

NOTAS SOBRE EL PARADIGMA INFRAPOLÍTICO

Massimo Villani

Università di Salerno

NOTES ON THE INFRAPOLITIC PARADIGM

DOI: 10.17450/180214

Desde hace algunos años, Alberto Moreiras (Texas A&M University, USA) trabaja para introducir en el debate el concepto de *Infrapolítica*. En un convenio organizado en la Universidad de Salerno en mayo del 2017 por el profesor Davide Tarizzo y la profesora Enrica Lisciani Petrini, Moreiras presentó una suerte de manifiesto infrapolítico, cuyo texto integral está disponible en el sitio *Infrapolitical Deconstruction* (Moreiras, 2017).

El paradigma de investigación que propone Moreiras se define sobre todo a partir de la crítica de un asunto fundamental de la filosofía política moderna: existirían sujetos pre-constituídos, y a la filosofía le espera la tarea de decidir qué modalidad debe asumir la relación entre ellos. Sea la posibilidad de que la teoría imagine una fusión colectiva en un Sujeto superior, o sea que decida la disolución de todos los vínculos, en ambos casos el resultado de un planteamiento como este es el hecho de que la coexistencia humana será vista siempre desde un punto prospectivo separado del plano en el cual tal coexistencia se da. ‘Política’ es siempre el nombre de una mirada soberana, que está por encima de los sujetos a quienes intenta de algún modo dirigir. Por el contrario, la filosofía política, a causa de una necesidad intrínseca a su lógica abstracta, no verá los sujetos sino en su reducción ‘política’, es decir, colocándolos bien precisos dentro de estatus. El primer sentido de infrapolítica se encuentra entonces en el intento de eludir este desdoblamiento prospectivo

para situar la teoría en el nivel de la inmanencia en la cual las existencias tienen lugar. Es esto lo que se puede deducir de la afirmación que Moreiras pone en el inicio de su texto: la infrapolítica remite a la necesidad de tematizar la existencia como condición de todo pensamiento político. Infrapolítica, es, de este modo, el nombre de las prácticas y de las teorías que insisten sobre el plano de la inmanencia en el cual se despliegan las vidas: la existencia es el horizonte de la práctica infrapolítica, incluso si limitamos la idea de práctica a la de uso o ejercicio del pensamiento.

Por otra parte, sin embargo, esta inmersión en la inmanencia no es en absoluto un arribo a un suelo originario. La infrapolítica se muestra más como un gesto de desplazamiento de las categorías tradicionales filosófico-políticas, que como una simple sustitución de estas. Moreiras describe este gesto como

(...) 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.

En este sentido, es necesario precisar que “al decir existencia, no se dice vida”. Lamentablemente, Moreiras no se detiene a pensar sobre qué tan oportuna sería esta distinción, incluso importante, liquidándola con una rápida definición: la existencia es el modo humano de relación con la vida.

Si bien no ha sido adecuadamente explorada en profundidad la relación existencia-vida, es claro que Moreiras quiere liberarse del paradigma biopolítico, incluyendo su aspecto afirmativo¹: la praxis política no tiene ningún fundamento², y la perspectiva infrapolítica pretende puntualmente efectuar un desplazamiento —“un paso atrás”— en dirección a la ontología, con la finalidad de destituir todos los planteos teóricos de tipo normativo. Afirmar que la existencia es “condición de todo pensamiento político” significa, de hecho, negar que la política sea una prolongación de la vida. Más precisamente,

1. Como es notorio, el debate sobre la biopolítica afirmativa es un hecho particularmente vivaz, que sucede desde hace aproximadamente quince años, en Italia. Sobre el tema cfr. Gentili & Stimilli (2015), Lisciani-Petrini & Strummiello (2017).
2. En realidad, al interno de la ‘escuela’ biopolítica afirmativa, la vida no es nunca asumida como ‘fundamento’ del cual se pueda —más o menos mecánicamente— deducir una teoría o una praxis política. A tal propósito, R. Esposito (2004) concluye el libro con el cual introducía el tema de la relación entre biopolítica y filosofía, afirmando que la vida “el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto: que se lo niegue una vez más en una política de la muerte, o se lo firme en una política de la vida, también dependerá del modo en que el pensamiento contemporáneo siga sus huellas” (p. 215).

sin embargo, la noción de existencia parece querer aludir a una dimensión que no se deja objetivar y que escapa a toda operación que responda a una razón calculadora. El estar firmemente afuera —*ek-sistentia*— típico del ser humano, nos remonta a algo de inapropiable que excede infinitamente el espacio de la política.

Evidentemente, es Heidegger el referente principal del discurso. El filósofo alemán —quien aparece también, como se verá en breve, al principio de las fuentes citadas por Moreiras— había negado que pudiera ser la categoría de “vida” aquella a dar acceso a la inteligibilidad del “mundo” (Heidegger, 1985). El *Dasein*, de hecho, no se califica como mero viviente: a diferencia del animal, atrapado en sus determinaciones biológicas – o, en la jerga heideggeriana, “pobre de mundo” –, el *Dasein* es “creador de mundo” porque el carácter estático propio de su ser, su *ex-istencia*, es aquello que lo coloca en la apertura del ser. El modo humano de relación con la vida del cual habla Moreiras es este permanecer en la *Lichtung*, donde el mero vivir aparece solo como la otra cara óptica de este diferir ontológico al cual el *Dasein* es convocado³.

La infrapolítica, en efecto, quiere asumir la existencia como “imperativa”: es solo a partir de una inmersión radical en la facticidad que es posible abrir una brecha en las determinaciones de la inmanencia y conquistar espacios de libertad. No hay trascendimiento, sino solo un modo particular —el cual se puede definir ‘reflejo’ o ‘decidido’— de habitar la inmanencia para abrir en la misma márgenes de libertad. Si, de hecho, hay una infrapolítica fáctica, inevitable, que está siempre de antemano por todas partes como dimensión constitutiva de la existencia (Moreiras, 2017), puede ser desarrollada, asimismo, una “infrapolítica reflexiva” (Moreiras, 2017) que elige la facticidad de la existencia, habitándola en manera consciente y polémica⁴: la ruptura infrapolítica, hecho 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.

3. “La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa. Ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un ‘mero vivir’. La vida no es ni un puro *estar ahí* ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa” (Heidegger, 1927, § 10).

4. Esta distinción entre una impolítica facticia y una reflejada es perfectamente simétrica con aquella, propuesta por Heidegger, entre existencia propia y cotidianidad cadente: “la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad” (Heidegger, 1927, § 38).

A través del llamado a la existencia y a sus modos efectivos, la infrapolítica se propone sustituir el trascendimiento representativo, pero al mismo tiempo quiere adherir a la facticidad de la existencia sin asumir el hecho como norma⁵, sino escavando una vía hacia una forma de *exterioridad*.

Son tres las fuentes textuales para pensar la apertura a este afuera.

La primera está constituida por una intervención de Thomas Sheehan (2018), en la cual el estudioso de Heidegger contrapone el concepto de Abierto al de ‘época’. Cada época, de hecho, se rige sobre un principio fundamental y subjetivo que la organiza y la determina justamente como época, como suspensión de la historicidad. Mientras el pensamiento epocal es, en palabras de Sheehan, un “acotamiento de lo abierto”, la infrapolítica es, afirma Moreiras (2017), 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 Derrida, de su *Ousia et grammè* (1972), toma los conceptos de traza y *différance*. Allí donde Heidegger había insistido sobre el *Ereignis* como evento en el cual la diferencia ontológica, el mecanismo de iteración infinita provocado por la traza derridiana impide que se dé alguna epifanía de la diferencia ontológica: no hay traza en cuanto tal, dice Moreiras, la traza es solo remisión a la facticidad de la cosa (Moreiras, 2017). La existencia, privada de *arkhé*, se remite solo a una facticidad incesante, dispersa (Moreiras, 2017).

La última y más importante referencia que hace Moreiras es a Jean-Luc Nancy. El filósofo francés, a partir de una reflexión (Nancy, 1990) sobre el concepto de decisión que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo*, define la decisión de existencia no como una elección entre opciones ya *dadas*, sino como la apertura al vacío de existencia que sostiene la existencia misma. Moreiras distingue en Nancy dos modalidades de decisión. La primera la define como “metafísica, subjetiva, identitaria” (Moreiras, 2017): es aquella que pretende superar la contingencia radical de la existencia para acceder a un nivel distinto. Justamente por esto, Moreiras llama a esta decisión “maquinación heroica” (Moreiras, 2017), asimilándola a la decisión política moderna: esta última, en efecto, quiere asumir la facticidad como un dato de partida sobre el cual un sujeto político debe imprimir una forma determinada.

En la segunda, en cambio, retoma Moreiras, “el existente, muy al margen de su constitución como ‘sujeto’, sutura o vincula su propia relación con la existencia” (Moreiras, 2017). Esta es la decisión infrapolítica, aunque, naturalmente, Nancy no la llama de la

5. Sobre el neoliberalismo como racionalidad política normativa que deduce la norma ex post del comportamiento libre y contingente de los sujetos cfr. Bazzicalupo, 2006.

misma manera. Dado que Nancy (1990) asimismo describe una *alegría* que se libera en la existencia en la inmediata adhesión a su existir, es decir, en adhesión a la nulidad de su fundamento, Moreiras afirma que tal alegría es “el afecto infrapolítico primario” (Moreiras, 2017). Según Nancy “la decisión, su angustia y su alegría tienen lugar ‘fuera’ del ‘texto’ – en la existencia” (p. 146). He aquí entonces la ruptura, “el incidente inconspicuo”, la decisión que, decidiendo por la inmanencia, por la facticidad, proyecta ‘alegremente’ el sujeto más allá de las maneras de su existencia: no *a otro sitio*, sino afuera, no un trascendimiento, sino una apertura.

Se podría hacer alguna observación a esta suerte de manifiesto infrapolítico en compendio, con la esperanza de que la misma pueda fomentar reflexiones y permita realizar precisiones aún más elaboradas y eficaces.

Moreiras se libera de los conceptos, ya exhaustos, que han dado forma a la teoría política moderna (Sujeto, Estado, Soberanía). Si bien los mismos son explicitados en modo completamente original, estos conceptos funcionan además en una teoría que, como propio punto de partida, asume la fragmentación, no la síntesis, como aquella de Laclau. Por otro lado, el paradigma infrapolítico no se deja confundir, como hemos visto, con perspectivas biopolíticas, ni, mucho menos, vitalistas.

Muy importante es el intento de pensar la existencia como excedente con respecto a la política, como algo que impide una traducción integral de sí mismo o una subsunción política. Parece una sugerencia de mucha actualidad en un tiempo en el cual es hegemónica una racionalidad política neoliberal que, lejos de ser una simple técnica de gobierno, se configura más bien como un verdadero “mecanismo de civilización” (De Carolis, 2017), que sincroniza la heterogeneidad de las vidas para obtener de este aparente desorden una armonía global y establecerse, de este modo, como una verdadera “razón-mundo” (Dardot, & Laval, 2009). Mientras que de las vidas se extrae valor, la existencia, en el sentido en el que Moreiras usa este concepto, parece resistir a este “totalitarismo” insinuante, sin, no obstante, dar inicio a hipóstasis trascendentes⁶. Evidentemente, por lo tanto, la infrapolítica toma las distancias también del enfoque de Foucault: como es sabido, para él todas las existencias son retenidas dentro del círculo gubernamental de subjetivación/sujeción⁷, y desequilibrar este círculo en un sentido u otro depende de cómo se encuentra uno *dentro* del mismo.

6. Como, en cambio, sucede en las prácticas políticas que ya gozan de un consenso siempre más transversal en gran parte del Occidente: aquellas neo-soberanías incapaces de pensar la política salvo en su trascendencia y para las cuales sería posible defenderse del flujo de capitales, mercancías y seres humanos reproponiendo el Estado en su forma más primordial, como una mera trascendencia protectora.

7. Cfr. sobre todo Foucault (2004). Sobre este tema cfr. Bazzicalupo (2013).

Quizás un punto crítico de la infrapolítica es precisamente esta tensión hacia la exterioridad.

Primero, en efecto, si bien Moreiras elabora una teoría para ‘mirar’ en la inmanencia, la elección de ignorar los procesos concretos de subjetivación a través de los cuales las vidas descomponen el dispositivo gubernamental, sin embargo, le impide ver los puntos posibles que podrían ser disparadores de la resistencia. Los sujetos, entonces, eluden el poder, no proyectándose hacia fuera, en la *ex*-sistencia, sino implementando nuevas formas de vida: es esta “política de los gobernados”⁸ que la infrapolítica no ve.

Aún con Foucault, se podría afirmar que como no se está nunca por fuera de una relación de poder, del mismo modo no se está nunca por fuera de la historia. Es correcta la referencia, a través de Sheehan, a una historia post-epocal y anárquica. Mas liberar a la historia del obstáculo de conceptos universales es una cosa muy distinta de perder de vista los modos específicos en los que toman forma, para después desvanecerse, objetos históricos singulares⁹. Esta historia como multiplicidad y transformación parece ser la condición de posibilidad misma de la política. Al contrario, el énfasis sobre el tema de la existencia como dimensión inapropiable e inmemorable da la impresión de referirse a una plano meta-histórico y des-politizante. La historicidad, que es propia del devenir político, no es epocal, sino que marca las condiciones de posibilidad del evento, es decir, del dar forma y del transformar las configuraciones históricas singulares.

El problema más grave que aquí se quisiera señalar es, por último, relativo a la capacidad de la infrapolítica de generar un discurso específicamente *político*: el problema se puede formular de la siguiente manera: ¿la infrapolítica implementa una racionalidad política o una racionalidad de otro tipo? Nancy, con la intención de plegar políticamente el *afuera* el cual menciona, debe agrandar el sentido del término *política* hasta hacerle perder todas las determinaciones mundanas y confundirlo con una suerte de ontología negativa, respecto de la cual los procesos empíricos concretos no pueden más que ser ulteriores y derivados¹⁰. Y, efectivamente, el problema que Nancy encuentra al afrontar es aquello de distinguir el *afuera* del que él habla de una dimensión ultra-política que tendría los rasgos de lo místico y de lo sacro¹¹. En primer lugar, entonces, se puede hacer la pregunta: ¿cómo se distingue un *afuera* de un otro?

8. Cfr. Chatterjee (2004). Referirse también a Bazzicalupo (2014) y Tucci (2013).

9. Cfr. J. Revel (2008).

10. Este agotamiento de la ‘política’ está ya presente en Nancy, 1990 y allí se encuentran también las formulaciones más recientes como en Revel (2008).

11. Es la discrepancia que Nancy intenta individualizar en la intensa confrontación con Blanchot la que conduce en Revel (2014). Sobre este tema me permito hacer referencia a Villani, 2016.

¿Quién nos asegura que el heterogéneo, el otro del cual habla Nancy sea realmente ‘político’ y ‘democrático’, y no sea en cambio “ultra-político”, místico y irracional?

Sobre todo, sin embargo, es necesario preguntarse si esta lógica de la alteridad define un pensamiento de la política o si, en cambio, subsume al político bajo otra forma de racionalidad. Derrida y Nancy reconocen que la política encuentra su origen y su posibilidad en un exceso, en algo ingobernable. No obstante, existen dos modos de tratar este exceso¹². O se lo reconoce como el exceso político mismo, y de este modo la política se configura precisamente como la subjetivación de aquel suplemento que no se deja relacionar con ninguna práctica de gobierno; o se lo comprende como una cosa que excede la misma racionalidad política y la hace depender de algo distinto, una ley ética. La infrapolítica parece, en sus primas formulaciones, suspendida entre estas dos alternativas.

Referencias

- Bazzicalupo L. (2006). *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*. Roma-Bari: Laterza.
- Bazzicalupo L. (2013). *Dispositivi e soggettivazioni*. Milano: Mimesis.
- Bazzicalupo L. (2014). *La doppia crisi della democrazia*. En Ead. (ed.), *Crisi della democrazia* (pp. 17-29). Milano: Mimesis.
- Chatterjee P. (2004). *The politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- Dardot P. & Laval C. (2009). *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*. Paris: La découverte.
- De Carolis M. (2017). *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*. Macerata: Quodlibet
- Derrida J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Esposito R. (2004). *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Gentili, D. & Stimilli, E. (Eds.), (2015). *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*. Roma: DeriveApprodi
- Heidegger M. (1927). *Sein und Zeit*. Tubingen: Max Niemeyer.

12. Por los siguientes argumentos tomo como base a Rancière, 2009.

- Heidegger M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen su Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lisciani-Petrini, E. & Strummiello, G. (Eds.). (2017) *Effetto Italian Thought*, Macerata: Quodlibet.
- Moreiras A. (2017). *El incidente inconspicuo*. Borrador de ponencia para conferencia “Dalla biopolitica alla infrapolitica: nuovi paradigmi di ricerca sulla società contemporanea” (Università di Salerno, mayo 2017), consultable en el enlace: <https://infrapolitica.com/2017/05/17/el-incidente-inconspicuo-borrador-de-ponencia-para-conferencia-dalla-biopolitica-alla-infrapolitica-nuovi-paradigmi-di-recerca-sulla-societa-contemporanea-universita-di-salerno-m/>.
- Nancy J.-L. (1990). *La communauté désouvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur
- Nancy J.-L. (1990b). *Une pensée finie*. Paris: Galilée.
- Nancy J.-L. (2008). *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée.
- Nancy J.-L. (2014). *La communauté désavouée*. Paris: Galilée.
- Rancière J. (2009). *Should Democracy come? Ethics and Politics in Derrida*. En P. Cheang, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the time of the political* (pp. 274-290). Durham and London: Duke University Press.
- Revel J. (2008). *Histoire*, en Ead., *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses.
- Sheehan T. (2018). *But What Comes Before the After?*. En Polt R. & Fried G. (Eds.), *After Heidegger?* (41-55). London: Rowman & Littlefield International,
- Tucci A. (2013). *Cittadinanza e libertà. Pratiche e forme della soggettivazione politica*, en Id. (Ed.), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance* (pp. 195-208). Milano-Udine: Mimesis.
- Villani M. (2016). Recensione a J.-L. Nancy ‘La comunità sconfessata’. *Giornale di Metafisica*, (2), 703-705.

