

# TIEMPO Y *ANARCHÉ*

## *Temporality and anarché*

---

Gonzalo Díaz-Letelier<sup>1</sup>

### RESUMEN

En lo que sigue me aproximaré al concepto de *anarché* específicamente en relación a la temporalidad paradójica que implica. Es precisamente ese carácter paradójico el que se expresa en la tensión detectada por Furio Jesi entre, por una parte, la “suspensión del tiempo histórico normal” que acontece en la revuelta, y, por otra, la “normalización del tiempo” como naturalización inexorable de una temporalidad lineal arqueoteleológicamente esquematizada –modernamente en múltiples formas de tecnificación funcionales al capital. A partir de las indicaciones de Heidegger acerca de la “concepción vulgar del tiempo” –y sus trazas en el pensamiento postheideggeriano de textura anarco-ontológica– abordamos la pregunta por el esquematismo articulador de cierta experiencia del tiempo –o del tiempo del poder, si se quiere–, que es a la vez la pregunta por su dislocación en el descarrilamiento de la comprensión arqueoteleológica de la temporalidad, descarrilamiento que tiene un umbral de intensificación como tiempo de la revuelta –o tiempo disyunto, disyunto, desarticulado. La pregunta es elaborada en orden a pensar el fundamento metafísico o *arché* como una tecnología *arcóntica* de producción de regímenes sacrificiales o de deuda ontológica, regímenes que funcionan precisamente eclipsando el *anarché* o abismo de revelabilidad del estar-en-común.

*Palavras-chave:* *anarché*, temporalidad, revuelta.

### ABSTRACT

In what follows I will approach the concept of *anarché* specifically in relation to the paradoxical temporality that it implies. It is precisely this paradoxical character what is expressed in the tension detected by Furio

<sup>1</sup> É pesquisador adjunto do Observatório de Neo-Racismo, IIPSS. Filósofo e professor do Departamento de Filosofia na Faculdade de Humanidades da Universidade de Santiago. Membro do Grupo de Estudos Críticos sobre Biopolítica e Orientalismo no Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia e Humanidade da Universidade do Chile. E-mail: gonz.dias.letelier@gmail.com.

Jesi between, on the one hand, the “suspension of normal historical time” that occurs in the revolt, and, on the other, the “normalization of time” as an inexorable naturalization of a linear archaeo-teleologically schematized temporality –modernly in multiple forms of technification functional to capital. Based on Heidegger’s indications about the “vulgar conception of time” –and its traces in post-Heideggerian thought of anarcho-ontological texture– we address the question of the articulating schematism of a certain experience of time –or of the time of power, if you will–, which is at the same time the question of its dislocation in the derailment of the archaeo-teleological understanding of temporality, a derailment that has a threshold of intensification as the time of the revolt –or disjointed time. The question is elaborated in order to think about the metaphysical foundation or *arché* as an archontic technology for the production of sacrificial regimes or ontological debt regimes that work precisely by eclipsing the *anarché* or abyss of revealability of being-in-common.

*Keywords:* *anarché*, temporality, revolt.

*Nuestras sociedades necesitan un polo destituyente y anómico para contrarrestar la carrera ciega de la burocracia tecnológica hacia el futuro.*

Giorgio Agamben<sup>2</sup>

En lo que sigue me aproximaré al concepto de *anarché* de manera no exhaustiva, por supuesto, sino más bien exploratoria, tratando de pensar el acceso a la cuestión específicamente en relación a la temporalidad paradójica que aquí está en juego.<sup>3</sup> Es precisamente ese carácter paradójico el que se expresa en la tensión detectada por Furio Jesi entre, por una parte, la “suspensión del tiempo histórico normal” que acontece en la revuelta, y, por otra, la “normalización del tiempo” como naturalización inexorable de una temporalidad lineal arqueoteleológicamente esquematizada –modernamente

<sup>2</sup> Agamben, Giorgio. “*Los modos están en Dios*”, entrevista con Gerardo Muñoz, en Revista Papel Máquina, n° 12 (diciembre 2018), p. 113.

<sup>3</sup> Una versión preliminar en inglés de este texto fue presentada en el panel de clausura de la Political Concepts Conference 2022 (The New School for Social Research, New York University, University of California Riverside, Harvard University y Duke University), organizado por el Decanato de Investigación de la The New School for Social Research junto al Departamento de Filosofía, el Departamento de Política, el Foro de Estudiantes de Filosofía y el Senado Universitario de Estudiantes de la misma universidad; realizado en The New School for Social Research, en modalidad híbrida, en New York el 27 de marzo de 2022.

en múltiples formas de tecnificación funcionales al capital.

Cuando hablamos de una “arqueo-teleo-logía”, señalamos la conjunción de *arqueología* y *teleología* como articulaciones normalizadas de la práctica, la producción y el pensamiento. Esto quiere decir que todo ello acontece articulado por un esquema derivativo de acuerdo al cual todo procede de un origen (fuente y comando) y se ordena a un fin (obra). De modo que al pensar tal lógica nos movemos en los imaginarios del productivismo y el historicismo, de la metafísica del sujeto (Dios, hombre) y de la presencia (idealidad, espectáculo, mercancía, espíritu, etc.), en suma: en el dominio de la teo-onto-antropología –teorizado en la línea de Heidegger a Schürmann–, lógica cuya consistencia es la articulación de teología (Dios, sujeto, capital; autor/idad), ontología (economía de la presencia, frontera entre propiedad e impropiedad) y antropología (figura originariamente positiva o performativamente algorítmica de “lo humano”, identificación, clasificación y jerarquía, inclusión/exclusión) a través de un esquema sintético-temporal historicista.

Las epifanías míticas no son repeticiones al filo de la memoria o según las leyes de una historia cíclica de un precedente antiguo. Son más bien interferencias de la verdad extratemporal en la existencia de quien se cree involucrado en el tiempo de la historia (JESI, 2014, p. 42).

La pregunta por el esquematismo articulador de cierta experiencia del tiempo –o del tiempo del poder, si se quiere– es a la vez la pregunta por su dislocación en el descarrilamiento de la comprensión arqueoteleológica de la temporalidad, descarrilamiento que tiene un umbral de intensificación como tiempo de la *revuelta* –o tiempo disyunto, disjunto, desarticulado.

Permítanme ofrecer una imagen en movimiento que es a su vez un discurso. El salmón es un pez que, una vez en su vida, emprende un viaje asombroso. Dependiendo de la especie, el pez pasa de uno a cinco años en mar abierto, donde gradualmente alcanza su madurez sexual. El salmón entonces adulto regresa a sus arroyos natales para desovar y reproducirse. La razón principal por la que los salmones *remontan* la corriente nadando río arriba –suelen decir los biólogos– es para *asegurar la supervivencia* de sus crías. Evoco aquí la figura del salmón –ese pez que *remonta la corriente*

*del río para asegurar la continuidad de su reproducción*— porque su figura retroproyectiva nos permite aclarar algo que nos obstruye el acceso a la cuestión del *anarché*: ese “algo” obstructivo es lo que Heidegger señala como una “concepción vulgar del tiempo” (*vulgärer Zeitbegriff*) (HEIDEGGER, 2005, p. 441). No se trata, por supuesto, de hacer una fábula filosófica con el salmón para entender cuestiones humanas con analogías animales, sino de desarmar un esquematismo del tiempo que impide entender el *anarché* como tal.

La “concepción vulgar del tiempo”—que Heidegger veía predominar desde Aristóteles hasta sus días, tanto en la filosofía y la ciencia como en la vida cotidiana— consiste en imaginar el tiempo y la historia como una línea recta y progresiva, o como el movimiento de un caudal poderoso y unitario — precisamente como el río por donde nada el salmón remontándolo para volver a su lugar de nacimiento, a su fuente *u* origen. Este esquematismo opera, por ejemplo, cuando al pensar en el momento en que “volvemos” a un recuerdo, a una situación pasada, o a nuestra infancia, o hacia los fundamentos de nuestras comportamientos prácticos y declarativos, pensamos en algo similar a *la imagen del salmón volviendo a su origen*: un movimiento de la vida que se *retroproyecta*, volviendo al origen para proyectarse. Pensamos aquí el tiempo a través de una síntesis arqueoteleológica de imágenes, es decir, *fotológicamente*: se trata de una *espacialización del tiempo* (VILLALOBOS-RUMINOTT, 2006) ligada a una economía de la presencia, determinada por una articulación principal en su unidad coherente y su sentido teleológico trascendental —el de nuestra temporalidad biográfica, o el del tiempo historiográfico en general, ¡o incluso el de la vida del salmón representada en el discurso de la biología! Pero la historia no es como un río, con sus fuentes o vertientes brotando como arroyos incesantes (desde el interior del alma inseminada por Dios-padre, como en el pensamiento de San Agustín), o con sus bancos de sedimentación situados entre la fuente cordillerana y el mar (coincidiendo con la constitución del sujeto trascendental, como en el pensamiento de Husserl). Y el *anarqueólogo* no hace algo análogo a lo que hace un salmón según el decir usual de la biología. Comprender esto es elemental para no *monumentalizar* “la Historia” en general o “la historia de la metafísica” en particular.

Husserl hablaba de “remontarse al origen” de las síntesis de nuestros *horizontes* de sentido: todo horizonte se abre a partir de un *suelo* sobre el que ya caminamos. No hay horizontalidad sin una apropiada fundación. *Zurück zu den Sachen selbst* (“volver a las cosas mismas”) sería una operación

filosófica necesaria, argumentaba Husserl, dado que la “humanidad europea” se encuentra en medio de una crisis en el fundamento mismo de su actividad eidética. Pongámonos en el lugar de esa humanidad racionalmente *desarraigada*: ya no sabemos dónde estamos parados, y el horizonte histórico es angustiante. Necesitamos retroceder, volver a afirmarnos en el origen, volver a tocar el suelo sobre el que se ordenan nuestras memorias, relacionamientos y proyectos. En este *sentido*, la “filosofía profesional” hace lo que hace el salmón: “se remonta al origen” y así asegura la continuidad de su “mundo de la vida”, aclarando y afirmando el fundamento de una economía de la presencia y la articulación principal de la continuidad coherente de la praxis humana –su sentido como estabilidad noético-noemática bien fundada e intencionalmente horizontalizada. Edward Said ha puesto este problema en relación con la cuestión del *comienzo* (*beginnings*), y lo ha hecho en los siguientes términos: considerando lo que él llama la “equivalencia entre temporalidad y significación” –esto es, que la disposición hermenéutica de la vida implica una esquematicidad del tiempo–, la gramática de la discursividad que orienta el comportamiento práctico y declarativo implica una “noción formal de comienzo”.

Profundamente temporal en sus manifestaciones, el lenguaje sin embargo provee espacio y tiempo utópicos, las funciones extra-cronológicas y extra-posicionales sobre las cuales su determinismo sistemático no parece inmediatamente tomar suelo firme. Entonces, “el comienzo”, perteneciendo tanto al mito como a la lógica, concebido como un lugar en el tiempo, y tratado como una raíz y como algo objetivo, permanece como una especie de don en el lenguaje (SAID, 1975, p. 43).

Hay una metafísica del *comienzo* que lo sitúa como un trascendental, como una *excepción* fundante, dinástica y secuencial (SAID, 1975, p. 33). Y los efectos de soberanía y gobierno de la vida sobre la vida desplegados por esta fantasmática del sujeto moderno se expresarían tanto en el “*ego* imperial” de Descartes como en el “*ego* funcionario de la humanidad” de Husserl. Said, sobre el sujeto soberano fundante y fundamento, señala que “la conciencia, ya sea como pura universalidad, irremontable generalidad, o actualidad eterna, tiene el carácter de un *ego* imperial; en esta perspectiva,

el argumento *cogito ergo sum* era para Valéry ‘como un clarín tocado por Descartes para invocar los poderes de su ego’. / El punto de partida es la acción reflexiva de la mente atendiendo a sí misma, dejándose efectuar (o soñar) una construcción de un mundo cuya semilla implica totalmente su resultado” (SAID, 1975, p. 48). Por otro lado, sobre el sujeto funcionario y su profesión infinita de aclarar los marcos hermenéuticos para el gobierno de la vida, escribe Said que “Husserl merece especial atención, dado que la excesiva pureza de su proyecto filosófico completo hace de él, pienso, el epítome de la mente moderna en busca de comienzos absolutos; él ha sido bien llamado el perpetuo *Anfänger* (comenzador, beginner)” (SAID, 1975). Tal metafísica –señala Said– pone en juego un sujeto productivo, determinado en su intención, pero a su vez conjura la infancia de su devenir común animal. El sometimiento del animal, la captura de la infancia, se obraría precisamente en la objetivación de la vida misma en el tiempo, como imperialidad subjetiva sobre el acontecimiento:

Esta secuencia [el continuum comienzo-medio-fin], como sea, parece estar “ahí”, a una distancia de mí, mientras mi propia situación problemática es “aquí” y “ahora”. (...). Es mi urgencia presente, el aquí y ahora, lo que me habilitará para establecer la secuencia comienzo-medio-fin y transformarla desde su condición de objeto distante –localizado “ahí”– en el sujeto de mi razonamiento. Así concebidos y caracterizados, tiempo y espacio rendirán una secuencia autorizada por un deseo de significancia. Nietzsche plantea que la principal facultad humana es la habilidad para percibir la forma (*Gestalt*); tiempo y espacio, agrega, no son sino las cosas medidas de acuerdo a un ritmo. Incluso un dialéctico como Lukács escribe que “en la medida en que la consciencia no es aquí conocimiento de un objeto opuesto (ahí), el acto de ser consciente se convierte en la forma objetiva de su objeto” (SAID, 1975, p. 42).

Graff Zivin, en una aproximación crítica a los modos de producción de sujeto, mundo e historia en América Latina, ha explorado esta cuestión en torno al contraste lógico entre dos genealogías del pensamiento político latinoamericano. Por una parte, señala la tradición de la razón imperial hispana, con su “lógica inquisitorial”, *arqueológica*, principal e identitaria,

cercana a una tendencia filológica conservadora que se dedica a *excavar* hacia “lo originario”. Por otra parte, Graff Zivin señala el *registro marrano* –según la fórmula de Alberto Moreiras (MOREIRAS, 2016)–, que remite a una serie de prácticas críticas *anarqueológicas* en tensión con las metafísicas principales e identitarias, prácticas críticas entre las que se podría incluir al subalternismo, la deconstrucción, la infrapolítica y la posthegemonía, entre otras habidas y por haber, entre las cuales yo situaría por su reflexión sobre la temporalidad de la revuelta y la anarquía imaginal a cierto averroísmo anárquico sudamericano contemporáneo (KARMY, 2020). Se trata de prácticas que lo que hacen es abrir la potencia de la reflexión ética y política –y lo hacen precisamente a partir de la *puesta en abismo* de la fundamentación ontoteológica de nuestra facticidad ético-política principal, identitaria y productivamente informada (GRAFF ZIVIN, 2020, p. 31)<sup>4</sup>.

Pero, entonces, ¿cómo pensar el *anarché* que está en juego en lo que aquí denominamos la práctica *anarqueológica*? Si el pensamiento *anarqueológico* o *posfundacional* no coincide con la “filosofía profesional”, es entre otras cosas porque la anarqueología no hace lo que hace el salmón. Si el fetiche del “comienzo” es *mito y lógica al mismo tiempo*, como sostiene Said, es decir, si el *arché* se concibe como un “lugar en el tiempo” provisto por el lenguaje como función “extra-cronológica y extra-posicional”, la función de “una raíz a la vez que algo objetivo” que permanece como una especie de don dentro del lenguaje –pese a la temporalidad heteróclita de sus manifestaciones–, entonces, la anarqueología consistiría en desobrar ese fetichismo teológico e historicista desocultando el *anarché* del pensamiento.

Por un lado –y este es el camino de la *Destruktion* de la historia de la metafísica que está en juego en los trabajos de Heidegger, Schürmann, Agamben o Spanos–, desocultar el *anarché* o la anarquía ontológica en el pensamiento podría consistir en dar un *paso atrás* respecto de cualquier *adaequatio* veritativa viabilizada en su articulación por la principalidad ontoteológica, el archivo representacional y la militancia civilizatoria; y en aprender desde ahí a *confrontar* y *leer* los “fantasmas hegemónicos” (Reiner Schürmann), o “signaturas” y “arcanos” (Giorgio Agamben), a leerlos en la

4 Ver también Graff, Beyond Inquisitional Logic, or, Toward an An-archaeological Latin Americanism, en The New Centennial Review, vol. 14-1 (2014), Michigan State University Press, pp. 195-212; y Graff Zivin, Erin. *El pensar-marrano; o hacia un latinoamericanismo anarqueológico*, en Castro, Rodrigo (ed.), *Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, p. 207.

singularidad de su oportunidad y autoafirmación –la singularidad del caso o del evento. Hay que notar, sin embargo, que aunque esta operación tiene la apariencia de una “confrontación” con un estado supuestamente original de la “tradición”, la confrontación misma aquí hace patente una temporalidad paradójica: al *desocultar la anarquía ontológica del pensamiento*, debe confrontar su propia falta de homogeneidad constitutiva –la alteridad radical, la no coincidencia consigo misma– y la forma en que ha sido reconstruida como un tipo particular de relación negativa a una pseudo-transmisión del supuesto estado original de la tradición. En este sentido, si la filosofía es una *potencia anárquica*, el filosofar tendría lugar en un tiempo paradójico que nunca puede identificarse con una fecha cronológica –quiero decir, con una fecha cronológica en el sentido histórico convencional. La lectura anarqueológica de textos, acontecimientos y coyunturas no pretende constituir un archivo arqueológico en el sentido de la “filosofía profesional” –fundamentación y sedimentación, acumulación originaria y transmisión, archivo y autorización, sacrificio del animal. Ni archivo de estructuras meta-históricas, ni entidades supremas ni categorías trascendentales. Menos aún en el sentido hagiográfico y canónico de la historia de la filosofía, que a veces se espejea con la historia de los Santos y sus Obras –metafísica del sujeto y de la presencia en su más obscuro esplendor. Lo que está en juego en esta operación de lectura anarqueológica sería un *arché* que –como insisten Nietzsche, Foucault o Agamben– *no se desplaza diacrónicamente al pasado, sino que más bien asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema*. El *arché* es el punto de emergencia del presente como futuro-pasado, es decir, la tensión entre un *mandato arqueo-teleológico* “extra-cronológico y extra-posicional” y la heterogeneidad radical y turbulenta del presente, tensión que debe ser percibida no como un “origen” datable en la “tradición”, sino más bien como un *montaje histórico inmanente, a la vez finito y no-totalizable*.

Por otro lado, desocultar el *anarché* ontológico como condición existencial del pensamiento significa desactivar la ontoteología del mandato principal (una manera posible de llevar a cabo el clásico gesto fenomenológico de “hacer mención sin hacer uso”) y –para usar el término de Erin Graff Zivin– hacer *lecturas erradas (misreadings)* de sus “huellas”, “trazas” o “espectros”, abriendo la potencia imaginaria en un *tiempo desarticulado o disjunto* –ya que precisamente los tres principios ontoteológicos de la “tradición occidental”, los principios de razón suficiente, identidad y no-contradicción, en su dimensión *arcóntica* de mandato (*arché*), pretenden



hacer posible la *conjunción temporal sin fisuras de las palabras y las cosas*. Este es el camino de la *déconstruction* de la metafísica que está en juego en los trabajos de Derrida. Lector de Nietzsche, el Derrida temprano apuntaba a una estructura de la metafísica del sujeto y la presencia que, a través de diferentes “máscaras”, ha operado la historia misma de Occidente como “una cadena sucesiva de determinaciones del centro”, y, en consonancia con Heidegger, la caracterizó como una sucesión de *Sätze vom Grund* o “entidades supremas” (en cada caso el *arché*, el *origen y mandato* como comando articulador de lo que llega a presencia en su *conjunción*) que, a modo de razón ontoteológica, desplegaban la ordenación de “lo ente en total” (Heidegger). Derrida sostiene que tal gesto metafísico centralizador y totalizante se ordena al aseguramiento de la comprensibilidad de los entes bajo la forma de la coherencia estructural de su representabilidad –esto es, el orden de las palabras y las cosas. Ahora bien –según Derrida–, el lenguaje filosófico de esta metafísica articula una *arquitectura de oposiciones binarias*: “uno de los términos se impone siempre sobre el otro (axiológicamente, lógicamente, etc.)”, generando la *escisión fundante* de la filosofía entre lo inteligible y lo sensible, dejando lo sensible *subordinado* a lo inteligible. Derrida sostiene que la salida fuera de esta estructuración del pensamiento no pasa por la mera “inversión” de la jerarquía del binomio, ni por el trabajo negativo de la dialéctica especulativa, sino más bien por una “estrategia de trabajo textual” que consiste en un gesto de “escribir a dos manos”: con una mano se *pretende* respetar la estructura de las oposiciones binarias, y con la otra se “desplaza” hasta su extinción y clausura como tal. “Deconstruir –decía Derrida en una entrevista de 1971– es a la vez un gesto estructuralista y anti-estructuralista: se desmonta una edificación, un artefacto, para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nervaduras o su esqueleto (...), pero también, simultáneamente, la precariedad ruinosa de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera la ley de los acontecimientos” (DERRIDA, 1989, p.48). La radicalización del gesto deconstructivo del diferimiento y el desplazamiento indefinidos conduce a la cuestión de la *différance*. No se trata de un nuevo “concepto fundamental”, en el sentido de un nuevo fundamento metafísico, significado trascendental o causa de todos los posibles efectos diferenciales –como “algo” o “alguien” que *produce* las diferencias, lo que equivaldría a una reinseminación del principio de razón en su binomio “proto-causa y efecto”. La *différance* tiene que ver, más bien, con un movimiento inmanente y afirmativo de desarticulación a través de la proliferación de “trazas” diferenciales y “trazas de trazas”.

*Ninguna institución coincide consigo misma.* Ni el sujeto ni la comunidad, ni la humanidad ni el otro, ni el lenguaje ni la historia. Tal materialidad de las cosas –argumenta Kate Jenckes– marca “la naturaleza radicalmente histórica de la vida presente, inevitablemente expuesta a lo que viene y está siempre viniendo, a lo que no deja de llegar, tanto del pasado como del futuro, (...) abriéndose a una alteridad que excede la certeza y la representación” (JENCKES, 2017, p. xiii). En este sentido, siguiendo a Jenckes, es interesante pensar en lo que Derrida, por un lado, señala como “dos modelos primarios de pensamiento sobre la vida”: los paradigmas de *inmunidad y autoinmunidad*, y, por otro, la ley de *iterabilidad* del exceso de una alteridad a la vez interna y externa, singular e infinitamente plural. La tecnología inmune del viviente se configura como defensa frente a un enemigo, como protección frente a cualquier alteridad que amenace la integridad orgánica y auto-presente de la vida (“otros seres, el tiempo, la muerte, el inconsciente o nuestra propia animalidad”). A modo de “estructura universal de religiosidad” (la expresión es de Derrida), es una tecnología de individuación y relacionamiento de los vivientes, cuyas expresiones se encuentran en la vida biológica (inmunidad, salud, defensa y preservación, protección contra las enfermedades), pero aparecen también en la vida económica (propiedad como protección de la pobreza y lo desconocido, “protección de la deuda con los demás”), y también en la política (legalidad y legitimidad, autoridad y seguridad, gobernabilidad, razón de estado, policía y ejército) y, finalmente, en la vida religiosa (integridad personal, virtud y tentación, mal como falta y culpa, salvación) –incluyendo, por supuesto, las derivas seculares del *humanismo*, cuyos reversos inmunológicos son el racismo necropolítico, la geopolítica imperial necroeconómica y la cibernética sacrificial del capital humano. Se trata de la producción y custodia de un sí-mismo, incorporado y percibido como integral, a través del sacrificio o ingestión de aquello que amenaza la economía de la mismidad. Sin embargo, Derrida apunta simultáneamente a una dimensión autoinmune de lo viviente que se pone a sí mismo en abismo, exhibiendo *críticamente* la “membrana” o el “escudo” que hace de la distinción entre lo mismo y lo otro una definición esencial o capitalizable de la identidad como acumulación originaria. En consideración de este clivaje que atraviesa lo viviente –cierre inmune y puesta en abismo–, Derrida calibra, para pensar la facticidad del tiempo vivo, lo que llama la *ley de iterabilidad*, según la cual el sí-mismo es siempre una y otra vez dividido por la alteridad (DERRIDA, 1995, p. 261), que todo sentido del yo está siempre atravesado

por una alteridad a la vez interna y externa, singular e infinitamente plural, permaneciendo esencialmente “no reapropiable, no subjetivable, y en cierto modo no identificable”. “Es en este sentido –señala Jenckes– que el otro es fundamentalmente *por venir* (*avenir*) –no como un futuro lejano o una posibilidad vacía, sino como aquello que mantiene sobreviniendo su alteridad con respecto a sí mismo y a la presencia. / La descripción de Derrida de la autoinmunidad como un “principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de autoprotección” significa que la autoinmunidad sacrifica la estructura internalizante-externalizante del sacrificio, realizando lo que él llama (...) un “sacrificio del sacrificio” (JENCKES, 2017, p.162). En este sentido, el rendimiento autoinmunitario implicado por la ley de iterabilidad sería otro aspecto de lo que Derrida denomina la *différance*. La ley de la iteración implica la alteridad como principio interno y externo de apertura, interrupción, desviación, transformación o derrumbe, y por tanto conlleva la diferencia como *puesta en abismo de toda facticidad del lazo social* que pueda ser representacionalmente archivada y hegemonícamente operacionalizada como forma sacralizada e inmunizada de vida de relación. El *principio de ruina* que habita en el corazón de la iteración nos permite, me parece, explicar el doble movimiento (*natura naturata et natura naturans*, para ponerlo en la fórmula spinoziana), el movimiento indecible que se abre desde la “falta de fundamento” o *anarché*: no sólo la principalidad hegemónica que se propone o autoafirma como fundamento de la autoridad para conjurar la anarquía ontológica y construir sus propias instituciones –desde un *trono vacío*, evidentemente–, sino también la diferencia como desobramiento, revuelta y puesta en abismo de la imaginación popular –no interpretando el *anarché* como “falta” ontológica y condición de deuda y docilidad mimética, sino como una condición abisal de la potencia común de imaginar y relacionarse.

*Destruktion* y *déconstruction*, dos estrategias ya “clásicas”, entre otras derivas contemporáneas que han desocultado la condición ontológicamente anárquica del pensamiento. Pero no sólo hay encuentros entre estas dos estrategias: también hay desacuerdos radicales, algunos de los cuales hasta hoy parecen irresolubles. Sergio Villalobos-Ruminott, leyendo a Schürmann, sostiene que estar anárquicamente preocupado por el ser, en el sentido paradójico de la temporalidad del pensamiento –*qua* ontológicamente anárquico–, implica confrontarse o “entreverarse” con las estructuras principales *articuladoras* de la filosofía de la historia y la determinación filosófica de “lo real”. Lo que operan la metafísica del sujeto y

de la presencia, como fantasmática hegemónica, es un “intento permanente de reducir la historicidad radical del ser desde un interdicto normativo emanado desde los principios que organizan las épocas de su historia”, articulando una “espacialización de la temporalidad” –en el sentido de una temporalidad arqueo-teleológica y soberano-sacrificial. Respecto a Schürmann y su diferencia estratégica con la deconstrucción, Villalobos-Ruminott argumenta que la llamada destrucción es “una economía de lectura particular, esto es, como una determinada lectura de la tradición y sus textos, lectura que enfatiza en ellos la articulación principal del sentido y no lo que podríamos llamar el juego de significación heterogéneo que habita en el centro ausente de cada texto –dado que esta heterogeneidad complejiza la organización principal del sentido, despabilando las contra-fuerzas y las resistencias que siempre ya están en obra a través del texto y sus diferentes interpretaciones. Estas resistencias, ciertamente, desvirtúan la identificación convencional del texto con los principios epocales, pervirtiendo la ‘donación’ filosófica de sentido mientras que abren el texto a otra donación, a otra economía aneconómica, que no acaece en la temporalidad continua de la tradición, ni dentro de los márgenes de la filosofía profesional” (VILLALOBOS-RUMINOTT, 2016). Obviamente, se trata de una estrategia que puede despertar la sospecha de que el énfasis en la *hegemonía fantasmática* oblitera a las contrafuerzas heterogéneas, reinseminando la escisión metafísica a través de la *monumentalización* de tal fantasmática. Pero si hay un punto de convergencia entre la *disyunción anárquica* de Schürmann y la *différance* de Derrida, es, quizás, el horizonte post-hegemónico que se abre con el desocultamiento de la anarquía del pensamiento, pues ambas operan *sustrayendo* y *desplazando* la plural-singularidad de lo común respecto de la dominación principal y nómica –esa violencia hermenéutico-epocal que captura en cada caso la “intencionalidad” práctica y declarativa en el estado de una lengua metafísica históricamente dada. La anarqueología “marcaría” la traza, haría aparecer el *arché* a través de un montaje posible –sin reducirlo representacionalmente al tiempo vulgar–, pero al mismo tiempo la “desmarcaría” –como en el pensamiento de Borges, que “inventa sus precursores” como trazas de trazas en el laberinto de un lente spinoziano. De modo que la doble cuestión por desarrollar sería: ¿cómo exponer la traza espectral de una estructura metafísica de dominación de la vida sobre la vida? ¿cómo desplazarla, interrumpirla o desobrarla? Se trata de dos operaciones que no se excluyen, e incluso parecen ser complementarias.

Me gustaría traer tres breves citas hechas por William Spanos, en el contexto de una pregunta sobre “los orígenes ontológicos del imperialismo occidental” (SPANOS, 2000), para hacer visible una *traza* antes de que ésta se difracte en cada uno de los textos. Son citas de Martin Heidegger, Jacques Derrida y Edward Said. Esta es la cita de Heidegger, de «La época de la imagen del mundo»: “En el imperialismo planetario del hombre tecnológicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra”. Y esta es la cita de Derrida, de «Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas»: “El centro está en el centro de la totalidad, y, sin embargo, como el centro no pertenece a la totalidad (no es parte de la totalidad), la totalidad *tiene su centro en otra parte* (...). El concepto de estructura centrada es, de hecho, el concepto de un juego basado en un fundamento fundamental, un juego constituido sobre la base de una inmovilidad fundamental y de una certeza aseguradora, que en sí misma está más allá del dominio del juego. Y, sobre la base de esta certeza, la ansiedad puede ser dominada”. Y esta es la cita de Said, de «Cultura e Imperialismo»: “En la expansión de los grandes imperios occidentales, el lucro y la expectativa de mayor lucro tuvieron, obviamente, una tremenda importancia (...). Pero el imperialismo y el colonialismo son más que eso. Había en ellos un compromiso por encima de la ganancia, un compromiso en constante circulación y recirculación que, por un lado, permitió que hombres y mujeres decentes aceptaran la idea de que los territorios lejanos y sus pueblos nativos *debían* ser subyugados y, por otro lado, abasteció las energías metropolitanas de modo tal que estas personas decentes pudieran pensar en el *imperium* como la proyección de una obligación casi metafísica de gobernar a los pueblos subordinados, inferiores o menos avanzados”.

La *traza* que se deja ver, tal vez, antes de difractarse en cada uno de los textos, es, paradójicamente, la *traza* de *arché* y *anarché* al mismo tiempo. Y todavía es urgente, y hoy tal vez lo es más, pensar el fundamento metafísico o *arché* como una tecnología de producción de *deuda ontológica*. La “necesidad” de su clivaje sacrificial descansa, en cualquiera de sus configuraciones arqueo-teleológicas, en el *anarché* o *abismo de revelabilidad del estar-en-común*. La anarquía de lo social no señala hacia una fetichización de la negatividad, sino más bien hacia la infinita revelabilidad de sus metamorfosis y revueltas, hacia el no-lazo social y el *terror* (en el sentido de Jacques Lezra): una ocasión para la *infinita testificación de lo*

*que no deja de llegar.* Tal desfondamiento radical en la inmanencia de la vida relacional es lo que se proponen conjurar las ontologías que operan en y sobre ella *un cierto tipo de mediación*: la relación de deuda como dispositivo de control del movimiento de la vida, y la concepción del mal como “falta” (en el sentido teológico platónico y cristiano de *dēfectus*) o coeficiente de desviación respecto de lo que es debido (esto es, respecto de la *perfectio* en el sentido arqueo-teleológico). *Maelström de defectividad, expresividad no mimética, no-sin-lazo social y pura medialidad*, donde el mal no es desviación, sino “lo que limita la potencia” de cada uno y de todos (en el sentido expresivo de la *potentia communis* elaborado por Baruch Spinoza y retomado por Gilles Deleuze). Estos e infinitos más pueden ser nombres para ese abismo de revelabilidad y relacionamiento o potencia anárquica de composición que es el *anarché*; las ontologías de la deuda – sean principales y/o axiomáticas, todas ellas sacrificiales– lo conjuran indexicalmente, mediante alguna suerte de “revelación” o invención prosopopéyica de la alteridad del otro como afirmación o negación de “lo social” –*religare, religio; sequitur, socius*, son otros nombres de la deuda, basados en imaginarios identitarios de unidad inclusiva/excluyente, es decir, que no reconocen que ninguna institución coincide consigo misma, que la alteridad puebla al sí-mismo de múltiples modos.

## Referências

DERRIDA, Jacques. Entrevista con Jacques Derrida. *Revista Política y Sociedad*, vol. 3, 1989.

DERRIDA, Jacques. “Eating Well”, or the Calculation of the Subject. In: *Points....* Stanford California, Stanford University Press, 1995. Translation French-English by Peter Connor and Avital Ronnell.

GRAFF ZIVIN, Erin. *Anarchaeologies. Reading as Misreading*. New York: Fordham University Press, 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo.*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005. Traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera.

JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2014. Traducción del italiano al español por María Teresa D'Meza.

JENCKES, Kate. *Witnessing beyond the Human. Addressing the Alterity of the Other in Post-coup Chile and Argentina*. New York: State University of New York Press, 2017.

KARMY, Rodrigo. *Intifada. Una topología de la imaginación popular*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2020.

MOREIRAS, Alberto. *Marranismo e inscripcón, o el abandono de la conciencia desdichada*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016.

SAID, Edward. *Beginnings. Intention and method*. New York: Basic Books Publishers, 1975.

SPANOS, William. *America's Shadow. An Anatomy of Empire*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000.

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi. *Ficción de la Razón*, 6 de enero de 2021. Disponible em: <<https://ficciondelarazon.org/2021/01/06/sergio-villalobos-ruminott-mito-destruccion-y-revuelta-notas-sobre-furio-jesi/>>.

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. *La anarquía como fin de la metafísica. Notas sobre Reiner Schürmann (A modo de introducción - Soberanías en suspenso 2)*. 2016, inédito.

RECEBIDO EM: 14/12/2022  
APROVADO EM: 16/12/2022