

El poema de la universidad: nihilismo e infrapolítica¹

SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT
UNIVERSITY OF ARKANSAS

No sólo la “época”, el modo de producción general, no va más. Tal vez nunca hubo época, salvo como ilusión y mito desde una tecnología singular cuyo marco comprensivo organiza endógenamente la multiplicidad, nihilizándola bajo un principio común o mediación general.

Willy Thayer, *Hacia un concepto heterocrónico de lo “actual.”*²

Y quiero plantear la hipótesis fuerte de qué quizá sólo un pensar de la des-legación pueda ser un pensar propiamente democrático y anti-subjetivista, en el sentido de que sólo el pensar de la des-legación puede eventualmente lograr el abandono de la estructura sacrificial de la historia. El legado, incluso en su sentido más auténtico, como otorgador de una “simplicidad de destino,” es creador de sacrificio y entronizador de ídolos.

Alberto Moreiras. *Línea de sombra.*³

Introducción

El objetivo principal de las siguientes páginas es presentar la noción de infrapolítica como una constelación de pensamiento que no puede ser reducida, sin ser disciplinada, a ningún campo académico o tradición conceptual. Es decir, intentaremos pensar qué es la infrapolítica no desde el punto de vista de su identidad conceptual o paradigmática, sino en cuanto “gesto” que interrumpe y pone en vilo a la misma lógica reproductiva del aparato universitario, lógica tramada por la producción de tradiciones y por la disputa en torno a legados de pensamiento y formas de la herencia que autorizan y legitiman una determinada lectura del mundo, o del “qué hacer” en el mundo, pues en dicha disputa universitaria se juega la “impotencia” del pensamiento para trascender la “voluntad de poder” que lo constituye y lo justifica en la moderna división social del trabajo.

En efecto, la infrapolítica no es ni una tradición ni “una” política, sino un intento de interrupción de la oferta universitaria de teoría (o de “crítica de la teoría”), que no promete

un más allá ya articulado. Se trata de suspender la inercia del discurso universitario que tiende a producirse como postulación de una cierta lectura de lo real y del qué hacer en lo real; pero suspender esta inercia no puede ser el resultado de una operación crítica o categorial fuerte, fundacional, articulada por la lógica de la ruptura y del nuevo comienzo, del “ahora sí por fin” con el que cada nuevo pensamiento accede a la escena de su bautizo universitario. Por el contrario, esta interrupción se da en el contexto de un cierto agotamiento de la modernidad categorial, política e institucional, cuestión que nos exige ponderar cuidadosamente sus mismas condiciones de emergencia para evitar convertirla en una etapa más de la moderna historia del pensamiento disciplinar. Sin esta cuidadosa consideración, la interrogación infrapolítica quedaría limitada a la condición de reflejo negativo de la destrucción de la metafísica, es decir, se la dejaría inadvertidamente alojada en los departamentos de filosofía, pero de una filosofía ya convertida en tradición y legado. En este sentido, más que una escuela o paradigma, la infrapolítica es un nombre, una noción, que apunta a una posibilidad del pensamiento, siempre que este pensamiento esté dispuesto a cuestionar radicalmente sus propios procesos de constitución, genéricamente asociados con las lógicas de la valoración nihilista y con las políticas de la legación, y por lo tanto, en cuanto nombre de una posibilidad sin garantías, la infrapolítica es también un nombre que debe ser desechado antes de convertirse en el núcleo de una nueva fantasía teórica en el mercado universitario.

Por supuesto, en cuanto nombre éste no surge *ex nihilo*, sino que emerge desde una compleja tradición de pensamiento filosófico relacionada con los nombres de Martín Heidegger y Jacques Derrida, con la destrucción de la metafísica y la deconstrucción del logocentrismo occidental.⁴ No obstante lo anterior, la infrapolítica no intenta constituirse como una re-elaboración actual de viejas problemáticas filosóficas, precisamente porque no se trata de ofrecer una versión actualizada de la filosofía como clave de acceso a lo real. No siendo ni una teoría sobre la política ni una filosofía sobre la historia, resistiéndose a devenir paradigma o “imagen de mundo”, la interrogación infrapolítica entonces ya no puede ser organizada, sin mayor esfuerzo, en la historia convencional de los paradigmas, las escuelas o los principios estructurantes de la historia del ser o del saber. Por el contrario, concebida ella misma como un preguntar infinito e irrenunciable, la infrapolítica es también la pregunta por el fin, por la finalidad de una época en la que todavía lo real puede ser “categóricamente” configurado o representado y, así, es una reflexión no solo sobre el fin de la metafísica, de la razón, del sujeto, etc., sino también una pregunta por la “finalidad” misma del pensar. En

otras palabras, hablamos de un nombre para una situación sin nombre, inédita, situación ésta que ya no puede ser organizada según la historia del pensamiento, de las ideas o de los principios hegemónicos de la historia del ser, pues como interrupción, la infrapolítica supone un cuestionamiento radical de los principios hegemónicos que organizan la inscripción del pensamiento en la filosofía y de la filosofía en la universidad.⁵

Antes de entreverarnos con lo que llamaremos el desplazamiento infrapolítico en general y al interior de los estudios hispánicos, necesitamos abordar el problema de la universidad y del discurso universitario en cuanto discurso ejemplar de lo que Jean-Luc Nancy ha llamado “principio de equivalencia”.⁶ Solo mediante un cuestionamiento de dicho “principio indiferenciador”, seremos capaces de diferenciar la infrapolítica de la compulsiva “escena teórica universitaria” caracterizada por la permanente producción de marcos teóricos sucesivos. Para tal efecto, recurriremos al trabajo del filósofo chileno Willy Thayer a quien debemos una problematización substantiva de la relación entre neoliberalismo, nihilismo y agotamiento de la “crítica” como forma moderna del discurso universitario. A partir de ahí, sostenemos, se haría posible pensar el desplazamiento infrapolítico sin restituir los mecanismos que “abastecen” la insólita “plasticidad” del nihilismo para regenerarse, permanentemente, incluso en la crítica orientada a su “superación”.

El principio de equivalencia

En una serie de trabajos que resumen, tal vez demasiado escuetamente, su revisión de la ontología heideggeriana, Jean-Luc Nancy ha propuesto continuar su indagación sobre el ser singular-plural en términos de una crítica del principio de equivalencia como elemento característico de una cierta actualidad del capitalismo y de la democracia.⁷ Permítasenos pensar la proposición de dicho principio como definición de un verosímil epocal:

La democracia puede tender así a convertirse en el nombre de una equivalencia más general aún que la referida por Marx: fines, medios, valores, sentidos, acciones, obras y personas, todos intercambiables, por no tener ninguna relación con nada que pueda distinguirlos, por estar relacionados con un intercambio que, lejos de ser un “reparto” según la riqueza propia de esa palabra, no es más que sustitución de los roles o permutación de los lugares. (*La verdad*, 44)

Lo que está en juego acá no es solo la homologación de capitalismo y democracia, aspiración fundamental de la tradición liberal, sino la reducción de la misma democracia a un régimen

de intercambio generalizado, cuestión que obviamente debilitaría el imaginario democrático moderno, articulado por las figuras de la libertad y la igualdad. Sobre todo porque la intercambiabilidad absoluta reposa en una equivalencia generalizada que no es, ella misma, equivalente con el horizonte político de la igualdad. En la diferencia entre equivalencia e igualdad se juega, entonces, el destino de la democracia, pues la equivalencia general no debe ser entendida como una degradación de la identidad o de la especificidad de los valores, sino como el predominio absoluto y ampliado de la valoración capitalista, respecto del cual la democracia es una forma sin fuerza, un simple procedimiento regulativo de las diversas transacciones ya sometidas a la equivalencialidad. En tal caso, la “crítica” del principio de equivalencia es fundamental para liberar el destino de la democracia, pues dicho destino ya está plenamente caído al régimen del intercambio planetario:

El destino de la democracia está ligada a la posibilidad de un cambio del paradigma de la equivalencia. Introducir una nueva inequivalencia que no sea, desde luego, la de la dominación económica (cuyo fondo sigue siendo la equivalencia), la de las feudalidades y las aristocracias, la de los regímenes de elección divina y salvación, y tampoco la de las espiritualidades, los heroísmos o los esteticismos: este es el desafío. No será cuestión de introducir otro sistema de valores diferenciales: se tratará de encontrar, de conquistar, un sentido de la evaluación, de la afirmación evaluadora que le da a cada gesto evaluador – decisión de existencia, de obra, de porte–la posibilidad de no ser medido de antemano por un sistema dado, sino, al contrario, ser en cada oportunidad la afirmación de un “valor” –o un “sentido”–único, incomparable, insustituible. Sólo esto puede desplazar la supuesta dominación económica, que no es más que el efecto de la decisión fundamental por la equivalencia. (*La verdad*, 44-45)

En tal caso, resulta en extremo relevante determinar, en este párrafo, la continuidad del proyecto filosófico de Nancy marcado por la modulación de la destrucción heideggeriana de la ontología clásica y por la proposición de una concepción singular de la diferencia ontológica, articulada por el carácter constitutivo de la historicidad del ser, en el mundo y con otros, junto a la aparente insinuación de una “cierta diferencia epocal” marcada por la preponderancia de la equivalencia general, constituida como un “principio” que vendría a ejercer, en la larga historia de la metafísica y ya más allá de Marx y su crítica del intercambio capitalista, algo así como una acentuación o radicalización del mismo capitalismo como forma universalizada de la equivalencia y que convertiría a la democracia en una forma vacía.

El predominio de la equivalencia como principio epocal marcaría entonces un momento revolucionario al interior del capitalismo, momento éste que antes que remitir a una “superación” de la lógica capitalista de valoración, supone su intensificación, es decir, supone una revolución propiamente capitalista. Lo que constituye nuestra “actualidad”, por lo tanto, no es el capitalismo clásico articulado en términos de subsunción formal o universalización de los valores burgueses, sino el capitalismo como realización de la subsunción real o total de la vida al capital y predominio de la equivalencia como dispositivo inherente a la valoración capitalista, es decir, el problema no radica en la suspensión de la democracia sino en su irrelevancia o vaciamiento procedimental. Así, la equivalencia es una *indiferenciación* radical donde todo comparece a la medida del intercambio, pues el intercambio automatizado operaría homogeneizando las singularidades que pueblan el mundo, en términos de recursos y valor agregado.

De manera complementaria, en una pequeña intervención titulada *Después de Fukushima. La equivalencia de las catástrofes*, dedicada a pensar el estatuto de Fukushima, el accidente nuclear que siguió al último gran terremoto en Japón (2011), Nancy extrema la reflexión sobre el principio de equivalencia preguntándose por la singularidad radical o *inequivalencia* de las catástrofes modernas, naturales o no, en términos no solo de su fenomenología sino de lo que ponen en juego: ya no solo un accidente que amenaza al género humano con la muerte como fenómeno empíricamente acotable, sino una catástrofe que cada vez más se manifiesta como posibilidad de la misma devastación de la humanidad. Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Fukushima, son nombre singulares, no intercambiables, de una historia en reverso de la modernización capitalista, y en ellos se cifra la consecuencia brutal del nihilismo contemporáneo, a saber, la indiferenciación equivalencial de toda experiencia según la lógica de convertibilidad del valor cambiario. La equivalencia de las catástrofes es ya la catástrofe, esto es, el hecho de que éstas pierdan su singularidad, naturalizándose, rutinizándose, volviéndose parte de un horizonte de posibilidades que las contiene, homologándolas. Al hacer de la catástrofe una posibilidad permanente, recurrente y homogénea, la época actual, el “presente”, se distinguiría de otras épocas históricas porque “[n]inguna otra cultura ha vivido como nuestra cultura moderna en la interminable acumulación de archivos y expectativas. Ninguna cultura se ha hecho presente el pasado y el futuro hasta el punto de borrar del presente su propia condición de pasaje. Todas las otras culturas, por el contrario, han sabido cómo tener cuidado al aproximarse a una presencia

singular” (*After Fukushima* 40). Así, si el capitalismo es el régimen de la equivalencia generalizada, su opuesto, según Nancy, sería “el comunismo de la inequivalencia”(41), es decir, no la intercambiabilidad universal, sino “todo lo contrario, el comienzo de la ‘democracia’ debería ser pensado solo desde la igualdad de los inconmensurables: singularidades que no corresponden a individuos o grupos sociales sino a apariciones eventuales, llegadas y salidas, voces, tonos—aquí y ahora—, en cada momento”(41).

Hasta ahí todo bien, es decir, la globalización como mundialización no solo conllevaría la latinización o predominio del cristianismo como religión universal, sino también el predominio de la forma de vida hegemónica en la historia occidental, en cuanto cristalización onto-teo-antropológica de la historia como historia del poder y la dominación.⁸ La mundialización aparecería entonces como inauguración de una epocalidad en la cual el olvido de la pregunta por el ser, su sentido o su verdad, habría llegado a su máxima expresión, lo que implica asumir dicha epocalidad como realización de la metafísica. Esta realización de la metafísica, entonces, radicaliza la condición sacrificial del capitalismo, llevando a la humanidad hasta el extremo de la auto-destrucción. Sin embargo, hay dos elementos que deben ser problematizados en esta argumentación:

1) Primero, la posible continuidad con el tono modernista del *Manifiesto comunista*, en el que se describe la revolución burguesa como una aceleración de la temporalidad que “transvolará” todos los valores tradicionales, sometiéndolos al mercado mundial. Por supuesto, en Nancy dicho tono modernista con el que Marshal Berman, por ejemplo, leyó el pensamiento de Marx,⁹ queda neutralizado o desplazado, pero su postulación del principio de equivalencia no puede esconder su relación analítica con la crítica marxista, incluso a pesar de que el mismo Nancy estipule que la equivalencia actual sería distinta de la señalada por Marx, pues la equivalencia marxista pareciera darse a nivel de la producción y del trabajo, no a nivel de la forma de vida capitalista ahora globalizada. En este sentido, habría que problematizar, más allá de Nancy, la condición ontológica del análisis del capitalismo en Marx, es decir, distinguir el alcance de su aparato categorial respecto de sus modulaciones históricamente acotadas (las diversas formulaciones del materialismo histórico), pues de esta manera, podríamos argumentar, la crítica de la teoría del valor de cambio ya parece contener una consideración sobre la equivalencia como condición histórica-ontológica de la sociedad moderna. De ser así, el predominio del principio de equivalencia postulado por Nancy sería una traducción filosófica desatenta de la formulación marxista sobre el paso desde la

subsunción formal a la subsunción real, como condición de la valoración y la circulación ampliada del capital, en un contexto donde predominan formas flexibles de acumulación y la combinación axiomática de extracción de plusvalía absoluta y relativa.¹⁰ En otras palabras, se trata de preguntarnos hasta qué punto la concepción del ser singular-plural, como inequivalencia fundante del comunismo, no está ya contenida, y por tanto, históricamente “datada,” en la formulación de Marx. Pero, por supuesto, no se trata de desacreditar el trabajo reflexivo de Nancy, sino de pensar la pertinencia de su ontología singular-plural en el contexto de un modo de producción capitalista globalizado que ya no funciona según las edades de la metafísica, sino como un collage de diversas temporalidades que se acoplan en una intercambiabilidad sin principio.

2) En tal caso, necesitamos interrogar la postulación de este principio de equivalencia generalizada como “verosímil epocal,” lectura o “imagen de mundo,” pues en tanto que tal, la crítica de Nancy no lograría sustraerse del mismo horizonte principial que organiza la historia del ser o del acaecer según determinados principios hegemónicos. Es decir, en la pulsión que comanda la necesidad de producir una crítica de la equivalencia habita no tanto la condición desesperada de la respuesta dada por Nancy (digamos, su inespecífica invocación del comunismo), sino la insemnación de un cierto “estado de la cuestión” que funciona como verosímil sobre el que se ejerce el pensamiento como crítica. Si el comunismo de las singularidades in-equivalentes es pensable, lo es como anverso del principio general de equivalencia, pero ahí mismo dicho principio funciona como diagnóstico del nihilismo de la intercambiabilidad infinita, y, a la vez, como efecto de la misma nihilización producida por esa economía principial. En otras palabras, si hay equivalencia general no hay principio, pues la condición de generalidad de esa equivalencia, digamos la universalidad fáctica del intercambio capitalista, supone no una concepción molar o epocal sobre la que la crítica operaría restituyendo una identidad o una singularidad (y con Nancy ambas palabras son opuestas), sino su condición radicalmente axiomática. En este sentido, el comunismo de la inequivalencia es un reflejo de la misma construcción del principio de equivalencia, es decir, una proyección “utópica” basada en una crítica del nihilismo todavía rigidizado por la cuestión de la “edad del ser,” de la “epocalidad.” Para ir más allá de estas generalidades, y exculpando a Nancy de ellas, esta interrogación nos debe llevar hacia la reformulación de la pregunta por la técnica y por el humanismo, por la universidad y por la filosofía, según una concepción del nihilismo advertida de su propia

plasticidad. Es decir, necesitamos repensar el problema de la equivalencia generalizada como nihilismo, pero ahí mismo, necesitamos pensar el nihilismo ya no según el esquema de la epocalidad del ser y más allá de la dialéctica entre destrucción de la metafísica y metafísica de la destrucción.¹¹

Nihilismo, universidad, heterocronía

En una serie de trabajos que arrancan desde su temprana consideración sobre la crisis de la “moderna crisis universitaria,” según las transformaciones de la universidad “actual,” hasta sus reflexiones sobre el nihilismo contemporáneo y sobre las *Tecnologías de la crítica*, Willy Thayer ha venido elaborando una sutil reflexión sobre el nihilismo como condición de partida para pensar la contemporaneidad, ya no desde una ontología temporal fuerte y diacrónica, sino desde una anacronía heterotópica que se expresa en la flexibilidad no solo del patrón de acumulación del capitalismo contemporáneo, sino en su correlato universitario: el curriculum flexible de la universidad neoliberal, capaz de incorporar (y debilitar) cualquier contenido que se resista a la universalización fáctica de la lengua mayor universitaria, pues esta misma lengua se habría pluralizado infinitamente para captar, de manera flexible, las tonalidades de las diversas lenguas madres, provinciales y subalternas. En su texto *La crisis no moderna de la universidad moderna* (1996) ya se nos advierte que la característica de la crisis actual es su *inactualidad*, el hecho de que, como tal, ésta no constituya presente y por tanto, ocurra ya siempre como debilitamiento de la institución categorial de relevo destinada a refundar su dinámica íntima. “Crisis de la crisis,” en la medida en que no hay crítica que logre superar dicha situación mediante una institución categorial sustituta: “La característica de la crisis actual radicaría en la imposibilidad de una “nueva,” más moderna y progresista institución de relevo. En este sentido la crisis actual habría que nombrarla como “crisis” de la crisis moderna tal como se había venido dando hasta ahora” (36). En este sentido, si la historia del pensamiento universitario podía ser articulado, modernamente, como una cadena cuyos diversos eslabones paradigmáticos emergían de la dialéctica entre crisis y crítica (crítica kantiana, dialéctica, crítica de la economía política, genealogía, psicoanálisis, teoría crítica, estructuralismo, etc.), la indiferenciación producida por la plena articulación de la valoración capitalista no solo se expresaría en la imposibilidad de plantear un afuera de la circulación (pues éste sería rápidamente incorporado o valorado como diferencia y, así, indiferenciado en la pintoresca etnografía culturalista contemporánea), sino en la

imposibilidad de marcar una preponderancia paradigmática desde la cual leer el mundo y la misma historia fallida de los paradigmas anteriores.

En efecto, en la cadena de sustituciones y legados propios del discurso universitario moderno, cada nuevo eslabón se legitimaba no solo en la disputa de una herencia, sino también en la reivindicación de su pertinencia como lectura del mundo. La historia de las disciplinas universitarias no es sino la historia de esta permanente sucesión. Sin embargo, el debilitamiento o nihilización de la crítica moderna no se presentaría como imposibilidad de crítica, sino como su “proliferación sin hegemonía.” El problema actual no consiste entonces en la ausencia de aparatos categoriales pertinentes para dar cuenta de una forma inédita de facticidad relativa al agotamiento de la arquitectónica moderna, con sus economías de saber y de organización nómico-territorial, sino en la ausencia de “una” institución categorial (disciplina, escuela) lo suficientemente fuerte como para dar cuenta de las demás. La indiferenciación no opera por homogeneización, sino por proliferación sin meta-texto. En otras palabras, el problema no sería la carencia de teoría, sino su abundancia, pero se trataría de una abundancia sin potencia, de un poder de diagnóstico y de metaforización sin reflexividad, es decir, de una forma del acaecer sin acontecimentalidad, de una eventualidad sin experiencia.¹² Así lo plantea Thayer en un texto posterior:

El día en que el trabajo intelectual ingresó en la era de la reproducción técnica, desaturizándose 1) en la filosofía universitaria, informando con precisión sobre la historia de los *arjai*; 2) o poniendo a trabajar los códigos reflexivos en la restitución empresarial maximizante; 3) o en la restitución de la transición en la totalidad kitsch del poema; ese día la distancia crítica, la pregunta por el sentido, se convirtió en “trabajo físico,” indiferenciado de la acción misma. (157)¹³

“Ese día” no es una referencia vaga, sino un día clave con un ensamblaje empírico-trascendental: por un lado, es un día inmemorial, como el día aquel en que los hombres habrían firmado el contrato social, día entonces que hace posible el orden sin pertenecer al orden, día en el que arranca la historia sin ser un día de la historia; pero, por otro lado, también es un día bien específico, es el martes 11 de septiembre de 1973, día del golpe de Estado en Chile y momento inaugural de un nuevo régimen soberano que terminara por diluir a la misma soberanía en un excepcionalidad vuelta regla y cotidianidad, más allá de la comunidad nacional y su nomos, precipitada en la globalización como realización de la intercambiabilidad generalizada. “Ese día,” día inmemorial y día efectivo, es el día no solo en

que la división social del trabajo pierde potencia y se produce un proceso general de indiferenciación, de abolición de la distancia crítica, de la misma relación entre trabajo material e inmaterial, sino también es el día desde el cual ya no sería posible seguir sosteniendo la diferencia entre crítica y facticidad, modernismo y modernización, capitalismo y democracia. En efecto, hasta ahora Thayer lee la configuración nihilista del valor capitalista como realización no solo de la circulación planetaria, sin afuera, precipitada por la globalización cuyo “Big Bang” habría sido el golpe, sino también lee en ella la verdadera transición experimentada por la universidad, el Estado y la nación no como aquella transición promovida y festejada por las ciencias sociales (la transición formal a la democracia de los años 1990), sino como la transición desde una epocalidad histórica marcada por las figuras de la autonomía, la soberanía, la territorialidad y la subjetividad, hacia una instancia en que ya no habría más epocalidad, cuestión que haría imposible restituir la crítica como crítica del presente, pues la transición que ese día inmemorial hizo posible fue la transición como fin del movimiento moderno de restitución, cuestión que imposibilita, de paso, la reconfiguración de las instituciones categoriales relacionadas con la universidad moderna, con la facultad de filosofía y con el conflicto de las facultades. En el libro sobre la crisis no moderna de la universidad moderna, Thayer lo dice con una cierta fuerza que deberemos interrogar:

La transición como pasaje de la “era de la subsunción formal del capital,” a la “era de la subsunción real del capital,” aboliría la división social del trabajo, la lucha de clases, el conflicto de las facultades, la diferencia trabajo físico-ejecutivo, trabajo intelectual-crítico, poniendo en jaque la teoría moderna de la revolución e instalándose como inmovilidad definitiva. Un capitalismo sin Estado, sin lucha de clases, sin revolución. La transición, entonces, como final capitalista de la historia de la división social del trabajo, donde el capitalismo es lo que se queda y la revolución lo que se va. (177)

Lo que necesitamos cuestionar es, entonces, no la diferencia entre la transición óntico-política festejada y fetichizada por los discursos transitológicos en América Latina, sino el estatuto mismo del pasaje desde la subsunción formal a la subsunción real. Aquí, lo que resulta en extremo relevante es la alteración radical de las categorías constitutivas de la moderna teoría del valor capitalista, pues dicho pasaje hace posible pensar la configuración de lo que Marx llamó *el modo propiamente capitalista de producción*, no como una configuración homogénea y unidimensional, sino como una incorporación de la dimensión heterocrónica

en el corazón de la filosofía de la historia del capital. El modo de producción propiamente capitalista no es un modo de producción sino la comparecencia de todos los modos analíticamente diferenciados, de todos los tiempos teóricamente postulados, de todos los regímenes de sentido históricamente sostenidos, ya no en un tiempo “homogéneo y vacío”, sino en una temporalidad heteróclita que hace inviable no solo la operación de la crítica tradicional (como crítica del presente), sino incluso nos obliga a pensar la relación entre nihilismo y valor más allá de las nociones fuertes que marcaron la crítica epocal del nihilismo en la filosofía contemporánea. Incluyendo en esto la misma idea de un principio general de equivalencia siempre que se quiera así mismo como rendimiento de una articulación principal del sentido.

Este es el plano de consistencia en que se instala el nihilismo, como tecnologías diversas de la crítica, ya no universalizables, sino ensambladas en distintos regímenes de producción de valor, ya no decodificables analíticamente según un esquema unitario. No solo la crítica como práctica ilustrada no va más, no solo la pregunta por el presente no va más, no solo la promesa ideológica de un tiempo mejor no va más, sino que la misma concepción del nihilismo como crisis y agotamiento de los valores, no va más.¹⁴

Bajo este encuadre, las críticas del nihilismo como proclamación de acciones y gestos vanguardistas contra el nihilismo, la afirmación de una voluntad antagónica que superaría el nihilismo cruzando su línea, los gestos críticos soberanos, fundacionales o consulares, abastecen las tecnologías de su equipamiento. Tales gestos y acciones contarían incautamente, como presupuesto suyo, con el nihilismo, abasteciéndolo. La crítica incauta del *nihilismo*, no experimenta que su posibilidad recién comienza a activarse cuando se ha comprendido que la crítica, exaltada desde hace mucho, es la más tenaz enemiga de la crítica. Nada crítico se opera en la reafirmación de la negatividad, que es resorte del nihilismo. Ni la crítica progresista, ni la voluntad teórica de la crítica, constituyen *chance* alguna contra el nihilismo. Porque viven del nihilismo y se adhieren a él como uno más de sus pliegues, abasteciendo su tecnología. La posibilidad de la crítica está suspendida para cualquier actividad que se plantea en términos de superación, de una autonomía discursiva del nihilismo, o de la restauración de una presunta realidad más allá de su horizonte. Más bien, la *chance* nihilista es la que se activa cuando sus impugnadores lo hacen en términos de vencimiento, superación y fundación de otros horizontes de sentido y presencia, o en nombre de la movilización. O cuando comprenden incautamente el nombre “consumación”

como fin absoluto de la representación. El crítico incauto abraza el nihilismo al enfrentarlo en la tonalidad vanguardista de producir quiebres, cortes significativos respecto de él. (Thayer “Hacia un concepto heterocrónico de lo ‘actual’”, 208-9)

¿Cómo pensar el nihil sin abastecerlo?,¹⁵ se pregunta entonces Thayer, y esa pregunta nos alcanza en toda la gravedad de su formulación, toda vez que la posibilidad de un pensamiento que suspenda la lógica soberana del discurso universitario y la demanda permanente de ofertas políticas, deberá entreverarse, desde siempre, con la misma plasticidad del nihilismo para recomenzar en cada intento de superación, de desplazamiento, de crítica, de abandono. Pues el nihilismo no sería una concepción débil, negativa, infundada de la existencia, sino su condición material. No una superestructura o un epifenómeno con respecto al sentido de la pregunta por el ser, sino la pregunta por el ser en su tránsito a través del tiempo múltiple y descentrado de la realización de la metafísica como articulación del modo de producción propiamente capitalista.¹⁶ El poema de la universidad no es sino el montaje heterocrónico de sus diversos regímenes de saber, sin preponderancia, sin hegemonía, en una suerte de *collage* sin bordes, donde todo se inscribe, indiferenciándose. Pero, la posibilidad de suspender el *nihil* del poema universitario no reside en su superación, incautamente nihilizante, a partir de postular una nueva “imagen de mundo,” una nueva filosofía o teoría política, un nuevo comienzo o una refundación de cualquier campo profesional, sino en la consideración de esta transformación del nihilismo más allá de la restitución del valor que vale más, del valor más verdadero. Este es, precisamente, el tipo de problemas que caracterizan a la constelación infrapolítica, y para los cuales no hay soluciones ni respuestas, sino cuidadosa consideración e infinita reflexividad.

Infrapolítica y des-legación

Lo que se desprende entonces de dicho desplazamiento es la proposición de un concepto de nihilismo no homologable con la concepción estándar o tradicional, pues más allá de la problemática del fundamento y del valor, lo que caracterizaría al nihilismo contemporáneo sería su condición flexible y axiomática respecto de la cual ni la crítica como juicio ni la crítica como distancia funcionarían como alternativas efectivas, sin activar, a su vez, los mismos mecanismos reconstitutivos de la nihilización contemporánea. En la pregunta *¿cómo pensar el nihil sin abastecerlo?*, se pone en juego la suspensión de los discursos del vencimiento y de la voluntad, de la acción, la decisión y la afirmación activa, pero también se

nos permite problematizar la misma idea de “superación” tal y como se usa en las consignas “superación del problema,” “superación del nihilismo” y “superación de la metafísica.” Pues la misma “superación” reinstala el mecanismo constitutivo del nihilismo, articulado por las figuras de la afirmación, el vencimiento, la victoria o el valor. Gracias a este desplazamiento, se hace necesario pensar la infrapolítica ya no de acuerdo con la filosofía o la teoría política convencional, pero tampoco de acuerdo con las figuras afirmativas (nihilistas) de la politicidad, de la hegemonía y de la lucha por el poder, pues en todas ellas se relanza la misma condición nihilista de la razón principal que funda, da razón y da cuenta, de la actividad política.

¿Cómo pensar la infrapolítica sin confundirla con una versión (ella misma nihilista) pasiva del nihilismo, como si la infrapolítica fuera una política de la derrota, del abandono, pero, a la vez, sin convertirla en una nueva afirmación, un nuevo principio, una nueva “imagen de mundo” con implicaciones éticas y prácticas? Sobre todo porque en esta demanda de sentido se reduciría la infrapolítica al principio de razón que abastece a la misma captura metafísica de la política, convirtiéndola en rendimiento de la nihilización. En última instancia, más que una “superación,” “crítica” o “transvaloración,”¹⁷ la infrapolítica interrumpiría, esa su apuesta, al nihilismo sin abastecerlo, esto es, sin dotarlo de un nuevo verosímil, invitándonos a habitar en ese *umbral* de indecidibilidad donde la soberanía de la política y de la acción, junto a la axiomática del valor, quedan interrumpidas.

Como advertíamos al principio, es el trabajo reflexivo de Alberto Moreiras el que marca una escena fundamental al interior de esta constelación, pero sería erróneo presentar o intentar resumir dicho pensamiento, como si estuviésemos determinando una fuente, un legado o una referencia. Se trata de un trabajo que no se inscribe cómodamente en el orden universitario y que, a pesar de surgir específicamente en el campo de estudios hispanoamericanos, no se reduce ni a un problema de campo ni a una política de refundación paradigmática. Entonces, lo que muchos de nosotros compartimos no es solo esta precaución con respecto a la flexibilidad del nihilismo, a la ampliación de la valoración y al *poema kitsch* de la universidad actual, sino también una cierta desazón con respecto a la misma proliferación incauta de formas de pensar la política y la relación entre teoría y práctica, todavía inscritas en el repertorio nihilista del saber contemporáneo. De la misma manera, y quizás porque aquí está en juego una cuestión más obvia y más directamente “política,” la relación con el pensamiento que problematiza el fin de la metafísica resulta

relevante para este colectivo porque nos permite confrontarnos con una serie de condiciones que definen algo así como “el estado del hispanismo universitario” o de los estudios de área asociados con esta lengua y tradición. Siguiendo una serie de variables que ya aparecen en el temprano trabajo de Moreiras,¹⁸ podríamos coincidir en los siguientes puntos:

- El agotamiento del paradigma asociado con los estudios culturales (con la ciencia de la cultura y las ideas).
- La necesidad de una historia crítica de las izquierdas occidentales, en particular de la izquierda latinoamericana, y de su presente.
- La insatisfacción con las pragmáticas y las formas del humanismo y la solidaridad dominantes en el discurso intelectual, con las ontologías pluriversales y con las inversiones valorativas al interior de la metafísica que operan como *vernacularización* de la otredad (*Identity Politics*, postcolonialismo y *delinking* decolonial, etc.).
- La necesaria crítica de la domesticación de la deconstrucción que habría ocurrido en su historia americana universitaria, más allá de si se trata de una traición o si dicha domesticación está posibilitada por cierta complicidad del mismo Derrida.
- La necesaria problematización del marranismo en el horizonte del subalternismo como eslabón silenciado y sobre-codificado por el humanismo intrínseco a la *intelligentsia* latinoamericanista e hispanista, pues el marranismo como forma no identitaria de la existencia, nos abre hacia la interrogación cosmopolítica más allá de la moderna geopolítica imperial.¹⁹
- La necesidad de avanzar en la constitución de un “horizonte” problemático articulado por la relación entre post-hegemonía como forma aprincipial de la política e infrapolítica, como reflexión sobre la existencia más allá de la demanda política.

A partir de estos elementos, que de ninguna manera constituyen ni un diagnóstico ni un programa, se perfila entonces un trabajo intelectual constelado monádicamente en diversas intensidades. Una de tantas es la que me permite pensar la infrapolítica como interrupción o desistencia de la valoración y así, como inversión del paréntesis fenomenológico que pone al mundo en suspenso, para poner al nihilismo en una *epojé* puntual. No hay salida del nihilismo, pero el nihilismo tampoco constituye una interioridad homogénea, sino que está constituido por pliegues y mesetas en las cuales siempre se reproduce y siempre puede ser interrumpido.

Bibliografía

- Berman, Marshal. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México D.F.: Siglo XXI, 2001. Impreso.
- Marx, Karl. *Resultados inmediatos del proceso de producción (Capítulo VI, inédito)*. México D.F.: Siglo XXI, 1971. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000. Impreso.
- Moreiras, Alberto. *Tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina*. Santiago: ARCIS-LOM, 1999. Impreso.
- _____. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2001. Impreso.
- _____. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006. Impreso.
- Nancy, Jean-Luc. *La creación del mundo o la mundialización*. Madrid: Paidós Ibérica, 2003. Impreso.
- _____. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. Impreso.
- _____. *Ser singular plural*. Buenos Aires: Arena, 2010. Impreso.
- _____. *After Fukushima*. New York: Fordham University Press, 2015. Impreso.
- Nancy, Jean-Luc y Jean-Christophe Bailly. *La comparecencia*. Madrid: Avarigani editores, 2014. Impreso.
- Schmitt, Carl. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: Chicago University Press, 2006. Impreso.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press, 2003. Impreso.
- Thayer, Willy. *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo del conflicto de las facultades)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1996. Impreso.
- _____. El fragmento repetido. Santiago: Metales Pesados, 2006. Impreso.
- _____. “Crítica, nihilismo e interrupción”. *El fragmento repetido*. Santiago: Metales Pesados, 2006. 47-94. Impreso.
- _____. “Fin del trabajo intelectual”. *El fragmento repetido*. Santiago: Metales Pesados, 2006. 135-61. Impreso.
- _____. *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2010. Impreso.
- _____. “Hacia un concepto heterocrónico de lo ‘actual’”. *Contemporaneidad(es)*. Ed. Ramón Ramos et. al. Madrid: Sequitur, 2012. S/P. Impreso.
-

Notas

¹Quisiera reconocer el intercambio permanente con los miembros del *colectivo deconstrucción infrapolítica*, con el seminario dirigido por Alberto Moreiras durante el semestre de primavera del año en curso, y con Luis García en particular, pues todo pensamiento, toda inspiración, no es sino una impostación del diálogo y su don.

²José Gandarilla, Ramón Ramos y Guadalupe Valencia (Coords). *Contemporaneidad(es)*, 2012. 197-232. Página 217.

³ Alberto Moreiras, *Línea de sombra*, 2006, página 29.

⁴ Y más allá de esos monumentos referenciales del pensamiento moderno, habría que señalar el uso específico que esta noción ha adquirido en el trabajo de Alberto Moreiras desde comienzos del actual milenio, como puede confirmarse en una serie difícilmente citable de textos e intervenciones, además del ya referido libro *Línea de sombra*. Desde hace un año, más o menos, funciona también el *colectivo deconstrucción infrapolítica* como grupo cerrado en Facebook y como blog público en Wordpress (<https://infrapolitica.wordpress.com>), donde se realizan discusiones sostenidas de temas relevantes y donde cada miembro puede y debe aportar con sus intensidades y ritmos específicos. En ese sentido, aun cuando el trabajo reflexivo de Moreiras es inaugural, no constituye legado en la medida en que no solo él se resiste a ser considerado como tal, sino también porque la misma organización del grupo hace imposible hipostasiar al mismo grupo en términos de una unidad de discurso o de una operación crítica sustantiva.

⁵ Por supuesto, lo que está en juego en esta afirmación es la relación con el trabajo de Reiner Schürmann, particularmente su *Broken Hegemonies* (2003), donde se desarrolla una crítica an-arqueológica destinada a suspender la razón principal como forma de organización de la historia del ser y del pensar sobre el ser que ha caracterizado a la metafísica como tradición y legado. La imposibilidad de restituir un nuevo principio hegemónico, sin embargo, no nos lleva automáticamente a habitar lo que sería un territorio post-metafísico, sino que nos precipita en un horizonte general asociado con el fin, la finalidad y la misma realización de la metafísica, respecto de la cual no es posible calcular, estimar, según los criterios de la concepción vulgar de la temporalidad, un momento posterior. En tal caso, en cuanto reflexión a-principal, la infrapolítica no es una promesa sobre el fin, o sobre lo que viene después del fin de la metafísica, sino un habitar en el horizonte de su finalidad, cuando ésta se realiza y despliega planetariamente, como Razón Imperial (*Pax Americana*), como capitalismo global (subsunción real), o como telemática (convergencia de metafísica e informática).

⁶ *La verdad de la democracia*, 2009. *After Fukushima*, 2015.

⁷ Junto a los ya citados, habría que mencionar *Ser singular plural* (2010) y *La comparecencia* (2014).

⁸ Ver de Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, 2003.

⁹ El objetivo de Marshal Berman es, precisamente recuperar a Marx desde los discursos económicos y sociales y mostrar el modernismo de su prosa y de su relación con el presente, haciéndolo parte de la reacción crítica a la modernización capitalista que puede leerse como re-actualización romántica en el espíritu de las vanguardias. Ver, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 2001. A pesar de la aparente convergencia en las diatribas anti-mercantiles que pueblan al manifiesto, Berman sigue pensando contra el capitalismo desde el punto de vista de un cierto “valor” de la experiencia modernista, lo que le permitiría oponer al discurso socio-económico uno cultural o artístico. En Nancy, el principio de equivalencia opera a un nivel más radical pues ya antes de la posible oposición entre modernización y modernismo, el valor cambiario de la equivalencia se ha articulado como actualidad.

¹⁰ De ahí la centralidad de *El capital* y del famoso *Capítulo VI, Inédito. Resultados inmediatos del proceso de producción*, 1971.

¹¹ Para poner en suspenso dicha dialéctica necesitamos cuestionar, permanentemente, la misma lógica del discurso que tiende producir un efecto inseminador a pesar de su vocación diseminadora. En este sentido, la destrucción de la metafísica arriesga siempre quedar convertida, subsumida, a la metafísica de la destrucción en tanto que discurso y promesa de un cierto fin, de una cierta finalidad de la misma metafísica. Entonces, no deberíamos confundir la suspensión de dicha dialéctica con los discursos contemporáneos sobre el fin de la filosofía en los que, paradójicamente, se adivina una forma incauta de filosofar, próxima al nihilismo y su arsenal volitivo, rupturista, refundacional.

¹² Un ejemplo de esta transferencia sin densidad y de está reducción de la experiencia a información está dada por el paso desde el taller a la sala de clases como práctica distintiva del ingreso de las artes visuales a la universidad, y de la universidad a la época de su privatización telemática. Con esto, Thayer diagnostica la situación de las artes visuales en Chile, pero no para determinar sus posibilidades, sino para debilitar las operaciones vanguardistas de la crítica que siguen pensado el potencial rupturista del arte, su innovación, como una forma viable de política estética. Véase, “Crítica, nihilismo e interrupción,” en: *El Fragmento repetido*, 2006.

¹³ “Fin del trabajo intelectual”, en *El fragmento repetido*, 157

¹⁴ Y si el nihilismo ya no tiene que ver con la decadencia de los valores tradicionales, como en el discurso conservador de Carl Schmitt, donde el liberalismo aparece como corrosión de la soberanía y del fundamento teológico de la autoridad y del poder político, entonces, tampoco la crítica del nihilismo en nombre de un valor, una autoridad, un poder “más” verdadero, puede escapar la plasticidad inherente del nihilismo, que se expresaría no en la ausencia, sino en la proliferación descentrada de valores, es decir, en la ampliación y multidimensionalidad de la valoración según el modo de producción propiamente capitalista, que ya no constituye época, principio o presencia, sino comparecencia y contemporaneidad de todos los registros. Así, la crítica del liberalismo como nihilismo es ella misma, en Schmitt, expresión de una ansiedad nihilista. Ver Carl Schmitt, *Political Theology*, 2006.

¹⁵ De hecho, esta pregunta parafrasea un texto de Thayer preparado para una conferencia sobre anacronía y montaje en Benjamin y Brecht, el año 2007, que podría ser considerado como una versión preliminar de su texto “Hacia un concepto heterocrónico de lo ‘actual’”.

¹⁶ Lo que nos demanda, cuestión imposible de hacer aquí, retomar la reflexión de Thayer sobre la pregunta por la técnica, más allá del formato heideggeriano y de sus críticas a la hipótesis instrumental o antropológica, para pensar la relación entre capital y tecnología en su co-implicancia ontológica, como cambio radical de la relación instrumental que el hombre establece con el mundo. “El paso de la herramienta simple a la máquina-herramienta compleja [que podría ser ejemplificada por la invención, por parte de James Hargreaves, de la *spinning Jenny*, como máquina compleja de múltiples terminales], no reside en el desplazamiento del motor desde la fuerza motriz humana a una fuerza motriz externa, sea el agua, el viento, el buey. Si esto fuera así, máquinas-herramientas habría habido desde que Adán y Eva araban con bueyes en el paraíso. La máquina-herramienta se diferencia de la mera herramienta, no por el quien de su fuerza motriz, si el caballo o el hombre, sino porque el número de terminales que puede manipular simultáneamente la máquina-herramienta, excede las posibilidades de manipulación directa del cuerpo humano” (“Hacia un concepto heterocrónico de lo ‘actual’” S/P, Mimeo). De esta forma, con la invención de la *spinning Jenny* accedemos a un evento cuya envergadura es similar a la conquista del bi-pedalismo y la consiguiente desterritorialización de la mano, pero ahora multiplicado infinitamente, mas allá de las limitaciones físicas de la manualidad corpóreo-orgánica. Con esta invención no solo se axiomatiza la maquinación, sino que se diversifica la valoración, todo lo cual termina por cambiar las condiciones mismas en las que pensábamos, usualmente, el nihilismo. Ver también de Thayer, *Tecnologías de la crítica* (2010).

¹⁷ Sobre todo porque la transvaloración, ya no pensada como efecto incalculable de la misma valoración capitalista, sino como nombre de un proceder filosófico determinado constituiría, según Heidegger, la marca y la firma de una forma tardía de la metafísica occidental. Ver, Martin Heidegger, *Nietzsche I*.

¹⁸ Por supuesto, ya en *Terver espacio* (1999) y luego en *The Exhaustion of Difference* (2001), Moreiras no solo da pistas sobre la incomodidad del pensamiento con respecto a su inscripción disciplinaria, sino que avisa sobre la serie de procesos que desembocarán, cada vez más notoriamente, en la reflexión infrapolítica.

¹⁹ Necesario insistir que el marranismo no se refiere a ninguna etnicidad específica, sino que apunta a una concepción post-identitaria que de suyo pone en cuestión toda política de la representación y del reconocimiento. No se trata entonces de oponer marranismo a indigenismo o a feminismo como si estuviésemos en una competencia sobre que “vale” más para un pensamiento abocado a la justicia, sino de mostrar que la misma justicia nunca puede ser resuelta en el horizonte onto-antropológico y jurídico de la política moderna.