

Época sin época y segundo comienzo*

Alberto Moreiras

Texas A&M University

El comienzo nunca es el comienzo.
Lo que confundimos con el
comienzo es solo el momento en que
entendemos que las cosas han
cambiado (Trías, *Mugre*: 31).

¿Es el sujeto práctico anárquico una figura del presente?¹ No de forma entrópica, es decir, no en el sentido de un sujeto que ha perdido su anclaje en orientación de sentido, sino de forma afirmativa y contra-entrópica. Reiner Schürmann se hizo esa pregunta. Para él la asignación filosófica de nuestro tiempo está demasiado llena de lo que Edmund Husserl llamaba ‘funcionarios de la humanidad’.² Schürmann proponía el término ‘contrafilósofos’ para referirse a los pensadores de la mortalidad en el fin de la metafísica—nuestra época y nuestra tarea. Me pregunto si la figura del antifilósofo anárquico podría cifrar una tercera posibilidad y así ofrecer una nueva región de pensamiento, quizá desolada pero ciertamente más libre.³

Lo que hoy entendemos por Antropoceno, que podemos filtrar en la noción de que los humanos estamos llevando nuestro propio futuro a un punto de crisis material irreversible, es la confirmación empírica de lo que el pensamiento viene diciendo desde Nietzsche y Heidegger sobre el agotamiento de la posibilidad metafísica, cuyo comienzo podríamos atribuir indiferentemente a un error de Platón o bien a una posibilidad existencial intrínseca de lo no-inhumano, ya diagnosticada por Parménides de Elea y por Heráclito de Efeso. Si los grandes

nombres del post-nietzscheanismo—por ejemplo, Heidegger y Foucault, Bataille y Blanchot, Lacan y Derrida, Levinas y Schürmann, Irigaray y Kofman, Agamben y Malabou—han dicho algo, lo que han dicho debe, bajo condiciones antropocénicas cada vez más explícitas, instalarse explícitamente en el horizonte de la posibilidad de un segundo comienzo, postmetafísico o postnihilista. Presumiblemente todos ellos buscaban eso, dieron indicios sin hacerlo del todo claro, a veces incluso expresando su reticencia ante la dificultad de la tarea. ¿Seríamos capaces de asumirla? Esos pensadores permanecieron dentro de la reflexión ontológica, pero ¿pueden las herramientas de la filosofía, la tradición ontológica, ayudar a la empresa de una antifilosofía anárquica o son un obstáculo? Desde luego ya Marx dijo que la tradición filosófica debería abandonarse a favor de un cambio en el mundo. Era más fácil decirlo que hacerlo. A mi juicio, el análisis de la estructura del capitalismo como forma epocal en el Marx de los *Grundrisse* y de *El Capital* continúa siendo irrenunciable.⁴ Pero hoy es el mundo el que ha cambiado inesperadamente, de forma dramática desde los años cincuenta del siglo pasado, aunque muchos de nosotros estemos todavía en el trance de darnos cuenta de ello. Lo decisivo es que el cambio antropocénico, que estamos lejos de haber meditado lo suficiente, es consistente con la estructuración metafísica de la historia y consecuencia directa de ella—la mejor razón para abandonarla como modo dominante de pensamiento. ¿Cómo pensar un afuera? Pensar ese segundo comienzo contra el trasfondo de la destrucción que resta es hoy la tarea real del pensamiento, si es que todavía hay pensamiento, si es que todavía puede plantearse el pensamiento como tarea. La antifilosofía puede hacer marginalmente más fácil pensar nuestro presente e intentar proyectar un futuro.

¿Qué es la antifilosofía? La antifilosofía se da cuando un pensador, habiendo llegado al final de su itinerario ontológico, revierte a una experiencia de pensamiento otra, normalmente

postulada como por venir o apenas vislumbrada, por lo tanto futura pero inmanente, y es la experiencia de una cercanía en la que las cosas habrían llegado a plantearse en términos de la experiencia de pensamiento de ese pensador, pero como alternativa a ella, o como ruptura con ella. La antifilosofía es siempre pensamiento autográfico: Nietzsche y su noción de que estaba a punto de formular una intuición que rompería en dos la historia del mundo en las semanas previas a su colapso mental; o Wittgenstein y su noción de que el pensamiento se abría en el silencio del cual no se podría hablar porque habría agotado lo hablable al final del *Tractatus*; o el Lacan tardío y su noción del matema analítico: todas instancias autográficas que llegan y se imponen como consecuencia de algo en la experiencia que ya no era asimilable por la lógica. Heidegger alcanza una posición antifilosófica particular en los años 1950 y su camino a ella está narrado en las conferencias tituladas ‘El peligro’ y ‘El giro’. La experiencia del ‘giro’ es una experiencia antifilosófica. En el límite del pensamiento, cuando cierta oclusión en las presuposiciones se hace impasable, se abre un pensamiento otro, con tal de que tome lugar un desplazamiento. Pero el desplazamiento sucede solo cuando el pensador llega al final de su ontología—cuando se da la experiencia abrumadora (existencial y autográfica) de tal final. No hay antifilosofía sin una filosofía llevada al límite.⁵ En ese sentido la antifilosofía requiere una historia en cada caso, y requiere un espesor ontológico que de alguna manera se vacía (o se sobrellena) y necesita ser desplazado. La antifilosofía no es un vencimiento, no es un trascender. Es desplazamiento. La historia se mueve, y el pensador en el límite de la ontología puede prepararse para ‘atravesar la errancia,’ ‘atravesar la zona de peligro del peligro’—estas son expresiones heideggerianas, pero son expresiones lacanianas también. Si pensamos en la forma en que un analizante prepara su propio cruce de la fantasía o en cómo un monje el *satori*, llegar al otro lado del cruce es el paso antifilosófico—llega en el fin teórico, pero ya

no es un paso teórico. Pone en acto la relación de la existencia (mortal, dolorida, pobre) con el mundo. Es trans-figuración de pensamiento. Schürmann la llamaba el pensar de la 'singularización por venir', pero esa es una noción compleja que merece ser explorada críticamente y no simplemente mencionada.⁶

Lo que busco proponer en lo que sigue es quizás antifilosófico, pero en clave menor, más pobre y más frágil que la antifilosofía histórica. Busco solo proponer una problemática, o un campo de problematicidad, que atienda a nuestro atolladero contemporáneo y al atolladero de nuestro futuro. Si ese atolladero es un problema para el pensamiento, es preciso abrirse a él, dejarlo ser y entenderlo. Uso dos marbetes sin duda controvertidos pero que cifran adecuadamente mis presuposiciones: uno de ellos es lo que Schürmann llama 'el cierre del campo metafísico', esto es, el cierre de la metafísica como región productiva de pensamiento; y el otro es el Antropoceno, entendido como la exacerbación en el mundo físico (una especie de imagen monstruosa en el espejo de nuestras presunciones históricas, ciertamente en Occidente pero no solo en Occidente) del agotamiento ontológico y categórico terminal que el pensamiento post-nietzscheano ha tratado de trazar.⁷ La anarquía para mí refiere a la imposibilidad de situar el pensamiento bajo la guía de ningún principio de acción y por lo tanto al rechazo de cualquier proyección teórica universalista o globalista.⁸ Habiendo aceptado la hipótesis del cierre del campo metafísico en condiciones antropocénicas, ¿cómo habrá que vivir nuestra vida? La pregunta no busca una respuesta normativa, solo una respuesta práctica.

La novela de Karina Pacheco Medrano, *El bosque de tu nombre*,⁹ remite a los años de represión genocida en Guatemala, de los sesenta hasta entrados los noventa del siglo veinte. Se trataba en esos años de la sanguinaria aplicación enloquecida de la

Doctrina de Seguridad Nacional que Estados Unidos había impuesto en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial y durante toda la llamada Guerra Fría. Podemos pensar, si eso consuela, que esas políticas, si es que puede llamárseles políticas, si es que merecen ese nombre, correspondían a una forma previa de capitalismo, ya no la nuestra. Pero nada lleva a pensar que la defensa que el capitalismo contemporáneo haga de sus propios intereses en nuestro futuro cercano vaya a ser más delicada y benévola. Falta que empiecen a proliferar—vienen pronto—disrupciones en su funcionamiento que amenacen la estructura hegemónica realmente existente. Conviene por lo tanto empezar a pensar que la próxima confrontación general, cuando el Antropoceno empiece a revelar prácticamente su otro nombre, Entropoceno, como lo llama Bernard Stiegler remitiendo por supuesto a la segunda ley de la termodinámica, y ponga en peligro estructuras de vida habituales a nivel planetario, no será suave ni gentil. Es posible que no hayamos todavía visto apenas nada en términos de la capacidad humana para la crueldad destructiva. Es posible que Guatemala, la tierra que tiene el bosque en su nombre, acabe siendo un anticipo ejemplar de lo que viene. Ojalá no. Hay mucho que cuidar en nuestro mundo, a pesar de todo.

En 1939 un Martin Heidegger ya apartado de la revolución nacionalsocialista denuncia la política como maquinación:

Pero donde de formas diversas la ejecución del poder de maquinación queda completamente relegada a la política, allí parece como si todo fuera en esencia 'político' y esta esencia misma lo primero de todo el ser de la humanidad. En verdad, sin embargo, esta 'política' total es solo una excrecencia transplantada a una institucionalización puramente tecnológica-historiológica y solo en virtud de ello capaz de

ejecutar un poder. La maquinación retiene poder genuino de forma tanto más segura cuanto la ejecución del poder político se considere alfa y omega (2017: 6).

La revolución no podrá ser política en la medida en que la revolución sería en primer lugar una revolución—anárquica—contra la maquinación política y contra la política como principio (y final). Y en 1943, en su primer seminario sobre Heráclito, Heidegger empieza hablando de los pensadores esenciales del primer comienzo de Occidente como los pensadores ‘auténticamente políticos’.¹⁰ Pero ya en 1939 eso que es auténticamente político, dirá en una nota del cuaderno negro de ese año, y así por lo tanto también en cierta manera directamente antipolítico, en la medida en que prescinde de la política como maquinación, depende de un volverse hacia una ‘región de decisión’ en la que lo que debe ser decidido es ‘si la ceguera del poder (tomada no moralmente sino como acontecimiento en la historia del ser) puede ser experimentada como olvido del ser o si el ser humano es todavía digno de ser instalado más allá del poder y de la impotencia’ (2017: 14). ‘Más allá del poder y de la impotencia’: sin duda el mundo, nuestro mundo, no funciona así, pero lo hacemos nosotros los no-inhumanos en la mayor parte de nuestra existencia, infrapolíticamente: no solo más allá del poder, también más allá de la impotencia, en un registro heterogéneo respecto a ambos. ¿Por qué no darle a esa frase su rango apropiado, por qué no disponerla como vestíbulo o frontera hacia un segundo comienzo revolucionario? Contra la política como maquinación y en nombre de otra concepción de la política, apenas vislumbrable hoy, por lo tanto radicalmente enigmática, y para la que debemos desbrozar camino si fuéramos capaces. El pensamiento anárquico es condición de ello.

Stiegler, en un libro tardío en el que de alguna forma anuncia ya una estructura de sentimiento que le llevaría unos años más tarde al suicidio, *La edad de la disrupción*, sostiene que nuestra época es precisamente una época sin época, porque no permite ya la proyección de protenciones terciarias, así las llama, que preparen o dejen preparar un futuro.¹¹ Nuestro momento histórico es crecientemente el momento en el que el ser para la muerte de la analítica existencial de *Ser y tiempo* se abre, por primera vez en la historia conocida de la especie, a una posible o potencial *totalidad de muerte* que no encuentra compensación óptica en la apelación a un legado—científico, cultural, religioso, civilizacional, existencial—o en la confianza de vida para nuestros descendientes o generaciones por venir: es un ser para la muerte en el que no habrá repetición resuelta ni intento de asumir la angustia que pueda traer alivio (ver Stiegler, 2019: 259-60). El miedo y la angustia dominan óptica e ineluctablemente, y en parte explican diversas catástrofes políticas recientes, como la que ha llevado al fracaso reciente de la izquierda en Chile, Grecia y España, o a la crisis de la democracia liberal en Estados Unidos. Desde luego una relación resuelta con esta época sin época no resulta para Stiegler en ningún tipo de pesimismo u optimismo (2019: 65-67).¹² Tanto uno como otro, pesimismo como optimismo, serían respuestas emocionales insuficientes, a su vez motivadas o dictadas por una disposición de huida y denegación con respecto de un predicamento insólito al nivel de la especie, aunque desde luego sentido con urgencia por un número indefinido de poblaciones humanas sometidas a guerra imperialista y destrucción colectiva durante siglos y a través de los siglos.¹³

La condición de esta edad de la disrupción no remite solo al cambio climático sino quizá fundamentalmente a la dominación hiperestructural del capitalismo computacional, de la monetarización exhaustiva de datos del capital humano, en resumidas cuentas de una exacerbación absoluta del cálculo

representacional y del principio general de equivalencia como último legado, en el doble sentido escatológico y teleológico, de la hegemonía burguesa—en términos marxianos, la dictadura de la burguesía—que Occidente ha logrado imponer en la totalidad del planeta. Se trata, en otras palabras, de una exacerbación del nihilismo que la historia de Occidente ha venido preparando desde su primer comienzo en el alba griega, consumada en la modernidad occidental tardía. A los dos nihilismos que pensaba Friedrich Nietzsche, el nihilismo incompleto y el nihilismo consumado,¹⁴ hemos ahora de añadir una tercera figura: la del nihilismo terminal, que configura nuestro Antropoceno bajo la dominación de técnicas de extracción infinita, como la extracción financiera de la que habla Verónica Gago,¹⁵ para las que Heidegger propuso el nombre de *Gestell*.¹⁶ Hay un posible cuarto nihilismo, el nihilismo afirmativo de Jean-Luc Nancy (2022): Nancy evoca un ‘verdadero destino del pensamiento, que es siempre confrontar el límite en el que cesa todo “objeto” de pensamiento, y en el que la existencia se hace experiencia de sí misma y “trata de articularse” (20). Ese es el lugar de una ‘nada’ afirmativa que, Nancy admite, es ‘difícil’ (22). No obedece a regla alguna y así es una nada anárquica y resistente a toda teleología, a todo ‘*finale*’, y a toda solución. ‘Piensa un conocimiento que se sabe a sí mismo, al final, solo como no-conocimiento. Pero al llegar al límite del pensamiento de esa forma, y al atravesar la dificultad de su gesto, también sabe que toca la verdad. La afirmación se retrae de esta verdad en cuanto la toca, y eso es lo que la hace verdadera’ (22). Nancy dice que Nietzsche ‘nunca dejó de pensar exactamente eso’ (23). Esa nada del nihilismo nancyano es en otras palabras la desnudez del ser: ‘la desnudez, y el deseo de desnudez, del ser’ (24). La nada es lo que no es, haciéndose indistinguible del ser, que tampoco es. En el nihilismo afirmativo de Nancy el pensar del *nihil* es también pensar del ser. El nihilismo afirmativo es nihilismo contraentrópico. Para adelantar algo mencionado más tarde: el

nihilismo afirmativo es un nihilismo de la diferencia ontológica en el sentido fenomenológico que Schürmann defiende.

La relación que pueda existir entre el nihilismo nancyano, lo que Stiegler llamará ‘bifurcación’, la posibilidad anárquica en el pensamiento postheideggeriano y más concretamente en Schürmann, el ‘otro comienzo’ del mismo Heidegger y lo que yo llevo años tratando de delimitar como práctica infrapolítica quedará sin desarrollo suficiente en este texto por falta de espacio—pero todos son referentes. Stiegler piensa que el momento entrópico extremo todavía puede dar lugar a una bifurcación de caminos, bifurcación de existencias, en la que algo así como un segundo comienzo—que hoy no sería ya un segundo comienzo de la tierra del poniente, de Occidente, sino que sería un segundo comienzo del mundo no-inhumano—pueda tramarse. En cuanto al destino del pensamiento, y por lo tanto, siguiendo a Nancy, en cuanto a la recuperación de una relación plausible con la decisión de existencia, todo depende de ello. Merece la pena entonces empezar a pensar en qué consistiría tal segundo comienzo y me gustaría plantear su posibilidad, tal como hace Stiegler, en la invocación de unos versos conocidos de la Tercera Oda Pitia de Píndaro.¹⁷ Píndaro dice: ‘μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε, τὰν δ’ ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν’.

La traducción convencional de esos versos es ‘no ansíes, alma querida, la vida inmortal, pero trata de llevar al máximo el uso de lo posible’. Pero antes de discutirlos conviene aclarar qué podría significar ‘primer comienzo’ en el pensar de los griegos. El Fragmento 54 de Heráclito dice: ‘*harmonia haphanes phaneres kraitton*’, que Heidegger traduce como ‘juntura inconspicua, más preciosa que lo conjuntado que insistentemente empuja hacia la apariencia’ (Heidegger, 2018: 108). La conjunción o juntura, que es la conjunción de revelamiento y ocultación, es más preciosa que el ímpetu hacia el revelamiento. Eso es enigmático.

Para Heidegger, 'el enigma es este: que la *physis* nombra a la vez emerger como distinto de sumergir (es decir, *physis* en su relación con *kryptesthai*) y también nombra la esencia unificada de *physis* y *kryptesthai*' (119). La no-prioridad de lo sumergiente, escondida en la 'juntura inconspicua', se define como *kreitton*, más preciosa: lo más precioso es lo que se oculta, no lo que entra en la apariencia. En este punto Heidegger remite a Hegel y a la dialéctica hegeliana y sugiere que hay una respuesta 'dialéctico-especulativa' al enigma. Esa respuesta es: 'Emerger y sumergir están en relación (a saber, una relación de *philein*). Ellos mismos son los términos de la relación: los *relata*. *Physis* es ahora el nombre de uno de los *relata* y, al mismo tiempo, el nombre de la relación misma' (119). La respuesta dialéctico-especulativa, que atiende al triunfo de la subjetividad del sujeto, dirá que el pensar mismo tiene esa estructura: 'dentro de la relación de la presentación del objeto, [pensar] es al mismo tiempo la relación misma [sujeto-objeto] y uno de los *relata* de la relación, específicamente el 'yo' que, en su representar, relaciona al objeto' (119). La respuesta dialéctico-especulativa privilegia la doble función del primero de los *relata* sobre la relación misma.

Heidegger rechaza la solución especulativa y al hacerlo nos da una indicación: el rechazo heideggeriano elicitó la ecuación parmenídea de pensar y ser en el conocido verso, 'pues lo mismo son pensar y ser'; y dice:

la *physis* no puede de ninguna manera ser comparada con el 'yo' y el 'yo representante' (por lo tanto con la subjetividad y la conciencia), aunque la ecuación tenga lugar cuando, por ejemplo, el famoso dicho de Parménides sobre la relación entre *noein* y *einai* se interpreta en términos de la relación entre sujeto y objeto, o de conciencia y objeto de la conciencia. (119)

Y añade: ‘Si fuéramos capaces de decir directamente lo que se oculta tras el enigma de la doblez esencial de la *physis*, habríamos enunciado la esencia de la inepción [esto es, del primer comienzo]’ (119). Entender el primer comienzo es crucial, para Heidegger, para poder salir de él, que es también salir de Hegel y del pensamiento dialéctico, que es la consumación de la metafísica, hacia otra inepción del pensamiento consistente con nuestro atoladero histórico en la historia del ser. La juntura inconspicua del revelarse y ocultarse se resuelve en el revelarse de los entes en la interpretación histórica de la *physis* que llamamos metafísica. Esto es extraordinario. Quizá pudo haber sido de otra manera, pero no lo fue. Es el principio del destino metafísico de Occidente. Si la metafísica debe quedar atrás, entonces hay un imperativo práctico preciso para el pensamiento: el pensamiento debe cruzar lo que la juntura inconspicua permite apenas vislumbrar en lo oscuro y morar en ello. No hay otro camino hacia el pensamiento anárquico (contraentrópico). La emergencia de los entes contra el fondo de su pertenencia al ser funda el dominio del pensamiento principal en la entronización de una o varias instancias árcuicas en la historia de la metafísica.

El enigma de la *physis* tiene que ver con lo que es inconspicuo y oscuro en lo extraordinario, esto es, con la auto-retirada de lo extraordinario al hacer espacio, de hecho, al crear en el *kosmos* el espaciotiempo para lo ordinario, que es la prioridad de los entes. Sabemos poco sobre la diferencia entre el primer y el segundo comienzo pero sabemos esto: la prioridad de los entes sobre el ser, ya en camino hacia su auto-aserción como lógica dominante en el pensamiento de los pensadores de la inepción originaria, desata el destino metafísico de Occidente mediante la producción de lo que Schürmann llama los ‘fantasmas hegemónicos’ y los principios de mando y regulación epocales que concurren eventualmente en la devastación planetaria en la estela de la *Machenschaft* tecnológica y política.¹⁸ La destrucción

an-árquica de la metafísica retrasa el camino hacia un horizonte abierto en el recobramiento de una región decisional contra la maquinación que, en cuanto tal, no puede quedarse en el encuentro con la esencia de la primera inceptión. Heidegger indicó extrañamente ese camino cuando escribió, otra vez en su cuaderno negro de 1939:

El Ser [*Seyn*], como el “entre” abismal del sobrellevar el encuentro [entre dioses y humanos] y el conflicto [entre la tierra y el mundo], des-poderadamente (por fuera del poder y de la impotencia) *dispone* de la historia humana. Este tipo de pensamiento es soberanía y decisión (2017: 18).

Soberanía y decisión por fuera del poder y de la impotencia; decisión an-árquica, paso fugitivo que solo puede acercarse al tomar distancia.

Los versos de Píndaro dicen: ‘*me, phila psycha, bion athanaton/ speude, tan d'emprakton antlei machanan*’. La dificultad para nosotros está en cómo entender el *emprakton makhanan*, sobre todo cómo entenderlo desde nuestra condición mortal. Al fin y al cabo, llevar al máximo el uso de lo posible es consistente con las técnicas de extracción infinita que llevan, hoy lo sabemos, a un planeta entrópico desde el punto de vista no-inhumano. La cuestión en Píndaro es entender que el *emprakton antlei makhanan* procede desde la vergüenza, o *aidos*, no desde la *hybris*, que es exceso y desmesura, y que es así consistente con la voluntad de los dioses inmortales que guardan el mundo. La *hybris* destruye. Practicar la maquinación en consistencia con el deseo de los dioses—*sophrosine, phronesis*—es una actividad sometida a la vergüenza de lo no-inhumano. Esto fue olvidado en las épocas de la metafísica. Su olvido marca la política de nuestra época, o lo que entendemos por ella, tanto en la izquierda como

en la derecha. No es un olvido nuevo, pero es un olvido que ahora extraerá retribución máxima.

Heráclito sabía que el mortal sabio, el *sophós*, en cuanto sabio auténticamente político, y conocedor del destino de lo no-inhumano, debe acordarse con lo extraordinario, y que la falsa modestia de prestar atención solo a lo ordinario, solo a lo que es útil y parece eficiente en nuestras vidas, solo a lo que aparece cotidianamente como lo que es y como todo lo que es, es *hybris*. El primer comienzo, que Heráclito, junto con otras figuras fundadoras del pensamiento que la tradición ha venido a llamar filosofía, como Anaximandro o Parménides, o el mismo Píndaro, contribuye a fundar, busca consecuentemente una piedad prudente, abierta a lo extraordinario, que el capitalismo computacional, volcado al principio de equivalencia general, traiciona a cada paso. Pero esa traición no es nueva y su historia coincide con la historia de la metafísica, que absorbe en sus rasgos esenciales la historia del cristianismo, que es cabalmente también la historia del nihilismo. Por eso la muerte de Dios, que Descartes prepara, que Kant anuncia con su ley moral, que Hegel consume y que Nietzsche pone explícitamente en circulación, lejos de abrirle el paso a una secularización liberadora, supone meramente la renuncia desinhibida y final a un fundamento ontoteológico de la acción que arruina toda excepción y también toda transgresión. La pérdida del principio legislativo-normativo en la relación éticopolítica arruina la relación y deja paso a la anomía: la época sin época es su consecuencia. Jacques Lacan decía, invirtiendo la máxima de Dostoyevski, que si Dios no existe nada está permitido.²⁰ El Antropoceno, en su deriva entrópica, en la que todo (o casi todo) dejará de estar permitido, depende de la corrupción—gradual y milenaria—del primer principio del pensamiento en Occidente. Eso es lo que significa el Antropoceno, tras todas las confusiones que acompañan al término. La anarquía contraentrópica—que promete otro pensamiento, otro comienzo del pensamiento—es desde esa

perspectiva el último refugio de la libertad—y también la posibilidad simple de supervivencia. No es quizá mucho: es pobre y frágil y solo un comienzo. Pero sin atravesar la errancia árquica de los siglos metafísicos y postular un lado otro del pensamiento caeremos en el impasse de sujeción terminal al que el Antropoceno remite.

La combinación de calentamiento climático planetario y de vigilancia universal, que es otro nombre para la inteligencia artificial, ambos elementos de la maquinación capitalista, presiona a todos hasta el punto de definir la tonalidad fundamental de nuestra era no como asombro, como era en el primer comienzo, sino como terror, haciéndose más claro año tras año. La realidad de la *Gestell* heideggeriana es patente y presente para todos, y ya es el horizonte inevitable de nuestro pensamiento, incluso de nuestra existencia. La palabra ‘horizonte’ está definida en el diccionario inglés de Oxford como ‘la línea en la que la superficie de la tierra y el cielo parecen encontrarse’ y como ‘el límite de la percepción mental, de la experiencia o interés de una persona’. Etimológicamente la palabra viene del griego *horidson kyklos*, círculo que separa (o quizás círculo que regiona). Alude a una frontera. El horizonte marca una frontera especial, pues se trata de una frontera inalcanzable, al moverse con el que mira. Nuestra relación posible con ella, aparte de ignorarla, puede estar dada en la palabra heraclítea *ankhibasie*, lo que siempre se acerca, un *hapax legomenon* en los fragmentos que Heidegger cita con prominencia en *Conversaciones en un camino rural*.²¹ El horizonte—aquí, el horizonte de un nuevo comienzo, aunque Heráclito, en la estela de Anaximandro y de Parménides, lo presente también como el horizonte para la primera regionalización de lo que hay que pensar—es un límite, una frontera. Establece la diferencia entre tierra y cielo, quizás también la diferencia entre mortales y divinidades, y es también el límite absoluto de nuestra percepción. No podemos

sobrepasarlo. Nunca llegaremos a él en la misma medida en que estamos siempre en su presencia de forma, por supuesto, complicada. Pero no hay comunión voluntaria con el horizonte. Hacia el final de su segundo seminario sobre Heráclito (1944) Heidegger propone que la palabra heraclítica *panton kechorismenon*, lo que ‘se despliega, en relación con todos los entes, desde su propia región’ (2018: 251), significa el ser mismo. En *horidsein* está la *khora*, la región de regiones, la ‘expansión que se acerca en autoapertura’ (271). El horizonte, como lo rodeante que rodea, es el ser en cuanto ‘el presentarse regionante en el que y desde el que todo presencia y ausencia’ (270). En cuanto presenciar regionante, en el mismo gesto, el horizonte se retira. Es lo que se retira. Es un límite, o incluso el lugar de una ruptura. Para Heráclito, ‘eso hacia lo cual están más vueltos en su manera de comportarse—es decir, el *Logos*—es precisamente eso de lo que se separan tajantemente’ (Heidegger, 2018: 239). Invertir el aviso heraclítico es el camino al pensamiento anti-hibrístico vinculado a la vergüenza de los mortales.

En 1939 Heidegger redacta una nota sobre la diferencia entre ‘destrucción’ y ‘devastación’. Dice: ‘la destrucción es precursora de un comienzo oculto, pero la devastación es el resultado de un fin ya decidido. ¿Está nuestra época ante la decisión entre destrucción y devastación? Y aun así conocemos el otro comienzo—lo conocemos en el preguntar’ (2017: 3). Heidegger tenía en mente la guerra que venía. Depende de nosotros transferir la pregunta misma sobre la diferencia entre destrucción y devastación a nuestra propia situación y ver qué podemos hacer con ella. Sabemos, dice Heidegger, algo en el preguntar. La destrucción nos lleva por el camino de un comienzo oculto mientras que la devastación nombra un estado de cosas después de una consumación particular. Ante ambas solo un sendero anquibásico es plausible. Nunca hay destrucción total y nunca hay devastación total. Nos movemos desde la devastación hacia

la destrucción o nos movemos desde la destrucción a través de la devastación en la región del horizonte. El sendero es anquibásico, también fugitivo y marrano: son términos que no figuran en el léxico heideggeriano pero que no son incompatibles con él.

Para Heráclito, en su Fragmento 50, era preciso encontrar una sintonía entre el *logos* no-inhumano y el *logos* de la tierra. Podríamos incluso afirmar que la doctrina heraclíteica del *logos* es una primera versión de lo que Alain Badiou, muchos años más tarde, llamaría la hipótesis comunista.²² Cabría preguntarse si el *homologeïn* heraclíteico, en el que se cifra históricamente en un primer momento la posibilidad comunista, es apropiable hoy o si es más bien necesario avanzar más allá del primer comienzo para plantear algo otro, una hipótesis an-árquica, o anarquista bajo ciertas condiciones. El punto de tensión entre ambas hipótesis tiene que ver con la posibilidad de secuestro de lo común a favor del poder, en la que se indiferenciarían izquierda y derecha. Es preciso entonces encontrar un común más allá del poder y de la impotencia. El con-cordar o con-decir, *homologeïn*, entre el *logos* de lo no-inhumano y el *logos* de la tierra, o del mundo, o de la tierra-mundo, dada la necesaria mismidad entre ellos, ¿lleva a la equivalencia general, lleva al comunismo o lleva a una praxis anárquica? Todo depende de si se concibe ese *logos* de la tierra como principio y mando, que es la *hybris* constante en la historia de la metafísica que obviamente el comunismo realmente existente hereda y sanciona, o más bien como precisamente lo que ya no responde a principio y así tampoco se articula como principio y es por lo tanto literalmente an-árquico.²³ Heidegger remite diversas veces a la *hybris* en su segundo seminario sobre Heráclito a partir de su explicación del fragmento 43: ὑβριν χρεῖ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν, ‘es más necesario extinguir la *hybris* que la conflagración’ (2018: 244).

La traducción de *hybris* como ‘desmesura presuntuosa’ queda vinculada a la prioridad dada a los entes sobre el ser y así *hybris* es el afecto fundamental que pone en marcha la traición del primer comienzo en la deriva metafísica, ontoteológica y eventualmente técnica. Contra la *hybris* está el esfuerzo de la *philia tou sophia* en los pensadores esenciales del primer comienzo. La filosofía, antes de su deriva metafísica, habría sido un esfuerzo por evitar la *hybris* en la escucha atenta del *Logos*— algo siempre posible para lo no-inhumano, pero por lo mismo, en cuanto meramente posible y así no necesario, siempre traicionado. El *homologeîn* del fragmento 50, οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι, ‘habiendo escuchado no a mí, sino al *logos* es sabio (con)decir que todo es uno’, es lo que viene a olvidarse en la distracción en los entes (en Heidegger, 2018: 197). El acuerdo entre el *logos* del ser y el *logos* no-inhumano es objeto de extenso comentario en el seminario, y últimamente de ello depende la doctrina heraclítea, como muestra Heidegger. El primer comienzo del pensamiento occidental está ahí expresado—y queda implícita la vinculación con el fragmento parmenídeo sobre el carácter de mismidad que hay entre pensar y ser. Esa mismidad es en sí anárquica, no está mediada por subordinación alguna, pero de alcanzarla, al final de todo trayecto ontológico, depende esa articulación de existencia de la que habla Nancy como destino del pensamiento. Es una articulación anárquica. Es también una articulación postontológica o meontológica, y así antifilosófica. Cada vez que se postula una ontología sigue un principio de entendimiento, que se desdobra en orden y mando—*arkhé* en su doble sentido. La anarquía, que es el rechazo de todo principio, es necesariamente postontológica. No hay ambigüedad posible. Hay anarquía ontológica pero no puede haber ontologías anárquicas. La anarquía es meontológica, o postontológica en la medida en que adviene en el final epocal de la historia de la ontología, como desplazamiento respecto de la ontología.

Desde esta perspectiva, lo anárquico, vinculado a la experiencia de existir sin por qué, sin principio ni mando, sin teleología, puesto que toda teleología es teleócrata y principial, no es concebible meramente como una opción o decisión política, sino que convendría plantearlo como una condición de la política misma, la condición misma de la política en la ausencia general de principios y de la legitimidad de principio alguno. ‘Nadie es más que nadie’, dice la lengua castellana. Hacer depender la política de principios es al fin y al cabo el truco esencial de la metafísica. ¿Tenemos hoy el derecho de pensar que es imposible deshacerse de principios que regulen nuestra adscripción política? ¿Tenemos el derecho de pensar que somos siempre necesaria y obligadamente gobernables?²⁴

Catherine Malabou, en su libro sobre la dimensión anárquica en el pensamiento postheideggeriano, *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, plantea la existencia de lo no-gobernable, por oposición a lo meramente ingobernable: lo segundo, esto es, lo ingobernable, está todavía en relación directa con el poder. Si lo ingobernable desde el punto de vista del poder hace su aparición por ejemplo en la reciente revuelta chilena, lo no-gobernable afirma un afuera respecto del poder, y así también un afuera respecto de la impotencia.²⁵ Me gustaría proponer que lo no-gobernable de Malabou, si concuerda con el *logos* planetario, encierra el secreto de la posibilidad de dejar atrás el nihilismo terminal en el punto preciso de la bifurcación stiegleriana, que en ese sentido acordaría con el cuarto nihilismo de Nancy. Quizás lo no-gobernable atienda a esa posible sintonía propuesta por Heráclito respecto de la capacidad humana de corresponder al *logos* de la tierra: contra toda *hybris*, con vergüenza y atención respecto de la voluntad de los dioses que enseñan el camino del ser, que es también el camino de la nada afirmativa o de la desnudez del ser.²⁶ El pensamiento anárquico encuentra su consumación en la correspondencia con el ser no-gobernable,

que es anterior a toda ley (y la posibilidad misma de la ley, incluyendo una ley otra).

Habría pues un segundo comienzo posible o potencial que pasaría por un retorno a la región que circunda toda posibilidad óptica y que la metafísica malentendió como región principal, región árquica. El nihilismo es consecuencia de la distracción en lo que es a costa del olvido del ser que no es (puesto que todo lo que es es ente). La región es el espaciotiempo en el que lo que es se instala. Podemos hablar de Gaia como última diosa, *teleutaia theia*, o más modestamente de la *khora* platónica, aunque conviene decir que Platón no parecía saber qué hacer con ella.²⁷ En Heráclito la *khora* aparece como *panton kekhorismenon*, que Heidegger traduce como la región del alrededor, o el alrededor que garantiza que pueda haber región.²⁸ Buscar el retorno a esa región es desecularizar nuestro mundo, sin reteologizarlo, pues es desecularizar no en nombre de un regreso al principio ontoteológico con el que Aristóteles creyó mentar la divinidad sino en nombre de un abandono de la articulación metafísica de la historia y un retorno a la vergüenza ante los dioses de la que hablaba Píndaro.

Le llamo a eso práctica infrapolítica, y lo que el adjetivo señala es que tal práctica no puede tener una resolución meramente política. Si la política fue inventada por los griegos—*isonomía*, *demokratía*—como precisamente una alternativa al estado de cosas más común en la negociación de interacciones colectivas, en las que la fuerza prevalecía, Kant en la modernidad le otorga un papel principal, por ejemplo en su noción del político moral contra el moralista político, que incluye toda su meditación sobre la razón práctica. El político moral es el político democrático que sigue la ley moral—es decir, la noción kantiana de la ley moral—con toda la fidelidad posible en su acción política. El moralista político—¿no es eso todo lo que hay hoy?—es el político del mal radical, el político del interés propio, el político patológico cuyo

desprecio del interés general, o cuya cooptación del interés general, son siempre ya corruptos.²⁹ Esa distinción, que pone a la política al nivel de la norma, siempre una norma democrática, está en el corazón de la Ilustración y es su legado. Dada, sin embargo, la hipótesis de la clausura metafísica, anunciada primero por Nietzsche—la hipótesis sobre el fin de la ontoteología en la muerte de Dios, el agotamiento del *logos* del primer comienzo del Occidente, secuestrado por el cristianismo en la estela del entendimiento aristotélico de la *teología*—, la política no iba a dejar de sufrir sus consecuencias. La política es hoy, de forma oscura, un elemento infraestructural de la dominación tecnológica, y en el mejor de los casos cuestión de administración dentro de parámetros ajenos a la política misma. Pensemos en cómo los políticos van a reaccionar al último informe del IPCC. Pero si la política es un elemento infraestructural de la dominación tecnológica, entonces se hace obvio que conviene revolucionar la política y cambiar su signo.

Pero la infrapolítica no es otra política, ni siquiera otra relación a la política. Conviene pensarla en relación con lo que Malabou propone como lo no-gobernable. Es lo que resta, lo que queda, incluso lo que aparece cuando la política pierde o ha perdido su papel principal, normativo, legislativo. Es lo que resta en la época de destitución anárquica, que es nuestra época, o más bien esta época que no es nuestra, que ya no lo es, si es que el tiempo ha podido alguna vez pertenecer a lo no-inhumano. La infrapolítica no es siquiera la destrucción o la deconstrucción de la política, aunque es eso también. Es solo lo que resta tras ello, tras la época de la política moderna, que es también la época de la metafísica consumada. Podemos pensar en infrapolítica como el dolor o el dis-turbio de la pérdida de la política, que es consecuencia de una todavía más fundamental pérdida de la ley, esto es, del principio normativo-legislativo que Kant impuso, como idea, en el corazón mismo de la política moderna para otorgarle una legitimidad plausible y hoy perdida.³⁰ En ese

sentido la infrapolítica no debe ser entendida como una opción, solo otra teoría en el menú académico contemporáneo. La infrapolítica atraviesa la fantasía política y la política se revela así como la fantasía compensatoria de un estado de cosas infrapolítico: una especie de teatro de la crueldad, una performance perversa de lo que está esencialmente caído y es falso y en cada caso posibilitado por ese concepto siniestro de la política como dominación que ha venido a llamarse hegemonía. Pensar más allá de ello, que es la tarea de la infrapolítica, puede ser nuestra única manera de moverse hacia un claro y de abrir un futuro posible; si es posible.

Hoy la universidad es cómplice directa del estado de cosas, incluso cuando ella o sus miembros asumen posiciones biempensantes en nombre de la injusticia o de la igualdad. Son posiciones todavía directamente ligadas a la estructuración metafísica de la historia, que comparten con la Ilustración e invierten de forma ciega y vacía. Incluso la crítica de la metafísica, incluso la destrucción de la metafísica son hoy no más que instrumentos adicionales de devastación. Hay que dar un paso no solo atrás, también a un lado, hay que buscar un desplazamiento. Por fuera de la destrucción y contra la devastación. Y así la distancia necesaria para pensar la posibilidad misma de un segundo comienzo, cuyo horizonte es el abandono del Antropoceno y la inauguración de otra era de lo no-inhumano, es en primer lugar distancia de lo árquico, de la *koinonía* sometida a principio y mando que en nuestra historia solo ha sabido articularse, al cabo, como equivalencia general y sometimiento general, y a favor de aquello que esté más allá del poder y de la impotencia.

No habrá recurso a la transformación política sin una previa transformación del pensamiento, y no habrá transformación del pensamiento sin una previa transfiguración existencial. El nihilismo terminal, sin embargo, fuerza a todo ello, no deja otra

opción—incluso si elegimos el camino sonambúlico, la tercera vía parmenídea, que hoy se junta con la segunda en su camino seguro hacia el no-ser terminal, no-generativo. De eso habla Stiegler y es eso lo que la apelación a lo no-gobernable—solo la primera vía parmenídea, que es también la vía heraclíteica, es insusceptible al gobierno—en Malabou cifra. Antes que ellos están ciertas palabras de Jacques Derrida y de Schürmann: la noción de desecularización, que Derrida explora muy brevemente en respuesta a una interpelación de Vincenzo Vitiello, aparece como la posibilidad misma en el texto de Derrida de dejar atrás otros temas conocidos de su pensamiento, como el de mesianismo sin mesianidad, en otras palabras, el tema de la promesa y el tema de lo que está por venir.³¹ En la desecularización está no ya la promesa sino la consumación de un vencimiento del nihilismo en desplazamiento hacia una práctica de afirmación anárquica—falta que lleguemos a ello. Y en relación con ello está la posibilidad misma de abandonar el oxímoron que Schürmann propone como motivo del pensamiento en lo que también para él es la época sin época del presente: Schürmann habla de un predicamento trágico, no superable por apelación a principio alguno—recordemos que para él, como para Heidegger, la apelación al principio, al *arkhé*, es el comienzo histórico del nihilismo—que nos condena a un *double-bind* que él tematiza como ‘principio de anarquía’. Conviene ya en mi opinión abandonar esa tensión encarcelante—no hay *double-bind* excepto residual, hay más bien camino a un segundo comienzo en el que se abre la posibilidad de una nueva alegría.

La posición de Schürmann es compleja y por lo menos doble: por un lado, dice, la anarquía debe entenderse como imperativo, así un principio, en el fin de la época metafísica, aunque el contenido de tal principio sea meramente destructor. Debemos no solo rechazar sino también oponernos militantemente a cualquier llamada a nuevos principios. Dejar ser, dejar al mundo ser, dejar

a los animales y a las plantas, también a lo no-inhumano, ser, en el tiempo de la pérdida y caducidad de los principios metafísicos, que son fantasmas hegemónicos cuya función histórica ha taponado lo real, es afirmación anárquica. Y, por otro lado, esta afirmación anárquica se hace condición de la política—condición de una democracia salvaje, condición de una democracia posthegemónica—en la medida en que se sitúa más allá de cualquier vinculación residual a lo que restringe y constriñe en la doble prescripción de respeto por el poder organizativo de los fantasmas hegemónicos.³² En la hora de la clausura de la metafísica, que el Antropoceno cifra mejor que ninguna otra cosa, no hay ya tiempo para fantasmas. La anarquía es militante y beligerante. No es un contra-gobierno, sino la invocación de otra política desde el rechazo de todo *principio* de gobierno a favor de un más allá del poder y de la impotencia que pueda liberar nuestro mundo de las cadenas destructivas —ahora ya finalmente devastadoras— que la historia de Occidente ha impuesto en el planeta.

En un artículo de 1978, ‘Questioning the Foundations of Practical Philosophy’, Schürmann introduce una distinción entre dos clases de diferencia ontológica: una metafísica y la otra fenomenológica. Dice: ‘el paso de la diferencia metafísica a la fenomenológica es el paso de “explicar” a “pensar”; es el paso a un “pensar otro”’ (359). La diferencia fenomenológica destruye el Ser—entendido como principio y fundamentación—como fundamento a favor de una constelación epocal de desocultamiento. El ‘pensar otro’ es por lo tanto ajeno a cualquier proyecto de establecer un fundamento; y sin embargo llama ‘al pensamiento—y la vida en suma—a abandonarse a sí mismo a tal constelación’, la constelación histórica presente (Schürmann, 1978: 361). Así se restablece la correspondencia entre ser y pensar, histórica en cada caso, también por lo tanto histórica en el tiempo del fin de la metafísica. La mismidad de ser y pensar inspira a Heidegger a decir, glosando a Angelus Silesius:

‘El humano, en el fondo más profundo de su ser, verdaderamente es solo cuando a su propia manera es como la rosa—sin porqué’ (Heidegger citado en Schürmann, 1978: 362). No hay ‘búsqueda con propósito’ (363). Solo hay correspondencia, por lo tanto dejamiento en la constelación epocal. La cuestión es entonces: ¿es el dejamiento un imperativo epocal o transepocal? ¿Autoriza o incluso ordena la diferencia fenomenológica, en la medida en que se hace presente epocalmente, pensamiento anárquico, atético, en dejamiento al ser histórico? Pero solo nuestra constelación, hoy antropocénica, es una constelación privada de principio. ¿Es la anarquía así un principio de acción o es la anarquía la posibilidad misma de sustracción a todo principio? ¿Es la anarquía una decisión? No es una pregunta fácil. De su respuesta—de la articulación de una respuesta—depende la posibilidad de que el pensamiento anárquico pueda abrirse y entender y así encontrar una manera de existir en el atolladero antropocénico.

Los versos de Píndaro dicen: ‘no anheles la vida inmortal, pero busca maximizar tus posibilidades en cuanto ser mortal’. Cuida tu mundo, cuida tu vida—que es también cuidar lo común en tu mundo y en tu vida. No hay nada mejor que hacer, aunque eso haya que entenderlo. Entenderlo o no, esa es la bifurcación de la que habla Stiegler: es una decisión an-árquica, y en cuanto anárquica fugitiva y marrana, a favor de un abandono del nihilismo terminal de la época sin época, y esa es la decisión que ojalá pueda de alguna forma empezar a tramarse para poder sobrevivir a la confrontación que viene, aunque nadie gane en ella.

Notas

* Agradezco a Gareth Williams, Maddalena Cerrato y Arturo Leyte sus generosas lecturas a un borrador temprano de este ensayo.

1. En un ensayo de 1986 Reiner Schürmann analiza las ‘prácticas de autoconstitución’ en Michel Foucault, en cuanto diferentes de prácticas identitarias: ‘La “auto-identidad”, invocada incesantemente... resulta de la sujeción interiorizada aunque heterónoma. La auto-identidad es auto-objetificación aceptada y reforzada como auto-sujeción’ (‘On Constituting’: 23). Contra eso Schürmann recomienda ‘lucha contra la premisa misma de inserción incuestionada en los juegos de poder discursivos del día’ (27). La auto-constitución como sujeto práctico anarquista (28) es hoy ‘una posibilidad pero no un deber’ (29). ‘El sujeto anarquista se constituye en microintervenciones contra patrones resurgentes de sujeción y objetificación’ (30). Cabe decir que la lucha contra todo arkhé metafísico-político se produce en función de la expansión existencial de la autoconstitución anárquica. Tal autoconstitución anárquica implica una destrucción (o deconstrucción) de las condiciones históricas de la sujeción contemporánea, que llevan a lo que este trabajo llama Antropoceno.

2. Ver Schürmann, *Broken Hegemonies*: 8.

3. Sobre la contra-filosofía ver, por ejemplo, *Broken Hegemonies* (518): ‘Pero hay una contraestrategia, más bien centrífuga, que inscribirá la mismidad en tiempos discordantes y la arrancará a la hegemonía moderna de la auto-conciencia. El double-bind de apropiación y expropiación la constituirá como trágica.’ Busco reinscribir la noción de pensamiento que resulta de las consideraciones de Schürmann como antifilosofía anárquica: ‘Pensar es morar en las condiciones en las que uno vive, morar en el sitio en el que se vive. Así pensar es un privilegio de esa época que es la nuestra, con tal de que la fragilidad esencial de los referentes soberanos se haga evidente. Esto asigna a la filosofía, o a lo que quiera que tome su lugar, la tarea de mostrar las condiciones trágicas por debajo de las construcciones de principio’ (*Broken Hegemonies*: 3).

4. Ver sobre esto el artículo de Massimo Cacciari, ‘Confrontation with Heidegger’, de 1977, en el que Cacciari propone la necesaria conjunción del pensamiento tardío de Marx y de las nociones heideggerianas sobre la historia del ser para salvar a la izquierda de sí

misma y permitirle elaborar una salida de su impasse epocal, todavía no resuelto.

5. Sobre antifilosofía es justo referir a Alain Badiou, *Nietzsche: L'antiphilosophie 1* (2015); *L'antiphilosophie de Wittgenstein* (2009); *Lacan: L'antiphilosophie 3* (2013); *Heidegger: L'être 3. Figures du retrait* (2015).

6. La 'singularización por venir' es el tema que cruza la obra póstuma de Schürmann, *Broken Hegemonies* (ver como culminación del análisis 609-20). Ver también 'Ultimate Double Binds'.

7. La noción de Antropoceno está a estas alturas bien establecida, pero ver Rauch y Schneider, 'Of Peremption' para una presentación útil de la 'hipótesis del cierre'. Dicen: 'La obra de Schürmann opera bajo lo que él llama la "hipótesis del cierre", que es también la "cesura que marca el fin de la época metafísica"' (151).

8. El asunto del 'principio de anarquía', el oxímoron que propone Schürmann para definir cierta posibilidad de pensamiento en nuestra época, la preferida por él, es complejo y debe considerarse en relación con otras dos nociones igualmente complejas en su obra: el *double bind* y la ya mentada 'singularización por venir'. Pero me gustaría seguir a Malte Fabian Rauch y a Nicolas Schneider, también a Mehdi Belhaj Kacem, en la propuesta de que la anarquía en Schürmann no está enteramente sometida a principio, ni siquiera al principio de anarquía. Escriben Rauch y Schneider: 'Depende del pensamiento y de la política contemporáneas determinar el grado en el que la noción de Schürmann de "sujeto anarquista" desarrolla una modalidad de subjetividad que se mueve más allá de... aporías, intimando una forma de resistencia que permanece por ser explorada, un modo de existencia que todavía debe ser "producido". Aquí la anarquía ya no figuraría como principio, sino como modo de vida, inmediatamente vinculado a la vida como es vivida' ("Of Peremption": 175). Ver también Rauch, 'An-arché and indifference' y Kacem, 'La métaphysique détraquée'. En términos de una discusión de la anarquía de Schürmann he encontrado útiles los artículos de Abensour, Schrijvers y Krummel citados en la bibliografía. Y en particular el

trabajo de David McCullough, 'Reiner Schürmann's Ontological Anarchy', es una corrección necesaria a la lectura demasiado apresurada de Catherine Malabou en su libro *Au voleur!*

9. Agradezco la recomendación a Carolina Navarrete y Olga Albarrán. Escribe Pacheco: 'Guatemala. Tanta sofisticación en el ejercicio del mal no responde a la mera brutalidad de unos sujetos a los que se ha preparado y gratificado como máquinas de matar; detrás, es preciso ver a las gentes que han obtenido o mantenido inmensos beneficios por diseñar, justificar y financiar ese tipo de barbarie y el consecuente trauma de la sociedad. Ahí está buena parte de la oligarquía guatemalteca, un género de mandamases cuya visión del mundo parece arrancada de la Edad Media. Pero estos eran solo la punta de cola de un vasto cuerpo de corporaciones corruptas que mediante su poder infiltraron los partidos políticos, el Gobierno y la Agencia de Inteligencia de los Estados Unidos para usar a su servicio el Ejército, el armamento y los impuestos de los ciudadanos norteamericanos a fin de solventar las masacres que se perpetraron en Guatemala y en tantos otros lugares del planeta donde la expansión de sus negocios podría verse alterada si no se paralizaba a quienes pretendieran ponerles límites' (131).

10. Ver *Heraclitus* (Heidegger, 2018: 11).

11. *The Age of Disruption* fue publicado en su original francés en 2016. Ver parágrafo 91, 'Laroxyl and Writing', que inicia reflexiones autográficas sobre la pulsión de muerte. Sigo este texto en términos generales en este trabajo. A su término incluye una entrevista de Alain Jugnon a Stiegler y Nancy donde Nancy dice, entre otras cosas: '¿Qué es el capitalismo? Fundamentalmente, es todavía la erección de una regla general, que es la regla de la equivalencia general: es una opción civilizatoria profunda. La civilización moderna es la que ha elegido la equivalencia general... el primer comercio a gran escala, e incluso la institución de créditos y préstamos, fueron creadas dentro de un régimen de diferencia, de valores, de fuerzas, de intensidades, pero lo que últimamente generaron fue el intercambio de fluidez universal... La pregunta que esto levanta es: ¿cómo podría crearse otra civilización

sobre la base de otra opción fundamental, que sería la opción de la diferencia absoluta?’ (327).

12. Me doy cuenta de la complejidad de este tema—llevar el análisis existencial del ser-para-la-muerte a su dimensión óptica en los diversos momentos de la historia del ser en la idea de que el ser para la muerte no es una estructura extra-histórica y atemporal. Pero su análisis tendrá que quedar para otra ocasión.

13. Entre los muchos libros que corrigen la versión convencional de ‘Antropoceno’ y la llevan a una historia política imperial y colonialista destacan DeLoughrey, *Allegories*; y Povinelli, *Between Gaia and Ground*.

14. Pero ver en Schürmann, *The Philosophy of Nietzsche*, una lectura más completa de los nihilismos nietzscheanos, a saber, pesimismo, nihilismo extremo, nihilismo extático, y nihilismo clásico (61-64).

15. Ver por ejemplo el libro escrito con Luci Cavallero, *Una lectura feminista de la deuda*.

16. Ver Heidegger, ‘Positionality’. ‘Positionality’, posicionalidad, es la traducción de *Gestell* propuesta por el traductor, Andrew Mitchell. Más comúnmente en inglés se da el término *enframing* o enmarcamiento.

17. Esos versos están entre los epígrafes del libro de Stiegler y aparecen transcritos y comentados en 92. Son una especie de *leitmotif*. Ver también nota 17 al Capítulo 7 en 350-51. Agradezco a Laurence Hemming sus comentarios a esos versos y su propuesta de traducción en conversación privada.

18. Sobre ‘fantasmas hegemónicos’ ver Schürmann, *Broken Hegemonies*, 6-16.

19. Incluyo en esas frases referencias a Jacques Derrida, ‘Christianity and Secularization’, y a Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*, pero

también *Tomorrow the Manifold* y *Se constituer soi-même comme sujet anarchique*. De Jacques Lacan ver *Freud's Papers on Technique*, 248-60.

20. Ver Heidegger, *Country Path*, 99-103.

21. En Badiou, *L'hypothèse communiste*.

22. Sobre el comunismo como fantasma hegemónico ver Kacem, 'Métaphysique', 18-21. Para Kacem intentos recientes de volver al comunismo como política práctica de la izquierda en la estela de Badiou, Slavoj Žižek y otros son precisamente intentos de reconstituir la metafísica mediante la promoción de fantasmas hegemónicos de tipo tradicional: 'El "comunismo" aísla abstractamente, como toda metafísica, la traza única de la natalidad hacia lo común, como indica su nombre; referente que ha probado no valer más que el Uno, la Naturaleza o Dios en su tiempo' (21).

23. Ver Rodolphe Gasché, 'Hegemonic Fantasms', sobre la supuesta irrenunciabilidad de los fantasmas hegemónicos, citando a Schürmann. Pero ese no es el fin del cuento. Los fantasmas hegemónicos pueden no ser renunciables desde la perspectiva metafísica, pero lo son en perspectiva postontológica o antifilosófica.

24. La apelación a lo no-gobernable cruza el libro de Malabou pero ver, por ejemplo, 155.

25. Explicar esto con cierta coherencia implicaría entrar de lleno en ciertos aspectos de la obra de Reiner Schürmann y por ende discutir su interpretación en el libro de Catherine Malabou antes mencionado. Queda pendiente. Ver David McCullough para una excelente aproximación crítica al recuento que hace Malabou de la noción de anarquía en Schürmann. Ver también Krummel y Schrijvers sobre anarquía en Schürmann.

26. La noción de Gaia, última diosa en Heródoto, se ha hecho lugar común en la literatura crítica sobre Antropoceno desde las propuestas de James Lovelock, luego retomadas por Lynn Margulis, Bruno Latour y otros. Ver por ejemplo Lovelock, Gaia, o Latour, *Facing Gaia*.

27. Ver la discusión heideggeriana del fragmento 108 de Heráclito, *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*, ‘tantos *logoi* como he ya escuchado, ninguno de ellos ha nunca alcanzado aquello desde lo cual pueden familiarizarse con el hecho de que lo que propiamente debe saberse, en relación a todos los entes, se despliega desde su propia región’, en *Heraclitus* (Heidegger, 2018: 246-51).

28. Ver Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, 118-25.

29. Heidegger menciona el dis-turbio, *Entsetzen*, como tono fundamental del segundo comienzo en *Metaphysics and Nihilism*, 16.

30. La respuesta a Vitiello está en Derrida, ‘Christianity’. Otro texto de Derrida explica quizá las implicaciones, sin mencionar el término, de la ‘deseccularización’, y puede también constituir el principio de una elaboración derrideana de temáticas contra-antropocénicas: *Advances*. Ver también la introducción de Philippe Lynes.

31. Ver Abensour, ‘Savage Democracy’, sobre la relación entre su noción de democracia salvaje y el principio de anarquía schürmanniano. Para mí ambas nociones deben ser pensadas desde la tercera noción de ‘democracia posthegemónica’.

Referencias

Abensour, M. (2022) ‘Savage Democracy’ and ‘Principle of Anarchy’, *Philosophy and Social Criticism* 28. No. 6: 703-26.

Badiou, A. (2009) *L’antiphilosophie de Wittgenstein*. París: NOUS.

Badiou, A. (2009) *L’hypothese communiste*. París: Lignes.

Badiou, A. (2013) *Le Séminaire. Lacan: L’antiphilosophie 3 (1994-1995)*. París: Fayard.

- Badiou, A. (2015) *Heidegger: L'être 3. Figures du retraite 1986-1987*. París: Fayard.
- Badiou, A. (2015) *Le Séminaire: Nietzsche: L'antiphilosophie 1 (1992-1993)*. París: Fayard.
- Cacciari, M. (2010) 'Confrontation with Heidegger'. Trad. T. Murphy. *Genre* 43: 3-68.
- Cavallero, L. & Gago V. (2021) *Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Buenos Aires: Tinta limón.
- DeLoughrey, E. (2019) *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke UP.
- Derrida, J. (2017) *Advances*. Trad. P. Lynes. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2020) 'Christianity and Secularization'. Trad. D. Newheiser. *Critical Inquiry* 47 (Otoño): 138-48.
- Gasché, R. (2005) 'Hegemonic Fantasms', *Phenomenology* 35: 311-26.
- Heidegger, M. (1995) *Country Path Conversations*. Trad. B. Davis. Bloomington: Indiana UP.
- Heidegger, M. (2017) *Ponderings XII-XIV. Black Notebooks 1939-1941*. Trad. R. Rojcewicz. Bloomington: Indiana UP.
- Heidegger, M. (2018) *Heraclitus. The Inception of Occidental Thinking. Logos: Heraclitus' Doctrine of the Logos*. Trad. J. Goesser y S. Montgomery. Londres: Bloomsbury.
- Heidegger, M. (2022) *Metaphysics and Nihilism. 1. The Overcoming of Metaphysics. 2. The Essence of Nihilism*. Ed. HJ. Friedrich y trad. A. Iyer. Londres: Polity.
- Heidegger, M. (2012) 'Positionality', en *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. Trad. A. Mitchell. Bloomington: Indiana UP.

Kacem, M. (2019) 'La métaphysique détraquée. Reiner Schürmann et la question de l'agir', en *Se constituer soi-même come sujet anarchique*, de R. Schürmann. Zurich: Diaphanes.

Kant, I. (2004) 'Perpetual Peace. A Philosophical Sketch', en *Political Writings*. Trad. T. Greene y H. Nisbett. Cambridge: Cambridge UP.

Krummel, J. (2022) 'Zen and Anarchy in Reiner Schürmann: Being, Nothing, and Anontology', *Philosophy Today* 66. No. 1: 115-32.

Lacan, J. (1988) *Freud's Papers on Technique 1953-54. The Seminar of Jacques Lacan. Book 1*. Ed. J. Miller. Nueva York: W. W. Norton.

Latour, B. (2017) *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity.

Lovelock, J. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Londres: Oxford UP.

McCullough, D. 'Reiner Schürmann's Ontological Anarchy and Political Anarchism' (manuscrito no publicado).

Malabou, C. (2022) *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. París: PUF.

Nancy, JL. (2022) 'Nichts Jenseits des Nihilismus', *Philosophy Today* 66. No. 1: 19-24.

Pacheco, K. (2019) *El bosque de tu nombre*. Lima: Planeta.

Píndaro. (1997) *The Odes and Selected Fragments*. Trad. G. Conway y R. Stoneman. Londres: Everyman.

Povinelli, E. (2021) *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham: Duke UP.

Rauch, M. (2021) 'An-arche and Indifference: Between Giorgio Agamben, Jacques Derrida, and Reiner Schürmann', *Philosophy Today* 63. No. 3: 619-36.

Rauch, M. & Schneider, N. (2019) 'Of Peremption and Insurrection: Reiner Schürmann's Encounter with Michel Foucault', *Tomorrow the Manifold*, de R. Schürmann. Zurich: Diaphanes.

Schrijvers, J. (2007) 'Anarchistic Tendencies in Continental Philosophy: Reiner Schürmann and the Hubris of Philosophy', *Research in Phenomenology* 37: 417-39.

Schürmann, R. (1978) 'Questioning the Foundations of Practical Philosophy', *Human Studies* 1: 357-68.

Schürmann, R. (2003) *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana UP.

Schürmann, R. (2019) 'On Constituting Oneself an Anarchist Subject', en *Tomorrow the Manifold*, eds. M. Rauch y N. Schneider. Zurich: Diaphanes.

Schürmann, R. (2019) *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*. Ed M Rauch y N Schneider. Zurich: Diaphanes.

Schürmann, R. (2019) 'Ultimate Double Binds', en *Tomorrow the Manifold*. Ed M Rauch y N Schneider. Zurich: Diaphanes.

Schürmann, R. (2020) *The Philosophy of Nietzsche*. Ed. Francesco Guercio. Zurich: Diaphanes.

Schürmann, R. (2021) *Se constituer soi-même comme sujet anarchique. Trois essais*. Zurich: Diaphanes, 2021.

Stiegler, B. (2019) *The Age of Disruption. Technology and Madness in Computational Capitalism*. Trad. D. Ross. Cambridge, RU: Polity.

Trias, F. (2021) *Mugre rosa*. Barcelona: Literatura Random House.