

EL INCIDENTE INCONSPICUO¹

Alberto Moreiras

Texas A&M University

DOI: 10.17450/180212

Preliminar

Creo que mi misión es tratar de exponer qué está en juego en lo que llamamos infrapolítica de forma más o menos clara y sencilla, en todo lo que pueda. No está fácil, porque no tengo aún la necesaria distancia. Trataré solo de referirme a algunos rasgos que pienso o pensamos cruciales, en toda su problematicidad aún no resuelta, como modo de indicar, más que una definición de infrapolítica, al menos su campo de preguntas, su modo de incidencia.

Puedo empezar proponiendo que la infrapolítica remite a la necesidad de tematizar la existencia como condición de todo pensamiento político, es decir, de todo pensamiento sobre la política. Otra forma de decirlo es que la existencia es el horizonte de la práctica infrapolítica, incluso si limitamos la idea de práctica a la de uso o ejercicio del pensamiento. Dado el título de nuestro taller, merece quizá la pena decir desde el principio que al decir “existencia” no se dice “vida”, no porque la infrapolítica no esté interesada en la vida en general, sino porque, precisamente, se acerca a la vida desde una interrogación sobre la existencia, a la que puede definirse provisionalmente como el modo humano de relación con la vida. Hace apenas unos días, en una discusión informal en un grupo de Facebook, un conocido erudito heideggeriano reaccionó de forma para mí sorprendente al vincular inmediatamente todo posible pensamiento de la existencia a la noción sartreana de “compromiso”, y a las llamadas a la “acción social, económica y política.” Supongo que podría decirse que la infrapolítica pretende pensar la existencia, desde luego no al margen de su uso (la infrapolítica es, desde luego, antes que nada, un uso del pensamiento), pero sí al margen de su instrumentalización direc-

1. Texto preparado originalmente para la conferencia “Dalla biopolitica alla infrapolitica: nuovi paradigmi di ricerca sulla società contemporanea” (Università di Salerno, mayo de 2017).

tamente política, que es lo que puede vislumbrarse en la noción sartreana. La infrapolítica constituye en ese sentido un paso atrás con respecto de la política, no por ninguna voluntad de despolitización ni a través de ningún deseo antipolítico, sino cabalmente porque rehúsa entender que la política pueda constituir el primer o último horizonte del pensamiento, y postula que, en cualquier caso, todo pensamiento de la política es derivado y secundario respecto de modos de ejercicio existencial. Es la existencia la que remite a la política, no la política la que remite a la existencia. Quizá esa afirmación, aunque contraintuitiva respecto de lo que constituye hoy la deriva general del pensamiento académico, sea lo suficientemente incontrovertible como para que no tenga que pasar demasiado tiempo explicándola.

Una consecuencia de entender pensamiento como uso de la existencia — que depende a su vez de cierta sobredeterminación: el pensamiento que usa la existencia y que es uso de la existencia insiste en pensar la relación de pensamiento y existencia — es la emergencia inmediata de su dimensión imperativa. Uno piensa porque tiene que pensar, pensar es existir o habitar, pensar es habitar la existencia, y no es una opción entre otras, sino una necesidad humana, aunque frecuentemente no tematizada. Pero, si la relación entre pensamiento y existencia es imperativa, entonces se puede decir que también lo es la relación entre existencia y pensamiento: esto es, pensar es habitar la existencia, pero la existencia impone cierta necesidad al pensamiento. Si podemos distinguir dos modalidades de infrapolítica, una de las cuales sería la infrapolítica fáctica, inevitable, la infrapolítica que está siempre de antemano por todas partes como dimensión constitutiva de la existencia, de cada existencia, de todas las existencias, hay también una infrapolítica reflexiva, que acepta su condición imperativa. De esta última puede decirse que es a la vez causa y consecuencia de una cierta ruptura existencial, lo que Reiner Schürmann, en su meditación sobre Meister Eckhart, llamaba *Durchbruch*. La ruptura infrapolítica, suceso o incidente inconspicuo, no deja de ser sometimiento a cierta necesidad, pero es un tipo especial de necesidad, spinoziana o cuasi-spinoziana: el reconocimiento de que el existente está atrapado en sus condiciones de existencia, y que solo ellas pueden tolerar prácticas relativas de libertad; el reconocimiento de que solo en el sometimiento a la dimensión imperativa de la existencia podemos encontrar algo otro que mando y dominación.

Quizás esta fue la gran intuición heideggeriana — quizás esta fue la gran intuición que sostiene el trabajo de Heidegger más allá de cualquier “giro” o división interna de su obra en períodos definidos por énfasis cambiantes. Quiero advertir, antes de seguir por este camino, que la infrapolítica no es ni heideggerianismo ni derrideanismo, excepto en

el sentido convencional en el que se podría decir que el mismo Heidegger era un nietzscheano, o un husserliano, o un aristotélico. Pero la infrapolítica, por razones esenciales, no busca una relación de exégesis sometida a ningún *corpus* textual — su vector decisivo está en el otro lado, no más allá del texto, sino en el lugar de la traza de todo texto, en su estela anónima. Parece justo, sin embargo, reconocer pasos previos en el movimiento del pensamiento que han sido y continuarán siendo sin duda instrumentales para la formulación misma de la empresa infrapolítica. En el escaso tiempo disponible me limito a repasar tres de esos textos, y a hacerlo selectivamente — el ensayo de Jacques Derrida “Ousia et grammé,” el ensayo de Jean-Luc Nancy “La decisión de existencia,” y un reciente ensayo de Thomas Sheehan, “¿Pero qué viene antes del después?,” sobre la prolongación de la analítica existencial de *Ser y tiempo* en el Heidegger tardío. Creo que todos ellos configuran acercamientos a una tematización de la existencia — explícita en Nancy y Sheehan, solo implícita en Derrida — de los que la reflexión infrapolítica debe hacerse cargo. Añadiré también una coda sobre cierto aspecto de un texto de Heidegger de 1957.

“Ousia et grammé”

Antes de la última y decisiva sección de su ensayo, “*La clotüre du gramme et la trace de la différence*”, Derrida comenta el texto de Heidegger de 1946, “La palabra de Anaximandro” (Derrida, 1972). En él detecta Derrida una vacilación profunda — por un lado, Heidegger piensa o se esfuerza por pensar modalidades de la presencia. Por otro lado, busca llamar a tales modalidades de presencia en su conjunto “la clausura (misma) greco-occidental-filosófica”. Derrida dice que todas las arduas meditaciones fundamentales de Heidegger sobre la presencia, incluido el texto sobre Anaximandro, son meditaciones intrametafísicas, pero dice también que Heidegger lo sabe, y en ese saber prepara o cuida siempre otro gesto, el más difícil, el más inaudito, el más cuestionante, aquel para el cual estamos menos preparados. Se trata de un gesto que se deja solamente esbozar, se anuncia en ciertas fisuras calculadas del texto metafísico. Derrida va a tratar de remarcar ese gesto bajo la figura de la traza, de la que piensa que no puede darse a leer bajo forma de presencia alguna, ni a través de la cópula, ni a través de su negación, que remitiría solo a modalidades negativas de presencia. La traza es pues el nombre derrideano para el “gesto difícil” de Heidegger — la traza no es ni presente ni ausente, ni perceptible ni imperceptible.

La traza no es un gesto heideggeriano ni tampoco un gesto derrideano, sino que pertenece a toda la tradición metafísica, pero pertenece en cuanto borrada, en cuanto olvidada. La misma diferencia óptico-ontológica se pierde como traza, se olvida en cuanto traza. Si la diferencia ontológica es solo detectable en cuanto olvido, entonces el olvido del olvido de la diferencia es traza de traza, traza de segundo orden. Y es aquí donde se abre la posibilidad inaudita — inaudita también o ante todo para Heidegger — y al mismo tiempo siempre ensayada: si la diferencia ontológica es traza de un olvido, no es posible hacer aparecer la diferencia en cuanto tal, no es posible hacer aparecer la traza en cuanto tal. La traza “en cuanto tal” — *Ereignis*, quizá, por ejemplo, *Das Viertel*, quizá, por ejemplo, *Be-reich*, quizá, por ejemplo, aunque Derrida no da estos ejemplos — es siempre en cada caso el nuevo nombre del ser de los entes, un nombre intrametafísico. La traza “en cuanto tal” establece en cada caso el nuevo plano de figuralidad principal, y restituye al pensamiento a un plano hegemónico o hegemonzante. No hay traza en cuanto tal —la traza es solo remisión a la facticidad de la cosa.

Si el olvido de la diferencia óptico-ontológica es traza de segundo orden, hay una traza del olvido que sería traza de traza de traza: habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y los entes. Más allá de la diferencia entre el ser y los entes, esta diferencia, diferenciándose-difiriéndose sin cesar, (se) trazaría (a sí misma), esta *différance*. *Différance* apunta o nombra en Derrida el gesto difícil que permite abandonar el horizonte presencial, y en ese sentido resuelve lo que Derrida identifica como el titubeo residual de Heidegger en su ensayo de 1946: la *différance* sería más vieja que el ser mismo, en la medida precisa en que el ser mismo es siempre y necesariamente concebible solo como *arkhé* originario.

El juego — pero no es juego, tampoco su contrario — es vincular traza y *différance*, que en su mismo nombre rechazan el nombramiento de todo *arkhé*, y remiten solo a una facticidad incesante, dispersa, *scattered*, como diría Geoffrey Bennington, al movimiento de la existencia — algo que el mismo Derrida no hace. Trataré de indicar cómo sería posible hacerlo en relación con los ensayos de Nancy y Sheehan.

“La decisión de existencia”

Para Nancy, la decisión de pensamiento tiene lugar cuando el existente repara en el carácter esencial — yo lo he llamado imperativo arriba — de su relación con su propio pensamiento. Dice Nancy (1993): El pensamiento en su decisión no es el pensamiento

que intenta fundar el ser (o fundarse en el ser). Es solo la decisión que arriesga y afirma la existencia en su propia ausencia de fundamento (p. 84). Esa decisión —que para Nancy es el “solo” contenido del pensamiento— no tiene ella misma contenido positivo alguno. En cuanto decisión remitida a la existencia es siempre decisión sobre lo que es fácticamente posible. Este es para Nancy el sentido de la *Ereignis* heideggeriana — *Ereignis* es, o hace, la decisión, y la decisión es, o hace, *Ereignis* (p. 87). Pensar es, por lo tanto, dice Nancy, el ejercicio, en cuanto tal apropiativo, de la decisión — todo se mueve en el terreno óntico, existencial. No hay trascendental alguno. Pensar es una relación a la facticidad, nunca el descubrimiento de algo otro que ella.

Pero, de la misma forma en que es posible distinguir dos modos de infrapolítica, el modo fáctico y el modo que he llamado reflexivo, Nancy distingue dos modos de facticidad —si el existente está por la mayor parte suspendido en su existencia cotidiana, se trata de suspender esa suspensión — sin ir, por otro lado, a ninguna otra parte. Se trata de suspender fácticamente la facticidad misma. Se trata de pensar la facticidad en la facticidad, y lograr así una relación modificada con ella. Es un incidente inconspicuo siempre en cada caso — no descubre nada, no trasciende nada, no corta nada, no funda nada. Si hay *Durchbruch*, si hay ruptura en esta suspensión de la suspensión fáctica, lo que se logra es una modificación en la relación existencial con la propia existencia.

Nancy habla por lo tanto de dos, al menos, decisiones. Una de esas decisiones del pensamiento sería la decisión media, la decisión metafísica, la decisión subjetiva o identitaria, la decisión egoica — que es, siempre en cada caso, la decisión del héroe que corta algún nudo gordiano y alcanza, o fracasa en alcanzar, un nuevo nivel de existencia. A esta decisión, a esta modalidad de decisión, podemos llamarla “maquinación heroica”, y es la decisión propiamente política. Pero está también la decisión modificada. En ella el existente, muy al margen de su constitución como “sujeto”, sutura o vincula su propia relación con la existencia — y eso es todo. Y es la decisión infrapolítica, aunque Nancy no le de ese nombre.

Nancy habla de una “alegría” que se genera en esa decisión modificada, o en esa modificación de la decisión. Es la alegría del que decide “existir, hacerse pasible a su no-esencia”, la alegría de la existencia que existe solo en su existir, esto es, en la ‘nulidad’ libre de su fundación de ser (p. 107). Esta alegría es el afecto infrapolítico primario — la alegría que, precisamente, habita en el rechazo de la fundación de presencia a favor del asentimiento a la facticidad y del asentimiento en la facticidad. En la precisa medida en que renuncia a toda fundación, que sería escape, abraza aquello que Derrida cifra en los nombres desnombrantes de traza y *différance*. Nancy también habla de ella como

necesaria e imperativa: la decisión activa, esencial, de la existencia. Su necesidad se llama también libertad. Pero la libertad no es lo que dispone de posibilidades dadas. Es la apertura en la que el ser infundado de la existencia se expone, en la ansiedad y la alegría de ser sin suelo, de ser en el mundo (p. 109).

Resulta enigmático en este contexto que Nancy diga que es necesario entender que la decisión, su ansiedad y su alegría, tienen lugar ‘afuera’ del texto — en la existencia (p. 107). Esta existencia que parece por lo tanto sustraerse en sí a toda traza y a toda *différance* — según las cuales, en la explicación de Derrida, no habría “nada fuera del texto” —, pero que se sustrae haciéndolas visibles, suspendiendo su suspensión, reclamaría lo que Nancy llama una “ex-scripción” (p. 107). Nancy nos da con ello una posibilidad parergonal de la infrapolítica — un parergon infrapolítico, o una infrapolítica como práctica del parergon — en la que convendrá reflexionar. Por lo pronto cabría preguntar si ese parergon infrapolítico no define la modalidad de ruptura existencial de la que he hablado. La *Durchbruch* infrapolítica, en la precisa medida en que no va a ninguna (otra) parte, es siempre y solo ruptura parergonal, o ex-scripción.

“¿Pero qué viene antes del después?”

Sheehan (2017) también parte de una dimensión imperativa o protréptica del pensamiento en el texto heideggeriano, de la que dice que es “la última meta del trabajo de Heidegger”, y nunca abandonada (p. 3). De forma consistente con lo que hemos visto del titubeo heideggeriano entre formas de la presencia y su otro, con la demarcación derrideana de la traza contra el *arkhé*, y con la presentación de Nancy de sus dos formas de decisión, todo ello recibido en las dos modalidades de infrapolítica indicadas arriba, Sheehan insiste en una estructura dual de la existencia en Heidegger — Sheehan prefiere *ex-sistence* —. *Ex-sistence* remite a la estructura (existencial) del *Da-sein* y también a “las personas y actividades (existencial) que esa estructura hace posible” (p. 4). La estructura existencial abre el campo mismo de la significación, y lo existencial está siempre en relación con ello, aunque se trate de una relación que puede asumir muchas formas. Una de ellas es la que traza explícitamente la relación entre existencial y existencial —la que tematiza la diferencia ontológica, o la estructura de la traza en términos derrideanos. Cada modo lleva en sí la traza de su otro — y esto es necesariamente así también para todas las diferenciaciones anteriores (no hay autonomía ni autosuficiencia en los modos, ninguno de ellos es externo al otro).

La tarea del ex-istente es solo hacer su propia facticidad explícita. La modalidad existencial de la existencia coincide con la segunda decisión de Nancy — es solo la forma parergonal o ex-scripta de relación con la relación misma, el paso atrás que es no más que hacer explícita la relación, y vivirla, imperativamente, como explícita. En algún momento (en *Ser y tiempo*), Heidegger llamó a esa forma parergonal la forma “auténtica”, pero esa terminología fue abandonada en la obra posterior. Sheehan se refiere a su supervivencia en otros términos desde el *hapaxlegomenon* heraclíteo que Heidegger usa en *Conversaciones en un camino rural: ankhiasie*, el “acercarse,” que conforma una condición asintótica que no puede calcularse ni planearse de antemano (p. 10). Si la relación entre infrapolítica y política es una versión de esa relación, lo es no porque la infrapolítica busque “acercarse” a la política. Por el contrario, la infrapolítica busca su acercamiento asintótico a un afuera no domable ni reducible por la angustiada pretensión de que todo es político. Pensar ese afuera, un afuera parergonal que no es sino otra forma del adentro, o que el adentro lleva en sí como traza, de la misma forma que ese afuera no es sino la traza del adentro, es la relación infrapolítica misma, en la que uno vive sin saber si su cercanía se hará accesible. Pero ese no-saber es también una forma de goce.

La liberación de la facticidad a sí misma — su hacerse explícita — es para Sheehan un ejercicio en pensamiento post-epocal (aquello que Derrida llamaba el gesto difícil o inaudito). Dice Sheehan: “Uno puede librarse de estar restringido a la metafísica como época abrazando la apropiación [existencial] y viviendo desde ella” (p. 12). Las épocas — principales siempre, en términos de Schürmann: toda época está regida por un principio que la organiza y determina como época — son secuestros de la historicidad de la historia, “acotamientos de lo Abierto” en cada caso. Pero la infrapolítica es relación con lo abierto mismo, y en cuanto tal es relación destructiva con el pensamiento epocal, un intento de pensamiento postepocal, un ejercicio an-árquico a favor de la ruptura inconspicua, asintótica. De modo que la facticidad, la política, la historia queden liberadas a sí mismas, y no ocupen impostoramente el espacio existencial que no les corresponde.

En cuanto reflexión sobre la existencia como condición de toda política, la infrapolítica no es una política, tampoco una arqueología de la política — es, cabalmente, una contramirada a la política y un éxodo que renuncia a su hegemonía o la rechaza, no para vivir al margen de la política, sino para incidir en ella y para habitarla de otra forma. Esa otra forma queda pendiente de discusión futura.

Coda

En sus Conferencias de Freiburg (*Principios básicos del pensar*), de 1957, Heidegger usa la expresión “incidente callado” o inconspicuo para referirse a los cambios en los “principios del pensar” que han definido la historia de la metafísica. Yo he estado usando la expresión en el sentido opuesto, y para referirme a un paso atrás con respecto de las modalidades epocales que la infrapolítica pretende abandonar. Mi gesto no es ajeno al gesto heideggeriano. En la primera de las Conferencias, Heidegger, después de haber contado cómo lo que es inconspicuo en la autopresentación histórica de los principios básicos del pensamiento “permanece velado en lo oscuro para nosotros”, reconoce que tal oscuridad está en juego en todo tiempo. Pero, insiste, lo oscuro permanece distinto de lo absolutamente opaco como mera y absoluta ausencia de luz. Lo oscuro es el secreto de la luz. Lo oscuro guarda luz en sí mismo. La luz pertenece a lo oscuro. Lo oscuro tiene su propia limpidez (Heidegger, 2012, p. 88). Desde esa limpidez de lo oscuro uno no busca sin más entrar en luz alternativa alguna. Se trata más bien de procurar otra mirada para la que quizá no hay todavía ojos, o no pueda haberlos: “nos faltan los ojos para ver el aspecto esencial del *logos*, para aguantar su visión, y para traer a esa visión una contramirada apropiada” (p. 100).

La infrapolítica no es más que el intento de acercarse a esa contramirada desde lo oscuro. En ese sentido, quizá sea el gesto contrario al de la mariposa que no puede evitar ser quemada por la luz ardiente del principio solar, que es el fin secreto de toda política tal como la conocemos.

Referencias

- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. París: de Minuit.
- Heidegger, M. (2012). *Basic Principles of Thinking. Freiburg Lectures 1957*. En Andrew J. Mitchell (trad.), *Bremen and Freiburg Lectures*. Bloomington: Indiana UP, pp. 77-166.
- Nancy, J. (1993). *The Birth to Presence*, Brian Holmes (trad.). Stanford: Stanford UP.
- Sheehan, T. (2017). *But What Comes Before the After?* En Richard Polt and Gregory Fried (eds.), *After Heidegger*. London and New York: Rowman & Littlefield International, pp. 41-55.