

Anarquía infrapolítica: por un nuevo amor al mundo

Sergio Villalobos-Ruminott

University of Michigan

svillal@umich.edu



© del autor

Fecha de recepción: 15/9/2024

Fecha de aceptación: 18/1/2025

Fecha de publicación: 31/3/2025

Resumen

¿Qué es la infrapolítica?, ¿cómo se relaciona la infrapolítica con la cuestión de la anarquía? Y, finalmente, ¿qué le da pertinencia, cuando no urgencia, a este planteamiento? En el presente trabajo retomamos la relación entre anarquía y filosofía a partir de las recientes contribuciones de Catherine Malabou, para luego reiniciar la problemática existencial desarrollada por Martin Heidegger y revisitada por Reiner Schürmann, para interrogar nuestro presente, es decir, para pensar un mundo que parece estar cada vez más subordinado a las lógicas de la automatización y de la estandarización, frente a las cuales las respuestas políticas habituales se muestran inadecuadas. Finalmente, a partir de una lectura de las novelas de Benjamín Labatut, intentamos mostrar la clausura de este mundo, facilitada por una expropiación creciente de la decisión de existencia, la que ahora es monopolizada por una vanguardia decisionista de expertos que tiene el poder de ejecutar una aniquilación sin reveses. Es en este contexto que sostenemos que la anarquía infrapolítica implica una relación no determinativa con el mundo, es decir, implica un nuevo amor al mundo en el que se juega la posibilidad misma de la existencia.

Palabras clave: anarquía infrapolítica; facticidad; decisión de existencia; mundanidad; pensamiento pestífero

Abstract. *Infrapolitical anarchy: For a new love for the world*

What is infrapolitics? How is infrapolitics related to the question of anarchy? And, finally, what makes this approach relevant, or even urgent? This work looks at the relationship between anarchy and philosophy based on the recent contributions by Catherine Malabou, before returning to the existential problematic posited by Martin Heidegger and revisited by Reiner Schürmann, to interrogate our present; that is, to consider a world that seems to be increasingly subordinated to the logic of automation and standardization, in the face of which the usual political responses appear inadequate. Finally, based on a reading of Benjamín Labatut's novels, we try to show the closure of this world, facilitated by a growing expropriation of the decision of existence, which is now monopolized by a decisionist vanguard of experts who have the power to execute an irreversible annihilation. It is in this context that we maintain that infrapolitical anarchy represents a non-determinative relationship with the world; that is, that implies a new love for the world in which the very possibility of existence is at stake.

Keywords: infrapolitical anarchy; facticity; decision of existence; worldliness; pestilent thought

Sumario

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1. La tesis | 4. Capital y <i>Gestell</i> |
| 2. Los límites del anarquismo filosófico y la demanda de Malabou | 5. Conclusión |
| 3. Anarquía infrapolítica | Referencias bibliográficas |

1. La tesis

La tesis central que intentaremos sostener es que la anarquía infrapolítica puede ser pensada como un nuevo amor al mundo. Para tal efecto, nos detenemos en una publicación reciente de Catherine Malabou relativa a la relación entre anarquía y filosofía, para luego retomar los planteamientos de Reiner Schürmann relativos a la anarquía ontológica y a la planetarización de la metafísica bajo la predominancia de la *Gestell* o cibernética. Esto nos permitirá poner en suspenso las demandas ontopolíticas convencionales a las que, siguiendo una intuición de Lacan, identificamos con el pensamiento pestífero. Es necesario suspender dichas demandas —alimentadas por las nociones de sujeto, voluntad, saber, hegemonía, etc.— para abrir la posibilidad de una relación no determinativa con el mundo, esto es, una relación no instrumentalizada por la voluntad de poder y los imperativos calculabilistas de la producción y la seguridad (militarización). El predominio indiscutible de estos imperativos metafísicos en la actualidad nos lleva a experimentar una cierta clausura de la experiencia, es decir, una creciente expropiación de la posibilidad misma de la (decisión de) existencia, la que estaría en manos de una vanguardia de expertos que tiene el poder de llevarnos a una autoaniquilación programada. Ilustramos esto último mediante un comentario a las novelas de Benjamín Labatut, lo que nos permite mostrar esta clausura del mundo como articulación planetaria de la metafísica y como convergencia entre *Gestell* y capital. De tal manera, nuestra propuesta final, relativa a la anarquía infrapolítica, apunta a la posibilidad de establecer una nueva relación con el mundo, más allá del relanzamiento heroico de una posición crítica todavía abastecida por las mismas nociones de sujeto, soberanía y verdad.

2. Los límites del anarquismo filosófico y la demanda de Malabou

En su reciente intervención, titulada *¡Al ladrón!: Anarquismo y filosofía* (2023), Catherine Malabou desarrolla una revisión crítica de la filosofía contemporánea, concentrándose principalmente en las obras de Foucault, Levinas, Schürmann, Agamben y Rancière, con un capítulo introductorio sobre Aristóteles que da un alcance global a su crítica. Su primera afirmación es que la filosofía contemporánea ha sido capaz de pensar, a nivel filosófico, las consecuencias de la anarquía como una sustracción, deconstrucción o destitución de la «lógica árcuica» o «principal» que organiza tanto la historia de la filosofía como la

misma relación entre teoría y práctica. Esta interrogación de la estructuración *principal* del pensamiento filosófico se manifiesta, en el horizonte posheideggeriano, como una deconstrucción del logocentrismo, pero también como una alteración de la prioridad de la ontología sobre el imperativo ético de la alteridad, como una interrogación de la función policial de la política convencional, como una complicación anarqueológica de los dispositivos de saber y poder que abastecen a los procesos de subjetivación modernos y contemporáneos y, por supuesto, como una crítica del esquema biopolítico que organiza y norma la vida según los imperativos sacrificiales de la soberanía. Sin embargo, insiste Malabou, este cuestionamiento de las funciones del *arché* se ha limitado casi exclusivamente al ámbito filosófico, lo que implica una suerte de olvido de las formas históricas y actuales de anarquismo político, entre ellas el llamado «anarquismo del sistema financiero del capitalismo tardío» y los movimientos anarquistas de resistencia que proliferan por todas partes desde, al menos, el siglo XIX. En otras palabras, la anarquía filosófica contemporánea ha sido incapaz de lidiar con los movimientos anarquistas realmente existentes debido a una triple operación de «olvido, robo y denegación» (*impensé, vol et dénegation*), gracias a la cual no solo se mantiene escindida la reflexión filosófica respecto de la realidad política, sino que se tiende a obliterar la relevancia del anarquismo político, al subordinarlo a los esquemas conceptuales de una sofisticada anarquía filosófica.

La dificultad radica en que, si bien algunos de los filósofos continentales más importantes del siglo XX, al rechazar las limitaciones de teorías políticas más establecidas, en especial el marxismo, pudieron ver en la anarquía un recurso deconstructivo y transformador, ninguno empero salvó la distancia que supuestamente separa, a juicio de ellos, la anarquía del anarquismo. Esa distancia persistió como un campo conceptual baldío. Por ello, la filosofía debe hoy interrogar al anarquismo acerca de sus anarquías. A cambio, el anarquismo debe abrirse al diálogo filosófico a fin de elaborar una diferenciación que aún no asoma en el horizonte. (Malabou, 2023: 22-23)

Para ella, esto es precisamente lo que define la anarquía filosófica como una articulación teórica incapaz de pensar los movimientos políticos anarquistas. Sin embargo, en lugar de cuestionar la versión de la anarquía filosófica de Malabou o discutir sus lecturas de los principales autores identificados con esta posición filosófica, nos interesa cuestionar la noción de anarquismo político y de política en general, para atisbar hasta qué punto estas nociones aún permanecen en su formulación como «impensadas». En efecto, ¿cómo pensar el pasaje desde la anarquía ontológica al anarquismo político sin remitirlo, una vez más, a las trampas de la tradición ontopolítica y su lógica del *arché* o fundamento? En otras palabras, ¿es cierto que la insistencia de Schürmann en desacoplar la anarquía ontológica del anarquismo político, esto es, de pensar la desarticulación de la relación moderna y determinativa de teoría y práctica, puede explicarse simplemente como un olvido, un robo o una denegación? ¿No será que el problema es precisamente otro?, es decir, ¿no será que la

reflexión *apropiada* elaborada por Schürmann, y en diversa medida por los otros autores aludidos por Malabou, implica un cuestionamiento radical de la misma concepción convencional de la política, pero también de sus plegamientos con la ontología? Por supuesto, el pasaje desde la anarquía ontológica hasta el anarquismo político no puede ser ni mecánico ni natural, precisamente porque la anarquía ontológica que Malabou identifica como un aspecto común en el pensamiento contemporáneo no se remite simplemente a una destitución del fundamento (es decir, a una posición antifundacionalista o posfundacionalista), sino que cuestiona, a la vez, las mismas condiciones históricas y trascendentales que posibilitan a la práctica política, en la medida en que esta práctica está notoriamente estructurada por «operaciones» metafísicas (hegemonía, voluntad de poder, conflicto central, política afiliativa del amigo o del enemigo, etc.). En otras palabras, ¿cómo sabemos que el llamado «anarquismo político» está efectivamente exento de la misma economía de principios que ha regulado el binomio metafísico de teoría y práctica en la tradición ontológica occidental? Incluso me atrevería a preguntar: ¿hasta qué punto la ontología plástica que está implícita en la apelación de Malabou a los anarquismos políticos es realmente capaz de ir más allá del plegamiento recurrente entre ontología y política que funciona, a su vez, como una sobredeterminación de las prácticas sociales de resistencia? Porque Malabou tiene razón al apuntar a las dinámicas «anarquistas» o «no gobernables» contemporáneas, pero, ¿es la plasticidad en realidad una respuesta al viejo truco de la ontología que consiste en reinstituir, siempre de manera *novedosa y repetitiva* a la vez, una determinación jerárquica o verticalista del ser-en-el-mundo-con-otros? En efecto, siguiendo con esta línea de interrogación: ¿cómo alguien puede criticar el complejo y sostenido trabajo relacionado con la destrucción o la deconstrucción de articulaciones ontopolíticas en nombre de un movimiento político (o una serie de ellos) que pretenden estar fuera de la tradición ontopolítica, es decir, fuera de la misma política?, ¿cuál es el estatuto o la naturaleza del *pasaje hacia la política efectiva* de los anarquismos realmente existentes que nos demanda Malabou?

De hecho, el punto de partida apodíctico de su reflexión recuerda la crítica al papel fundacional del *arché* que Oliver Marchart ha organizado tempranamente bajo las nociones de pensamiento político antifundacionalista y posfundacionalista (Marchart, 2007). Esto sin considerar cómo la cuestión de la «lógica de la contingencia», elaborada sistemáticamente por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (1985), parece responder, *avant la lettre*, a la misma argumentación de Malabou, aunque ni Marchart ni Laclau ni Mouffe nos permitan realmente un pasaje de salida con respecto a la demanda ontopolítica. Pero ella va aún más lejos, pues, junto con el diagnóstico de esta negación estructural, también presenta una crítica más directa de las consecuencias de la triple obliteración del anarquismo político (olvido, robo, denegación). En la conclusión del libro, ella nos dice:

Al disociar anarquía y anarquismo, la crítica filosófica de la dominación abrió sin quererlo el espacio de una complicidad entre conceptualización y represión, desmantelamiento de la metafísica y colonialismo, ética y defensa del Estado, diferencia y dominio, parresia y gobierno (de sí), «politicidad» y represión semántica, política y policía... Esta complicidad reveló al mismo tiempo el grado del sometimiento filosófico a la lógica del gobierno. (Malabou, 2023: 327)

Esta no es una observación menor. Implica básicamente que el horizonte de pensamiento que asociamos con la destrucción y/o la deconstrucción de la metafísica, con la interrogación arqueológica del saber y del poder, con la suspensión de los mecanismos policiales de la política, etc., no solo es incapaz de criticar la dominación, sino que es también (involuntariamente) cómplice de la producción y la reproducción de la dominación. Para decirlo de manera más cáustica, ahí donde se cree trabajar contra el imperativo del gobierno y la dominación, en realidad se está reforzando la brecha estratégica que asegura la neutralización filosófica preventiva de la política, debilitando al mismo tiempo los movimientos emancipatorios realmente existentes.

Por supuesto, hay en el libro de Malabou varios matices y descargos contra esta cáustica afirmación, pero también es necesario atender a la *fuerza* que moviliza su intervención. Después de todo, *¡Al ladrón!* (*Au voleur!*, en el original, aunque en inglés es más decisiva la interjección: *Stop Thief!*) podría también inscribirse en la serie de debates que, partiendo de Marx y Proudhon sobre la cuestión de la propiedad privada, parecen prometer un momento de restitución o «fin del robo», momento que remite a la recuperación (reconciliatoria) de lo expropiado o enajenado. En este sentido, lo que la interjección de Malabou comparte con esta tradición crítica es la insistencia en un «imperativo emancipatorio» que marca la urgencia y la «pertinencia política» de su intervención. En otras palabras, *¡Al ladrón!* (*Stop Thief!*) funciona como un mandato (sin fuerza) para resistir las interpelaciones del poder y la hegemonía, de la subjetivación como subyugación, develando, de esta manera, la condición abismal e infundada de la dominación (del poder, de la soberanía).

Por lo tanto, para entreverarnos con el libro de Malabou no basta con cuestionar sus lecturas acotadas, ni con debatir sus afirmaciones tajantes; hay que escuchar el imperativo que lo moviliza y atender a la bifurcación (la palabra es de Malabou) que este nos impone. Se trata de una bifurcación que nos exige no solo oponernos a la operación hermenéutica del libro, no solo resistirnos a las lecturas y a las reconstrucciones específicas que sus capítulos operan sobre estos monumentales «nombres propios» de la filosofía contemporánea, sino también abrirnos al otro camino, aquel que no se entretiene en la defensa de ningún autor y de ninguna dignidad filosófica, sino que se abre al problema mismo: ¿por qué, a pesar de la coherencia y la radicalidad del pensamiento filosófico contemporáneo, somos todavía incapaces de comprender la naturaleza de las prácticas emancipatorias actuales? En efecto, oponerse a la interpretación que Malabou hace de Derrida, Agamben o Rancière podría ser importante, incluso necesario, pero debemos reconocer que, al mantener el desacuerdo en este nivel

hermenéutico, corremos el riesgo de olvidar e incluso denegar lo que el libro nos demanda, siempre que entendamos su gesto como algo más que una crítica de la anarquía filosófica; siempre que lo entendamos como una invitación a bifurcarse de los infinitos debates universitarios que conciben a la filosofía como una profesión de fe comprometida *in abstracto* con el bienestar de la humanidad.

Sin embargo, este imperativo emancipador no es nuevo, más bien tiene una larga y olvidada historia, y parte del problema radica en que no somos capaces de reconocer esa historia, pero también parte del problema radica en la incuestionable función que le otorgamos a la filosofía en relación con la historia y la política. Entonces, nuevamente, ¿qué es lo que le pide exactamente Malabou a la filosofía, acaso un pasaje sin más a la política? Pero, ¿no está este mismo pasaje desde siempre sobredeterminado por la lógica del *arché*, esto es, por la operación de rearticulación que, luego del interregno, vuelve a ofrecernos una novedosa —y repetida— sutura entre ontología y política? En otras palabras: ¿no es acaso paradójico el que la crítica de la anarquía filosófica elaborada por Malabou siga posicionando a la filosofía como una actividad «responsable» de la política?

Por supuesto, no debemos olvidar que ella misma ha complicado la noción de anarquismo político y que no es ignorante de sus limitaciones, pidiéndole incluso al mismo anarquismo político que elabore las consecuencias filosóficas de su propia política. Esto es crucial, porque aquí no hay una imagen romántica del anarquismo, ni una confianza vitalista en su naturaleza incontaminada, ni siquiera hay una afirmación sobre el anarquismo como una posición política autoconstituida o soberana. Por el contrario, el anarquismo es a la vez la posibilidad de escuchar las luchas del pasado y del presente; la posibilidad, dicho de otro modo, de escuchar el imperativo emancipatorio que ronda secretamente nuestra historia, pero también es la posibilidad de un futuro marcado por la horizontalidad y la proliferación de articulaciones sociales «no gobernables». Pero es precisamente aquí donde tendríamos que considerar la distinción introducida por ella entre lo ingobernable y lo no gobernable, siempre que lo no gobernable parece escapar a la lógica de un reconocimiento que es también una forma de la neutralización:

Frente a lo *ingobernable*, revueltas, protestas, desobediencia civil, un gobierno puede reaccionar de dos maneras. O bien negociar y acaso consentir un cambio de política. O bien reprimir. En este sentido, lo ingobernable es lo que puede ser ora escuchado, ora dominado.

Lo *no gobernable*, en cambio, solo puede ser dominado. La única manera de tratarlo es no tratar con él, ya sea ignorándolo activamente u oprimiéndolo, aplastándolo y hasta dándole muerte. Pero gobernarlo es definitivamente imposible porque, digámoslo una vez más, es la marca de la imposibilidad y el fracaso de todo gobierno. (Malabou, 2023: 51. *Cursivas nuestras*)

¿Cómo opera esta distinción?, ¿se trata acaso de una distinción absoluta o de una distinción analítica? Si hablamos de una distinción absoluta, ¿cuál es

el criterio de demarcación? Pero, si se trata de una distinción analítica, ¿quién la hace y desde dónde? Estas preguntas intentan dirimir un problema central en la apelación de Malabou a lo «no gobernable» y su particular crítica de las ambigüedades de Foucault en torno al problema del gobierno de sí, precisamente porque en las manifestaciones sociales ingobernables siempre habita una dimensión de lo no gobernable y, a la vez, no hay manifestaciones que sean totalmente no gobernables, pues la política, entendida como liberación o como administración de conflictos, no es sino una maquinación que ora confirma, ora reemplaza las formas de dominación en curso. En otras palabras, toda articulación contrahegemónica aspira a convertirse en una nueva hegemonía, es decir, aspira a traducir y convertir lo no gobernable en lo ingobernable y así transformarse en gobierno alternativo¹. Por lo tanto, en la medida en que su análisis se remite a las ambivalencias y complicidades del discurso filosófico, su apelación a movimientos anarquistas es, en el mejor de los casos, ilustrativo y espurio, cuestión que delata la falta de consideración sobre el plegamiento entre ontología y política que resulta de su demanda de politización. ¿Hasta qué punto el pasaje hacia la política efectiva de Malabou logra escapar al plegamiento ontopolítico que la llamada «anarquía filosófica» quería desarticular? Quizás hubiese sido mejor que, en vez de terminar con ejemplos aleatorios de un cierto ciberanarquismo contemporáneo, su libro hubiese finalizado con un análisis sostenido, tanto etnográfica como conceptualmente, del fenómeno contemporáneo de las revueltas, sin que esto nos lleve a homologar las revueltas con la rearticulación de una nueva política radical, desconsiderando el hecho de que las mismas revueltas, en su enigmática ambivalencia, pueden también ser leídas no solo como instanciaciones de lo no gobernable, sino como formas de resistencia existencial frente a la devastación capitalista, pero también frente a las demandas sacrificiales de la ontopolítica y sus imperativos. Como sea, nuestro interés no es desacreditar el importante trabajo de Malabou, sino advertir hasta qué punto en él, y quizás de manera más sofisticada que en otras expresiones², sigue habitando un imperativo liberacionista orientado, en última instancia, a producir un sosiego (temporal) de la angustia y la ansiedad actual, a partir de una nueva sutura entre teoría y práctica, entre filosofía y política. Después de todo, es contra esta sutura o articulación que la anarquía infrapolítica adquiere su relevancia.

1. «En términos políticos, incluso la teoría de la hegemonía, que es la última doctrina política de la izquierda, basada como está en la formación de cadenas de equivalencia, es poco más que una metodología de cálculo al servicio de una administración del cuerpo político general que es todavía no más que *administración* alternativa del cuerpo político general» (Moreiras, 2020: 109).
2. Por ejemplo, el pensamiento de la hegemonía y la contrahegemonía, el relanzamiento del neocomunismo como imperativo politizador, las apelaciones vitalistas a la multitud como nuevo sujeto político capaz de subvertir las nuevas articulaciones imperiales, etc.

3. Anarquía infrapolítica

Antes de dar una definición de la infrapolítica, como si su captura en un orden conceptual estable pudiera expresar sus intensidades polémicas y reflexivas, sería mejor empezar por señalar su diferencia con el pensamiento político en general, precisamente porque esto nos permite atender a la singularidad de la infrapolítica sin convertirla en una teoría acabada. En efecto, la serie de problemas constelados bajo la noción de infrapolítica responden a una doble experiencia de agotamiento: por un lado, el agotamiento del hispanismo y de los estudios latinoamericanos practicados en Estados Unidos, y, por otro lado, el agotamiento de los modelos teóricos y críticos con los que habitualmente se pensaba la relación moderna entre teoría y práctica. En este sentido, la infrapolítica surge de una experiencia de dislocación que obliga a repensar los fundamentos ontológicos y sociopolíticos con los que, modernamente, pensamos no solo el sentido de la historia, sino también el de la misma práctica política³.

Esto implica suspender los automatismos militantes y las demandas de politización que todavía parecen organizar el campo intelectual contemporáneo⁴, para abrir la reflexión hacia una dimensión existencial pero no existencialista. En efecto, la infrapolítica supone un desplazamiento desde las demandas de politización convencionales hacia una consideración de la existencia no subordinada a la política, al sujeto o a su supuesta soberanía (ipseidad). Alberto Moreiras lo dice así: «La infrapolítica, en cuanto diferencia de la política, vive y se abre en la retirada del campo político, lo que significa que lleva consigo una intensa politicidad, pero es la politicidad impolítica que suspende y cuestiona toda aparente politización, toda instancia de emergencia política, todo momento heliopolítico, y los coloca provisionalmente bajo el signo de una destrucción» (Moreiras, 2020: 83).

En este sentido, la infrapolítica se posiciona en una relación de proximidad (no afiliativa) con el pensamiento impolítico italiano y se distancia del pensamiento político en general, pero no desde una reacción antipolítica o metapolítica, sino en nombre de una politicidad cuya intensidad no cabe en el diagrama de dicho pensamiento político. Aun a riesgo de sobrecargar de neologismos estas páginas, habría que insistir en que la politicidad infrapolítica no coincide, sino que más bien se distancia radicalmente de la ontopolí-

3. A modo de ilustración, referimos acá algunos de los trabajos en los que se puede rastrear esta insistencia infrapolítica: Alberto Moreiras, *Tiempo roto: Vivir el antropoceno* (2024); también, del mismo autor, *Infrapolítica: Instrucciones de uso* (2020); Gareth Williams, *Infrapolitical Passages* (2021); Sergio Villalobos-Ruminott, *La desarticulación* (2019); Ángel Octavio Álvarez Solís (comp.), *Infrapolítica y ética menor* (2018); los diversos números de la revista *Política Comun* (¡sin acentos!), en particular los de Maddalena Cerrato; así como el dossier sobre infrapolítica publicado en la revista norteamericana *Transmodernity*, 5(1) (2015), y el número especial de la revista española *Pensamiento al Margen*, titulado *Infrapolítica y democracia* (2018), por ejemplo.
4. Un cuestionamiento temprano y sostenido de estos y otros lugares comunes del pensamiento «progresista» o «partisano» contemporáneo se halla en Alberto Moreiras, *Línea de sombra: El no sujeto de lo político* (2006).

tica, entendida como determinación ontológica no solo de la práctica, sino también del pensamiento político. Este distanciamiento está, a su vez, posibilitado por la postulación de una diferencia insuperable entre política y vida, que impide extender la política a la totalidad de la existencia, haciendo que la existencia pueda ser pensada como «excripción» o exceso con respecto a las demandas totalizantes de la politización. Quizás este sea el presupuesto mínimo e irrenunciable de la infrapolítica, la distancia insalvable o «diferencia absoluta» (como prefiere Moreiras) entre vida y política, de la que «ningún experto puede hablar» (Moreiras, 2020: 105-135). Este desplazamiento, sin embargo, ha generado sospechas relativas tanto a la pertinencia de una reflexión que parece poner en suspenso las urgencias del mundo, como respecto a la naturaleza finalmente antipolítica de la infrapolítica, la que, al modo de una «alma bella», parece contemplar el mundo desde una pasividad rayana en el nihilismo⁵.

Sin embargo, más que contestar puntualmente estas observaciones críticas, nos interesa mostrar a la infrapolítica como un pensamiento no solo abocado al mundo, sino además como un tipo de pensamiento que, basado en la destrucción heideggeriana de la metafísica y en la deconstrucción derridiana del logocentrismo, intenta interceptar la articulación fáctica o planetaria del capitalismo como realización de la metafísica, con la problemática «existencial» del habitar, marcado por la posibilidad de un nuevo amor al mundo, a contrapelo de las experticias y sus regímenes de saber y gubernamentalidad. En este sentido, lejos de las acusaciones que señalan el carácter inoperante, apolítico o directamente antipolítico de la infrapolítica, sostenemos que la politicidad infrapolítica no solo se diferencia de la politicidad convencional, sino que también se hace necesaria para confrontar la configuración planetaria de una nueva forma de dominación o maquinación (*Machenschaft*), frente a la cual la simple rearticulación de filosofía y política no parece ser suficiente.

En este contexto, la relación entre infrapolítica y anarquía puede ser pensada a partir de *una nueva relación con la finitud* propiciada por lo que Reiner Schürmann ha tematizado como *principio de anarquía*. Para Schürmann, la anarquía supone un agotamiento de los principios o de los referentes nómicos que han organizado la historia del pensamiento filosófico, de sus problemas y de sus aparatos conceptuales. En su obra final, *Broken Hegemonies* (2003), podemos ver un doble movimiento de profundización y expansión de su particular comprensión de la filosofía como una organización epocal de la historia del ser, en la que una «época filosófica» se organiza en torno a una serie de primeros principios (*arché*) que funcionan como mandatos nómicos que determinan configuraciones hegemónicas de sentido, articuladas por referentes fantasmáticos (el Uno, la Naturaleza, la Conciencia, etc.). Más importante que detenerse en la comprensión infinita de estos referentes histórico-trascenden-

5. A modo de ejemplo, para el primer caso, véase Nelly Richard, *Tiempos y modos* (2024: 95-113), para el segundo caso, véase Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism* (2011: 75-128).

tales (a los cuales gran parte de la filosofía profesional está dedicada) es reparar en la propia mecánica asociada con la articulación hegemónica del sentido en cada época, la que reduce la historia del ser a una especie de «lógica del reconocimiento» que «trae a la presencia» la heterogeneidad del ser a través de una hermenéutica abastecida por la fuerza normativa (normalizadora) de dichos referentes. Para Schürmann, la fuerza de los referentes consiste en su capacidad para dar sentido —dar razón si se quiere— a una realidad histórica particular; pero esta donación de sentido es también una traducción de la diversidad o de la heterogeneidad radical del ser a la economía principal que norma a toda época. Esta es la fuerza del principio de razón, y define la labor de la filosofía profesional y del filósofo como servidor público de la humanidad⁶. Pero aquí también reside el componente trágico de la filosofía, que consiste en el sacrificio de *la singularidad de lo que es* a la condición de «caso», es decir, la conversión de la singularidad a una particularidad ya siempre determinada gracias a su relación constitutiva con lo universal. De hecho, lo universal no es más que el resultado de un proceso de universalización del mandato nómico que articula el orden hegemónico de una determinada época.

Una época se define por el conjunto específico de principios que determinan la relación entre pensar y actuar; principios que se organizan según una configuración histórica de la relación entre teoría y práctica, generando así una determinada economía de la presencia. En efecto, cada época produce su propia «metafísica de la presencia», y aunque las épocas no son homogéneas ni unidimensionales, en el análisis de largo plazo emprendido por Schürmann, cada época presenta regularidades que son empíricamente aparentes. Por lo tanto, la epocalidad como nominalización de la organización histórica de la filosofía no debe considerarse determinativa, en la medida en que la historia misma de la filosofía es un problema filosófico y, lo que es aún más importante, esta organización epocal se «marchita» a medida que la tradición metafísica también alcanza su realización en la *techné* moderna⁷. Esta realización es, por otra parte, el resultado anticipado por la misma configuración principal de la metafísica, es decir, por su estructuración *arqueoteleológica*, en la que cobran relevancia una serie de nociones ontopolíticas que intentan orientar o dirigir el actuar (futuro, progreso, destino, proyecto, programa, etc.).

En efecto, Schürmann tematiza este momento de agotamiento de los principios estructurantes de la época actual como un *withering away*, esto es, como un marchitamiento o desvanecimiento que hace imposible la refundación de una nueva articulación hegemónica. Y sería esta imposibilidad de

6. En varios lugares, Schürmann critica esta concepción del filósofo como «servidor de la humanidad», cuya última expresión estaría en Husserl (*Broken Hegemonies*, 1, «General Introduction», 2003: 8-9). Entendido como servidor público, el filósofo cumple una función central en la consolidación de la hegemonía epocal, pues traduce la facticidad, ajustándola, a los principios fantasmáticos de su época.

7. De hecho, el mismo Schürmann (*El principio de anarquía*, 2017) considera —contra la demanda de Malabou— que el pensamiento posheideggeriano francés tematiza este marchitamiento de manera privilegiada, haciendo posible una problematización de la política que nos impide recurrir a sus articulaciones modernas o convencionales.

rearticular una nueva época a partir de una nueva distribución hegemónica de principios lo que caracterizaría, para bien y para mal, nuestra relación con la «época sin época» en la que estamos domiciliados. En otras palabras, si la configuración hegemónica de una época implica una determinada constelación de la presencia, esto es, un determinado *saber sobre el Ser* (metafísica), entonces la conclusión de *Broken Hegemonies* implica la imposibilidad de restituir una nueva constelación de la presencia habilitada por la lógica hegemónica de los referentes, abriendo en cambio la posibilidad para *una nueva relación con la presencia*, ella misma anárquica (sin *arché*), una especie de *constelación aletheiológica*, desjerarquizada y desantropomorfizada, o mejor aún, una nueva relación con el mundo, no mediada por el saber, sino por un pensamiento que ha hecho la experiencia de la finitud sin recurrir ni al heroísmo del sujeto ni al suelo seguro del saber metafísico. En tal caso, la imposibilidad de restituir la función nómica de la hegemonía, esto es, de organizar la época según la serie de principios que, al constituirla, la hacen aprehensible, nos deja confrontados con la experiencia de una indeterminación radical que, más allá de la angustia existencial que pudiese generar, nos permite también comprender el alcance paradójico de lo que el mismo Schürmann denomina «principio de anarquía»:

Esta paradoja [nos dice Schürmann] es deslumbrante porque en dos palabras señala dentro y más allá del cierre de la metafísica, exhibiendo así la línea límite de ese mismo cierre. La paradoja que articula la expresión principio de anarquía sitúa la empresa deconstructiva, indica el lugar donde esta se sitúa: todavía implantada en la problemática del *ti to on* (¿Qué es el ser?), pero desarraigándola del esquema del *pros hen* que estaba relacionado con esa problemática; es decir, reteniendo la presencia, pero dislocándola del esquema atributivo. Este principio sigue siendo un principio, pero un principio de anarquía. Es necesario pensar esta contradicción. (Schürmann, 2019: 44-45)

De todo esto se sigue entonces que la anarquía infrapolítica está lejos de satisfacer las demandas de politización propias del pensamiento político contemporáneo, pues suspende la articulación naturalizada de teoría y práctica, y resiste la tentación de presentarse como un saber filosófico capaz de habilitar una política determinada. Moreiras lo sintetiza así:

La reflexión infrapolítica debe afirmar la suspensión radical de toda valoración histórico-cultural como forma de pensamiento principal que, en cuanto pensamiento principal, está y siempre ya estaría comprometido con el poder hegemónico y con el logro hegemónico. La temática heideggeriana del fin de la historia epocal puede ser entendida, en este contexto, como fin de la estructuración hegemónico-sacrificial de la historia y de la vida histórica. La reflexión infrapolítica abandona el poder como fuerza principal —como voluntad de voluntad asumida como principio en el fin de la historia metafísica— a favor de una an-arquía cuyo fundamento puede trazarse hasta el mismo Heidegger, mediado ya hoy por Emanuel Lévinas, Reiner Schürmann, María Zambrano, y otros. (Moreiras, 2020: 88)

Como se ve, la infrapolítica retoma la reflexión heideggeriana relativa al fin de la metafísica como suspensión de los criterios que organizan el pensamiento como sucesión de épocas (onto-teo-antropo-logía), y, siguiendo en esto a Schürmann, intenta comprometerse con un pensamiento de la existencia no subsumido a las lógicas del valor y la principalidad. Pero esta renuncia al pensamiento principal no se hace en nombre de una inmersión irreflexiva en el mundo interior del capital, en una «factualidad» o «realidad» romantizada bajo las nociones de experiencia, cultura, espíritu, etc. El problema mismo de la «facticidad» —desde Heidegger hasta la infrapolítica— pasa por la diferencia (establecida ya por la misma analítica existencial heideggeriana) entre la *Faktizität* del *Dasein*, la que siempre conlleva el problema de la decisión como apertura mundana o apertura al mundo, tematizada bajo la figura del *In-der-Welt-sein*, y, por otro lado, la *Tatsächlichkeit*, entendida como simple factualidad de los entes intramundanos, más cercana al concepto convencional de «realidad», «actualidad» o «acontecer». En esta diferencia se juega, precisamente, la distancia insalvable entre una relación al mundo teórica y regida por principios (una relación tecnológico-metafísica) y una relación marcada por lo que llamaremos el amor, es decir, anclada en la experiencia constitutiva de la pobreza o de la precariedad ontológica del *Dasein* y su necesario arrojo al mundo, más allá de toda ipseidad, como condición de su propia existencia.

En este contexto, Gareth Williams ha planteado recientemente que el registro infrapolítico se diferencia del registro político precisamente porque supone la posibilidad de un pasaje que no lleva a ninguna refundación, que no se compromete con las demandas de la realidad, entendida como factualidad (*Tatsächlichkeit*), sino que, evitando cualquier resolución heroica, vanguardista o victoriosa, se abre hacia la compleja estructura del existir, el *Da* del *Dasein*, que, más que ser una exterioridad impuesta sobre sus «hombros», es el *Da-sein* mismo en tanto que «ahí», en cada caso. En términos infrapolíticos, esto significa suspender las demandas políticas de la factualidad y enterearse con las consecuencias a nivel de la «facticidad», en el contexto de esta «época sin época», es decir, sin estructuración hegemónica ni principalidad.

Sin interregno ni forma redentora a la vista, no se trata de la vida y la forma política de una nueva política prometeica o de un nuevo fundamento ontológico para los sujetos (o para el «sujeto» en general), sino de la finitud de lo político en su distancia respecto de la existencia (*ek-sistencia*), como aquello que siempre retorna en tanto que ontológicamente previo pero tachado, o forluido, en el orden de la *techné*. Más que una solución o una bandera, [el registro infrapolítico] no es más que un tímido paso hacia la posibilidad de cuestionar de una manera tal que se despejen las limitaciones heredadas en el ámbito del pensamiento y la acción. El registro infrapolítico es el reavivamiento incesante de la sombra de lo que se sustrae a la representación, no para remetaforizarlo, sino para señalar la posibilidad de una existencia que permanece inapresada por el *subjectum*, sus representaciones, sus formas hegemónicas y las consiguientes luchas por el reconocimiento a las que inevitablemente se somete en nombre de la política, del poder y, por tanto, de la dominación (hegemónica o no). (Williams, 2021: 106)

La singularidad del registro infrapolítico hace imposible entonces subsumirlo a las lógicas de la politización que pululan en los discursos políticos e intelectuales contemporáneos, pues abre la posibilidad de un pasaje fuera de la turbación global en la que nos encontramos, pero no hacia su intensificación bajo la excusa de su «superación» o su «radicalización». El registro infrapolítico que equivale a la anarquía infrapolítica se constituye como posibilidad de un pensamiento que no está alimentado por las figuras consulares de la tradición ontopolítica moderna (hegemonía, toma del poder, voluntad de voluntad, conflicto central, etc.), y sin caer en el ascetismo de una renuncia desesperanzada, apunta a un abandono o a una desistencia con respecto a los presupuestos nómicos y sacrificiales de la política efectiva. Esta desistencia, por supuesto, no equivale a una «decisión analítica o política», sino existencial, a una «excripción» que permite salvaguardar una posibilidad para el pensamiento, más allá de las demandas de la politización, esto es, de la movilización general de la existencia propia del nihilismo (activo) contemporáneo.

4. Capital y *Gestell*

Más allá de las importantes diferencias entre *techné*, técnica y tecnología, para Schürmann, siguiendo en esto de cerca a Heidegger, la proliferación tecnológica planetaria actual no solo marca el establecimiento de una «nueva época metafísica» (la del tecnocapitalismo contemporáneo), sino que también apunta, paradójicamente, a la realización de la misma metafísica como constitución de una «época sin época», pues la misma tecnología implica una proliferación anárquica del principio de razón, cuestión que arruina la posibilidad de dar cuenta de la actualidad en el horizonte definido por la historia del Ser o por la configuración nómico-hegemónica de su ordenación epocal. En efecto, si la modernidad, como época de la imagen del mundo, constituía para Heidegger la más acabada configuración epocal, surgida de la determinación cartesiana del ego como *subjectum* y expresada en la copertenencia de humanismo y técnica, dicha copertenencia terminaría «hoy» por producir las condiciones de posibilidad para una intensificación de sus propias dinámicas; intensificación que se manifiesta en la articulación metafísico-planetaria del nuevo orden mundial, como descontención planetaria de la acumulación devastadora, y como consolidación de una mundialización que suprime o desplaza la arquitectónica política moderna (Estado, soberanía, clase, revolución, etc.), dejándonos domiciliados en el páramo inhóspito de un tiempo roto, esto es, de una «época sin época» (Moreiras, 2024).

En este sentido, la temática del fin de la metafísica resulta fundamental para comprender cómo la *Gestell* o maquinación planetaria no se refiere a una crítica (nativista) de la técnica en nombre del páramo original, sino que apunta a la configuración de una racionalidad técnica matematizada o abstracta, que, a diferencia de la relación técnica constitutiva de *Dasein* y mundo, se presenta ahora como clausura de toda relación, a partir de una creciente expropiación del mundo en nombre de una racionalidad tecnológica autorreferente.

De esta manera, la interrogación heideggeriana de la técnica en la época de su planetarización (Heidegger, 2021), esto es, en *la época de la imagen del mundo* (Heidegger, 1996), apunta precisamente a la sustracción del mundo desde el ámbito de la experiencia del *Dasein*, a quien el mundo se le devuelve ya como imagen, esto es, abstraído de la inmediatez (pre-teórica) de la vida fáctica. Pero, si Heidegger identifica esto con la emergencia de la *ratio* cartesiana (Heidegger, 2013), todavía faltaría tematizar su intensificación actual en el orden general de la cibernética, orden en el que coinciden, finalmente, *Gestell* y capital, es decir, el entramado metafísico que expropia al *Dasein* del mundo y lo subordina a la automatización general de la valoración, cuyo horizonte no es otro que el de la devastación.

En tal caso, la realización de la metafísica anticipada por Heidegger (que no debe ser confundida con la promesa analítica de una filosofía posmetafísica, pero tampoco con la reformulación habermasiana de la filosofía como discurso público responsable, en el horizonte posmetafísico de las sociedades del capitalismo tardío) aparece ahora como imposibilidad de restituir la relación determinativa entre teoría y práctica, esto es, como imposibilidad de restituir cualquier forma de política principal u ontopolítica. En esto consiste, en otros términos, la anarquía ontológica que Schürmann rastrea en el pensamiento heideggeriano y que posibilita la anarquía infrapolítica.

Por su parte, en *Infrapolitical Passages*, Gareth Williams (2021), haciéndose cargo del contraimperativo de Schürmann, atiende a las condiciones efectivas de esta «época sin época», para insistir en lo que él llama «pasaje infrapolítico» como alternativa a la demanda política convencional.

La globalización es la puesta en marcha de la desaparición de las mediaciones modernas del valor relativo. Es su desplazamiento hacia una búsqueda monstruosa, más allá de todas las certezas con respecto al valor del valor en sí, para la absolutización de la plusvalía. Además, es la gigantesca persecución por parte del capital del último botín de la autodestrucción, que nos permite vislumbrar el mundo desbocado de una guerra civil absolutamente descontentada (de *estasis* plenamente desatada a escala planetaria), lo cual no es otra cosa que el continuo perecimiento, la forma misma del fin, del propio espacio político moderno sin un orden soberano alternativo o una disposición topográfica a la vista y, por tanto, sin un lugar duradero desde el que anclar la negación, la transgresión o la transcendencia. (Williams, 2021: 98)

Es necesario aclarar, sin embargo, que el libro de Williams no es un análisis disciplinario del antropoceno, del tecnocapitalismo o de la guerra global, sino que apunta, más que al orden de la *factualidad*, a las consecuencias de este panorama desde el punto de vista de la *facticidad*, esto es, de la relación entre existencia y habitar. Como sea, si esta brutal caracterización de la nueva finitud que experimentamos hoy es plausible, entonces, a pesar de lo pertinente que pueda parecer el imperativo politizador movilizad por el progresismo contemporáneo, por las teorías de la contrahegemonía, de la multitud, de la militancia neocomunista, etc., todavía cabe la pregunta de si acaso este imperativo

y su demanda logran escapar efectivamente a lo que Lacan, en sus escritos tardíos, denominó «discurso capitalista», esto es, un tipo de discurso que, a diferencia del discurso del amo, disuelve el universo de sentido en un horizonte de indiferenciación radical que debilita los procesos de significación crítica. En efecto, el discurso capitalista suspende los criterios de validación de la crítica y hace converger todo en su operación equivalencial, cuestión directamente relacionada con la crisis nómico-hegemónica contemporánea, impregnando nuestra «época sin época» ya no con el entusiasmo que Kant identificó como el signo distintivo de la historia moderna, sino con una «ansiedad epocal» (el término es de Williams, 2023) que no puede ser consolada con nuevas articulaciones hegemónicas, nuevos principios emancipatorios, nuevos pasajes politizadores, siempre que todos ellos terminarían por confirmar la predominancia del discurso capitalista, esto es, quedarían convertidos en «discursos pestíferos» («Un discours qui serait enfin vraiment pesteux, tout entier, voué, enfin, au service du discours capitaliste» [Lacan: 1978, 36]); es decir, discursos que, seguros de operar críticamente, no logran advertir cómo su misma condición de posibilidad está dada por la tradición ontopolítica que desemboca en nuestra turbación global. Nos dice Moreiras, parafraseando el discurso de Lacan en Milán, el año 1972 (publicado en 1978 y consignado anteriormente): «Un discurso “pestífero” es un discurso que sirve al discurso capitalista en el sentido de que no se moverá hacia una salida con respecto de él; otra forma de decirlo es que el discurso capitalista captura la diferencia absoluta entre vida y política» (Moreiras, 2020: 113-114). Y, al capturar dicha diferencia, subordina la existencia a su *principio de razón*. En el fondo, la anarquía infrapolítica no es sino la interrogación deconstructiva y sostenida de este principio de razón que abastece a toda demanda política.

Por supuesto, este discurso pestífero o pestilente (*discours pesteux*) está por todos los lados y ha llegado a definir un cierto afecto del progresismo contemporáneo. Su condición de posibilidad es la captura, en nombre de una urgencia política, del espacio que marca la diferencia entre vida y política, esto es, la clausura del mundo desde la fuerza articuladora de un pensamiento todavía calculativo y categorial. Esa clausura produce, a su vez, una experiencia de encierro, en la que el mismo mundo queda sustraído a partir de una autorreferencialidad solipsista y asfixiante que expropia la decisión como decisión de existencia, esto es, como mundanidad o apertura al mundo en su indeterminación. En efecto, los discursos pestíferos son *immundos*, pues prometen una crítica del capitalismo, pero no hacen sino reforzarlo, en la medida en que insisten no solo en su imagen clásica, sino también en rearticular estrategias de resistencia que responden a una constelación de la presencia ya desplazada.

Consecuentemente, en «Anthropocene, Infrapolitics, and Epochal Anxiety», Gareth Williams (2023) problematiza el utopismo inherente a la perspectiva antropocéntrica que solo puede añorar un mundo anterior al actual, caracterizado por la devastación, la extinción y la suspensión de toda distancia crítica. En efecto, a partir de un comentario a la lectura de Georges Didi-Huberman (2012) sobre la correspondencia de Pier Paolo Pasolini relativa a

la desaparición de las luciérnagas en la campiña italiana, Williams muestra que lo que el pensador francés no parece percibir es precisamente el rol que la misma percepción humana cumple en la imagen o imaginación que intenta *re-imaginar* una potencial salvación desde la extinción:

En otras palabras, en la relación entre el ojo, la percepción, el afecto, la metáfora y la conjura esencialmente humanista del pasado y el presente que apreciamos en Didi-Huberman está la promesa de una re-imaginación principal y presumiblemente, de una salvación futura. No olvidemos, sin embargo, que en el centro de la epístola de Pasolini y de la recuperación hecha por Didi-Huberman está la persistencia del discurso maestro del fascismo, como base metafórica central y centralizadora, tanto para la producción subjetiva como para su potencial desplazamiento. (Williams, 2023: 3)

Se trata de una observación sutil que interroga la persistencia de la metáfora del ojo, como centro de gravitación y como potencial eje sobre el cual fundar una cierta esperanza política, necesaria para combatir el fascismo o el neofascismo. Pero lo que el discurso capitalista identificado por Lacan o la «época sin época» postulada por la anarquía ontológica de Schürmann implican en este contexto no es solo el desplazamiento o la diseminación del fascismo o del neofascismo como discurso amo en torno al cual podíamos *re-imaginar* subjetividades críticas o políticas, sino también el marchitamiento de la «edad del hombre», es decir, el desplazamiento de la percepción humana como centro referencial en la articulación de la actual constelación de la presencia o «emergencia del mundo». Quizás este «respetuoso *polemos*» (como el mismo Williams lo llama) con el trabajo de Didi-Huberman sirva también para interrogar la persistencia de una cierta antropología de lo sensible en la compleja consideración del problema de las revueltas y los levantamientos que el teórico e historiador del arte francés viene desarrollando en los últimos años, pero bajo ningún punto significa adherir a las posiciones de Enzo Traverso, cuyo intento por recuperar el imaginario revolucionario moderno no logra ni intenta trascender el horizonte del discurso progresista contemporáneo⁸. Como sea, Williams elabora esta consideración para introducir una lectura de las novelas de Samanta Schweblin siempre que en ellas (particularmente en *Distancia de rescate* y *Kentukis*) encontremos una tematización de esta situación *inasible* que interrumpe toda simbolización y arruina la posibilidad de volver a fundar la distancia crítica en la potencialidad de una subjetividad capaz de discernir el mundo:

8. Me refiero, por supuesto, al intercambio en las páginas del diario digital francés *AOC* (*Analyse Opinion Critique*), entre mayo y octubre del año 2022, en torno a la cuestión de la imagen, de la revuelta y de la revolución. Las críticas de Traverso son consistentes con su demanda por una nueva política radical, capaz de superar la «melancolía de izquierda», entendida como impotencia y falta de radicalidad política y conceptual. Ver la compilación en español de este acalorado intercambio en «Imágenes e historia cultural: Un debate» (Didi-Huberman y Traverso, 2023).

En estas novelas, el advenimiento del discurso del capitalismo global, entendido como suplemento del discurso del amo, desoculta al Otro como una falta que ya no puede ser simbolizada exclusivamente en lo imaginario, como base para identificaciones políticas subjetivas, sino a través de una creciente circulación metonímica de *objetos a*. El Otro en estas novelas, en otras palabras, está a la vez en todos lados y en ninguno, y como tal no puede ser capturado o tramado en alguna configuración de sentido, en alguna ley del entendimiento, en algún proceso de subjetivación o imagen del mundo. Esto implica que las condiciones de un estar-con se han hecho misteriosamente (*uncannily*) ilegibles, porque en la situación de disposición total (*standing in reserve*) que caracteriza a la economía global contemporánea, tal como es representada en las narrativas de Schweblin, nadie sabe realmente cuál es su estatus como objeto ni su relación con el Otro. (Williams, 2023: 21).

Este arruinamiento de la constelación de la presencia que tramó el horizonte de sentido de la política y de la crítica moderna, sin embargo, no responde solo al fenómeno empírico de la globalización como descontentión de la acumulación y del agotamiento de la soberanía estatal, sino que está directamente relacionado con lo que subyace, extrañamente expuesto y oculto, en medio de la imagen moderna del mundo. Y lo que hoy aparece como un cambio de constelación de la presencia no es sino la constatación de una disposición que ha estado en ciernes desde lo que Heidegger llamó «primer comienzo». En este sentido, si las novelas de Schweblin nos permiten reflexionar sobre el marchitamiento de la imagen moderna del mundo, entendida como sustracción del Otro en cuanto catalizador de procesos de subjetivación (críticos o identificatorios), las novelas de Benjamín Labatut pueden servirnos, acá, para retomar la problemática de la expropiación como obliteración de la decisión de existencia y clausura de la apertura constitutiva del *Dasein* al mundo (su amor al mundo).

Para esto, habría que reparar en que las novelas de Labatut no son narraciones convencionales, sino que habitan el extraño espacio que divide la ficción de la verdad histórica o científica, y postulan una imagen dramatizada de la relación entre genio y tragedia. Entre estas novelas, podríamos destacar *Un verdor terrible* (2020), constituida por una serie de relatos que arrancan con la invención del azul de Prusia y el descubrimiento del arsénico, y llegan hasta sus usos industriales en la producción de abono sintético, pintura (venenosa) para juguetes infantiles, y las cámaras de gas implementadas industrialmente por el nazismo. Pero también se alude en ella a la serie de debates y descubrimientos de la física contemporánea que, a partir de la teoría de la relatividad especial, de la mecánica cuántica y de los sostenidos desencuentros entre Erwin Schrödinger y Werner Karl Heisenberg, van paulatinamente haciendo emerger una «imagen sin imagen» del mundo físico, esto es, van configurando el pasaje desde la imagen clásica o newtoniana del mundo hasta su actual abstracción matematizada⁹. En otras palabras, entre sus páginas circulan los nombres más

9. De todas maneras, estos debates son importantes porque no se trata solo del pasaje desde la física clásica a la física contemporánea, sino de la posibilidad o imposibilidad misma de

importantes de la física y las matemáticas del siglo xx, pero circulan encarnados en personajes tramados por una tragedia que los determina, pues la expropiación de la imagen clásica del mundo y su progresiva abstracción reverbera en la locura, el abandono y una profunda melancolía que hace que muchos de estos científicos personajes abandonen no solo sus disciplinas, sino también el mundo.

Posteriormente, en el año 2023, aparece *Maniac*, título que alude al carácter maniaco del matemático húngaro John von Neumann, pieza clave en el desarrollo de la bomba atómica, teórico fundamental de la teoría de juegos que derivó en MAD (Mutual Assured Destruction), la estrategia militar y de seguridad nacional adoptada por Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría, y propulsor del desarrollo cibernético y de la inteligencia artificial. De hecho, MANIAC es también el nombre del primer ordenador funcional creado por Von Neumann. Con esta novela, otra vez nos encontramos con una escenificación de aquello desocultado en la «época de la imagen del mundo», esto es, nos encontramos con la expropiación de la decisión como decisión constitutiva de la existencia, y su paulatina pero sostenida apropiación por parte de una *experticia* autorreferente, capaz de darse a sí misma las leyes de su funcionamiento y determinar los imperativos que movilizan a la racionalidad científica y técnico-militar. En otras palabras, *Labatut tematiza literariamente el momento en que el primer olvido del ser, constitutivo de la metafísica, deriva en un segundo olvido del ser, cuya problematización resulta fundamental para comprender la autotranscendencia técnica de la edad del hombre, en la lógica autorreferencial de la cibernética y su complementaria gubernamentalidad algorítmica*.

En efecto, las obsesiones de Von Neumann no solo lo llevaron a su muerte por cáncer, presumiblemente contraído por inhalar partículas de plutonio en los laboratorios de Los Álamos (Nuevo México), sino también a ser un actor central en la configuración del paradigma bélico y tecnológico que predomina en la actualidad: activo colaborador del Proyecto Manhattan, consejero permanente del Departamento de Defensa norteamericano, investigador sagaz y propulsor de la informática, su personaje en la novela funciona como catalizador de una exacerbación del paradigma tecnoproductivista distintivo del humanismo contemporáneo, desocultando la paradoja constitutiva de este humanismo, a saber, la expropiación creciente del mundo, en nombre de un productivismo que reduce al mismo mundo a la condición de reserva. No es para nada casual que la novela termine con un largo e inusual capítulo dedicado a comentar una histórica confrontación de go entre Lee Sedol, el maestro de 9 dan considerado como el mejor jugador existente, y el programa computacional AlphaGo, la versión cibernética más acabada del juego go, cuyos antecedentes están en los aportes computacionales de Von Neuman, pero también en sus precursoras investigaciones en torno a las máquinas autorreplicantes. La serie

dar cuenta del universo de manera racional, esto es, más allá del principio de incertidumbre y sus resonancias «poéticas».

de cinco partidos que marcan esta histórica confrontación dan por ganador, de manera notoria y humillante, al programa AlphaGo, cuestión que marca una cierta *obsolescencia* de la edad del hombre.

Esta automatización (y la consecuente obsolescencia del hombre) ya estaba en el horizonte intelectual europeo, antes de los actuales debates en torno a la inteligencia artificial y la virtualización de lo real, por ejemplo, en los trabajos de Günther Anders o en el desencuentro entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, cuyo común denominador era la crisis de la sociedad moderna y sus medios simbólicos de intercambio (la crisis de legitimación), esto es, la emergencia de procesos de automatización posilustrada, expresada tanto en el desplazamiento del hombre como en la emergencia de una teoría de sistemas autopoietica, recursiva y no humanista, por no mencionar el debate en torno a la ciencia y la técnica como ideología o la emergencia del hombre unidimensional. Sin embargo, lo que Labatut nos permite pensar tiene que ver con una facticidad autoclausurada (automatizada), sustraída de la experiencia mundana del *Dasein* y, por tanto, también ajena a las estrategias de regulación jurídica o política surgidas de una cierta «conciencia pública» que todavía movilizaba a la *intelligentsia* europea en el siglo xx (Karl Jasper, Herbert Marcuse, Edward Palmer Thompson, etc.). En otras palabras, las novelas de Labatut no presentan con euforia ni convicción el progreso de la ciencia y sus descubrimientos espectaculares, sino que reparan en una suerte de segundo registro que marca la tonalidad de nuestra época sin época o sin verosímil, a saber, la progresiva disolución del mismo mundo, expropiado y en reserva, esto es, dispuesto para una racionalidad poshumanista que no es sino, y a la vez, ultrahumanista.

Sin embargo, a pesar de que los relatos de Labatut están suficientemente documentados para presentar literariamente las «intrigas y los descubrimientos» de sus «personajes», y a pesar de que él mismo insiste en reconocerse como un autor literario y no como un historiador de la ciencia, un científico o un divulgador, la forma en que nos presenta la dimensión existencial de la ciencia contemporánea ha producido reacciones adversas. En efecto, sus historias poco convencionales habitan el espacio brumoso que separa a la ciencia de la ficción y, por lo mismo, abren la pregunta por un concepto de verdad que fuese capaz de trascender el cierre autorreferencial del discurso científico moderno. En otras palabras, su ficción tiende a debilitar la sostenida y cuidada diferencia entre la «historia interna» y la «historia externa» de la racionalidad científica (Kuhn, 1996), obliterando la posibilidad de dar cuenta, de manera racional, de los descubrimientos científicos, al contaminar el contexto de justificación lógica con la dimensión existencial y espuria de sus «personajes». La consecuencia fundamental de esta contaminación es el debilitamiento de la posibilidad de una historia racional de la ciencia, cuestión que complica la misma demarcación entre ciencia y especulación o ficción, poniendo en cuestión uno de los criterios fundamentales para determinar su progreso.

Por supuesto, esta crisis de la racionalidad científica no se debe a la ficción de Labatut, sino a las limitaciones de los modelos de demarcación clásicos,

cuestión debidamente documentada no solo por Kuhn y su noción de paradigma, sino también por Imre Lakatos y su metodología de los programas de investigación científica, contra la que reacciona críticamente Paul Feyerabend con su crítica anarquista contra la racionalidad científica como formación de poder (Newton-Smith, 1999). Sin embargo, lo que importa de la narrativa de Labatut tiene que ver con la forma en que, en su ficción, se tematiza la crisis de la racionalidad moderna y la emergencia del problema de la incommensurabilidad (derivada del debilitamiento de criterios lógico-universales para evaluarla). Es decir, Labatut nos muestra la creciente abstracción del mundo como un proceso de sustracción o expropiación paulatina que termina por delegar el mismo mundo a una vanguardia científico-militar que «decide por todos nosotros». Entiéndase bien: no estamos diciendo que Labatut sea un lector secreto de Heidegger, sino que su ficción resulta relevante para tematizar la expropiación de la decisión de existencia en la época sin época en la que nos encontramos domiciliados.

No debería sorprender entonces que sus novelas hayan producido «curiosas» reacciones en el mundo anglosajón, pues, más allá de que estas hayan sido incluidas en la lista oficial de la Casa Blanca durante la presidencia de Barak Obama, también han sido objeto de comentarios suspicaces. Por ejemplo, Ruth Franklin, el 6 de septiembre del 2021, en las páginas del *The New Yorker*, nos presenta una sentida advertencia contra las libertades de Labatut:

Hay liberación en las capacidades de la ficción que emerge aquí: la pura astucia con la que Labatut embellece y aumenta la realidad, así como el profundo patetismo que encuentra en las historias de estos hombres. Pero también hay algo cuestionable, incluso de pesadilla. Si la ficción y la realidad no son distinguibles de alguna manera significativa ¿cómo vamos a encontrar un lenguaje para aquellas cosas que sabemos que son verdad? En la era de las *Fake News*, cada vez más personas se sienten con derecho a «sostener su propia realidad» [...]. En el actual clima político estadounidense, incluso los hechos científicos (el mismo material con el que Labatut teje su red) están sujetos a una negación flagrantemente anti-racional. ¿Es responsable que un escritor de ficción o un escritor de historia preste tan poca atención a la línea que separa a ambas? (Franklin: 2021, s. p.)

La advertencia de Franklin parece razonable, pero delata una serie de presupuestos que parecieran homologar el campo de la ficción literaria con el campo de la discursividad científica, ambos, a su vez, subsumidos a un concepto de responsabilidad política y de verdad no suficientemente interrogados. No se trata solo de recordarle a Franklin las «libertades creativas de la ficción», ni siquiera de resaltar la diferencia entre verdad y verosimilitud, o de criticar su concepto metafísico y equivalencial de verdad, como resultado de una *adaequatio intellectus et rei*, basada en una operación ontológica que reduce la experiencia a los protocolos de una lengua que pretende estar depurada de metáforas, etc. No se trata, en otras palabras, solo de apuntar a la inadvertida copertenencia entre racionalidad tecnocientífica y determinación ontológica de la existencia, que Heidegger advirtió en la traducción romana imperial

(*veritas*) de la experiencia griega (*aletheia*). Se trata además de preguntarnos, de manera directa y lo más sencilla posible, ¿qué es lo que está tematizado en la ficción de Labatut? Pero, para plantear esta pregunta, necesitamos primero suspender la misma estructuración técnico-metafísica del saber en el horizonte de la división universitaria del trabajo y sus órdenes disciplinarios y curriculares. De lo contrario, seguiremos leyendo a Labatut con ansiedad o incomodidad, sin saber muy bien hasta dónde creerle.

5. Conclusión

Contra estas lecturas sostenemos que la ficción de Labatut constituye un locus privilegiado (no el único, por supuesto) para confrontarnos reflexivamente con los procesos de automatización, entropía y miseria simbólica que caracterizan al capitalismo contemporáneo y a sus operaciones algorítmicas y de modelación de conductas (como ha insistido Bernard Stiegler). Esto se debe a que su ficción no se agota en la producción de un hilo narrativo que dé cuenta de la crisis ecológica o de la proliferación armamentista que amenaza, gracias a su automatización algorítmica, con la extinción del planeta. Su trabajo de ficción tematiza la experiencia definitiva de la planetarización de la metafísica bajo la forma de un capitalismo automatizado que termina por expropiar no solo la fuerza de trabajo o los recursos naturales, sino también la misma posibilidad de la existencia humana, a partir de la convergencia o copertenencia de *Gestell* y capital. Esta expropiación funciona, a su vez, como el acontecimiento distintivo de la metafísica, es decir, nos muestra la metafísica como el acontecimiento de expropiación de la decisión de existencia que, siguiendo a Jean-Luc Nancy, no es sino la decisión de apertura al mundo que posibilita al *Dasein* salir del solipsismo del sujeto y abrirse a la experiencia del ser-en-el-mundo-con-otros (Nancy, 2002).

El *Entschlossenheit* es lo propio de la apertura, que no es otra cosa que el estar-en-el-mundo en su propiedad misma. Cuál es la propiedad de este ser entregado al mundo y al «estar el-uno-con-el-otro», o al «estar-en-compañía», sino la propiedad de ser, en tanto que entregado a esta existencia mundana/común, es decir al *uno*, esencialmente en la «indeterminación». O, más exactamente, la de estar determinado-destinado a esta indeterminación («*La indeterminación existencial* de la apertura decidiente, determinada cada vez en la sola decisión, posee su *determinidad existencial*»). La existencia es eso: el estar determinado a la indeterminación, de tal manera que tiene, para ser lo que es, que decidir(se). Decidiendo(se), se abre a sus propias posibilidades —pero no las abre, y no se abre ahí, sino mediante esta más propia posibilidad, que es precisamente su decisión. En ella, la apertura se decide como apertura, la existencia se decide existente, y el ser se propia: *Ereignis*. (Nancy, 2002: 109)

Las narraciones de Labatut nos darían, en otras palabras, la ocasión para tematizar esta expropiación de la decisión de existencia y postular la reflexión infrapolítica como aquella reflexión abocada a pensar la *propiación*, esto es, la existencia misma, sin reducirla a la maquinación política o científica, ni sub-

sumirla al subjetivismo heroico o al nihilismo activo derivado del predominio planetario de una lógica equivalencial (hegemónica) y, finalmente, devastadora. En otras palabras, frente a esta expropiación o clausura del mundo, que remite al *Dasein* a una existencia inmunda, no parece ser suficiente con una reapropiación del mundo, mediante un tipo de pensamiento «pestífero» organizado en torno a las nociones fuertes de voluntad, sujeto, soberanía, todas ellas «técnicamente» habilitadas por la posibilidad de un pasaje politizador orientado a la restitución o reapropiación desenajenante y soberana de un sujeto *capaz* de dar cuenta de la totalidad de la historia, cambiar su curso, y cerrar el arco arqueoteológico de una temporalidad espacializada metafísicamente.

Quizás lo que la anarquía infrapolítica sugiere, bajo el expediente de un nuevo amor al mundo, no sea sino una posibilidad no calculativa de pensar la mundanidad como una nueva relación con la facticidad desde lo que el Heidegger tardío denomina «serenidad» (*Gelassenheit*), la que aparecería como posibilidad (*Möglichkeit*) para una «nueva relación a la presencia», esto es, como posibilidad de una *constelación aletheiológica* ajena a cualquier economía principal. Agamben, en un ensayo fundamental para entender la infrapolítica como amor al mundo, nos dice:

[S]i Heidegger, reconociendo plenamente el estatuto del amor, no trata temáticamente este problema, es precisamente porque el modo de ser de la apertura más originaria de todo conocimiento (aquella que, según Agustín y Scheler, tiene lugar en el amor) es, en cierto sentido, el problema central de *Sein und Zeit*. Por otra parte el amor, si se lo quiere comprender a partir de esta apertura, ya no puede ser concebido según la representación corriente, como una relación entre un sujeto y un objeto o como la relación entre dos sujetos. Este tiene más bien que encontrar su sitio y su articulación en el *Schon-sein-bei-der-Welt* [ya estar junto al mundo] que caracteriza la trascendencia del *Dasein*. (Agamben, 2007: 373)

Y esto es así porque, como insiste el mismo Agamben, el *Dasein* ya siempre está en el mundo con otros, pues su «propia» constitución como tal no se da ni previa ni posteriormente a su coexistencia en ese mundo. Mundo y *Dasein* son coextensivos, y no pueden ser reducidos a un tipo de relación objetivante o causal. Pero la manera en que el *Dasein* está en el mundo —es ya en el mundo con otros— no implica un acceso privilegiado a la verdad de la facticidad como autenticidad de la existencia, pues más que autenticidad, de lo que se trata acá es de lo «propio», esto es, de la propiación como condición de la proyección de la misma existencia¹⁰. «Lo importante es que aquí [insiste Agamben] esta experiencia de una facticidad, por lo tanto de una no origi-

10. Esta diferencia entre autenticidad (*Eigentlichkeit*) y lo propio (*eigentlich*), que está claramente presupuesta por Agamben (2007) y luego es explícitamente tematizada por Jean-Luc Nancy (2002), tiene enormes consecuencias, pues cuestiona la forma más o menos generalizada con la que se traduce y se acusa a Heidegger de una cierta caída en la intrahistoria profunda o auténtica del *Dasein* como ser histórico nacional, cuando no se lo acusa de hablar una cierta *jerga de la autenticidad* tramada por un *decisionismo* imperdonable.

alidad constitutiva, es, precisamente, para Heidegger, la experiencia original de la filosofía, el único punto de partida legítimo para el pensamiento». (Agamben, 2007: 378). No hay, por lo tanto, propiedad o autenticidad previa a la existencia, pues la existencia no es sino la experiencia de la no autenticidad, ser es existir en esa *propiación* de lo no auténtico. De tal manera que el amor como relación de apertura mundana y decisión de existencia no es solo un modo, entre otros, que habría sido desconsiderado por Heidegger en su analítica existencial, gracias a su privilegio de la angustia o la finitud, sino que es el modo que define la relación constitutiva de *Dasein* y mundo, y, por tanto, tampoco puede ser reducida a una imagen emocional o romántica, pues, en cuanto relación constitutiva, el amor constituye una forma de violencia «originaria» que permite al *Dasein* fundar en el abismo de la *physis* la posibilidad misma del habitar. Sin embargo, la creciente expropiación de la decisión de existencia que experimentamos hoy en día se traduce en una clausura sostenida del habitar, no solo en su tecnificación urbanística o demográfica moderna, sino en su total subsunción a la lógica planetarizada del capital como *Gestell*.

Los ensayos de Agamben y Nancy —este último posibilitado en cierta medida por el de Agamben— no parten de la lectura retrospectiva de Schürmann, lectura que intenta relativizar las «caídas» de Heidegger en el nacional-socialismo, mostrando como el presupuesto anárquico estaba en ciernes en su «obra» temprana (en su caminos, preferiría él), sino que reparan en la temprana formulación de la analítica existencial, la que habría arrancado con el curso de Heidegger en 1923 sobre Aristóteles y la ontología como hermenéutica de la facticidad (Heidegger, 2008), para ser desarrollada en *Ser y tiempo*, no sin abrir importantes relaciones con la cuestión misma de la propiación o del acontecimiento de propiación elaborado en las *Contribuciones a la filosofía*. Pero, más allá de esta importante y compleja hipótesis de lectura, y considerando la serie de precisiones y distinciones con las que se da a leer la vida fáctica, entre ellas no solo las de autenticidad y propiedad, sino también el encadenamiento formado por la «apertura» (*Erschlossenheit*), la «apertura decidente» (*Entschlossenheit*) y la «decisión» (*Entscheidung*), etc.¹¹, sin olvidar la misma diferencia entre facticidad y facticidad, lo que me interesa reforzar al fin de este largo excursus tiene que ver con la posibilidad de pensar la anarquía infrapolítica como un amor al mundo, un amor que desiste, por lo tanto, de la estructuración sacrificial de la historia de la metafísica, pensada bajo el signo ontopolítico de la soberanía y del sujeto, y que desplaza la demanda política

11. El pensamiento de la decisión no puede tener nada de un «decisionismo» que viniese a resolver con altivez a propósito de las posibilidades y de los objetivos de la existencia. «La decisión» es al contrario para el pensamiento el «objeto» indecible por excelencia. Pero el pensamiento se deja arrojar adelante de él con toda la fuerza de la decisión misma. El pensamiento, de esta manera, *no es otra cosa que el ejercicio de la apropiación de la decisión, que se deja mostrar que la decisión de esta apropiación lo precede siempre, y no le pertenece*. El pensamiento es lo siguiente: que el existente, por el hecho de existir, debe decidir a propósito de su existencia, y lo debe hacer siempre de nuevo (Nancy, 2002: 89).

para abrirse a una nueva constelación de la presencia, sin ignorar el «peligro existencial» que caracteriza nuestra «época sin época».

Lejos entonces de aquellas acusaciones que ven la infrapolítica como una antipolítica reaccionaria, o un sueño especulativo elaborado en las generosas bibliotecas de las universidades metropolitanas, es decir, como un tipo de «teoría» sin consecuencias atendibles en el demandante espacio de lo real (de la *factualidad*), la anarquía infrapolítica puede ser pensada como un intento de salida desde la clausura asfixiante, inmunda y pestífera que se nos impone como realidad. Esa sería nuestra sugerencia.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2007). «La pasión de la facticidad». En: *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 369-408.
- ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel Octavio (ed.) (2018). *Infrapolítica y ética menor*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- BOSTEELS, BRUNO (2011). *The Actuality of Communism*. Nueva York: Verso.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada.
- DIDI-HUBERMAN, Georges y TRAVERSO, Enzo (2023). «Imágenes e historia cultural: Un debate». *Acta Poética*, 44 (1), 13-94.
- FRANKLIN, Ruth (2021). «A Cautionary Tale About Science Raises Uncomfortable Questions About Fiction». *The New Yorker* (6 de septiembre), s. p.
- HEIDEGGER, Martin (1996). «La época de la imagen del mundo». En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- (2013). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- KUHN, Thomas S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, IL.: University of Chicago Press.
- LABATUT, Benjamin (2020). *Un verdor terrible*. Barcelona: Anagrama.
- (2023). *Maniac*. Barcelona: Anagrama.
- LACAN, Jacques (1978). «Du Discours Psychanalytique». En: *Lacan in Italia 1953-1978: In Italia Lacan*. Milán: The Salamander, 27-39.
- MALABOU, Catherine (2023). *¡Al ladrón!: Anarquismo y filosofía*. Buenos Aires: La Cebra.
- MARCHART, Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- MOREIRAS, Alberto (2006). *Línea de sombra: El no sujeto de lo político*. Santiago de Chile: Palinodia.
- (2020). *Infrapolítica: Instrucciones de uso*. Madrid: La Oficina.
- (2024). *Tiempo roto: Vivir el antropoceno*. Santiago de Chile: Palinodia.

- MOUFFE, Chantal y LACLAU, Ernesto (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres y Nueva York: Verso.
- NANCY, Jean-Luc (2002). «La decisión de existencia». En: *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos, 83-114.
- NEWTON-SMITH, William (1999). *The rationality of science*. Nueva York: Routledge.
- RICHARD, Nelly (2024). *Tiempos y modos*. Santiago de Chile: Paidós.
- SCHÜRMANN, Reiner (2003). *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press.
- (2017). *El principio de anarquía: Heidegger y el problema del actuar*. Madrid: Arena Libros.
- (2019). «‘What Must I do?’ at the End of Metaphysics: Ethical Norms and the Hypothesis of a Historical Closure». En: *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*. Zurich: Diaphanes, 31-53.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio (2019). *La desarticulación: Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Santiago de Chile: Ediciones Macul.
- WILLIAMS, Gareth (2021). *Infrapolitical Passages: Global turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State*. Nueva York: Fordham University Press.
- (2023). «Anthropocene, Infrapolitics, and Epochal Anxiety: Upon Reading Samanta Schweblin’s *Kentukis* and *Distancia de rescate*». *Culture Machine*, 22, 1-38.

Sergio Villalobos-Ruminott es profesor de literatura y estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Realizó estudios de sociología y filosofía en Chile y su doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh (2003), Estados Unidos. Entre sus publicaciones están los libros *Asedios al fascismo. Del gobierno neoliberal a la revuelta popular* (DobleA Editores, Santiago, 2020), *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (Macul, Santiago, 2019), *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (La Cebra, Buenos Aires, 2016), y *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (La Cebra, Buenos Aires, 2013). También publicó una edición de las conferencias de Ernesto Laclau en Chile con el título *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (Cuarto Propio, Santiago, 2002), y el año 2016 coeditó, con Clemencia Ardila y Luis Fernando Restrepo, el volumen *Narrativas en vilo* (University of Arkansas-Universidad Eafit: Medellín). Ha traducido de John Beverley los libros *Subalternismo y representación. Argumentos en teoría cultural* (Iberoamericana, Madrid 2003) y *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía* (Caracas, CELARG, 2011); y de William Spanos, *Heidegger y la crisis del humanismo occidental. El caso de la academia metropolitana* (Santiago, Escaparate, 2009). Enseña regularmente en la Universidad de Michigan y ha sido profesor invitado en la Universidad de Buenos Aires, Argentina; la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile; el Museo Universitario de Arte Contemporáneo, UNAM, y en 17, *Instituto de Estudios Críticos*, Ciudad de México, México. ORCID: <<https://doi.org/0000-0002-9570-6780>>

Sergio Villalobos-Ruminott is professor of Literature and Latin American Studies at the University of Michigan, United States. He studied sociology and philosophy in Chile and earned his PhD in Latin American literature at the University of Pittsburgh (2003), United States. His publications include the books *Asedios al fascismo. Del gobierno neoliberal a la revuelta popular* (DobleA Editores, Santiago, 2020). *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (Macul, Santiago, 2019). *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (La Cebra, Buenos Aires, 2016), y *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (La Cebra, Buenos Aires, 2013). He has also published an edition of Ernesto Laclau's lectures in Chile, entitled *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (Cuarto Propio, Santiago, 2002), and in 2016 he co-edited (with Clemencia Ardila and Luis Fernando Restrepo) the volume *Narrativas en vilo* (University of Arkansas-Universidad Eafit: Medellín). He has translated John Beverley's books *Subalternismo y representación. Argumentos en teoría cultural* (Iberoamericana, Madrid 2003) and *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía* (Caracas, CELARG, 2011), and William Spanos's, *Heidegger y la crisis del humanismo occidental. El caso de la academia metropolitana* (Santiago, Escaparate, 2009). He regularly teaches at the University of Michigan and has been a visiting professor at the Universidad de Buenos Aires, Argentina; the Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile; Museo Universitario de Arte Contemporáneo, UNAM, and 17, *Instituto de Estudios Críticos*, Ciudad de México, México. ORCID: <<https://doi.org/0000-0002-9570-6780>>