero como sea, en su versión democrática-liberal, autoritaria, monárquica-constitucional, o revolucionaria-socialista, se trata de diversas versiones acerca de un mismo asunto: la división entre las dos esferas del Estado y de la Sociedad. Algunos dirán que ésta última es la esfera prepolítica (Arendt) o no política (Schmitt, Lorenz von Stein) y que, por lo tanto, debe ser organizada, ordenada, formada, institucionalizada (cada cual pondrá acento en uno de estos términos) desde el Estado o a partir de la fundación de una constitución civil. Tocqueville llega a decir que la democracia como movimiento social requiere ser “domada” y “conducida” por el “Estado democrático”. Otros dirán, al contrario, que al estallido del movimiento social revolucionario le es inherente una política que se expresa en el antagonismo de clase. Me parece que la alternativa de la política moderno-contemporánea se ha jugado, a grandes rasgos, en esa doble posibilidad: o bien al movimiento social le debe seguir el orden, su organización y limitación bajo el marco jurídico e institucional; o bien al orden jurídico estatal le sigue, en momento de agudización de la crisis, un movimiento que rompe los límites en los que estaba contenido. El presupuesto común a ambos puntos de vista es que el movimiento social es lo ilimitado, lo que por su propia dinámica tiende a rebasar los límites del Estado. La diferencia está en que para algunos se trata de contener ese movimiento, darle forma política; mientras que para otros se trata justo de lo contrario, de romper con esa forma, de romper con los límites que el Estado le ha impuesto al movimiento social. Algunos defienden el momento de la política como dicha puesta en forma; otros, en cambio, ponen el acento en el momento de lo político como ruptura del orden.

Pues bien, estas son cuestiones que de una u otra manera se repitieron el 2011 a propósito del llamado “movimiento estudiantil”. Algunos, como Ricardo Lagos, plantearon la necesidad de darle un orden y sentido político a lo que fue visto como “la inquietud democrática del proceso de libertad social impulsado por el deseo de adquisición de nuevos derechos de las capas medias en ascenso” (según esta tesis, retomada luego por un amplio sector de la derecha, el movimiento social y estudiantil habría surgido como un fenómeno del crecimiento económico y de la democratización social posibilitados por los gobiernos de la Concertación. La derecha por lo general se limitó a señalar que este crecimiento venía de antes, del modelo económico impulsado

por Pinochet). Ambos, por consiguiente, tanto la derecha política como el discurso oficial de la Concertación, estuvieron de acuerdo en que el llamado “movimiento estudiantil” representaba un conflicto crítico entre la forma político-democrática y la democratización social que trae consigo la búsqueda ilimitada por la satisfacción de la demanda. Pero con una salvedad. Mientras para Lagos el movimiento social en sí mismo carecía de un sentido político que sólo podía adquirir a partir de su articulación institucional y de su representación gubernamental-parlamentaria; para la derecha, en cambio, dicho movimiento significaba el despertar del espectro de lo político que amenaza a la gobernabilidad. O sea, según la Concertación, a la democracia como movimiento social había que darle la forma política de un Estado democrático a cargo de la élite política dirigente. Por otro lado, según la derecha, había que evitar que la democracia contaminara al Estado para impedir así que éste se politice en exceso.

Ahora bien, si según la Concertación era posible darle forma política al movimiento social-estudiantil era porque, se pensaba, en este movimiento había una demanda; porque había demanda había voluntad; y porque había voluntad había intencionalidad, un telos que lo orientaba. Quisiera plantearles una hipótesis: creo que si el llamado “movimiento estudiantil” en cierta medida fracasó fue precisamente porque un grupo de la sociedad y de los mismos estudiantes se concibieron a sí mismos como “movimiento”. Y el sentido del término “movimiento”, en su configuración metafísica, onto-antropo-teo-lógica, como muy lúcidamente lo ha mostrado Heidegger, ha sido mentado bajo el predominio de los conceptos de acto, de obra y de voluntad. Creo, además, que la incorporación del PC dentro de la Nueva Mayoría es una consecuencia lógica de aquello. Los Autónomos, el PC, junto a los estudiantes “progresistas” de la CONFECH (muchos de ellos vinculados a carreras “liberales” como Derecho, Ingeniería o Periodismo), en todo momento expresaron la voluntad de desmarcarse de los “otros” estudiantes, de los estudiantes de las “barricadas”, de los que, en lugar de “movilizarse”, cortaban el movimiento. Creo que fue por esa misma razón que la relación entre universitarios y estudiantes de secundaria (mucho más “radicalizados”, pero también mucho más heterogéneos; muchos de ellos marginados de antemano de la posibilidad siquiera de entrar a la Universidad) fue una alianza tempranamente rota y fallida. ¿Qué hacer con esos “estudiantes”, cómo dirigirse a ellos, a esos (muchos de ellos “flaites” y “capucha”) que comportan una memoria de exclusiones tan antigua como la historia misma de la república de las letras? Era más fácil tratar con los jóvenes “ilustrados” que reclamaban un lugar contra la “sociedad de mercado”, que con esos “mal criados”, “anarquistas”, que experimentan cotidianamente en la “educación” la violencia de la división social.

Es aquí, en este último punto, donde quisiera retomar la cita de *La ideología alemana*, destacada por Rodrigo. Marx y Engels definen allí el comunismo como un

“movimiento real”, es decir, en jerga hegeliana, como un movimiento efectivo (*wirklich*, que también significa “verdadero”). Un movimiento concreto y real que ellos opondrán más tarde, en el *Manifiesto*, al movimiento fantasmagórico del comunismo que recorre Europa, pero que también oponen a la “revuelta” insurreccional. En *La ideología alemana* Marx y Engels señalan que “la revolución y la revuelta stirneriana no se distinguen, como cree Stirner, por el hecho de que la una sea un acto político o social y la otra un acto egoísta, sino por el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es.”¹⁶ Otra manera de decir que una, la revolución, es un movimiento efectivo, verdadero, puesto que está inmersa en el decurso de la historia, mientras la otra, la revuelta, es inefectiva, falta de verdad histórica, ya que es un puro acto aislado e individualista que carece de una estrategia a largo plazo. ¿No fue esa también la condena del “movimiento estudiantil” contra lo que aparecía como una simple “revuelta estudiantil”? ¿Y en qué sentido podríamos pensar la “revuelta” como otra especie de movimiento, no dominado por el telos de una voluntad histórica y, por consiguiente, por la lógica de la acumulación? (“La humanidad –escribía Marx en 1859– se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, bien mirado, se encontrará siempre con que estos objetivos solo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización”¹⁷. Vale decir, la voluntad revolucionaria corresponde a una fase determinada de desarrollo de las fuerzas productivas materiales). Ironía de la historia: el discurso sociológico de la transición va a utilizar un argumento similar al que antaño defendiera el marxismo, pero para volverlo contra el socialismo. En esta dialéctica de fuerzas y relaciones de producción, con las que el marxismo contaba en su intento de superar el capitalismo, los regímenes comunistas –dicen ellos– mostraron su incapacidad para acomodarse a la nueva lógica social sostenida por la “revolución de la información”; terminaron siendo una “jaula de hierro” frente al proceso de democratización impulsado por las dinámicas flexibles de la acumulación capitalista contemporánea.

Vuelvo entonces al libro de Sergio (un libro que, al leerlo, me une a Sergio por algo tal vez más fuerte que la amistad, a saber: la complicidad). Me parece fundamental el concepto de interregno como puesta en suspenso de la “ficción soberana”, de “la organización nómica-excepcional de la historia” y de “la filosofía de la historia que le da razón, que la organiza de acuerdo a un principio de razón”. Y me parece fundamental a lo menos por tres razones. Primero: porque en relación a él es posible “distinguir entre el concepto burgués de crisis anómica (anomia que no es sino condición del despliegue del nomos financiero) y la interrupción catastrófica del continuum de la historia” (p. 52). Me parece que el concepto de “revolución” continúa enmarcado dentro de aquel concepto burgués de crisis nómica-excepcional y, en consecuencia, sigue vinculado a la

¹⁶ K. Marx y F. Engels. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1971. Pág. 448.

¹⁷ K. Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 2003. Pág. 5.

lógica acumulativa del *continuum* de la historia; a la lógica de la violencia mítica de la ruptura y de la re-fundación política. Segundo: porque permite pensar el momento político como suspensión de la “voluntad de derecho” (p. 32), como un vacío que, como muy bien dice Rodrigo, en la intermitencia entre cuerpo y lenguaje, vida y palabra, se abre entre causa y efecto; “un espacio no capturado por el diagrama jurídico y su constitutiva violencia mítica” (p. 32). Si la revolución socialista concibe aún la imaginación política sustantivada onto-teológicamente en términos de destino, determinación y proyecto, la “revuelta”, me parece, la revuelta tal cual la pensó Furio Jesi, y tal como actualmente la piensa Cavalletti, puede ser mentada en el sentido de lo que Sergio dice sobre la potencia de una imaginación política que desactiva el dispositivo normalizador del tiempo histórico. En el Prefacio del libro de Jesi, *Spartakus*, Andrea Cavalletti sostiene que “sólo en la verdadera destrucción el tiempo es a la vez suspendido y transcurre verdaderamente”¹⁸. Vale decir: es en la “suspensión” del tiempo histórico que se libera la verdadera experiencia colectiva del tiempo como “historicidad radical del ser”; en tanto que experiencia colectiva en la que los combatientes ejercitan, viven y crean un mundo en común. Digamos que la “revuelta” no se opone a la historia, es su “suspensión”. Y esta suspensión es (para utilizar una bella expresión de Badiou) el “despertar de la historia”.

Tercero: los puntos anteriores nos permiten a la vez pensar de otro modo la relación Poder constituyente y Poder constituido. En efecto, conocemos los justos reparos de Agamben acerca de esta relación. En *Homo sacer I*, como recordarán, Agamben observa que el término Poder constituyente desarrollado por Toni Negri en su libro (titulado precisamente *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*)¹⁹ no escapa del círculo de la excepción constitutiva de la violencia del derecho. Es decir, no es capaz de salirse del marco de la fuerza instituyente del derecho que se autoerige sobre la base de un “fundamento puramente negativo”, del ejercicio de una violencia fundante (de derecho). La crítica de Agamben al concepto utilizado por Negri podría resumirse en la formulación siguiente: el poder constituyente nunca ha podido ser pensado –dentro de la tradición moderna– por fuera del círculo mítico del derecho en que “el fundamento de la violencia es la violencia del fundamento”. En suma, ninguno de los discursos analizados por Negri habría sido capaz de pensar por fuera del círculo del derecho cuyo único fundamento es el ejercicio violento de su propia institución. Es cierto que en una de sus versiones –la moderna-revolucionaria destacada por Negri– el poder constituyente es concebido como la potencia de una acción ilimitada e inconmensurable de producción y liberación social, siempre excesiva respecto a toda forma de institución y organización de ese poder, a los límites del poder

¹⁸ En *Spartakus*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014. Pág. 30.

¹⁹ Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. España: Ediciones Libertarias, 2004.

constituido. En tal sentido, el poder constituyente se identifica con la dinámica de una temporalidad revolucionaria en la que lo constituido es permanentemente devuelto a la violencia originaria de su institución. Pero esta dinámica no es distinta a la historia del derecho, a la temporalidad lineal que traza el círculo que va de lo constituyente a lo constituido y de éste nuevamente a lo constituyente. Tampoco es distinta de la historia del capital, a la temporalidad lineal que traza el círculo acumulativo del desarrollo de las fuerzas y de las relaciones de producción. Fundación y re-fundación de la historia. Sin embargo, me parece que la reflexión de Negri no se agota allí. El poder constituyente no sólo es un movimiento siempre excesivo respecto al marco de su institución; se presenta además bajo la forma de un desajuste de la historia por donde de pronto emerge un otro tiempo, desacordado del “tiempo normal” de la vida política reglada. No sólo se confunde con el despliegue de un tiempo expansivo; es también la interrupción del movimiento del tiempo que abre un hueco entre la causa y el efecto, por donde un tiempo otro es liberado. Si el poder constituyente de Derecho se define como la fuente productora de ordenamiento y normalización, es decir, de fijación y limitación de la potencia común dentro del marco nómico del derecho re-establecido; la potencia constituyente, en cambio, lejos de ser “una fuente interna del derecho”, de identificarse con “las dinámicas de su revisión, de su renovarse constitucional”²⁰, implica por el contrario “una relación singular con el tiempo”. El concepto de potencia constituyente, entonces, ha de ser “el concepto de una ausencia”. Pero no de una ausencia que se resuelve en “un vacío de posibilidad” o en “una plenitud de negatividad”, sino como la ausencia de prefiguración finalística sobre “la que se produce el acontecimiento innovador”.

Algunas preguntas, en consecuencia: Si el poder constituyente se define como potencia emergiendo del vórtice del vacío; si este vacío no es excepción soberana, fundamento negativo, sino movimiento suspendido, tiempo desacordado, ¿entonces por qué no pensarlo más bien como una fuerza inoperosa, una potencia destituyente, y ya no como “fuerza productiva” e “instituyente”? ¿No es acaso la inoperosidad de la fuerza el “lugar” de la potencia común de la imaginación política; el espacio disutópico, o mejor, *anatópico*, espacio no ya de la fundación o institución, sino del “ejercicio” (en el sentido que Sloterdijk le da a esta palabra), del “uso” (en el sentido lucreciano), de la praxis de sí (en el sentido marxiano), o, en fin, del “contralaboratorio” (en el sentido en que lo entiende Agamben)? Creo que Sergio avanza en la línea de esta cuestión. Sin embargo, pareciera ser que, por otro lado, su libro oscila entre dos posibilidades. Me pareció, Sergio, que en tu libro oscilas entre dos conceptos y dos problemáticas distintas. Por una parte, está la cuestión que, en relación a las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos, expresas en la pregunta: “¿Puede el derecho ser emancipatorio?” Pregunta que tú reformulas en esta otra: “¿Hasta qué punto el derecho es una práctica

²⁰ Toni Negri. *El poder constituyente*. Pág. 48

instituyente y hasta qué punto es solo un efecto retroactivo de legitimación de la violencia fundacional que posibilita la apropiación de plusvalía?”²¹ Como si la alternativa se jugara entre la “práctica instituyente”, por un lado, y la “violencia fundacional”, por el otro. Unas líneas más adelante señalas que por práctica instituyente entiendes la “contaminación política del derecho”. “En otras palabras –añades– lo que aparece como crisis anómica en los discursos juristocráticos y sociológicos, es, para una concepción materialista de la historia, un interregno”²². Esa “práctica instituyente” la asocias a “los movimientos sociales de democratización”. Bien, pero lo que no me queda claro es hasta qué punto esta visión no sigue siendo solidaria del punto de vista “posfundacional” de la política y, en tal sentido, de la recepción posmarxista del concepto de lo político de Carl Schmitt (por ejemplo Mouffe y Arditi). Mi problema al respecto es el siguiente: lo posfundacional sigue pensando en la perspectiva de la fundación; lo que hace es remitir el momento fundacional a una negatividad estructural. Imposibilidad de un fundamento último. Es esta imposibilidad la que conlleva un “juego interminable entre el fundamento y el abismo (la falta de fundamento)”. Y es ella la que “sugiere también aceptar la necesidad de decisión”²³. No me queda claro del todo en qué medida esta decisión no implica una violencia fundacional que nace de la nada, *ex nihilo*, en tanto que “el fundamento de la violencia” que a un tiempo “es la violencia del fundamento”.

Por otra parte, está la cuestión, más interesante para mí, ligada a la tarea que se nos impone hoy: la que consiste “en la posibilidad de pensar la relación entre vida y derecho más allá del diseño jurídico de la comunidad”. Me parece que esta cuestión es la que nos lleva al verdadero problema: ¿Cómo pensar un derecho, ya no como poder instituyente, sino como libre “uso”; no tan solo como necesariamente contingente, sino también como contingentemente necesario; donde necesidad y libertad se vuelven uno solo y, por lo tanto, donde ese derecho es inseparable de la potencia misma de la vida, de su praxis de sí, de su ejercicio? Un ejemplo spinozista para pensar esta cuestión: pasearse, leer, pensar, crear, amar, etc., son derechos que se ejercen, son “usos”. Cuando los reclamamos contra la represión, el engaño, la censura, el estado de sitio, el robo, el rapto, etc., no estamos fundando nada; estamos resistiendo y luchando para abrirle camino a eso que para nosotros es una necesidad, un deseo, y no algo que decidimos querer o no querer. En ese sentido leería, Sergio, un bello texto de tu libro: “La gente en las calles, más que en las trincheras, puede ser pensada como el momento revolucionario por excelencia, precisamente porque lo que aparece con estos derrames callejeros es un desorden involuntario que estropea la voluntad programática de inscribir la vida en el derecho” (p. 53). ¿Cómo pensar un derecho más allá de su

²¹ Sergio Villalobos-Ruminott. *Op. cit.*, p. 37.

²² *Op. cit.*, p. 41.

²³ Véase Oliver Marchart. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: F.C.E., 2009.

ordenamiento jurídico? Me parece que esta es la cuestión que Spinoza le heredó a nuestro pensamiento.

* * * * *

Sergio: Me parece muy pertinente la observación que vas construyendo a lo largo de tu intervención, Carlos. En principio diría que comparto tu lectura del “movimiento” estudiantil como reflejo de una cierta condición ya siempre caída a la lógica moderna de la soberanía, esto es, a la cuestión del principio de razón que está a la base de la comprensión de lo político desde el punto de vista del sujeto, de la acción y de la voluntad. Esa forma de concebir el movimiento estudiantil según el ensanchamiento de la esfera del consumo y, por lo tanto, de los derechos de acceso (y no de usos), surge con el movimiento estudiantil mismo a mediados del siglo XX, según los diagnósticos de la sociología funcionalista de esa época. Y desde entonces que las viejas nociones de conducta desviada y anomia aparecen para mostrar el límite de todo movimiento social cuando este no está racionalmente articulado de acuerdo con los principios normativos del orden establecido o de lo que tú llamas “la demanda”, supongo que en alusión a la razón populista de Laclau.²⁴ Pero, justamente, el anverso sería reivindicar un movimientismo cuya “racionalidad inmanente” se presentara como “principio” de movilización general de lo político, contra el orden y el Estado. En esa inmanencia auto-instituyente no se supera el argumento principal, sino que se lo transforma en un proceso afirmativo, con todo lo problemático que dicha afirmación tiene desde el punto de vista de la complicidad entre movilización total y nihilismo activo. Por supuesto, mucho más habría que decir sobre esa incongruencia entre el movimiento estudiantil percibido o auto-percibido como movimiento social y todas esas posiciones refractarias que tú asocias con los “flaites” y los “capuchas” y diría que es esa condición estructural de exclusión que obtura la utopía de la representación liberal aquello que se ha estado problematizando hace mucho tiempo bajo el nombre de marginalidad, lumpen-proletariado, subalternidad, bajo pueblo, etc., sobre todo porque lo que está en cuestión en tu observación es, precisamente, lo que Rancière llamaría “la parte de los que no tienen parte”.

En este sentido, desarticular esa particular reducción subjetiva de lo político es, por cierto, trascender la dicotomía sociedad y Estado, junto a todas sus derivaciones, precisamente porque en cuanto dicotomías todavía reproducirían un principio binario y normativo en el que no se puede negar la copertenencia de los términos. Es esa copertenencia la que habría que desactivar para hacer posible una forma de vida inoperosa, desujetada y desobrada, que podemos relacionar con una forma de vida “más allá” del derecho, en una línea agambeniana (aunque tiendo a pensar que ese “más

²⁴ Ernesto Laclau. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

allá del derecho” no es un lugar sino una nueva relación con el mismo derecho). Ahora, desactivar dicha copertenencia no es una cuestión simple y en el libro, cada capítulo intenta hacerlo de manera distinta pero complementaria. Lo que tu identificas como tensión entre la “operación efectiva del derecho” y “los movimientos sociales de democratización” puede, en efecto, ser leída como restitución de la misma lógica binaria, es decir, como recaída en la lógica estructurante del pensamiento político moderno, sobre todo si se lee esto desde el neo-rousseauianismo de Boaventura de Sousa Santos o, desde el post-fundacionalismo con el que Oliver Marchart intenta disciplinar el pensamiento político francés de acuerdo con el orden categorial de la filosofía política más convencional.

Pero si uno insiste en leer esta tensión, más allá de la dinámica del “movimiento”, esto es, más allá de toda caída en la noción jüngeriana de “movilización total”, o schmittiana de excepcionalidad, entonces ya no estaríamos atrapados en la lógica valorativa y subjetiva que todavía se adivina en la idea de movilización, movimiento, y racionalidad estratégica, que tanto ha limitado a la política moderna, de izquierda a derecha y de derecha a izquierda. Así, la oscilación que percibes en el primer capítulo, tiende a disolverse, diría yo, con sucesivas figuras que están sugeridas en el texto a través de su organización capitular: el interregno deviene desistencia; la desistencia deviene errancia; la errancia deviene impropiedad; la impropiedad deviene poema de la ley; el poema de la ley deviene ley del poema (como fin de la hipótesis del *Dichtung*); la ley del poema deviene monstruosidad barroca y la monstruosidad barroca deviene proliferación y vida excitada, justo ahí donde el montaje en el libro y el montaje del libro convergen en la anacronía y en Patagonia babélica, para dar paso a ese momento ya no legible desde la teología política moderna con que se cierra todo. Cada una de estas figuras conceptuales, por otro lado, no apela a una refundación categorial o sistemática, sino a un debilitamiento de la misma lógica binaria que señalas en el primer capítulo, y que me sirve para plantear una de las cuestiones más delicadas, según yo, de mi intervención: la necesidad de pensar más allá de lo que he llamado una cierta anfibología del pensamiento occidental; anfibología que, incapaz de pensar la inmanencia de manera radical, tiende a operar reproduciendo una lógica doble, empírico-trascendental, como clave de acceso a lo real.²⁵ Por eso, me atrevo a sugerir,

²⁵ Y esto, que habremos de retomar en su momento, nos demanda una reflexión sobre la inmanencia, la inmanencia absoluta, lo trascendente y lo trascendental que no homologue todo en un mismo movimiento. Gonzalo lo advertía en su primera intervención, ¿cómo pensar la inmanencia sin desconsiderar las lógicas de poder y fuerza que traman nuestro presente? Sobre todo porque en tal noción de inmanencia se pierde la continuidad del tramado onto-teo-antropológico de la metafísica occidental. En el fondo se trata de pensar la misma relación entre rupturas y continuidades ya no según un concepto “vulgar” de temporalidad, sino de acuerdo con su condición heteróclita. La seriealidad, lo virtual, los pliegues, nos permiten pensar más allá de la noción lineal de continuidad fuerte, pero también más allá de la idea de ruptura radical. Por otro lado, pero totalmente en relación con esto, la cuestión del

obviar la organización general del libro, desatendiendo la corriente subterránea que lo lleva a desembocar en la proliferación figurativa del aparato cinemático ruiciano, es quedar preso de la auto-limitación capitular que ha sido administrada para enfatizar aún más las limitaciones históricamente constituidas de cada escena. El libro transita desde esas escenas hacia una contemporaneidad no reducible a lo moderno, hacia lo que Deleuze llamó imagen-movimiento, y ahí recién comienza su demanda: la necesidad de pensar el pasado no como lo pasado, sino para deshacer los énfasis locales y las querellas familísticas en torno a cómo se debe leer la historia; pero, a la vez, la necesidad de abrirse a un pensamiento no atributivo ni disciplinario que se entretenga con la potencia pasiva del tiempo, una vez que el tiempo ya no puede ser conjugado según la filosofía de la historia del capital que lo amordaza y lo extorsiona. Ahí, la relación entre tiempo y multitud, como sugieres, ya no supone ninguna antropología política, sino la potencia destituyente que suspende toda economía transferencial, desde Hobbes a Laclau; toda estructuración metafísica de la deuda, como ya advertía Nietzsche.

De la misma manera, diría que la oposición entre Estado y sociedad, orden y movimiento, sigue siendo parte de esta anfibiología, y que en términos históricos convencionales, ésta se expresa en las nociones de soberanía jurídico-estatal y soberanía popular. Permíteme aquí recordar los debates de fines de los ochenta y comienzos de los noventa sobre la cuestión del pueblo pensado desde el Estado y lo que Gabriel Salazar llamaba el "bajo pueblo". Recuerdo que lo que Salazar había propiciado no era solo una crítica del obrerismo intrínseco y unilateral de la historiografía marxista clásica, sino la posibilidad de debatirle a las ciencias sociales de orientación normativa, que mediante la producción de una teoría de la acción y del agente racional descalificaban todas las manifestaciones movimientistas desde el punto de vista de la anomia y la conducta desviada. Sin embargo, el problema de disputar la cuestión del sujeto histórico con la comprensión estrecha y normativa de las ciencias sociales no nos salvaba de reponer una categoría de sujeto social problemática, que marcaba el límite historicista de las propuestas movimientistas, en un periodo en que la reflexión althusseriana estaba fuertemente olvidada o reprimida. En este sentido, si analizamos la discusión paralela sobre movimientos sociales, podremos ver que estos siguen siendo pensados, aunque en negativo, con respecto al Estado y a la teoría clásica del sujeto, cuestión que termina siempre por re-inseminar un historicismo problemático. En efecto, si atendemos a las tensiones entre Agamben, Rancière y Negri veremos que lo que está en cuestión es la misma problemática del historicismo y de su lógica fundacional de lo político. No es una cuestión menor, sobre todo porque todo el debate

double-bind de la ex-carnación con la que leo el trabajo de Rodrigo, me parece, apunta no solo a la suspensión de las concepciones molares, intemporales del poder, sino también a la dinámica inmanente o "juego de fuerzas" que definen los diversos momentos histórico de la encarnación.

latinoamericano sobre movimientos sociales, acompañado con la crisis del marxismo y con lo que Pepe Nun llamaba "la rebelión del coro", seguía siendo un debate que traducía a nuevas posiciones subjetivas, por heterogéneas y desterritorializadas que fueran, las viejas esperanzas en el sujeto revolucionario. El movimientismo ha sido ambiguo en este sentido, sin olvidar la idea de movilización total que está detrás y su fuerte acento afirmativo. Quizás sea pertinente recordar a Elías Canetti al respecto (y la lectura reciente de Peter Sloterdijk), para suspender la lógica soberana que constituye a la masa en sujeto, índice mayor de la filosofía moderna en cuanto técnica de liberación.²⁶ Pues, pensar más allá de esa copertenencia de soberanías es, como diría Aldo Schiavone, una necesidad que se vuelve también una posibilidad con la crisis actual (interregno) del derecho occidental.²⁷ Así también, pensar la política más allá del sujeto, de la clase o del movimiento implica desactivar la misma diferencia entre teoría y práctica, que se manifiesta como sobre-determinación filosófica de la historia, como filosofía de la historia del capital. A mi me parece, más allá de la lógica todavía valorativa o "fundacional" del post-fundacionalismo, que era esto lo que estaba en juego con la "ontología del presente", es decir, la desactivación de la misma lógica moderna de la determinación conceptual o categorial de la historia, a nivel político, o de la experiencia sensible, a nivel epistemológico. De ahí que mis sospechas con el normativismo y con el movimientismo coincidan con las tuyas, y que me permitan tomar cierta distancia con el jacobinismo contemporáneo.

Déjame insistir un poco más en esto porque es un tema muy complejo. La forma en que se conceptualiza el "movimiento estudiantil" en Chile es muy útil para repensar la forma misma en que se ha pensado la relación entre acción y racionalidad moderna. Ahí donde tu citas a Lorenz von Stein yo citarí la tradición normativa que va desde Emile Durkheim a Talcott Parson y Alain Touraine, y que se hace evidente con la sociología transitológica y con la lectura de las protestas de los 80 como manifestaciones anómicas de ingobernabilidad. Pero, lejos de oponer a esas lecturas una recuperación de la "racionalidad inmanente" de los "movimientos populares", yo leo esas protestas como puesta en escena de la crisis de dominación y como desaturación del modelo dictatorial. Es decir, lo que estaría en juego aquí sería pensar las mismas protestas más allá de la paradoja de la soberanía que las lee como racionalidad inmanente o como falta de racionalidad y anomia, esto es, pensarlas como agotamiento de la sutura hegemónica a partir de la inscripción de un pasaje a lo Real que arruina la

²⁶ Peter Sloterdijk. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2002.

²⁷ Aldo Schiavone. *La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

costura simbólica del poder, cuestión que Lacan llama “extimidad”.²⁸ Pensar la política más allá de la paradoja de la soberanía es lo que intento con la noción, pluralizada siempre, de *soberanías en suspenso*. Es decir, pensar las protestas en su propia performatividad, sin subordinarlas a ningún principio de racionalidad ni a ninguna teleología estratégica. El problema nunca fue la teoría o la práctica, sino los ensamblajes y las organizaciones (en plural, para no reincidir en la concepción principial y principesca del partido, tan obvia en las lecturas “partidarias” de Maquiavelo y Gramsci).

Por otro lado, como tú indicas, la crítica de Agamben a la noción de poder constituyente pasa, efectivamente, por su insatisfacción con el modelo de Negri que seguiría apelando a un recurso historicista y por tanto seguiría preso de una *petitio principii* que afectaría toda la formulación negriana de las nociones modernas de resistencia, contrapoder y multitud, que quedarían atrapadas en el círculo de la violencia mítica. Incluso, más allá de Agamben, el mismo Rancière observa una paradoja similar en la analítica de Negri, acusándolo de extrapolar categorías derivadas del análisis económico hacia el ámbito propiamente político. También Ernesto Laclau hace lo mismo al mostrar que la multitud no sería sino una prolongación de un cierto automatismo típico del marxismo clásico que concebía la política como resultado y reflejo de las contradicciones económicas o de la división social del trabajo, esto es, al mostrar la multitud como nuevo rostro del proletariado clásico, vía obrero masa y obrero social. Sin embargo, yo creo que aquí hay dos problemas que deben ser atendidos:

Primero, me parece que sería posible leer, como tú lo haces con una cierta generosidad, a Negri de otro modo y no renunciar tan rápidamente a la multitud, sobre todo si se piensa dicha multitud no como fundación sino como irrupción de un tiempo otro que el tiempo homogéneo de la historia convencional. En este sentido, más que cumplir una función subjetiva articuladora, la multitud sería la expresión del desgarramiento de la temporalidad caída al capital, espacializada y administrada en la ficción soberana. Así, lo que estaríamos haciendo sería desplazarnos desde la ontología productivista negriana (pendiente distintiva de su deriva americana) hacia una nueva relación con los *tempi* de la política, y con la cuestión de la negatividad no dialéctica o de una dialéctica no sintética, no positivizable.

Segundo, también sería pertinente distinguir entre las respuestas que Agamben, Rancière y Laclau dan al respecto (cuestión que intento hacer en un volumen próximo llamado, tentativamente, *El vértigo de la inmanencia*, título que tomo, por supuesto, de

²⁸ Me permito referir mi texto “Negatividad, deconstrucción y política en el pensamiento contemporáneo.” *Exclusiones: reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica*. Felipe Victoriano y Jaime Osorio Editores, Editorial Anthropos: México, 2011. Pp. 179-218.

Agamben). Muy en sintonía con el trabajo del mismo Agamben, sobre todo con libro *Los usos del cuerpo*²⁹, diría que lo que está en cuestión es tanto la posibilidad de problematizar la concepción vulgar de la temporalidad, como la tendencia a reinstalar un remanente subjetivo para pensar la política, cuestión que se expresa en las lecturas convencionales de la misma potencia destituyente. Me parece que ahí se abre algo distinto y que entronca con tu lectura de Negri.

Finalmente, respecto a la posibilidad de pensar el derecho de otra forma. Diría, en pleno acuerdo con tu observación, que el intento por tensar (y no resolver) la relación entre derecho y vida no pasa por hipostasiar una o el otro, como si derecho y vida se excluyeran mutuamente. Creo que esa lectura excluyente de derecho y vida es un mal entendido que tiene una historia bastante larga en el pensamiento contemporáneo, pero que no viene al caso reproducir acá. Por el contrario, lejos de pensar el poema de la ley como lo opuesto (excluyente) de la ley del poema, mi interés radica en mostrar su copertenencia; la co-creación de poema y ley o de ley y poema, como formas históricas de la imaginación. Siguiendo los seminarios sobre *La bestia y el soberano*, pero más en general, lo que he llamado “el legado de Derrida” (que es, precisamente, lo imposible de capitalizar), lo que me interesaría, finalmente, no es desechar el derecho en nombre de la vida o del poema, sino politizar dicho derecho desde sus propias condiciones prácticas, como forma de vida y de imaginación. Ahí es donde veo una muy sutil convergencia del trabajo derridiano con el derecho y el cosmopolitismo irrenunciable de una cierta Ilustración no teológicamente identificada con Occidente (ni con el Oriente, lo que sería una *nostalgérie* inaceptable) y la cuestión de la jurisprudencia deleuziana, como clave de una pragmática asociativa y no simplemente limitada por la hipótesis “antropológica” de la fallida naturaleza humana. Pero, y aquí entonces la necesidad de leer bien a Deleuze más allá del vitalismo contemporáneo que lo ha reducido a una surte de filosofía sensual y festejante, no se trata de hipostasiar ni la vida ni el derecho sino de pensar la circunstancialidad de su encuentro, históricamente, esto es, como posibilidad de una política sin principios afincada en las prácticas y en las jurisprudencias, que sin dejar de ser ficcionales, funcionan como prótesis de los usos y no como determinación de la existencia.

Ahí, me parece, es donde tu última pregunta adquiere, para mi, todo su brillo: “¿Cómo pensar un derecho más allá de su ordenamiento jurídico?”. Si es cierto que esa

²⁹ No es casual que éste sea, precisamente, el punto de llegada del proyecto de *homo sacer*, *L'uso dei corpi* (*Homo sacer* IV, 2). Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014. En su epílogo (“Per una teoria della potenza destituente”, 333-351) Agamben señala que la genealogía foucaultiana, la destrucción heideggeriana y la crítica an-árquica de Reiner Schürmann serían los antecedentes inexorables para un pensamiento abierto a una nueva relación con el poder, con el derecho, con los usos, y con el cuerpo, relación ya no inscrita en la temporalidad destinal de la onto-teología occidental.

es la herencia que Spinoza nos dejó, también es cierto que en cuanto herencia ella está en permanente disputa. Sobre todo hoy, cuando el mismo Spinoza se ha convertido en la referencia de una nueva ontología afirmativa. Ahí, tal vez sea pertinente volver a leer esa corriente subterránea del materialismo aleatorio, como señala Althusser, pues en ella la ontología parece diluirse en el vacío, haciendo de las intervenciones de estos pensadores (Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Marx, etc.) no un entramado conceptual que promete acceso a la verdad del Ser, sino prácticas ejercidas en la historicidad radical del *conatus* de la existencia. Afección y potencia, ciertamente. Y es ahí donde necesitamos oponer, me atrevería a sugerir, al concepto todavía “schmittiano” o excepcionalista de evento una nueva problematización de la temporalidad, en la que ésta no sea una instancia homogénea sobre la que se inscribe el evento, sino donde temporalidad y evento sean dos nombres de la experiencia constitutiva del ser como deriva, ahí y con otros. No se trata, como insiste Georges Didi-Huberman, del tiempo como invariable del acaecer, sino de los *tempi* como engranaje de la historia.

* * * * *

Carlos: Me parecen justas tus observaciones, querido Sergio. Desearía insistir algo más en la cuestión del “movimiento” y ponerla, esta vez, en relación con lo último que señalas acerca del “materialismo aleatorio”. Un término que podríamos igualmente, como sugerentemente lo propone Vittorio Morfino, llamar “materialismo del encuentro”. Creo que a partir de aquí es posible pensar de otro modo el concepto de movimiento y de revolución. ¿Qué es la revolución, digamos, sino el acontecimiento de un encuentro, en el que no sólo es posible una nueva relación con el presente, sino también, y más hondamente, con el pasado? ¿No cabría pensar la revolución en el sentido en que lo piensa Kafka en uno de sus aforismos, a saber, como el “instante decisivo” (*entscheidende Augenblick*) y “sempiterno” (*immerwährend*) de la evolución humana; in-stante en el que se le devela a los hombres que en verdad “nada ha acontecido todavía” y en el que, por tanto, la realidad se vuelve “posibilidad”, es decir, exhibe en ella misma su “ser-de-potencia”? Lo que exige –como advierte el propio Kafka en su anotación inicial– el abandono de nuestro concepto tradicional de tiempo.³⁰ El movimiento revolucionario sería, así, el “instante decisivo” en el que el pasado, liberado de la autoridad de la tradición (de la tradición en tanto que autoridad), “toma por asalto” nuestro presente, ex-poniéndonos en una relación distinta con el tiempo. La revolución sería, entonces, no una marcha hacia adelante, en ruptura con el pasado dejado atrás, sino la ruptura del propio pasado de las cadenas de la tradición (del orden

³⁰ Kafka escribe: “El instante decisivo de la evolución humana es, [si abandonamos nuestro concepto de tiempo], sempiterno. Por eso los movimientos espirituales revolucionarios, que declaran nulo todo lo precedente, tienen razón, porque nada ha acontecido todavía”. *Consideraciones sobre el pecado, el dolor, la esperanza y el verdadero camino* (Ed. Bilingüe). Buenos Aires: La Cebra, 2014.

de saber-poder). Para decirlo nuevamente según las palabras de Kafka, en el instante decisivo el pasado retorna justo en el punto donde “ya no hay retorno”. Es el punto de no retorno en el que la palabra del pasado se torna “un disparo a lo abierto” (P. Sloterdijk).

Digo todo esto porque estoy convencido de que el problema de la imaginación en Coccia, por ejemplo, está ligado, en cierto modo, a una relectura del “giro” o “viraje” (*Kehre*) en Heidegger. Otra manera de pensar el “movimiento”. En el capítulo sobre “El pensamiento y su tradición”, Coccia señala que “toda tradición comienza, en efecto, en el instante preciso en que un texto exilia de sí la posibilidad de ser escrito aún. Sólo puede transmitirse un texto que ha agotado su potencia poética, es decir, su potencia de ser escrito. Y viceversa, el acto poético es por definición un acto del todo intransmisible”.³¹ Como dice Agamben, comentando el libro de Coccia, “la tradición, en este sentido, transmite sólo la letra”. La tradición, en otras palabras, sólo tiene lugar a partir de la ruptura entre génesis y tradición, entre escritura y comprensión. De aquí la tendencia propia de toda tradición a erigir en canon los textos transmitidos. Lo que supone que “en nuestra cultura es genuinamente transmisible sólo el texto que ya no puede ser creado, la obra cuyo momento poético ha quedado atrás”.³² Bajo la forma del comentario, del que Averroes es la figura por antonomasia, lo que el averroísmo cuestiona es precisamente la distinción tajante, tanto temporal como subjetiva, en la que se basa la cultura moderna, entre el momento de la creación y el de la recepción, de la escritura y de la revelación. Es decir, si la práctica historiográfica dominante se ocupa de mantener separados ambos momentos, el comentario consiste, por el contrario, en el gesto a través del cual se produce el “estrechamiento del pasado y el futuro en la intensidad de una actualidad que a su vez es temporal”.³³ El comentario, como dice Coccia, no es la representación del pasado como pasado, sino la contracción de los tiempos, por la cual se produce un tiempo en cuyo ámbito pasado, presente y futuro son por un instante simultáneos: “la temporalidad real de la simultaneidad en la que Virgilio y Dante pueden coexistir”. Mientras la tradición se monta sobre esa peculiar relación de exterioridad recíproca entre poesía y transmisión, por la que la creación no es transmisible y puede recibirse sólo un texto que ya no puede ser creado, en el comentario “una escritura cumplida parece reapropiarse de sus posibilidades poéticas: en él la poesía coincide con su transmisión y la tradición recupera todas sus facultades poéticas”. Producción de un “tiempo sutil” en el que el comentario acontece contemporáneamente con lo comentado y en el que el tiempo de la creación coincide con el de la comprensión. Coccia escribe: “Todo gesto de pensamiento –como toda

³¹ E. Coccia. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008. Pág. 33.

³² G. Agamben. *Estudio preliminar*. En *Filosofía de la imaginación. Op. cit.* Pp. 7-19.

³³ E. Coccia. *Op. cit.* Pág. 29.

operación crítica– busca crear un espesor donde poder ser contemporáneo a quien se comenta, puesto que sólo en una relación de contemporaneidad puede darse la comprensión, y viceversa, lo que llamamos comprensión es menos un fenómeno gnoseológico que un movimiento que atañe al tiempo en el cual por un instante quien comprende y quien es comprendido deben poder in-sistir”. Para poder conocer algo es necesario ser –en el momento mismo de la comprensión– perfectamente contemporáneo a aquello que se comprende.³⁴ Entonces, creación poética y recepción, escritura y legibilidad, in-sisten en esa peculiar estructura temporal del comentario.

Según Coccia, todo comentador, quizá sin cambiar en nada la letra, “da vuelta” el estado y el aspecto del lenguaje de una obra y transforma lo que está escrito en algo que aún está por decirse y formularse, invierte la tradición “en la más alta poesía de la memoria”. Con el comentario, el tiempo de la revelación –instante del conocimiento histórico– de un texto llega a reabsorber en sí el tiempo de la creación y el de la génesis. De manera que en él el texto pasa de designar un hecho cumplido (*perfectum*) a designar un hecho no cumplido, “aún no acontecido”, y viceversa.

Creo que en la obra de Coccia ese “dar vuelta” el estado y el aspecto del lenguaje en que consiste el comentario averroísta no es sino, hasta cierto punto, una reinterpretación del concepto heideggeriano de “viraje” (*Kehre*). Éste último, adquiere así, una tonalidad distinta si se lo comprende en relación a lo que Coccia llama “la más alta poesía de la memoria” y que él liga, a su vez, al concepto de posibilidad. “Si, como se ha escrito, ‘la posibilidad está siempre por encima de la realidad’, la filología –dice Coccia– deberá aprender a abandonar por un instante la mera crónica de lo acontecido” y “deberá preocuparse por reconstruir la tradición secreta de lo que no tuvo otra existencia que la mera potencialidad, reconociendo como objeto propio específico lo que de ser-posible y no efectuado –pero no menos consistente que lo que sí fue– se encuentra eternamente custodiado en el seno del pasado”.³⁵ Digamos: en el “instante decisivo” (lo que con Badiou, pero en un sentido algo diverso, llamé el “despertar de la historia”), no se da la historia sólo de lo que en realidad ocurrió; en él la conciencia histórica no tiene por objeto exclusivo lo puramente real, sino que debe “sacar a la luz la fracción de posibilidad –irrealizada y nunca acontecida– en él contenida”. Pues bien, Coccia dice: “si, como se ha escrito....”. Quien ha escrito “la posibilidad está siempre por encima de la realidad” es, como se sabe, Heidegger. Es una cita, algo modificada, de *Ser y tiempo*. Al final de la parte introductoria, Heidegger escribe: *Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*, “más elevada, por encima de la realidad está la posibilidad”. Como ha hecho notar Vincenzo Vitiello, esa “posibilidad” (*Möglichkeit*) de la que habla Heidegger no se refiere a la posibilidad-poder, a la posibilidad-proyecto que escoge esto

³⁴ *Op. cit.* Pág. 37.

³⁵ *Op. cit.* Pág. 54.

y rechaza aquello, se decide por este futuro y niega toda perspectiva distinta, sino a la posibilidad como ser-posible (*Möglichsein*) que está en el fondo –en el fondo y no en la base– de tal poder-ser. Posibilidad –dice Vitiello, comentando a Heidegger– que está delante del *Dasein*, en cuanto contiene la totalidad de los futuros posibles, y no está en menor grado a sus espaldas, como aquello que es ya desde siempre: el ser posible como pasado esencial, esto es, como pasado que nunca ha sido presente.³⁶ Esto implica una transformación radical del concepto de posibilidad. Y junto a ello, una transformación radical del concepto de movimiento. Frente a la posibilidad del poder-ser (*Seinkönnen*), envuelto en él, como su fondo an-árquico, se yergue el *Mögligsein*, el ser-posible, la posibilidad indeterminada: la posibilidad, que conteniendo todo en sí, no está determinada a nada, estándolo a todo; la posibilidad que es posible incluso en relación a sí, porque no tiene ni siquiera necesidad de ser tal, de ser posibilidad más bien que imposibilidad; posibilidad que no se deja reducir al yugo del porqué, de la razón, de la causa, del principio, y para la cual no vale la distinción-oposición ser/no-ser, desde el momento que ambos –ser y no-ser– están comprendidos en ella y no la comprenden. Por consiguiente, la posibilidad que es “más elevada” (*höher*) que la realidad, es la posibilidad que no tiene como condición suya el “acto”, la presencia, la “*enérgeia*” (la *Wircklichkeit*). Que esté “más elevada” que la realidad, significa que no se explica ni justifica por ella. Se trata de la posibilidad que se revela a aquel pensar histórico (lo que Heidegger nombra bajo el concepto de *geschichtlich*) que re-mueve y vuelve a poner “en movimiento” lo que la historia archivo (*Historie*), la tradición-autoridad, digamos, ha ordenado y a compuesto en la quietud de lo que fue y no es, del pasado que ha sido fijado y documentado bajo la forma del saber-poder. El pensamiento histórico (*geschichtlich*), en otras palabras, no consiste sino en el gesto de un “giro”, de un “viraje” deconstructivo (lo que Heidegger nombra bajo el concepto de *Destruktion*) del “archivo del pasado”, que “re-toma”, “re-pite” (*wiederholt*) lo que ha sido (*gewesen*) en su condición originaria, la génesis y escritura del texto, de-construyendo todo lo que se ha sobrepuesto históricamente (*historisch*), y liberando el campo de aquellas construcciones conceptuales que impiden la visión del fondo, del pasado-posibilidad. Es justamente este giro o “viraje” del pensamiento lo que Coccia, a la luz del averroísmo, reinterpreta en el sentido del gesto del comentario. También el comentario es un repetir, un re-tomar: la forma de moverse del comentario –sostiene Coccia– no es la progresión o el círculo (dialéctico) sino la repetición. El comentario repite, conjuntando en la simultaneidad del espacio de temporalidad custodiado por el lenguaje y el pensamiento lo que la historia archivo (*Historie*) mantiene dividido: poesía y tradición, quien piensa y lo pensado. Liberar el campo de construcciones conceptuales que impiden la visión del fondo, equivale a lo que Coccia llama, contra Foucault, “arqueología de lo no dicho”, es decir, del pasado como ser-posible.

³⁶ V. Vitiello. “Heidegger y el nihilismo”. En *Secularización y nihilismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, 1999.

¿En qué sentido esto implica otro concepto de movimiento? Para responder a esta pregunta, creo que habría que poner en relación dos textos de Heidegger. En uno de ellos escribe: “La quietud es sólo un movimiento que se mantiene en sí y es con frecuencia más inquietante que éste”³⁷. Vale decir: lo que nos parece desde el punto de vista de la historia-archivo, de la tradición-autoridad, algo pasado, esto es, un acontecer que no existe más, puede ser quietud. “Y esta quietud puede tener una plenitud de ser y de realidad, que al fin supera esencialmente la realidad de lo real en el sentido de la *Wircklichkeit*, de la actualidad”. Se trata de la realidad, más elevada que la “actualidad”, de lo sido en tanto que posibilidad. Esta quietud del acontecer, dice Heidegger, no es ausencia de la historia, sino al contrario, la “historicidad radical de lo sido” que se mantiene en sí y que “con frecuencia es más inquietante que el movimiento”. A la inversa, “lo que conocemos generalmente como pasado y lo que nos representamos en primer término como tal, es casi siempre sólo la ‘actualidad’ de un momento pasado, lo que en aquel momento suscitó el interés o hizo mucho ruido, lo que pertenece siempre a la historia pero no es propiamente historia”. Sin embargo, “el mero pasado no agota lo sido”. Es decir, la actualidad no agota la posibilidad de la “historia-acontecer”. Pensamos históricamente, por consiguiente, “cuando preguntamos por lo que todavía acontece, aún cuando en apariencia ya ha pasado”. En tal sentido, retroceder, virar en el gesto de la repetición, volver atrás, no es sucumbir al peso del pasado: es volver a poner en movimiento lo “ya sido”, o mejor dicho, es volverse a poner en el movimiento del haber-sido, en la quietud inquietante de su ser posible.

En el otro texto, Heidegger escribe: “el más agudo torbellino del viraje”, *Der schärfste Wirbel der Kehre*³⁸. “El ser –dice en los *Beiträge*– es posibilidad, lo nunca presente ante la mano”, el “rechazo de toda objetivación”. Como tal posibilidad “es la prohibición de todas las ‘metas’ y la negación de toda explicabilidad”. He ahí “el juego de lo abismal” del ser. El vórtice de su ser posible. El “viraje”, la “vuelta” (*Kehre*) es, entonces, un “ir al fondo”; no el fondo como meta u origen, sino el “ir” como pensamiento que se pone en el movimiento del ser como posibilidad. Pero si este movimiento es un “torbellino”, es porque a su vez es “salto”, *Sprung*, y salida de la concepción tradicional, metafísica, del movimiento. ¿Dónde está lo vertiginoso e inquietante de ese movimiento de la “vuelta”? Lo vertiginoso está en que en el vórtice de la vuelta caen todas las categorías del pensamiento. Del pensamiento filosófico y científico. Cae la propia categoría de movimiento como lo que se dice del ser, de lo que permanece, como atributo de la sustancia. Caen las categorías de la moral, de la política, de la religión. Todo eso escapa por abajo. Con la caída del concepto metafísico de que

³⁷ M. Heidegger. *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Sur, 1964. Pág. 48.

³⁸ M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1989. P. 413.

cambia sólo lo que permanece, cae, se abisma, la categoría misma de movimiento como objeto de un pensamiento judicativo que lo atribuye al ser. Por esto mismo, no podemos decir que el ser es movimiento o devenir, sin “inevitablemente recaer en la metafísica”³⁹. Ahí está lo abismal. El pensamiento ya no puede decir nada del ser o sobre el ser. Pero aquí reside precisamente la posibilidad, y con ésta, la posibilidad de otra relación entre ser y pensar. Una relación en la que “el pensar ‘del’ ser (*Seyn*) es cada vez arrancado por éste mismo a su inhabitualidad y despojado de toda aclaración orientadora de los entes”. Este juego de lo abismal (la libertad) expresa, dice Heidegger, el rechazo de todo fundamentar y demostrar. El movimiento que no es dirección: es posibilidad indeterminada, posibilidad posible.

Tampoco el comentario averroísta habla sobre el texto. El comentario, dice Coccia, no busca en modo alguno esclarecer un texto, o sea, ponerlo en relación directa con una facultad de producir representaciones, imágenes, explicaciones, sino restituir una escritura a su sola inmanencia. Eso significa que en el comentario “el texto es exposición inmediata de un pensamiento que la lectura debe repetir y continuar, no interpretar, actualidad de una contemplación que no debe recordarse sino practicarse, repetirse, ponerse en uso”. Esta puesta en “uso”, esta profanación de la tradición implica, sin embargo, el gesto de un “viraje”, de un “salto” a otro comienzo. “Otro”, no uno nuevo: porque no se ubica “después” del tradicional, sino en otro lugar, en otro estrato, más profundo del ser (del texto); en ese espacio de tiempo en el cual todo el tiempo histórico se ilumina por lo que es: “posibilidad posible”, “historicidad radical del ser”. Este estrato arqueológico (estrato de una “arqueología de lo no-dicho”) no es en un otro lugar nunca antes frecuentado; es al contrario, el lugar de siempre, el más familiar y habitado por todos, pero del cual desde siempre alejamos la mirada. El lugar de lo que sólo ha podido ser, esa fracción de posibilidad –irrealizada y nunca acontecida– contenida en lo acaecido.

“Contemporáneo –escribe Sloterdijk– es alguien que no ha tenido tiempo de convertirse en autoridad”⁴⁰. ¿Pero para quién “no ha tenido tiempo de”? Habría que responder rápidamente, con Benjamin, para el “materialista histórico”, es decir, para la mirada que “hace saltar” (ese “salto” que, en términos heideggerianos, sería “un temblor del ser”, la inquietud del in-stante decisivo) el *continuum* de la historia. “Al pensar –escribe Benjamin– no sólo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada”. En esta estructura temporal, el

³⁹ *Op. cit.* Pág. 472.

⁴⁰ P. Sloterdijk & H-J. Heinrichs. *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela. 2003. Pág. 29.

materialista histórico reconoce el signo “de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprehende para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia”.⁴¹ ¿No es acaso esa “interrupción” (*Stillstellung*) del movimiento del pensar, esa detención súbita, la quietud de un movimiento más inquietante que el movimiento mismo? ¿No se podría pensar esa quietud como el movimiento de otro modo que bajo el dominio del ser, de la presencia, como la imagen-historia (la imagen del pretérito que relampaguea en el in-stante de su cognoscibilidad), esto es, como “aquello en lo cual comparecen en una constelación el pretérito con el presente”? Esta imagen, dice Benjamin, “le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro”. Pero “este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. Sólo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico”.

“Tan fuerte como el impulso destructivo es, en la genuina historiografía, el impulso de salvación”. ¿Pero –pregunta Benjamin– de qué puede ser rescatado algo sido? Sólo puede ser salvado de un determinado modo de su transmisión. El modo en que se lo honra como “herencia”.⁴² El comentario, por tanto, no lo debemos entender como un mero gesto intelectual, o bien como un pensar ultrafilosófico, sino como el instante decisivo de cognoscibilidad que le sobreviene al sujeto de la historia (las “clases revolucionarias”) en el instante de profanación de lo sido.

Querido Sergio, me he detenido latamente en estos escabrosos asuntos por la afinidad de tu libro con los autores citados. Ya ha sido destacada la relación de tu texto con las cuestiones planteadas por Benjamin. Quise re-marcar dicha relación para dar pie a una reflexión sobre otra cuestión esencial de tu libro: la ley del poema y el poema de la ley. Pero también para reinterpretar la manera en que Althusser lee a Heidegger en relación a la corriente del “materialismo aleatorio”. En su texto estaría el último Heidegger incluido dentro de la corriente del “materialismo del encuentro”. Bien podríamos, entonces, leer el “viraje” como clinamen, como el desvío o declinación por el que un encuentro se produce, una venida al mundo. Y éste “desvío” como la interrupción del *continuum* de la historia. En ese encuentro se con-juntan el poema, la escritura, y lo transmitido, la tradición. Digamos: ese encuentro es la cópula del ser y el pensamiento: imaginación política. Sabido es que Wittgenstein elimina la fórmula “yo pienso” y la sustituye por “esto es un pensamiento”. Pero esto significa que dejo de ser el sujeto del pensamiento para devenir el testigo de cómo entro en relación con este pensamiento. Lo mismo podríamos decir de la revolución. Sustituir la fórmula “soy revolucionario” por “esto es una revolución”. Lo que implica que dejo de ser el sujeto de

⁴¹ W. Benjamin. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Arcis-Lom, 1995. Pp. 63-64.

⁴² *Op. cit.* Pág. 92.

la revolución para devenir el testigo de cómo entro en relación con ella, con ese acontecimiento. Creo que Marx no pensó otra cosa. La revolución no es lo que los hombres pueden hacer a su antojo, como querrían los modernos, sino algo que acontece con los hombres.

* * * * *

Sergio: Carlos, todo esto es muy relevante por la serie matices, como por las consecuencias para una forma muy “moderna” de pensar. Y claro, estando de acuerdo en la posibilidad de pensar la misma “revolución” de otra forma, como “fuerza débil” y de-sujeción del tiempo, no quisiera sobre-codificar todo este inciso fundamental en la conversación, porque instala una cuestión muy delicada hoy. La cuestión de la “posibilidad” sustraída de la estructuración metafísica de la temporalidad, que ciertamente es como un disparo al vacío, como un instante de peligro y salvación donde se hace la experiencia de la des-determinación de la temporalidad (pues no se trata de un sujeto que “haga” esa experiencia y “dé” cuenta de ella). Por supuesto, todo esto está tematizado en el tiempo-ahora benjaminiano (*Jetztzeit*), pero también en el llamado acontecimiento apropiador heideggeriano, tanto en las formas de la interrupción, como de la reorientación, de la suspensión y del paréntesis (invertido). Sin que esto signifique, en cualquier caso, una homologación entre ambos, pues aún hay mucho que discutir en torno a la instantánea, al tiempo del arte, a la experiencia y su relación con la imaginación, y a lo intempestivo, para incluir un tercer nombre en disputa.

A la vez, me parece muy sugerente la entrada de Coccia y su *Filosofía de la imaginación*, pues permite, en un ejercicio que pasa por aproximar destrucción e imaginación, salir de las demandas habituales relativas al “caso Heidegger”, y quizás es eso lo que está en juego en tu lectura de la *Kehre* heideggeriana, nada menos. En este sentido, el famoso debate sobre la autenticidad en *Ser y tiempo* y su supuesta relación con el nacional-socialismo (autenticidad donde se encontraría la razón de la errática política heideggeriana en los años siguientes, según se dice), no nos dejaría ver la necesidad de reformular la pregunta por la técnica y el problema de la prótesis del origen que resuena en el logocentrismo sustituto de Marchant y en la cuestión del aparato en Ruiz, según los introduzco en *Soberanías en suspenso*. Y digo esto porque fue éste uno de los problemas que me llevó a pensar la relación de Heidegger con el poema, según lo piensa Philippe Lacoue-Labarthe, y la cuestión del romanticismo, con todas las mediaciones del caso (entre ellas, la crítica a “la edad de los poetas” de Badiou), para llegar a sospechar de la lectura convencional (diferente a la tuya) de la famosa *Kehre* heideggeriana como giro desde la filosofía hacia el pensamiento, mediante la poesía. Es decir, fue mi sospecha con todo eso (con la idea de que Heidegger habría abandonado su proyecto filosófico como irrealizable, dada la copertenencia entre el procedimiento

de *Ser y tiempo* y la misma metafísica, por un “nuevo” comienzo que no sólo sería el nuevo comienzo después de los griegos, sino “su” nuevo comienzo como lector y comentarista de la poesía de los “grandes poetas” de Occidente), lo que me permitió pensar la condición históricamente articulada del habitar poético como suspensión de la soberanía historicista característica de lo que llamé en el libro *la hipótesis del Dichtung*, es decir, la hipótesis del excepcionalismo poético latinoamericano (de la gran poesía o del *Long Poem*), que tiende a hacer un comentario hermenéutico-filológico de la poesía, una lectura sintomatológica o literal (despreocupada de la dimensión anasémica del lenguaje, como les reprochaba Marchant a los críticos universitarios), y que coincide con lo que Coccia, vía Averroes, opondría al comentario.

En este sentido, desde la hipótesis de *Dichtung* como manía universitaria se tiende a leer en la *Kehre* heideggeriana una posibilidad de cambio de soberano, un reemplazo del rey filósofo por el rey poeta, cuestión que está muy lejos de la interpretación que me interesa y de la que elaboras en tu intervención, y mucho más lejos de la cuestión del comentario como recurso no subsumido a las lógicas legaliformes de la prueba y de la interpretación. Obviamente es muy sospechoso y conformista sostener que el paso desde la pregunta por el ser hacia la pregunta por la verdad y el sentido del *Seyn*, para usar esa invención lingüística inaugurada en los *Beiträge*, sea explicable a partir del fracaso del proyecto de *Ser y tiempo* y la destrucción de la metafísica, y a partir del giro hacia una nueva problemática en el Heidegger posterior al *Discurso del rectorado* y a la *Introducción a la metafísica*. Y eso se hace cada vez más obvio después de la publicación y lectura de los *Beiträge*. Diría, por el contrario, que es mediante la confrontación radical con Heidegger, en toda su complejidad, donde se juega la ‘posibilidad’ de poner en suspenso los mismos mecanismos principales, organizacionales y equivalenciales de la metafísica, cuestión que está en tensión en el mismo Heidegger (y en las lecturas que posibilita), tensión que se daría entre una destrucción an-árquica de la metafísica, que se resiste a la restitución de un nuevo principio estructurante de una epocalidad más moderna en la historia o en la política del ser (Schürmann⁴³), y la lectura de Heidegger como el último pensador de Occidente, aquel donde Occidente adquiere su máxima expresión y donde la metafísica se resuelve en su plenitud.

De hecho, la hipótesis elaborada por Schürmann no deja de ser relevante, no solo por la crítica de toda principialidad en la filosofía heideggeriana, sino incluso por su propuesta de lectura enrevesada del corpus-Heidegger, desde donde ya no hay *Kehre* como acontecimiento relevante, sino un camino sin teleología que se hace inteligible al leer los textos de Heidegger desde los últimos a los primeros. Como le comentaba antes

⁴³ Reiner Schürmann. *On Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

a Gonzalo, la equiprimordialidad que instala Heidegger como requisito para que la destrucción no sea raptada por la economía principal de la crítica ontológica, podría ser complementada ahora con la concepción del “arrojo” que experimenta el *Dasein* del ser en su confrontación con el mundo, una vez que el mundo es “trastocado” o “desujetado”, esto es, cuando el mundo “se da” más allá de la calculabilidad y de la relación instrumental con el tiempo. Quizás ese movimiento que no es acción, ni confirmación volitiva, sea precisamente la experiencia radical del arrojo, en el que se abisma la existencia y desde donde se construye el poema de su habitar, sin que eso nos lleve a una concepción nihilista, valorativa o post-fundacional de la existencia.

Por supuesto, esta lectura de la cuestión de la temporalidad y del otro comienzo, que es también otra relación con la presencia, en el pensamiento heideggeriano, un pensamiento que pareciera no terminar de “hundirse en el lodo” (como diría Nietzsche), no nos excusa de tener que explicar la serie de mediaciones que justifican la necesidad de insistir en el trabajo destructivo heideggeriano, tan lejano de la crítica y del juicio, toda vez que la destrucción es, finalmente, una habilitación y un despeje. Y es aquí donde tu “comentario” o tu sugerencia sobre la relación entre ser y pensar o entre texto y comentario, adquiere toda su “fuerza”, esto es, donde la cuestión del comentario averroísta y la cuestión de la destrucción de la metafísica aparecen como desdeterminación de la temporalidad abriendo una relación con el tiempo que no es proyectiva (como indica Vitiello) ni calculabilista, y donde su condición abismal no es ni valorativa ni limitante, sino constitutiva de la posibilidad como potencialidad de ser de otro modo

Es en este contexto donde nunca ha dejado de sorprenderme la “claridad” althusseriana que en su elaboración de la corriente subterránea del materialismo de múltiples encuentros, piensa a Heidegger como un pensador materialista, más allá de la dialéctica entre determinación, indeterminación y auto-determinación (todavía subjetiva, hegeliana), más allá incluso de la lógica de la indeterminación de lo social de Lefort como constatación de la falta del fundamentos del poder (y de las paradojas del post-fundacionalismo), abriéndose hacia la cuestión del vacío y de la desdeterminación, del clinamen y la caída, donde se suspenden no solo las transferencias y las propiedades, sino el recurso a un sujeto, cualquiera que este sea, que pueda funcionar como principio estructurador o soberano de la acción (Dios, Razón, Sentido, Conciencia, Clase, etc.). Mi pregunta sería ¿cómo se articula esta constatación del clinamen y del vacío con la cuestión del poder y de la hegemonía en las lecturas contemporáneas de Althusser? Sobre todo porque lo que este vacío pone en tensión es la misma copertenencia entre soberanía y hegemonía, como instancias ejemplares de una economía monumental del poder que repleta el espacio vacío de la desdeterminación con una serie de categorías y operatorias analíticas alucinadas con la

economía principal de la metafísica. Más allá de la particular comprensión histórica de la cuestión de la coyuntura en Althusser (particularmente en su lectura de Maquiavelo), lo que me parece estar en juego acá no es solo el tiempo-ahora plético de posibilidades, según la metafóricidad alemana, sino la misma irresolución de ese tiempo desujetado, tiempo acontecimental y no acontecimiento, en el que más que un principio soberano o hegemónico, se da una economía de fuerzas inmanentes. Cuerpos que precipitan excarnándose sin cesar. Es ahí donde la forma de vida es siempre ya dispositivo, pero donde el dispositivo no encarna, sin tergiversar y de-formar, ninguna pretensión de trascendencia. Diría incluso que es esto lo que le permite al mismo Althusser “escapar” de la llamada “lección de Althusser” con la que Rancière caracteriza su práctica filosófica como continuación inadvertida de un cierto iluminismo, cómplice finalmente no solo de la expropiación de las inteligencias comunes, sino de la misma acumulación capitalista, en la media en que a dicha acumulación siempre la antecede una acumulación metapolítica (o parapolítica) asociada con la configuración de un discurso filosófico profesional. En tal caso, está por pensarse todavía la “verdadera” lección de Althusser, para decirlo cáusticamente, es decir, la resistencia que su concepción aleatoria de la temporalidad le opone a cierta “trampa filosófica” que funciona como clausura de la des-determinación a partir de la reinstalación de un nuevo principio de comando y determinación teórica de las prácticas, restituyendo, a la vez, una figura pastoral o principesca de intelectual “crítico”, capaz de establecer no solo las reglas de qué hacer, sino la legitimidad de las referencias, desde su auto-asignado monopolio de la autoridad y de la experticia.⁴⁴

Por otro lado, todo esto contiene muchas más mediaciones. Una, en particular, es el impacto que tuvo Benjamin en mi problematización del tiempo post-dictatorial, cuestión que me llevó a suspender la versión oficial de la historia en la que coincidían tanto los representantes de la *intelligentsia* neoliberal como los voceros de la transición, y que estaba fuertemente espacializada o determinada por la filosofía de la historia del capital, que se expresaba como excepcionalismo jurídico, promesa globalizadora y realización definitiva de la modernidad, por muy *sui generis* que ésta fuera (y era esto lo que estaba en juego en el capítulo sobre la neo-vanguardia y las formas de contar su

⁴⁴ Para ponerlo aún más provocativamente, diría que aquella “trampa filosófica” consiste en la constitución de un criterio trascendente a la misma coyuntura, que permite leerla y organizarla principalmente. Pero la coyuntura no es un momento en el tiempo, sino una relación anómala y salvaje entre tiempo y presencia. En tal caso, tiene razón Althusser al decir que la invención de Maquiavelo no fue la secularización o el desplazamiento del fundamento ético o teológico de lo político hacia la economía de la *virtú* pública, sino la posibilidad de pensar dicha economía desujeta, inmanente a sus propias condiciones, no como encarnación de ningún principio que la anteceda y la explique. Como diría Foucault, pensando en Georges Canguilhem, lo normal no es un principio trans-histórico desde el cual lo patológico pueda ser medido en su grado de desviación, sino que la relación entre lo normal y lo patológico es, ella misma, la que define la topología del sentido que damos a estas palabras, en cada caso.

historia). Se trataba de oponerse a los llamados oficiales a la reconciliación, basados en un saber sobre el pasado que lo fijaba y lo cuantificaba, desde una relación entre conocimiento y redención que ya no podía ser entendida en el mismo marco temporal de la historia oficial. Desde el *Trauerspiel* hasta las mal llamadas *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin había problematizado la relación entre epistemología y filosofía de la historia desde una concepción pluralizada del tiempo histórico (los vertiginosos “*tempi*”, de los que habla Didi-Huberman), cuestión que no solo adulteraba la lógica progresista de los relatos transicionales, sino que “prometía” una relación redentora con el pasado, no como éste había sido realmente, sino como este iluminaba en el presente; un presente en el cual la misma violencia que había cancelado los procesos históricos asociados con al Unidad Popular, se perpetuaba en la ideología masificada de la globalización. En cierta medida, la misma tensión entre facticidad y posibilidad que tu señalas en Heidegger, vía Coccia y Vitiello, estaba presente en el “programa benjaminiano” para una filosofía futura, una filosofía que fuese capaz de elaborar una concepción de la experiencia a la altura del concepto de conocimiento elaborado por la filosofía kantiana. Así, la relación constitutiva entre conocimiento y redención albergaba desde siempre una nueva “epistemología histórica” que no consistía en dejar el pasado en el pasado, pero tampoco en “traerlo a presencia”, ni convertirlo en prueba o testimonio fuerte, sino que en “destruir” la estructura metafísica de la temporalidad que organizaba nuestra relación con la historia, para que este pasado, como todo pasado, se “hiciera citable” solo a la humanidad “redimida”. *Tensión irresoluble entre reconciliación y redención* (a nivel del discurso chileno, pero también a nivel de la filosofía de la historia). Más que fieles representantes o voceros del pasado, había que pensar esta serie de discursos según el tiempo de una redención (de un *principio esperanza* como diría Ernst Bloch), que nos convertía en testigos involuntarios de un tiempo por venir.

De esta manera, el recurso a Benjamin no estaba dado por la cuestión de la memoria en sentido ingenuo, ni el recurso a Heidegger por la necesidad de operar una “crítica” de la facticidad, sino por formas de problematización de la concepción vulgar de la historia, del historicismo, que hace carne en la cotidianidad optimista del pueblo chileno, en la habladuría (*das Gerede*) de la transición, como decía Marchant o en la democracia parlanchina de la que habla Rodrigo. Se trata de criticar la operación efectiva del derecho, pero no denunciando su entramado trascendente (su pretensión) sino su operatoria trascendental, esto es, su clausura sintética del presente desde una filosofía de la historia que lo tramaría y lo antecedería.

Diría entonces, más allá de nuestras coincidencias temáticas, que *Soberanías en suspenso* da cuenta de esa sospecha, comentando y sentando escenas de discusión en las que se da precisamente esa disputa por las formas de tensar la *Historie* desde la

polivocidad anasémica de lo propiamente histórico, desligando su ser del registro fuerte de una versión oficial del pasado. Por eso insistía en que el libro hace dos cosas no muy evidentes, por un lado, yuxtapone una serie de paréntesis cuasi-fenomenológicos destinados a salir de las clausuras que se dan en cada capítulo (las figuras del interregno, el montaje, el poema de la ley, la ley del poema, la prótesis, el aparato, etc., nombran precisamente esos lugares donde, en cada capítulo, se traiciona lo que el libro dice que sabe desde una dislocación hacia lo que no se puede anticipar); pero, por otro lado, la inversión final del paréntesis apunta a la dislocación entre el relato de la *Historie* que el mismo libro va insembrando (imposible evitarlo) en su diseminación, para desplazar la posible soberanía que el libro pudiera reivindicar como “saber” hacia la suspensión de la soberanía del texto, de su involuntaria insembración, en un tiempo acontecimental o abierto, llamado interregno, que no puede ser reducido ni a la filosofía de la historia del capital, ni a su inversión en la teoría neo-paulinista de la ruptura o del acontecimiento. En este sentido, *Soberanías en suspenso* **no sabe nada**, se abre, en su movimiento general, a la comparecencia des-determinada de todos los tiempos, haciendo, por ejemplo, del golpe no un acontecimiento sino un pliegue que re-actualiza la catástrofe como condición de la historia. Por eso, desde “la gente en las calles” que aparece en el primer capítulo, pasando por la errancia marrana y su *impropia* relación con la lengua, hasta el pulular de-subjetivado en la Patagonia babélica, presente en el último capítulo, la cuestión del libro, que es la problematización de cualquier pretensión de excepcionalidad desde una concepción del tiempo histórico como tramado inanticipable de diferencia y repetición, consiste en la interrupción de toda posibilidad de saber sobre el pasado como lo pasado. Y aún cuando es posible leerlo como un discurso reconstructivo fuerte que, cancelando el comentario se adueña de un tiempo histórico, fijándolo inexorablemente, esa lectura, que no quiero ni puedo prohibir, desatendería sin embargo, la corriente subterránea que constituye la estructura misma de su organización, sería pues una lectura superficial que se conformaría con el contenido tesitural o narrativo, sin atender a su montaje.

Entonces, *Soberanías en suspenso* aspira a ser un dispositivo destinado a facilitar el desplazamiento desde una forma de pensar inscrita en la economía nómica moderna, hacia “otro” comienzo, no regido por la organización categorial o temporal propia de dicha economía. Pero, permíteme repetir, no se trata de reprimir lecturas de prácticas u “objetos” que habrían quedado secundarizadas por los énfasis de mis capítulos, sino de permitir las más allá de las batallas académicas por el reconocimiento y por el “localismo tópico” de sus practicantes, desde un **atopismo radical** que intenta escapar al *pathos* conmemorativo post-dictatorial. Así, la forma en que introduces la cuestión del comentario en Coccia, y su relación con la *Kehre* heideggeriana me resulta muy cercana, pues vistas así las cosas, no se trata de pensar “el giro” como ruptura o reorganización, sino como forma inédita de entreverarse con lo ya-sido, en un tiempo

otro que el lineal, en una contemporaneidad otra que el “presente”, donde el juicio sobre la historia queda debilitado, haciendo que la posibilidad prevalezca sobre la lógica del desarrollo y su necesidad. Ahí, en ese momento catastrófico por excelencia, se hace patente la diferencia entre la destrucción improductiva y la devastación sacrificial, entre la suspensión de la soberanía impulsada por la acumulación ilimitada, y las soberanías en suspenso como *epojé* invertida, donde no es el mundo el que queda fuera del paréntesis, sino que es el paréntesis el que queda totalmente abierto, torcido, arruinado, bajo el cielo des-astado de un tiempo por venir que promete una nueva relación con nuestros muertos.

* * * * *

Gonzalo: Intentaré aquí un comentario. La referencia de Carlos a Heidegger a través de Coccia me parece que apunta en un sentido muy interesante, particularmente al poner de relieve con su intervención la cuestión de la temporalidad del ser-posible anárquico por encima del poder-ser fáctico, una cuestión que tensiona las bases mismas de la política metafísica del sujeto y la presencia. La fórmula de Heidegger: “por encima de la realidad está la posibilidad” (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*), leída con cierto acento, distinguiría entre la “realidad” (*Wirklichkeit*) –remitida al indicador formal existencial de la facticidad (*Faktizität*)– y la “posibilidad” (*Möglichkeit*) –remitida al indicador formal existencial del abismo (*Abgrund*). Si en el léxico de Heidegger el término “poder-ser” (*Seinkönnen*) nos remite a la existencia en cuanto asumida y ejecutada dentro de los límites de la más dura facticidad de su realidad (*Wirklichkeit*), el “ser-posible” (*Möglichsein*) abrirá en su extremo el abismo existencial de la posibilidad (*Möglichkeit*), de la posibilidad infinita de acontecer en el mundo con los otros. O como dice Carlos, el “fondo an-árquico” de posibilidad que “no está determinada a nada, estándolo a todo (...), posibilidad que no se deja reducir al yugo del porqué, de la razón, de la causa, del principio”. En esta elaboración de la cuestión ya está en juego un conato destructivo de la metafísica del sujeto y de la presencia –es decir, un conato destructivo de la ontoteología o, más precisamente, del esquema imaginal básico de lo político en la forma occidental de una teo-onto-antropo-logía, con sus formaciones soberanas y gubernamentales articulándose fácticamente. Hablo de un “conato destructivo” en la medida en que me parece que Carlos remite de algún modo a la puesta en juego de un pensamiento de corte histórico-acontecimental (*geschichtlich*, en el léxico de Heidegger) que intenta desmontar el ensamblado metafísico occidental que ha operado como matriz discursiva (*Rede*) –yo hablaba al comienzo de *lingua franca*– del anudamiento de la facticidad histórica a una determinada filosofía de la historia y a un determinado archivo historiográfico (*historisch*), anquilosando imaginalmente lo posible en virtud de la curva monstruosa del poder –esa misma curva que describe una trayectoria que va de la *potentia* a la *potestas*. Me parece que hay ahí la

apuesta por un pensamiento destructivo que en su performance radicalmente impropia abre la posibilidad de pensar la posibilidad indefinidamente abierta, por sobre las determinaciones de una facticidad político-económica ontoteológicamente articulada en sus dispositivos o ensambles hegemónicos de saber-poder y sus rendimientos biopolíticos de captura de la potencia del viviente para la producción de subjetividad. El acceso crítico al presente pasaría así por comprender la con-textura histórica de su facticidad –entendiendo la “facticidad” (*Faktizität*), nuevamente con Heidegger, no como mera “factualidad” (*Tatsachlichkeit, matter of fact*), sino analítico-tempóreamente, en cuanto posibilidad consumada que encamina de antemano la puesta en obra del habitar como proyecto-yecto (*geworfene Entwurf*)–, y a partir de ahí abrir el abismo (*Abgrund*) de su posibilidad –podría haber-sido de otros modos, podría venir-a-ser de otros modos, no así, no bajo esta configuración del poder y la constelación de su régimen. En sentido teológico-político, para toda formación soberana y para todo régimen de producción correspondiente (*natura naturata*, para decirlo en la clave metafísico-expresiva de Spinoza), la apertura del abismo (*natura naturans*) es de esta manera precisamente “lo satánico” que hay que contener. Por su potencia común, asubjetiva e impropia, ateológica y aneconómica, el pensamiento puede devenir “enemigo” (uno de los nombres del “ángel caído” en la imaginación teológica) y los pensadores de esta laya pueden también, en la “cruel escena material de la historia”, llegar a ser anatemizados, exonerados, exiliados, presos y muertos, como la maleza de las malezas del Jardín del Edén, como “malas crías” entre las malas crías de una ecología sacrificial, como el movimiento discordante de los más salvajes, incivilizados y peligrosos de los bárbaros.

La vía que toma Carlos en su conato destructivo apunta al pensamiento posible de una política sin sujeto, o más precisamente, a la potencia imaginante de una política sin metafísica del sujeto y la presencia. Una política no ontoteológica. Por una parte, se trataría de una política sin sujeto cuya clave sería la “imaginación política del encuentro”, o en los términos del materialismo aleatorio de Althusser: “*clinamen*, desvío o declinación por el que un encuentro se produce, una venida al mundo, un ‘desvío’ como interrupción del *continuum* de la historia”. Por otra parte, se trataría de una política sin metafísica de la presencia, esto es, una política que haga lugar al ser-posible an-árquico: un ser-posible no condicionado por el esquema metafísico de la presencia definida por una imagen teleológica que orienta la movilidad de la potencia al acto. He aquí la importancia de pensar un concepto no ontoteológico de movimiento –al hilo de la cuestión del tiempo y la tensión entre imaginación e imagen–, sobre todo en política: pensar el movimiento como ser-posible abierto desde la facticidad material de la historia, como su desborde –la potencia común–, y no como la determinación teleológica o “movilidad propia” de una entidad autosubsistente (*hypokeimenon, substantia*), de un *subiectum* (raza, pueblo, persona, etc.) que se mueve fiel a un sí-

mismo familiar, autoinmunizándose de todo éxtasis infamiliar. Se trataría de pensar una política que no se dirija a la captura de la facticidad en una “puesta en obra” (*enérgeia*, *Wirklichkeit*). Aquí es donde cobra sentido la cita de Carlos a la veta anárquica del viejo Heidegger: el ser es “el juego de lo abismal”, es posibilidad, lo nunca presente, lo ni objetivable ni categorizable, lo sin “metas”. Carlos pone en conexión este concepto de movilidad no metafísica –que despunta en una cierta andanza abismada del pensamiento de Heidegger– con la posibilidad de una política del encuentro, desobstante y desobrada –no ontoteológica, digamos que sin *Opus Dei*–, y en ese sentido van las remisiones a la profanación del uso (Agamben) y al materialismo aleatorio (Althusser).

Sergio, por su parte, plantea la cuestión del movimiento y la temporalidad de la forma de vida como una pregunta por la “posibilidad” pensada no metafísicamente, esto es, “la cuestión de la ‘posibilidad’ sustraída de la estructuración metafísica de la temporalidad, (...) donde se hace la experiencia de la des-determinación de la temporalidad”, en lo que hace a su comprensión vulgar e impensada –Sergio remite al “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*) interruptivo de Benjamin y al “acontecimiento-apropiador” (*Ereignis*) reorientador de Heidegger, en cuanto intentos de pensar radicalmente la modalización de la experiencia del tiempo en conexión con la cuestión del poder. Y va por la vía de poner en juego la noción de des-determinación de lo social-histórico –en un juego de contrastes con las nociones de sobre-determinación (Althusser) e indeterminación de lo social (Lefort)–, caracterizando tal des-determinación como la “(...) posibilidad de una economía otra, de una an-economía de la presencia sin metafísica de la presencia”; o, en otra parte, como la posibilidad de pensar el evento “(...) más allá de la estructura onto-teológica que operaba incluso en las formulaciones de la izquierda marxista como una forma secularizada de advenimiento y juicio final”. Es decir que política y economía, en las formas de soberanía y equivalencia, serían básicamente las formas metafísicas aquí en cuestión: fundación (*theos*) y fundamento (*arché*), los ejes mismos de la imaginación ontoteológica. No obstante el aporte de Heidegger en esta radicalización ontológica de la crítica que hemos atisbado, coincido en que precisamente aquí irrumpe y se hace explícito el problema de la ambigüedad de Heidegger entre su veta anárquica y su afirmación conservadora de la facticidad. Es decir, concuerdo con Sergio en que “(...) es mediante la confrontación radical con Heidegger, en toda su complejidad, donde se juega la ‘posibilidad’ de poner en suspenso los mismos mecanismos principales, organizacionales y equivalenciales de la metafísica”. Pero, si me permiten mostrarlo de este modo, si bien Heidegger impugna la separación tradicional, impensada y anquilosada entre *physis* y *techné* –porque la *techné* es potencia de la *physis* en el hombre; desmontaje del concepto teológico de “naturaleza humana” que permitiría pensar que no hay “experiencia auténtica” (*physis*) versus “experiencia artificial” (*techné*), sino “co-creación de vida y técnica como poema del ser”–, en Heidegger, digo, el poema-lenguaje (la palabra) todavía es “capaz” de

guardar la intimidad del espíritu de la comunidad: subrepticia aparición de un sujeto (*subiectum*) colectivo (*cum-legere*) y auténtico, articulado metafísico-teleológicamente en su propiedad (*Eigentlichkeit*), en virtud de la estructura crucial entre lo que da la medida (sujeto) y el espíritu que anima en su despliegue a la comunidad histórica (presencia). Todavía es allí pensable una reducción de la experiencia al lenguaje en la forma de una autenticidad. Ahí alienta aún en Heidegger el hábito del pensamiento teo-onto-antropológico: la copertenencia de espiritualidad (*logos*) y orden social (*polis*) en la vida espiritualizada como “pueblo” (*Volk*, o griegamente pensado: *zoe* devenida *bios*). Esta es una historia tan brumosa como el entusiasmo de la carne y sus destinos, historia que da mucho que pensar.

Un conato destructivo o des-determinante haría posible comprender, pues, como he señalado antes, que lo que hay en el fondo-sin-fondo de la dinámica social es un “trono vacío” que es ocupado contingentemente por un liderazgo que encarna –en el esquema ontoteológico de comprensión del poder– un determinado principio de totalización sobre el abismo de la infinitud social. La violencia soberano/gubernamental impone la medida fáctica de lo social; pero, en virtud de su fundamento puramente negativo, es a su vez un índice de la infinitud potencial de lo social, de la imposibilidad de cierre o de totalidad.

Es en este punto donde me parece que se pone de manifiesto una cuestión crucial: si el abismo existencial se puede expresar como infinitud potencial de lo social – pues, para decirlo en el léxico de Heidegger, el estar-ahí (*Dasein*) es estar-con (*Mitsein*)–, en ello se juega precisamente un presupuesto de la imaginación política occidental del todo ambiguo, que dice relación con el modo en que se piensa el vínculo entre vida y forma en general, y particularmente aquel entre *animālītās* y *hūmānītās*. Es un problema que ha sido profusamente tratado por pensadores como Agamben, vía la recuperación de ciertas líneas de fuerza del pensamiento árabe –el averroísmo, como ha señalado antes Rodrigo. Yo intentaré aquí una variación con otra llave de acceso. Digamos que la vieja palabra latina *hūmānītās* remite a la naturaleza moldeable de la tierra, concebida como en sí misma tendiente a nada, pero receptiva de las formas más eminentes. Lo *hūmānus* nombra lo modelable del barro (*humus*). Así es que se entendía lo *hūmāniter* desde antiguo como lo animado que es con-forme a lo más alto, la vida dócil y puesta en forma: lo animal dulcificado, cultivado y amable. La vida de origen terrestre, humilde (*humilis*), pero dignificada (*dignitās*), esto es: con rango de actor social (*persōna*), pero cuyo actuar (*agere*)⁴⁵ no es sino un seguir (*sequor*, de donde

⁴⁵ Para considerar la pregunta por el *actuar* en relación con la cuestión del “humanismo” y la “metafísica” que articula el estar en el mundo “social” de los humanos, ver Heidegger, «*Carta sobre el humanismo*», en Heidegger, “Hitos”, traducción del alemán al español por Arturo Leyte y Helena Cortés, Editorial Alianza, Madrid, 2000, p. 259 y ss. Heidegger sostiene que el hombre no es, en su singularidad animal, la unidad

deriva el término *societās*). Un seguir la orientación de lo más alto. Lo anterior es lo que modernamente resuena, por ejemplo, al menos formalmente, en el pensamiento moral de Kant, al referir a una cierta “santidad de la voluntad” (*Heiligkeit des Willens*):

Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica que necesariamente debe servir de prototipo y es lo único a lo cual deben aspirar a aproximarse hasta el infinito todos los seres racionales finitos, idea que constante y rectamente les hace presente la ley moral pura, que por lo mismo se llama santa, por la cual se puede estar seguro del progreso –que va hasta el infinito– de sus máximas y de su inmutabilidad en constante avance, esto es, la virtud, lo más alto que pueda lograr la razón práctica finita que, a su vez, por lo menos como facultad adquirida naturalmente, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad en este caso nunca deviene certeza apodíctica, y como convicción es muy peligrosa.⁴⁶

La vida volitiva finita puede orientarse infinitamente, según Kant, hacia la “virtud”, es decir, hacia su posibilidad más alta, aquella que se expresa en la “ley moral pura”: la *hūmānitās* es aquí el logro de un animal racional que desde su finitud se aproxima infinitamente a una determinada idealidad práctica “prototípica”, la “santidad”. En efecto, la *persōna* en el pensamiento de Kant es el “sujeto moral” de la razón práctica, postulado a partir de la idea regulativa de “alma” de la razón pura. En cualquier caso, tal idealidad santa que regula a la *hūmānitās* como tal opera sobre la base de una vida finita, imperfecta y plástica, que puede modelarse según ella. Y es esta plasticidad de la orientación volitiva del poder/posibilidad de la vida del hombre (*homo*) el motivo en el que insiste Nietzsche, cuando refiere al carácter siempre inacabado de la forma humana. Nietzsche:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo. (...). La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.⁴⁷

El hombre es un ser inacabado, sin determinación ontológica definitiva, siempre por hacerse en una nueva figura. Puesto en los términos de Nietzsche, el hombre es un

de medida de las cosas –la *verdad* que orienta su *actuar*–, sino sólo el pastor o traductor de tal medida, destinada historialmente. Ver también Duque, «*Contra el humanismo*», Abada Editores, Madrid, 2009, p. 53 y ss.

⁴⁶ Kant, «*Kritik der praktischen Vernunft*», Reclam Verlag, Stuttgart, 1961, p. 153. La traducción del alemán al español es mía.

⁴⁷ Nietzsche, «*Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*», traducción del alemán al español por Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, Madrid, 2000, p. 38.

“puente” o un “tránsito” entre el animal y el superhombre, o dicho de otro modo: entre la *animālitās* fáctica y la *hūmānitās* como ideal determinado o posibilidad más alta por descubrir. Y la cuestión que aquí asoma es una paradoja que hace que el presupuesto de la imaginación política occidental sobre el vínculo entre vida y forma sea del todo ambiguo: este carácter siempre inacabado de la forma humana hace posible al hombre su “devenir creador”, pero también su estatuto de cría en relación con la política – estatuto ya definido por Platón con su concepción “pastoral” de la política.⁴⁸ Y no es una dicotomía simple, pues sus polos se pueden fundir haciendo posible que el mismo devenir creador devenga pastoral. Precisamente con ello cobra sentido la advertencia crítica de Sergio sobre la “trampa filosófica” que funciona cuando el pensamiento, tras poner en juego la potencia des-determinante, termina restituyendo “el comando y la sobredeterminación principal de la ontología sobre la historia”. Sin embargo, sin reafirmar la “anfibología” del pensamiento occidental que está en cuestión, yo apostaría todavía por un doble movimiento del cuidado de sí en el pensar: no caer en la interpretación del dispositivo soberano-gubernamental como un trascendental (pues de ese modo se oblitera la vida que se escapa); pero tampoco negar la predominancia de los dispositivos hegemónicos y ver un puro flujo inmanente de multiplicidades (pues de ese modo se oblitera lo hegemónico de la máquina que hay que desactivar). Esta paradoja aún por desmontar hace patente, en cierto sentido, que el mismo presupuesto que hace posible en Agamben pensar la “potencia” de la infancia es el que ha servido de base a toda una tradición metafísico-política que concibe la “potestad” sobre una vida desnuda que hay que “humanizar”.

Fin de la primera parte.

⁴⁸ Cfr. Platón, «*Politikon*», en *Platonis Opera*, tomo I, texto griego editado por John Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903, 261e, 2. Ver también Sloterdijk, «*Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*», traducción del alemán al español por Teresa Rocha, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 60 y ss.