

# *Diastasis* y la ruina de la política

## Una lectura de *Infrapolitical Passages* (2020), de Gareth Williams

Alberto Moreiras

Recibido: 15.05.2021 — Aceptado: 10.06.2021

### Titre / Title / Titolo

*Diastasis* et la ruine de la politique

*Diastasis* and the ruin of politics

*Diastasi* e la rovina della politica

### Resumen / Résumé / Abstract / Riassunto

El texto contextualiza el reciente libro de Gareth Williams, *Infrapolitical Passages*, y trata de presentar sus temas principales para el lector en español. La pregunta insistente del libro de Williams —cómo pensar en condiciones presentes— inicia un desplazamiento hacia un pensamiento de la existencia, no por mor de una fuga respecto de la política, sino, al contrario, para exponer la política a su reverso constitutivo, que permite —y solo eso lo permite— una deconstrucción de la ontología de la mercancía que rige la política en el tiempo de su ruina metafísica.

Le texte contextualise le récent livre de Gareth Williams, *Infrapolitical Passages*, et tente d'en présenter les principaux sujets au lecteur espagnol. La question insistante du livre de Williams —comment penser dans les conditions actuelles— amorce un déplacement vers une pensée de l'existence, non pas pour échapper à la politique, mais, au contraire, pour exposer la politique à son envers constitutif, ce qui permet —et seulement cela le permet— une déconstruction de l'ontologie de la marchandise qui régit la politique à l'heure de sa ruine métaphysique.

The text contextualises Gareth Williams' recent book, *Infrapolitical Passages*, and attempts to present its main themes for the Spanish reader. The insistent question of Williams' book —the possibility of critical thinking in our present conditions— initiates a shift towards a thinking about existence, not for the sake of an escape from politics but, on the contrary, to expose politics to its constitutive reverse, which is what allows —and it is the one thing that makes it possible— a deconstruction of the ontology of the commodity governing politics in the time of its metaphysical ruin.

Il testo contestualizza il recente libro di Gareth Williams, *Infrapolitical Passages* con l'intenzione di presentarne i temi fondamentali al lettore in spagnolo. La domanda insistente del libro di Williams - come pensare nelle condizioni attuali - avvia uno spostamento verso un pensiero dell'esistenza, non in funzione di una fuga dalla politica ma, al contrario, per esporre la politica al suo rovescio costitutivo, che è ciò che permette - e solo questo lo permette - una decostruzione dell'ontologia della merce che governa la politica nel tempo della sua rovina metafisica.

### Palabras clave / Mots-clé / Key words / Parole chiave

Infrapolítica, diastasis, katechon, ontoteología.

Infrapolitique, diastasis, katechon, ontothéologie.

Infrapolitics, diastasis, katechon, ontotheology.

Infrapolitica, diastasi, katechon, ontoteologia.

Uno de los epígrafes del nuevo libro de Gareth Williams, *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State* (Pasajes infrapolíticos. Tumulto global, narcoacumulación y el estado post-soberano), publicado en 2020 por Fordham University Press, viene de Reiner Schürmann y dice: «Pensar es persistir y demorar en las condiciones en las que uno vive, perseverar en el lugar donde vivimos... Esto asigna a la filosofía, o a lo que sea que asuma su lugar, la tarea de mostrar la condición trágica por debajo de las construcciones basadas en principios.» La contraposición de construcciones teóricas basadas en principios y la condición trágica, que no depende de principio alguno, es para Schürmann, y para Williams, un síntoma de época que marca, últimamente, una historia sin determinaciones fundantes, un tiempo histórico que ya no responde a legitimidad hegemónica alguna. Los principios ya no rigen y cuelgan del mismo abismo que han ayudado a crear. Que un estilo de pensamiento conmensurable con la situación pueda hacerse posible, o necesario, es la apuesta de *Infrapolitical Passages* que me gustaría glosar y comentar.

*Infrapolitical Passages* es el primer libro publicado en inglés en el que la tendencia de pensamiento que algunos de nosotros hemos venido llamando infrapolítica desde aproximadamente 2006 encuentra adecuado curso y circulación. El libro de Jaime Rodríguez Matos, *Writing of the Formless. José Lezama Lima and the End of Time* (Fordham UP, 2016), está vinculado a la infrapolítica en nuestra versión, especialmente en sus reflexiones sobre temporalidad revolucionaria, pero no la tematiza directamente: la incorpora a su argumento más que explicarla. Ha habido libros en español también informados por la misma tendencia, como *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (Santiago de Chile: Macul, 2019), o mis propios libros *Marranismo e inscripción* (Madrid: Guillermo Escolar, 2016) e *Infrapolítica. Instrucciones de uso* (Madrid: La Oficina, 2020), y otros están en preparación, también en inglés. Se trata de un uso de la palabra que puede estar relacionado con el más restringido que le ha venido dando el antropólogo James C. Scott, pero que en el fondo es sustancialmente diferente.

Si para Scott, y para los influidos por su uso como Robin Kelley o Saidiya Hartman, la infrapolítica nombra fundamentalmente estrategias micropolíticas subalternas, el uso alternativo de infrapolítica no las excluye, pero atiende más radicalmente a dar cuenta de aquello en la práctica de existencia que no puede agotarse en determinaciones políticas, y que se resiste a ellas. En cualquier caso, *Infrapolitical Passages* proporciona una ocasión adecuada para meditar la infrapolítica como forma de pensamiento (el libro de Gareth Williams no trata de agotar su alcance, solo intenta una cala específica dentro de él) y para tratar de mostrar su promesa y su relevancia. Cabe decir que no hemos tenido demasiado éxito hasta el momento. Pero persistimos, incluso si nuestra propia evolución nos llevara a abandonar el nombre e intentar otros caminos —todavía se trataría de pensar condiciones de existencia, que son siempre en primer lugar las nuestras, pero nunca solo las nuestras, fuera de mistificaciones principales, de endosamientos políticos y de la monumental distracción que insiste en hacernos creer que no hay vida sin política, aunque la política no sea en cada caso ya más que una estructura vacía u otro nombre para la administración del desastre. Como dicen las últimas líneas de la Introducción de Williams, «ahí podría ser que absolutamente todo estuviera en juego» (32).

Es quizá coyuntural, o quizá no, que nuestro uso del término infrapolítica se haya desplegado en el terreno académico de la reflexión sobre América Latina. A fin de cuentas, sin embargo, la infrapolítica no es un término latinoamericanista, sino más precisamente una ruptura con el latinoamericanismo. Surgió de las frustraciones e insatisfacción producidas por las tendencias teóricas disponibles en ese campo de estudios, y a pesar de ello no es una forma de militancia, sino más bien su opuesto: un éxodo y una línea de fuga respecto de piedades académicas interminablemente ocupadas con su propia reproducción. Surgió como novedad y todavía lo es, en la medida en que no ha sido objeto de atención sostenida por nadie fuera del grupo de discusión original. Pero lo que interesa es plantear que no debería ser una novedad, o que solo lo es por cierto fallo del pensamiento, una

ceguera o denegación activa de lo que, una vez mentado, ya no puede sino hacerse crecientemente obvio para todos. No es este el lugar para pensar las causas de esa resistencia. Conviene, antes bien, agradecerle a Williams su generosa estrategia de citas en las páginas medias de su Introducción, en las que menciona a Rodríguez Matos y a Villalobos, y también a Ronald Mendoza de Jesús, Angel Octavio Álvarez Solís, Jorge Álvarez Yágüez y Maddalena Cerrato. Aunque esta no es una lista que agote la *nomenklatura* infrapolítica, puesto que hay otros y otras en ella, sirve como indicación de que hubo y hay un colectivo de gente cuyo compromiso permitió que algunos de estos pensamientos vieran la luz (o al menos entraran en una sombra preparatoria). La existencia del colectivo induce a rechazar la idea de que la infrapolítica sea una especie de solipsismo privado.

¿Cómo podría serlo? Lo que se dice y se ha dicho podrá estar absolutamente equivocado o participar del *mysterium iniquitatis* paulino, pero en todo caso no es trivial. Williams, por ejemplo, dice que la infrapolítica es «una propuesta para la deconstrucción de todas las apropiaciones y expropiaciones presentadas como legítimas» (24). O que la infrapolítica «inaugura un diagnóstico sobre el colapso epocal del pensamiento moderno» (24). Para Williams la infrapolítica «es el nologar incondicional de una política en retirada, a entenderse como el desencubrimiento potencial de lo que no puede capturarse y removilizarse desde la metafísica hegeliana del saber absoluto, o desde la conciencia política, o la voluntad subjetiva, o la dialéctica de la experiencia» (26). Si la infrapolítica puede en consecuencia presentarse como una desnarrativización sistemática de lo que quiera que hayamos heredado como política, o como lo político (27-28), hay cierto escándalo en esas afirmaciones que no puede ser desestimado como si fuera una gota de agua cayendo brevemente en un charco. Son más bien afirmaciones tremendas. Cualquier aficionado relativo a películas de horror entiende que cada vez que algo tremendo sucede un escalofrío no tarda en precipitarse por la espalda. Pero parece a veces que, en nuestros días, acostumbrados como estamos a todo tipo de bobadas circulantes, preferimos aislar y ningun-

near las afirmaciones horribles, lo cual no deja de ser otra forma de escaparse de ellas. Y esto puede tener el contraproducente efecto de obligar a los que las pronuncian a exagerar como puedan, a ver si en la exageración movilizan alguna atención mínima. Y no se trata de eso, porque en realidad la infrapolítica no es grandiosa ni busca ejercitarse en lo grandioso. Es pensamiento inconspicuo, y solo pide abrir los ojos y vivir donde se vive y encontrar ahí no un pasmo o una fijación sino un camino. Si pudiéramos saber dónde vivimos. En una página de la Introducción Williams cita el breve texto de Walter Benjamin sobre el carácter destructivo y lo compara al trabajo infrapolítico: «el carácter destructivo no ve nada permanente. Pero por esa razón ve caminos en todas partes. Donde otros encuentran muros o montañas, allí, también, ve un camino. Pero porque ve caminos en todas partes tiene siempre que limpiarlos de objetos y obstrucciones. No siempre con fuerza bruta; a veces con la más refinada. Porque ve caminos por todas partes, siempre está en la encrucijada. En ningún momento acierta a saber lo que el siguiente momento traerá. Lo que existe lo reduce a escombros —no por amor del escombros, sino por amor del camino que lo cruza» (Benjamin citado por Williams 27). Este es el lugar desde el que la palabra «pasaje» llega al título del libro: Pasajes infrapolíticos. Hay la necesidad de abrir un camino a través de los escombros del presente. Pero ¿a dónde?

Williams no lo dice. «La historia que [el libro] explica, del principio al fin» es la de «la *experiencia* de una frontera, de un límite, y por lo tanto de un (no)cruce» (28). Es un (no)cruce en el que los principios caen y donde solo es posible «luchar por abrir un camino» hacia «la posibilidad de una *decisión de existencia* . . . desde dentro de la violencia endémica de un *mundo de guerra*» (29). No es que por lo tanto la existencia deba refugiarse en alguna exterioridad no-política, mucho menos en interioridad alguna. «Más bien, es un movimiento hacia una sintonía cuasi-conceptual en el pensar formulada para preguntar sobre el poder de determinación de nuestros sistemas conceptuales y para proponer el esquema de una relación alternativa (por ejemplo, no subjetivista,

no-trascendental, no-utópica, postmesiánica) a lo político en la era de la subsunción planetaria global» (20). Es por lo tanto también un movimiento de politicidad cruda o desnuda, opuesto a todo pensamiento de pasaje cumplido o cumplible como el que la Introducción encuentra máximamente representado en la noción de Alain Badiou de un «período interválico» que lleve a la *verdadera vida* mediante la puesta en acto de una Idea.

La lectura que hace Williams de las formulaciones de Badiou sobre la Idea en *La verdadera vida* (2016) o *El renacimiento de la historia* (2012) es magistral, y también lo es la lectura del discurso de Jacques Lacan de 1972 en Milán sobre el «discurso capitalista». Son textos que van en direcciones diferentes, y de hecho se oponen entre sí. Los períodos interválicos de Badiou serían los períodos de espera por la verdadera vida y el renacimiento, y Williams los lee como «monumentos dañados a una voluntad no examinada de clausura de cualquier abismo potencial en el pensamiento de lo político, mediante un lenguaje que insiste en la doctrina metafísica del subjetivismo político en una época en la que la historia de esa metafísica ha corrido ya y agotado su curso» (17). Lacan, en cambio, es el anunciador portentoso de un mensaje bien distinto: «Lacan indica que la cuestión del Ser precede y queda ocluida en la certeza cartesiana del *ergo* que sitúa al logos y al sujeto como co-extensos, juntos y complementarios en la experiencia cotidiana (óptica) de la subjetividad y sus representaciones. Lacan anunció en sus formulaciones que se había cruzado un límite histórico fundamental, un límite que inauguraba el pleno logro planetario de una ontología de la mercancía [como nuevo nombre o doctrina del Ser]. Es demasiado tarde, dijo en referencia al discurso capitalista, implicando que la historia de lo moderno ya no puede salvarse» (15).

¿Qué puede hacerse en las ruinas de una modernidad política insalvable? El Exordio del libro retoma unas palabras que Greta Thunberg pronunció durante las protestas de la llamada Rebelión contra la Extinción, en Londres en abril de 2019. En las palabras de Thunberg, dice Williams, «apenas encontramos una llamada a-principial e infrapolítica al recuerdo del ser y nada más, poco más que una llamada, al decir su cosa, a dejar

que el ser sea en la manera en que no se le deja ser» (3). En esa llamada, continúa Williams, se nos convoca a «dos transmisiones entrelazadas del registro infrapolítico,» a saber, «la *distancia* óptica, cotidiana, de la metafísica moderna de la subjetividad y de los cálculos técnicos de la soberanía, en conjunción con el toque simultáneo de esa distancia de un pensamiento del ser no capturado por la ontología del fetichismo de la mercancía» (7). Reproduzco aquí el fragmento que cita de uno de los escritos poéticos de Martin Heidegger de los primeros años 1940, *La historia del Ser*: «Ya nada perdura en lo que pueda salvarse el mundo consuetudinario de la humanidad hasta ahora; nada de lo que ha sido hasta ahora se ofrece como algo que pueda erigirse como meta para el auto-aseguramiento de los humanos» (Heidegger citado por Williams 8). La infrapolítica apuntaría para Williams a ese pasaje en la nada, que es sin embargo capacitante. Aunque no pase ni facilite el paso a ninguna parte entendible como tal.

La noción de un período interválico, que para Badiou remite al logro de una «vida verdadera» a través de la mediación de la Idea, viene a retomarse hacia el final del primer «pasaje» (hay dos «pasajes,» o partes, del libro) en la noción de *interregnum* propuesta por Antonio Gramsci. Hay una frase de Gramsci muy repetida, citada *ad infinitum*, todo el mundo la conoce, todo el mundo se agarra a ella como si se tratara de un talismán o de un fetiche personal. La frase es: «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este *interregnum* aparece una gran variedad de síntomas mórbidos» (Gramsci citado por Williams 100). La propuesta de que vivimos en un *interregnum*, como lo que decía Jorge Luis Borges en algún lugar de la idea de crisis, tranquiliza y da esperanza, paradójicamente. Bueno, no importa lo mal que van las cosas, parece decir, porque al final veremos una nueva aurora, un nuevo mundo, hay una promesa, hay un mundo al que todavía no hemos llegado, pero está ahí, es históricamente necesario, llegaremos, estad tranquilos. Uno puede creerlo si quiere, como puede creer en cualquier otra cosa. En el fondo no sabemos nada del futuro y

todo o mucho es posible. Pero esa es la cuestión: no *sabemos* del futuro, y por lo tanto no hay base alguna para una profecía esperanzadora y por supuesto, tal como vamos, contraintuitiva. Llamar al momento presente, o a cualquier otro momento, un *interregnum* es hacer una profecía. Pero ¿y si quisiéramos abandonar el pensamiento profético, a fuerza de no fiarnos de él? Tendríamos que reconocer que no tenemos ni idea de lo que nos espera, y en tal medida que ya es una idealización ilegítima llamar a las múltiples morbideces de nuestro presente un síntoma, sobre todo si pretendemos que son síntomas de una enfermedad que la marcha misma de la historia va a curar.

Williams se atiene al perecer: sí, estamos en un tiempo, el tiempo de la modernidad, o de la segunda modernidad, el tiempo del *katechon* político, el tiempo de la contención, que muere. Lo que nos rodea perece, Williams prefiere decir, y con ello perecen las categorías principales de la arquitectónica de la modernidad política. En un perecer largo, extendido en el tiempo: «El perecer de ese tiempo extiende su fuerza por doquier en la forma de un tumulto y perplejidad generalizados mientras también inaugura la demanda de una nomenclatura diferente que indique algo tan post-epocal y post-soberano en esencia» que parecería consistir en una «ruina infinita» (100). A esto, que es la estructura política profunda de nuestro tiempo, le llama Williams «*des-contención* post-soberana» (101). El discurso capitalista se ha intensificado de manera que desborda toda posibilidad de contención katejónica en la vida política y económica. La globalización no puede prometer, y es por lo tanto simple ilusión por nuestra parte profetizar, «un nuevo destino, una nueva época de representación» (101). Nada la garantiza. Por el contrario, «la búsqueda gigante del capital de los últimos despojos de la auto-destrucción [planetaria] nos permite vislumbrar el mundo des-contenido de una guerra civil en flujo absoluto (una *stasis* desencadenada en escala global), que no es sino el perecer en curso, la forma misma del acabamiento, del espacio político moderno mismo *sin* orden político soberano alternativo, sin arreglo topográfico perceptible, y por lo tanto

sin lugar sólido en el que anclar negación, transgresión o trascendencia» (98).

Pero no conviene llegar a la conclusión de que, así las cosas, el de Williams sea un libro pesimista, implicado en el lamento por un fin triste y desesperado. Antes bien solo ahí se abre otra posibilidad: «reducir a escombros nuestras herencias nihilistas, llevarlas a un punto de suspensión e inoperatividad, es pensar y escribir en preparación a un claro, a una renovación y a un giro potencial en nuestro pensar que podría ser capaz de eliminar la subordinación de la libertad a la ontología de la subjetividad y a la historia moderna de sus despliegues katejónicos y biopolíticos» (96). La relación de pensar y actuar no puede quedar al albur de legados en ruinas, y eso significa que algo otro es preciso. La temática del cierre de la metafísica, que ha sido el pensamiento hegemónico en Occidente durante milenios, del agotamiento de la ontoteología y de sus categorías, que rigen nuestro pensamiento político, y entre las cuales la categoría del sujeto soberano es y ha sido crucial, se abre a otra cosa, a una busca alternativa. Esta otra busca es la que secciones previas del libro habrán anunciado como a la vez inconspicua y tremenda, en la que «podría ser que absolutamente todo estuviera en juego.»

*Pasaje I* describe «un término potencial que nos puede llevar inmediatamente y sin mediación alguna desde lo que Badiou llama ‘el fin del viejo mundo de las castas’ . . . a las realidades fuertes de trastornos, tumultos y violencia potencialmente catastróficas» (36). Es un término porque, antes que constituir una crisis que pasará, y que en cuanto crisis lleve a un ajuste en táctica y estrategia, a una reconstitución que sin duda será efectiva y logre otro momento en la historia lineal del progreso hacia un futuro propiamente justo y humano, *esta vez* o bien hemos perdido las herramientas o las herramientas están oxidadas y rotas y ya no funcionan, o bien han mutado hacia lo mágico y hacen lo que no se supone que hagan y nos amartillan más profundamente en el trastorno, el tumulto y la violencia. Claramente esto implica una crítica de la izquierda ante «la posibilidad de que lo que está en juego ahora es el desencubrimiento de un pensamiento de la *existencia* y del *mundo* que ha perma-

necido oculto en su mayor parte dentro de la tradición dominante de pensamiento político desde la década de 1960» (37). ¿Por qué ha permanecido oculto? En parte porque el marxismo no ha sido capaz de moverse más allá del análisis de la ontología de la mercancía y el principio de equivalencia general reina supremo también en las presuposiciones y los procedimientos izquierdistas. «El tumulto contemporáneo es en esencia la realidad de un perecer político-teológico en curso experimentado como la perplejidad que produce la continuación [denegada] de un cierre de la metafísica y la globalización de la ontología de la mercancía» (42).

Las viejas piedades izquierdistas fallan y caen porque han sido sostenidas en lo que no podía sostenerlas: la mera inversión y secularización de la ontoteología. El análisis del *Prometeo desencadenado*, de Percy Bisshe Shelley, muestra cómo la emancipación política en la segunda modernidad fue planteada de forma «plenamente consonante con la emergencia del Hombre como *nomos* de un nuevo imperio epocal de la humanidad fundado en el tiranicidio y el conflicto perpetuo sobre el dominio del mundo» (47), en el que «la hegemonía del Bien, de lo virtuoso, es la imposible transvaloración humanista de Dios, ahora con el Hombre como más alto valor predicado en la maximización metafísica de un valor moral compartido, entendido como imagen del mundo» (48). Pero esto ya no funciona. La postulación moderna de la política como emancipación nunca ha sido capaz de trascender, sino que ha sido ella misma parte de «la realización del nihilismo moderno, el eterno retorno del auto-querer del *subjectum*» (48). La secularización de la ontoteología es todavía ontoteológica, y ninguna medida de voluntarismo permite superar tal *impasse* auto-generado y auto-otorgado. En términos de voluntarismo, el discurso capitalista gana siempre, puesto que lo encarna. La demanda política de enfrentar la fuerza del discurso capitalista permanece enterrada en el discurso capitalista y es incesantemente consumida por él.

Al revisar la posición de Massimo Cacciari en *El poder que refrena* (2014) Williams reconoce el diagnóstico preciso y fundamental de Cacciari: «Cacciari apunta . . . al hecho de que el orden contemporáneo de crisis

permanentes al que llamamos globalización ya no es la consecuencia de la hegemonía. Por el contrario, es la tematización del agotamiento de la hegemonía y de la infinita indeterminación y tumulto que se extiende como consecuencia. Es la base en acción de la *posthegemonía*» (50). Pero Cacciari a fin de cuentas solo puede acabar lamentando la muerte de los procedimientos modernos de capacitación política, solo puede hacer su duelo, en el intento imposible e implausible de insuflarles vida nueva. Esto es en realidad síntoma de la situación trágica de la izquierda contemporánea en sus variantes dominantes o convencionales. Conocen el problema, reconocen conocerlo, y creen que su buena voluntad hará que el problema desaparezca y sea vencido. Pero un caballo muerto nunca vuelve a las carreras. La intención de Williams, por ende, no es moverse en dirección de una posición política alternativa que solo podría replicar condiciones infumables. «Es demasiado tarde» dice (65), porque la metafísica que inspira la tarea prometeica del humanismo ha sido destruida, y no por el mismo Williams, sino por el movimiento del capital en su busca irrefrenable de la plusvalía absoluta: «la decontención post-katejónica es el descubrimiento, y en el descubrimiento la desnaturalización, del funcionar metafórico moderno de la historia de la metafísica cristiana, de su teología política, y de su voluntad prometeica de poder» (65). Ante ello, toda contención política contra la des-contención del capital es impotente: «la batalla ideológica entre Izquierda y Derecha se escenifica ahora como una batalla de destino entre la voluntad de poder de la subjetividad contra la voluntad de poder de la subjetividad . . . En ambos lados es una batalla a muerte a favor del mantenimiento del subjetivismo del yo en el *yo prevalece*. Pero el perecer que subyace a esa duración queda maníacamente, y sin éxito, ocultado» (66).

Los análisis que muestran todo esto son demasiado ricos y complejos para reproducirse aquí, incluso para resumirse. Incluyen una presentación de la idea del *katechon* en las Cartas de Pablo y una deconstrucción sostenida de la noción de hegemonía tanto en Gramsci como en Laclau. La idea es llegar, a través de ellas, «a la posibilidad de un lugar alternativo desde el que pensar

los límites de lo político y un giro hacia fuera de la ontología del sujeto» (52). Imaginen entonces que ustedes constituyen alguna versión de Hércules en la encrucijada y que una pequeña figura de Eros se les acerca y les pide elegir entre las dos Venus, la de la derecha, y la de la izquierda. Imaginen, incluso, que han decidido ya por razones de principio renunciar a todo movimiento a favor del abrazo de la Venus de la derecha, que la Venus de la derecha lo sabe, y que lo que se atreve a sugerir entonces es seductoramente diferente. ¿Elegirían entonces a la Venus de la izquierda, y con ella el camino de la demanda política que les llevará al ensayo incesante de una imposible lucha hegemónica en línea voluntarista, o elegirían a una Venus de la derecha reformada, que se ha disfrazado con túnicas sagradas y promete ahora la contemplación total, la singularidad total, la privatización total de la existencia? ¿Pero no sería mejor rehusar la opción, decirle a Eros que se vaya mucho al carajo, llamar feas a las dos Venus, y disponerse a dar un paso atrás para investigar lo que oculta la alternativa que Eros propone, ya contaminada por su propio desastre? Ese paso atrás, hacia un lugar de pensamiento y de praxis alternativo, no es el más fácil. Es incierto en el mejor de los casos, es un salto. Pero es un salto que merece la pena: no un salto hacia la rosa hegeliana del mundo, que siempre ha sido una trampa, esa rosa está llena de gusanos, sino hacia un abismo —el de lo impensado, el de lo no visto— que rechaza toda presentación:

La tarea... ya no es remetaforizar el *katechon* y por lo tanto la metafísica, sino aprender a escuchar dónde nos deja su perecer; pensar no contra el espacio de la crisis permanente sin respiro ni amnistía sino a su luz. La tarea no es sulfurarse contra la disolución del vínculo entre Dios y Hombre en nombre de la ley y el orden. Es aceptar la muerte de Dios y del humanismo prometeico que ha sido siempre el viaje ilustrado de un Dios destituido por la tierra. Eso nos permite entender la clausura de la metafísica como el desencadenamiento de un tumulto sin límites al nivel del significante y nos obliga a tomar en serio su energía destructiva y creativa para pensar desde ella, en lugar de pensar desde su denegación, o a pesar de ella, en la esperanza utópica de su pacificación o en el giro neofascista en su contra, que es en realidad su extensión y glorificación. (73)

Las notas a *Infrapolitical Passages* podrían por sí mismas constituir otro libro o llevar a varios. Como meterme en ellas haría este artículo demasiado largo, me limito a señalar su importancia remitiendo a dos de ellas como prefacio al resto de mis comentarios. Corresponden a la Introducción. En la primera Williams cita a Jacques Derrida: «un pasaje, desde luego, y así por definición un momento transitorio, pero cuya transición viene, si eso puede decirse, del futuro. Tiene proveniencia en lo que, por esencia, todavía no ha pro-venido, todavía menos acaecido, y que por lo tanto falta por llegar. El pasaje de ese tiempo del presente viene del futuro para ir hacia el pasado, hacia el irse de lo ido». Y añade Williams: «el nombre de lo por-venir es lo infrapolítico» (195). En la segunda nota dice Williams: «Estamos ahora situados no en la edad de la experiencia de la conciencia sino en la expiración civilizacional de todos y cada uno de los *archai* [principios]. Esta es la época de la clausura de la metafísica» (195).

Que no haya *interregnum* significa que el intervalo no lleva a principio nuevo alguno de mando, a ninguna nueva estructuración nómica de la tierra. El tiempo de la posthegemonía, el tiempo de la des-contención postkatejónica, no provee ni anuncia un futuro *regnum*, como nunca dejó de hacer Gramsci. Si la metafísica constituye en sus diversas épocas la hegemonía real en Occidente y de Occidente, el cierre de la metafísica inaugura un vacío principial. Si hubiera una promesa extraíble de ello —pero no la hay—, sería solo la promesa de un tiempo por venir, in-diferente e incualificado. Williams lo llama el tiempo de la infrapolítica o el tiempo infrapolítico: el tiempo en el que la política cede su lugar al tumulto violento. Podemos negarlo e insistir en apuntalar las ruinas del pasado, como si nada hubiera ocurrido que algunos destornilladores y una buena capa de pintura no pudieran arreglar. Podríamos decir, por ejemplo, que una nueva hegemonía nacional, o mil nuevas hegemonías nacionales, están al alcance de una insurrección popular. O podemos asumirlo y ver qué pasa en la aceptación resuelta del tiempo anárquico. ¿Qué podría significar esto último?

El *Pasaje II* busca una respuesta desde lo que todavía es un análisis en el registro del diagnóstico. Se enfoca en la narcoacumulación, entendida como ejecución radical y desarrollo ilimitado de la ontología de la mercancía. «A un nivel, la narcoacumulación es solo un nombre más para la voluntad de poder del capitalismo contemporáneo en la que el capital se proyecta, como siempre ha hecho, en dos direcciones simultáneamente: 1) hacia la absolutización de la mercancía y de la plusvalía, y 2), hacia la minimización, dentro del pasaje hacia el valor, del valor del trabajo» (111). Como estructura de fuerza, en consecuencia, la narcoacumulación abruma y destruye y condena el mundo de la vida de los que son tocados por ella a un perecer activo: «de la conciencia dialéctica, del aparato hegemónico, de una teleología del progreso capaz de neutralizar la violencia y de convertirla en razón social, o poder, de otra forma que la de la inmanencia nihilista y extensión activa del capital tecnoglobal» (119). Esta es la manera en la que el cierre de la metafísica abandona su sitio en el texto filosófico para convertirse en una pérdida que muerde ruinosamente al nivel de la experiencia social y política: «Esta pérdida es la consumación definitiva de la ontoteología que cautiva y atraviesa todo en la época del fin de la epocalidad» (121).

Williams busca entonces un entendimiento crítico de la economía política de la narcoacumulación en su lectura de algunos de los textos principales que han lidiado con ella, de *Drug War Capitalism* (2014), de Dawn Paley, a *Los Zetas, Inc.: Criminal Corporations, Energy, and Civil War in Mexico* (2017), de Guadalupe Correa-Cabrera, pero con atención minuciosa a argumentos expuestos por Rosanna Reguillo, Rita Segato, Sergio González Rodríguez y Ioan Grillo entre otros. La pregunta fundamental es si el paradigma de la guerra civil, que todos estos autores elicitán en formas diversas, es mínimamente adecuado. La guerra civil parecería ser el límite categorial extremo de la reflexión crítica, pero la respuesta que Williams ofrece es que se queda muy corto. Una vez más, incluso si la guerra civil, en su relación límite con la guerra en cuanto tal, configura un paradigma político fundamental en la historia de Occidente, desde la Grecia antigua al presente, se dirá que se trata

de un paradigma que se hace obsoleto e improductivo para pensar la narcoacumulación. Nicole Loraux dice que «lo que entendemos como *stasis*, o guerra civil, en contraste con la unificación adversarial (*polemos*), es en realidad una mala identificación platónica de la *diastasis*, que es la mera separación, o bien la brecha patológica que es anterior y subyace a la formación de lo común y por lo tanto de la comunidad política misma» (Loraux citada por Williams 140). Williams adopta la *diastasis* definiéndola como «el movimiento de separación originario e infrapolítico o el lapsus momentáneo anterior y subyacente a toda fuerza» (141).

Nos acercamos con ello al corazón, al vórtice mismo de lo que propone el libro. Que nuestra época sea diastática es otra forma de decir que el concepto moderno de la política está arruinado y ya no sirve. «Aquí surge un terrible rompecabezas y una oportunidad de pensamiento. La doble pérdida que hemos llamado descontentión, término que ciertamente lleva en sí las brechas y divisiones de la *stasis* pero que lo hace en el contexto de una guerra global post-katejónica y post-territorial, desoculta la separación infrapolítica originaria que sucede a la relación *diastasis-polemos/stasis* y a la fuerza que genera» (142). Esta es la situación que, por fin, ofrece la oportunidad de «atenerse a la posibilidad misma de un registro de pensamiento otro que el marcado por una conciencia política legislativa o dialéctica» (128).

La lectura ciega o ingenua de la infrapolítica ha tendido a situarla como una forma de abandono del terreno político, una fuga hacia el submundo de la existencia personal e idiota. La infrapolítica, sin embargo, no es una resistencia tímida o cobarde, inmadura, de la política, como si la política pudiera definir por sí sola el lugar natural de los hombres y de las mujeres reales. Para la infrapolítica, la política es hoy el lugar de una gesticulación vacía e inefectiva, abstracta y vacua. Como vemos por todas partes, la política configura en sí el espacio de una paradójica resistencia a la política—resistencia masiva, persistentemente ideológica, y en el fondo ilusa: nada sino el campo de expresión superestructural de la ontología denegada de la mercancía. Así que convendría pedir que se nos ahorren las afirmaciones en tono machista de la política como la



cosa verdadera, y que se eviten las desestimaciones fáciles de la infrapolítica como refugio débil de la tormenta (sí, la Tormenta, como la que proponen fuerzas siniestras pero crecientemente amplias en los Estados Unidos): la infrapolítica es, en al menos una de sus caras, aunque esa cara no sea la única, la política multiplicada por dos, la politización misma de la ruina de la política, que nuestro tiempo hereda bajo el signo de una demanda de pensamiento urgente aunque necesariamente intempestiva. Esta demanda de pensamiento –hiperpolítica y al mismo tiempo otra que política, pero otra que política en su hiperpoliticidad misma– viene a especificarse en el libro de Williams en la lectura intensa de tres textos cuyo *status* político en el sentido convencional nadie osaría denegar. Pero Williams muestra que la lectura convencional debe abrirse a las dimensiones infrapolíticas de esos textos para no ser simplemente patosa e inadecuada. El mejor propósito de una presentación de libro no es llegar a su resumen, así que me limito a mencionar esos textos. Son el guion escrito por Cormac McCarthy para la película *The Counselor* (2013), la novela *2666* (2004), de Roberto Bolaño y la película de Diego Quemada Díez *La jaula de oro* (2014). En ellos, dice Williams, se hace posible leer el desplazamiento decisivo de la política hacia un pensamiento de la existencia, no por mor de una fuga respecto de la política, sino, al contrario, para exponer la política a su reverso constitutivo, que permite –y solo eso lo permite– una deconstrucción de la ontología de la mercancía que rige la política en el tiempo de su ruina metafísica.

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

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

Sutil pero fundamental, o inconspicuo y tremendo. El libro de Gareth Williams, que he tratado de presentar aquí para posibles lectores españoles, debería encontrar pronta traducción. No es tan frecuente en nuestro ámbito de idioma que se den en él propuestas hacia nuevas aventuras de pensamiento abiertas, inconclusas y alegres, aunque sean también resultado de una larga reflexión vital.

## Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain. *El despertar de la historia*. Madrid: Clave intelectual, 2012.
- Badiou, Alain. *La verdadera vida*. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.
- Bolaño, Roberto. *2666*. Madrid: Anagrama, 2008.
- Cacciari, Massimo. *El poder que refrena*. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- Correa-Cabrera, Guadalupe. *Los Zetas, Inc.: Criminal Corporations, Energy, and Civil War in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2017.
- Moreiras, Alberto. *Marranismo e inscripción*. Madrid: Guillermo Escolar, 2016.
- Moreiras, Alberto. *Infrapolítica. Instrucciones de uso*. Madrid: La Oficina, 2020.
- Paley, Dawn. *Drug War Capitalism*. Oakland: AK Press, 2014.
- Rodríguez Matos, Jaime. *Writing of the Formless. José Lezama Lima and the End of Time*. Nueva York: Fordham University Press, 2016.
- Villalobos- Ruminott, Sergio. *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Santiago de Chile: Macul, 2019.
- Williams, Gareth. *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign*. Nueva York: Fordham University Press, 2020.