



---

*Artículo*

---

**Felicidad infrapolítica**

**Conversación con Alberto Moreiras<sup>1</sup>**

**Gerardo Muñoz & Peter Baker**

**Lehigh University & University of Stirling**

gem317@lehigh.edu

peter.baker@stir.ac.uk

**1. Nos gustaría comenzar preguntándote por la universidad hoy, y lo que percibimos como un malestar generalizado sobre dicha institución. La organización del saber y la misión intelectual de la universidad contemporánea parecen haber extraviado su destino y legitimidad. En varios lugares (pensamos en algunos pasajes de tu libro *Marranismo e inscripción*, o en tu ensayo "*Universidad, principio general de equivalencia*") te has referido a cierto fin epocal de la universidad<sup>2</sup>. Sin preguntarte 'como es que hemos llegado a este punto', nos gustaría que dijeras algo sobre qué significa para ti vivir "contrauniversitariamente" hoy, una propuesta que has venido afirmando más o menos sistemáticamente en los últimos años. ¿Piensas que es posible reconducir el deseo intelectual o la pasión por el pensamiento hacia otro lado más allá de lo que ofrece hoy el espacio universitario? ¿Y hacia dónde apunta ese paso atrás?**

Vamos a postular, hoy más que nunca, que la universidad, antigua institución, sea hoy lo suficientemente madura y sólida como para tolerar críticas radicales a su funcionamiento, que incluye por supuesto el comportamiento habitual de sus miembros en los varios estamentos; vamos a imaginar que nada de lo que se diga hoy contra la universidad y su *modus operandi* tenga repercusión alguna en la vida cotidiana del universitario, o en sus asociados; vamos a pretender que todos los trabajadores intelectuales empleados por la universidad sean por definición más amigos de la verdad que de Platón, y así que la crítica, aunque duela, es lo que siempre aprecian por encima de cualquier tradición de silencio y omertá; vamos a suponer que no hay realmente universidad sino solo conjuntos de probos individuos que trabajan de la mejor forma posible para ganarse la vida en instituciones académicas y que nunca le harían daño a un colega que pudiera poner su estructura ganancial en entredicho; vamos a sugerir que el viejo dicho sobre no morder la mano que te da de comer es otra cosa que moral de esclavos. ¿Va sonando plausible la serie de suposiciones? No. Menos que nunca. Por eso la pregunta es incontestable para una persona razonable como pretendo ser: es simplemente demasiado peligrosa, sin compensaciones, porque hoy ya la libertad de expresión, en la universidad, no excluye la represalia. Incluso te piden que hagas cursillos al respecto. Ahora bien, la pregunta puede ser reconvertida a pregunta por la mejor modalidad de trabajo intelectual bajo condiciones presentes. Hemos hablado con frecuencia de una estructura de trabajo en grupo virtual que permita crear condiciones para la palabra libre. Sabemos que tanta

---

gente hoy se siente enterrada en vida o, peor, ha perdido hasta la conciencia de estar enterrada viva, porque la soledad repetitiva los atenaza y los encierra en las aulas y pasillos. Sabemos que solo se puede pensar y solo se puede escribir en compañía, cuando esa compañía no es la compañía de fantasmas y figurones, gigantes y cabezudos. Afortunadamente tenemos los recursos técnicos para ello, y no son particularmente onerosos.

La estructura de trabajo de pensamiento en grupo es contrauniversitaria en la medida en que, para llegar a ella, uno tiene que asumir su calidad de "forajido," es decir, de "salido fuera" de una institución donde no encuentra alimento suficiente. La imagen clásica es la de la caravana en el desierto- los camellos, los carros, las mercancías producen un cerco en el interior del cual es posible encontrar acomodo y refugio, se puede hablar mientras uno toma té o cualquier otra cosa. Hay guardias que se encargan de lidiar con los chacales. Eso es lo mejor que puede pasar. En la universidad actual - no siempre fue así- hay tres tipos de individuos: los que asumen su propia hegemonía, desde su calidad de dominantes o subalternos (toda hegemonía produce subalternidad, y la universidad está llena de subalternos, como los que piensan que ellos serán prudentes hasta que consigan la permanencia laboral, y luego se sueltan, sin reparar en que cuando uno ha sido esclavo durante diez años ya no dejará de serlo nunca; estos son los que intentan pasar de subalternos a hegemónicos, y a veces lo consiguen); los pobres diablos que pasan la vida en la angustia y el agobio, confusos, desorientados, tratando de complacer, obedeciendo sin alegría, o más bien con una alegría falsa y trullera, histérica, la alegría del indeciso al que la inercia va sosteniendo hasta que deja de hacerlo; y el forajido real o virtual, del que depende cualquier posibilidad de libertad en el campo intelectual presente. Estos son los menos. Y ahí estamos. Sin mayor modestia ni inmodestia - fuimos tan idiotas, nosotros que fuimos forzados a entendernos como forajidos, que creímos al principio que todos eran como nosotros. Hay que perder esa idiotez, y aprender a buscar a los otros forajidos. Sin amistad no hay pensamiento.

***2. Afinando un poco la pregunta anterior, ¿hasta qué punto podemos hablar de la posibilidad de una renovación de los Estudios Hispánicos en la universidad norteamericana, latinoamericana, o europea? ¿O es ésta una batalla de pérdida? Parecen haberse quemado ya varios momentos. ¿Queda algo? Tu propuesta del 'registro marrano' elaborada con cierta insistencia desde hace años es una apuesta por salir del impasse postcolonial, algo que ha quedado programáticamente***

---

***expuesto con claridad en la introducción de Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual (2017)<sup>3</sup>, libro que editas junto a José Luis Villacañas. ¿Te parece que el registro marrano entraría en contradicción con la universidad contemporánea en la medida en que un recomienzo marrano también implicaría una cierta institución? ¿Pero qué institución sería ésta si es que es posible hablar de una institución marrana?***

Para mí la noción de "registro marrano" tiene que ver con Estudios Hispánicos en primer lugar porque es cierto que el marranismo se da como fenómeno histórico en la Península Ibérica, o entre sujetos cuya historia ibérica no ha dejado de importar. Refiere a la "doble exclusión," es decir, lo marrano es lo que ha quedado excluido tanto de la comunidad originaria como de la comunidad de conversión, y no tiene ya retorno ni meta. El registro marrano es lo que ocurre desde esa condición existencial precisa, que solo es, por lo tanto, metonímicamente referible a la historia de los judeoconversos ibéricos. Yo puedo vivir hoy en registro marrano muy por fuera de cualquier genealogía religiosa. Pero el que vive en registro marrano sabe bien que su refugio no puede ser identitario y es, de hecho, beligerantemente anti-identitario. Ahora bien, ser beligerantemente anti-identitario hoy es jugársela, por la muy sencilla razón de que, en general, la identidad, la apelación a la identidad, es lo único que entiende la gente, o dice entender. Dramáticamente, pues en el fondo no sirve nunca para nada. Además, por desgracia, la identidad ha sido y en muy grande medida continúa siendo el único pensamiento legible de la tradición cultural hispánica desde hace más de doscientos años. (Si ha habido pensadores patentemente anti-identitarios en la tradición de la lengua, tenemos que confesar que hay que buscarlos con la linterna de Diógenes.). Por eso buscar el registro marrano en el archivo hispánico es tan difícil - es buscar trazas no más. A menudo frustrantes. No puede crear escuela, no puede crear proyecto, no puede sostener carreras. Al revés: puede sostener catástrofes y desastres tan solo.

Pero eso es lo que hay cuando se ha permitido y fomentado que el hispanista no pueda ya hablar de otra cosa que de identidad: la mujer escritora que reivindica su condición femenina, el gallego que habla de la diferencia específica de serlo, o el vasco que no dejará de serlo en exclusiva nunca así lo aspen y caiga quien caiga son ya solo figuras peninsulares más o menos intercambiables a añadir a las figuras de la mexicanidad, la bolivianidad o la argentinidad, en sí variantes criollas de lo que la llamada opción decolonial prefiere entender en clave quechua, maya-quiché o guaraní y que también

---

puede entenderse en clave queer, o en clave racial, etcétera. No es que nada de eso sea importante. Es que la identidad ha secuestrado toda noción de historia, y poco importa que en los últimos años esa misma identidad prefiera ser leída en clave política. Porque la política, en una inmensa mayoría de casos, también ha sido secuestrada por la identidad. Es desde este punto de vista que yo me permitiría hablar de la caída epocal de los estudios hispánicos. Desde el registro marrano dejan de tener sentido, no pueden ya articular ninguna especie de regionalismo crítico, ninguna clase de bloque geocultural o civilizacional desde el que tramar algún encuentro o cruce o, en fin, conflicto que merezca la pena. Esto deja el archivo intacto, por supuesto. Uno puede todavía conmovirse con algún poema de Gustavo Adolfo Bécquer o José Asunción Silva si quiere.

La pregunta para mí es: a estas alturas, bajo condiciones presentes, ¿desde qué perspectiva puede justificarse dedicar la propia vida al estudio del texto hispánico en cuanto tal? Mi sensación es que las respuestas que se han dado en los últimos cien años son hoy radicalmente insuficientes, cuando no directamente infumables. Y, en fin, el registro marrano pretende abrir una modalidad tenue de lectura y de experiencia, una clave de encuentro. Con una condición esencial: ¡la condición es que no se entienda el registro marrano en clave identitaria, que siempre es comunitaria, regresiva, compensatoria! La condición es que se asuma la calidad existencial salvaje, libre, sin refugio, nómada, y alerta del registro marrano de pensamiento. Por lo tanto el registro marrano no puede ser más que el comienzo de un tipo de pensamiento insólito en nuestro mundo, y ojalá podamos llegar a él. No sé si eso reclama, como decís, "una nueva institución." Lo que sí es obvio es que reclama un grupo dispuesto a hacerlo, contrauniversitariamente, desafiando las inercias disciplinarias habituales, que todavía controlan (o son controladas por) los aparatos de poder profesional.

**3. La reinención de la política necesariamente tendría que pasar por una transformación de la democracia, esto es, por un proyecto que vuelva a hacer pensable la radicalización de la igualdad en términos realistas. Sin embargo, esta opción no es muy común en buena parte de los discursos teóricos en la izquierda que permanecen anclados en la subjetividad o en la comunidad política, en el fideísmo neocomunista y en el peor de los casos en el identitarismo decolonial. Por otro lado, la democracia tal y como es nombrada por los liberales del Primer Mundo es un orden que ya no puede producir transformación, y que más bien sirve exclusivamente para abastecer el mismo vaciamiento de dominación ahora caído a**

---

***la lógica económica de rendimiento de la subjetividad. Entonces, te queríamos preguntar por las condiciones de esa reinención de la democracia en un momento en el cual, como se ha propuesto en el eje de este dossier en torno a esos dos términos, "democracia - infrapolítica", estamos experimentando el fin de la política de principios o fundamentos y que obviamente, coincide con una intensificación del nihilismo. ¿Por qué hablar de democracia y no de anarquismo (claro que tú entiendes el anarquismo como algo substancialmente diferente a la tradición política de principios de siglo)? ¿Dirías, entonces, que pudiera decirse que la reinención de la democracia pasa hoy por la elaboración de un pensamiento otro no-hegemónico o absoluto? ¿Puede la noción de la res publica orientar un sentido de largo aliento para la vida pública en común?***

Pretendemos hacer frente a un presente (y a un futuro) en el que no cesamos de detectar nuevos mecanismos de dominación, formas nuevas en las que la captura destructiva de la vida aumenta. Hablamos de biopolítica, de tecnopolítica, de financialización de la vida humana, de calculabilidad y ordenabilidad cibernética, de nuevos índices de explotación de la fuerza de trabajo viva - pero pretendemos hacerle frente a todo eso usando viejos recursos de una ya cansada tradición ilustrada. No tiene sentido. Queremos renovar nuestra democracia y no se nos ocurre más que hacerlo tratando de intensificar la fuerza del presunto "nosotros," para ir hacia democracias hegemónicas, democracias llamadas populares que en el fondo son la antesala del infierno idiota porque en ellas se perderá lo más esencial de la democracia misma. Es necesaria la invención democrática, desde la convicción efectiva de que nadie es más que nadie y de que no debemos obedecer sino nuestra propia ley, pero esa invención democrática es incompatible con un espacio político centrado en las cadenas de equivalencia y en la demanda histórica al y del líder. Decía el viejo Kant que era preciso dotarse de instituciones que permitieran la estabilidad de una "república de diablos," y yo prefiero usar la expresión "república marrana" o "república de marranos". Para Kant, esa era la forma de usar la "sociabilidad asocial" o "insociabilidad sociable" del humano - proteger el auto-interés, proteger la patología, y no ponerle más límites que los que se deriven de proteger la patología de todos, y no solo de algunos. O todos cuentan o nadie cuenta - eso es necesariamente así. Es verdad que la lógica económica no es la lógica política, y que no es posible pensar que hay total autonomía política. Pero tampoco hay total autonomía económica. La política democrática es siempre el esfuerzo por corregir en sentido igualitario el terreno de juego. A mi juicio eso solo puede darse en el intento de establecer instituciones impersonales,

---

que no dependan de primeras ni de segundas personas del plural. Yo no tengo por supuesto recetas ni sé más de política que cualquier otro, pero sí tengo la fuerte impresión de que no habrá invención democrática si la teoría permanece anclada en el pasado mientras que la práctica cotidiana cruza fronteras sin cesar.

No es ya posible creer que, por ejemplo, Antonio Gramsci sea el gran pensador de la política futura, por la sencilla razón de que Gramsci era el pensador de un tiempo que ya se fue. No significa que no podamos aprender de Gramsci, o de Marx, o de Kant. Pero las soluciones para nuestro tiempo no van a venir del suyo - y la izquierda en particular parece tener problemas comprendiendo tal perogrullada. Sigue siendo una izquierda parroquiana, comunitaria, una izquierda del nosotros o del nosotras, una izquierda antigua y caduca por mucho hiperliderazgo mediático que quiera echarle al asunto. Habláis de an-arquía en vuestra pregunta- -para mí esa palabra remite, efectivamente no a la doctrina anarquista ya caduca históricamente, sino al hecho de que nuestro mundo ha entrado en una época en la que no existen más que fantasmalmente los principios, entendidos como valores hegemónicos, valores que asientan la legitimidad social, y así las formas mismas de dominación. Moverse hacia una invención política (democrática) a-principial supone haber constatado críticamente la inoperatividad destructiva de tantos elementos de la tradición en tanto elementos de la tradición; incidentalmente, eso permitiría salvar tantos otros elementos de una tradición que no tenemos por qué malbaratar ni despreciar. La a-principialidad democrática debe, para mí, estar basada en la constatación de la igualdad humana - nadie es más que nadie porque, en primer lugar, nadie es equivalente a nadie. En la medida en que no hay valores ni principios que puedan asignar méritos relativos y cuantificables que sometan la equivalencia a corrección, en esa justa medida solo la democracia marrana sirve: como nadie tiene mayor legitimidad, nadie es (ya) más que nadie. Solo nuestra soledad nos da fuerza, solo nuestra soledad es común. La hegemonía basada en la primera persona del plural, sea cual sea, obviamente no sirve para nada de esto.

**4. Hagamos una pausa en un momento político concreto, en particular, en el complejo momento español. Algunos han sugerido que la irrupción de Podemos buscaba la refundación de la res publica, y esto supone una apuesta de democratización efectiva de la sociedad española, pero también la necesidad de un liderazgo fuerte (Fernández Liria habla, por ejemplo, de una línea vertical que esté en condiciones de cerrar el círculo, y a eso le llama populismo<sup>4</sup>). El mismo Pablo**

---

***Iglesias habla de una "nueva transición". Como has escrito largamente sobre Podemos, y entendemos que estás preparando un libro sobre populismo en el contexto español, queríamos preguntarte: ¿cómo te posicionas ante ese momento republicano que en ocasiones ha sido reivindicado como un "progresismo patriótico, pero también con una vinculación fuerte con la lógica maestra de la hegemonía"<sup>16</sup>?***

La explosión de energía política que llevó al 15-M, y que fue desde luego consecuencia de la crisis financiera del 2008, quizás todavía no haya dado sus mejores frutos. Hay que tener paciencia. Podemos surgió en la estela del 15-M, como una posibilidad muy razonable de canalizar, articular y potenciar la fuerza latente en las protestas silenciosas en las plazas. Conviene confiar en que Podemos esté en pleno proceso de evolución y de reflexión teórica y práctica en relación con sus propias metas como partido y en relación con su concepción del espacio político democrático, que afectaría no solo a España sino también al conjunto de la Unión Europea. No creo que Podemos haya llegado a una configuración estable de lo que quiere o puede ofrecer.

Ha habido grandes errores, errores incluso imperdonables, caprichosos, atacantes, y no es que haya habido también (todavía) grandes aciertos - lo cual es a mi juicio más un problema del liderazgo que de cualquier otra cosa. Pero ojalá los haya, los aciertos, en el futuro. Todo tiene que partir de una renovación reflexiva real - no basta con sentirse los elegidos de la historia, volviendo otra vez a la tocata de la superioridad moral de los jóvenes, o de la superioridad moral de la izquierda, o de la santidad inmaculada y espontánea del pueblo, etc. Y la renovación reflexiva no es tanto cuestión de sentimiento oceánico como de pensamiento real. Y eso falta - hay algunos teóricos muy anclados en el pasado, falsos renovadores que sin embargo tienen fuerza y proyección en el partido; hay otra gente con posibilidades reales pero mala formación; hay otros un tanto excesivamente dogmáticos en sus tomas de partido y sus adhesiones inquebrantables a esto o a lo otro: en fin, lo de siempre, y desde luego lo de siempre en una izquierda que sigue sin levantar cabeza a pesar de que tienen todos los argumentos posibles a su favor. La idea que empezó a esbozar Errejón sobre transversalidad podría radicalizarse - yo veo ahí una posibilidad real de invención democrática en el sentido que yo apoyo con más convicción. Pero Errejón parece haber dado marcha atrás ya demasiadas veces y haberse plegado a una estructura de partido que se está anquilosando retóricamente semana a semana y mes a mes. Es una pena.

---

No sé si Podemos será un instrumento real de cambio en el futuro, o si Podemos puede y debe ser sustituido por formaciones más novedosas, menos convencionalmente populistas por un lado y viejo-izquierdistas por el otro. A mí me parece que la renovación de la izquierda española tiene una oportunidad histórica real ahora, dado el agotamiento del nosotros nacionalista que será una consecuencia irrefragable del conflicto catalán, lo que puede permitir a esa izquierda abandonar posiciones que han estado plagándola absurdamente durante los últimos 40 o 50 años. Pero está por ver. ¿Puede plantearse este asunto como un problema de líderes? A mí lo de los líderes (caudillos sería una palabra más castiza) no me gusta en absoluto. Se necesitan, eso sí, singularidades fuertes que sean capaces de proponer un discurso renovador, y se necesita que ese discurso sea oído y discutido ampliamente. Es verdad que la política no es cuestión de discusiones teóricas interminables, pero sí que es cuestión de estilo. Y Podemos tiene que cambiar de cuajo su estilo público, el que han estado desplegando desde al menos las últimas elecciones, o desde la campaña previa a ellas. Ese cambio de estilo implica un cambio de pensamiento. Ese cambio de pensamiento no se producirá espontáneamente. Y sabemos que no nos podemos fiar de la universidad para dárselo. Veremos qué pasa.

***5. Nos gustaría ahora pasar a cómo entiendes el aporte que se anuncia con el concepto – si efectivamente se puede hablar de concepto o cuasi-concepto – de infrapolítica para una reflexión sobre la posibilidad de pensar la política de otro modo, como quiasmo entre la vida singular y la politicidad. El título de este dossier sugiere que hay un vínculo entre la infrapolítica y la reinención de la democracia, y que tal vínculo debe asumirse como una las tareas para el pensamiento contemporáneo. Es un nexa que tú mismo enfatizas en varios momentos del desarrollo del concepto de la infrapolítica en tu trabajo y lo vinculas de forma explícita con una crisis política actual, al fin de la legitimidad a que ya has referido, pero también a la insuficiencia de las categorías políticas modernas. ¿Podrías esbozar para nosotros cuáles son las dimensiones de esta crisis y cuál es el papel de la palabra 'infrapolítica' para enfrentarse a ella?***

La infrapolítica es, mínimamente, un campo de reflexión abierto a la indagación de condiciones y manifestaciones de experiencia en la época de la consumación de la estructuración ontoteológica de la modernidad. Yo creo que esa es la "crisis política actual," conectada a cosas de muy grande alcance, a movimientos históricos difíciles de

---

controlar desde el sujeto individual o colectivo y que lo exceden radicalmente: el capitalismo financiero en su momento presente, el despliegue biopolítico que cruza toda la política convencional silenciosa pero inexorablemente, la técnica cibernética que va a alterar de formas tan dramáticas como insondables nuestro mundo en una o dos generaciones. Contra todo eso, contra la conciencia cada vez más asentada de que la lucha política hoy no puede llegar ni a tantear sus propias condiciones de enunciación y corre por lo tanto el riesgo mortal de ser política ciega, nos queda notar algo muy sencillo: la experiencia, la de todos y la de cada uno, está cruzada por la política, que la marca y determina y enmarca de forma fundamental e irreducible, pero en última instancia la determinación política no agota la experiencia. La experiencia excede o subcede la política, y puede por lo tanto ser tematizada y estudiada infrapolíticamente. Y quizás no hay más que eso: la infrapolítica no busca determinar filosóficamente cuál sea la esencia de la política, ni siquiera en sus dispensaciones contemporáneas. Su interés, hermenéutico, fenomenológico y deconstructivo, se da más bien en el intento de acotar la determinación política a favor de su exceso o suceso. Para encontrar en eso que excede a la política una forma de vida, el principio de una forma de vida.

Preguntáis por la relación entre eso y la política. La infrapolítica es un campo de reflexión que indaga el suceso de la política en nuestro mundo. En cuanto suceso, es decir, exceso que precede, campo experiencial no circunscrible ni agotable por determinación política alguna, la infrapolítica tiene dimensiones críticas—la infrapolítica piensa la política en la medida en que piensa su negación—, pero su ejercicio primario no es crítico (de la política) sino interpretativo. La infrapolítica vive en una retirada de la política de la que no se nos oculta que incluye una intensa politicidad—pero es la politicidad impolítica que suspende y cuestiona toda politización aparente, y la coloca provisionalmente bajo el signo de su destrucción. Llamamos a la dimensión de politicidad impolítica de la infrapolítica posthegemonía, o democracia posthegemónica. La infrapolítica encuentra en la democracia posthegemónica, y en su praxis, que es la democratización posthegemónica, la interrupción suplementaria de su propia praxis subcedente. La infrapolítica no pide inscripción ni perdón. Se anuncia como voluntad de pensamiento al margen de canales establecidos y reconocibles, al margen de toda política cultural, al margen de toda recuperación bienpensante. Tratará, por supuesto, de crear sus lugares, pero nuestra querencia es virtual y oscura, y nos atraen más los bares y las calles y las playas y los desiertos que las aulas, las salas de conferencia o los grandes hoteles convencionales. No insistimos en secreto alguno, pero sabemos que el pensamiento es

---

siempre secreto. No pedimos comunidad, no pedimos filiación, no pedimos siquiera comprensión alguna. Nos manifestamos contracomunitarios y hostiles a toda formación de captura. Y apostamos a un largo plazo incalculable desde el cómputo servil del produccionismo excelentista. Sabemos que sólo contamos con nuestro tiempo de vida, y que tal tiempo excede, y sucede, al tiempo de trabajo. Y esa es la cosa. No es mucho, pero es más que nada, y es también, pienso yo, en su impretenciosidad radical, una posible fuente de felicidad individual contra la histeria de la incesante demanda política que tantas veces no es siquiera política y es tan solo demanda.

**6. Siguiendo un poco este hilo, podemos decir que hay hoy día numerosas respuestas que toman como punto de partida la crisis de la política y se plantean explícitamente como salidas exitosas. Podríamos mencionar en esta línea, por ejemplo, el llamado pensamiento de la "Italian Theory" en el que podríamos incluir no sólo el trabajo de Giorgio Agamben o Roberto Esposito, sino también la obra de otros como Antonio Negri, Elettra Stimilli, o Massimo Cacciari. Y desde luego, está el neocomunismo que ha reactivado con fuerza el legado político del 68. Pero podríamos también incluir otros quizás no tan obvios tales como el nuevo libro de Geoffrey Bennington, Scatter 1 (2016), donde se avanza la noción o la cuasi-noción de política de la política. Sin embargo, en tu énfasis noto una cierta facticidad existencial, lo cual te lleva a tomar distancia de otros horizontes teóricos. ¿Cómo ves esta diferencia respecto al trabajo de estos autores? ¿Y qué papel juega el archivo "hispano" para la infrapolítica? Estamos pensando, por ejemplo, en figuras que tienen un papel importante en tu trabajo como Javier Marías, Rafael Sánchez Ferlosio, Jorge Luis Borges, María Zambrano, José Lezama Lima, la picaresca o el thriller, por enumerar tan solo algunas cosas y sin ánimo de cerrarlas en un archivo monolítico...**

Quizás una de las llamadas "ventajas estratégicas" de la pobre infrapolítica, que tiene muy poco que ver con militarismo alguno, es que es un campo reflexivo que no surge directamente de la filosofía entendida como disciplina académica. Ese pensamiento italiano al que te refieres no solo se formula y se autoriza en el campo de la filosofía, sino que trama o sueña constituirse, como sabemos, como propuesta nacional, "pensamiento italiano," "diferencia italiana," para una "filosofía del futuro," en la expresión de Agamben. La infrapolítica ni es pensamiento nacional ni aspira a dominar futuro alguno. Es consecuencia, en realidad, de una crisis discursiva en el campo de estudios culturales

---

hispanista-latinoamericanista. Pero esto quiere decir en primer lugar que una enorme parte de sus referencias es literaria, y que otra enorme parte de sus referencias es visual (pictórica, cinematográfica, fotográfica.) Lo que la infrapolítica ama como lo inconspicuo, o lo más inconspicuo, no es tantas veces susceptible de tematización filosófica - y sin embargo ese es el lugar preeminente de habitación infrapolítica. Claro, podríamos decir que, como consecuencia de todo ello, solo la infrapolítica hoy está indicando que hay un lugar otro para el pensamiento que no es el lugar de la política: obvio que la tematización de lo impolítico en Cacciari y Esposito es tematización política de lo impolítico; obvio que el proyecto de Agamben no aspira solo a producir la "filosofía del futuro," y ni más ni menos que prima filosofía, sino también la política del futuro; obvio que otros intentos, como los de Inna Viriasova o Laurent Dubreuil, que han escrito libros tematizando lo no-político o a-político, son en el fondo intentos de pensar lo político desde su envés; y obvio que Geoffrey Bennington piensa, literalmente, "la política de la política" como forma de politización discursiva<sup>6</sup>. La infrapolítica estudia y aprende de todo ello, por supuesto, pero reclama otro lugar de habitación, otra estancia.

Creo que en el segundo tomo de *La bestia y el soberano* Jacques Derrida dice como de pasada, sin fijarse mucho, que toda filosofía es filosofía política, o que la filosofía política es el principio de la filosofía, algo así. Quizás la infrapolítica no es política porque no es filosofía y no es filosofía porque no es política. Lo que, por cierto, no le quita nada a su doble posibilidad filosófico-política de ser a la vez destructora de la política y destructora de la filosofía. Mis aliados más queridos en ello son por supuesto figuras del archivo, figuras de la tradición, que para mí es inmediatamente, por razones de lengua, la tradición hispánica. Rastrear en ese archivo trazas marranas, trazas infrapolíticas, trazas de una tematización no reificante de la existencia, del tiempo existencial - en fin, eso sostiene y ha sostenido mi tiempo profesional y le debo todo a ello. A los autores que mencionas yo añadiré Juan Goytisolo, Juan Benet, José Ángel Valente, pero también Álvaro Cunqueiro, también Josep Pla, y también desde luego el Arcipreste, Garcilaso de la Vega, la Celestina, Teresa de Ávila, el Quijote, cierto Baroja. Pero luego está el otro inmenso archivo de la pintura y de lo visual en el que casi nunca me he atrevido a entrar porque tengo verdadero pánico a ponerlo en palabra, y que para mí ha sido un compañero constante - voy a mencionar solo a Rembrandt y a Velázquez, a Cézanne, a Robert Bresson, a Anselm Kiefer. Y hay tantos otros, como decís. Es posible incluso que la totalidad del arte sea definible como infrapolítica - que el arte sea la empresa infrapolítica por excelencia, si bien en el arte, en cuanto arte, tendríamos ya que hablar de una

---

empresa transfigurante de la infrapolítica, infrapolítica transfigurada: abocada a una figura.

**7. La relación entre escritura y vida es de gran interés para nosotros. Giorgio Agamben en su ensayo reciente *L'avventura* (2016) argumenta que el género de las aventuras medievales expone una cierta experiencia del destino de la vida singular. En realidad, Agamben piensa que debemos recuperar o al menos volver la mirada hacia las novelas de caballerías y las fábulas que encierran algo así como el hueco misterioso de la existencia por debajo de toda narrativización, justamente porque allí la narrativización falla y aparece una relación con el destino. ¿Cómo pensar hoy algún tipo de experiencia parecida si actualmente nos encontramos también en el fin de la Gran Literatura, esto es, de la liquidación de la forma "Literatura" como máquina o motor alegórico?**

Hace poco leí el opúsculo de Agamben, que me interesó mucho, como todo lo de él. Creo que tiene un centro, que es el de la propuesta de traducción a "aventura" del término alemán que se convierte en un término especial en el pensamiento de Heidegger, *Ereignis*. Si *Ereignis* significa en alemán corriente "acontecimiento," y si está relacionado con el verbo *eignen*, "apropiar," las traducciones de Heidegger tienden a darlo como "acontecimiento de apropiación," que es una traducción a todas luces torpe y patosa. Agamben propone ahora "aventura," y dice que toda aventura remite a un "vestíbulo," que sería el momento en el que el humano se hace "propiamente" humano, como "acontecimiento de acontecimientos" o más bien "aventura de aventuras" (Agamben 2018, p.81)<sup>7</sup>. Cruzar el vestíbulo, pasar el pasaje: esa es la experiencia de con-versión que la palabra *Ereignis* lleva hacia lo propio, pero que "aventura" restituiría a su esencia espacial (en la aventura ad-vienen a un mismo lugar esencialmente lo humano y una cierta experiencia del ser). Con-versión o transformación o transfiguración más que apropiación, pero improgramable y contingente. Aventura es *tyché*. Aun así, define la vida "poética" que es trasunto de la vida del caballero andante, y con ella toda vida sustraída a lo que es "ordinario" en la concepción moderna (que, en el texto de Agamben, Dante Alighieri parece pre-ordenar teológico-jurídicamente como vida desprovista de aventura y cerrada en su circuito de castigo y recompensa, perdición y salvación).

Agamben tiende a llamar "ética" a la forma en la que uno lidia con su propia "aventura," pero yo propondría que tal relación no es primariamente ética, supuesto que "ética" refiera en Agamben a un cierto domiciliarse de la vida, a un morar en el tiempo y el espacio. Antes de la ética hay una exposición a la existencia misma cuyo carácter es infrapolítico,

---

con respecto del cual la ética es una toma de partido y una orientación específica, como lo sería la política. En uno de los ejemplos de “aventura” que da Agamben, el *lais* de Marie de France llamado “Bisclavert,” la historia es la del barón que debe transfigurarse en lobo durante tres días cada semana. La relación del barón con su *daimon* no es, diría yo, fundamentalmente una relación ética; pero lo es infrapolítica, en la medida en que lo expone a una condición existencial irremediable, la aventura misma entendida como aventura de aventuras. El encuentro es infrapolítico— al margen de la ética de sus conclusiones. Amor y esperanza serían para Agamben los ingredientes propiamente éticos que pueden regular nuestra relación con el *daimon*, pero a mí me interesa más el albur preético de la relación potencial con la aventura, que es la potencia de la aventura misma en relación con Da-sein—con su carácter ex-tático. En ese intento permanente de con-versión, de transformación y de transfiguración hay una potencia de aventura que se sustrae a toda ética en el reclamo singular de existencia abierta, en cuanto tal expuesta sin condiciones.

Pero para ir a tu pregunta concreta: Yo soy un lector empedernido de novelas de aventuras, de novelas donde el mundo se narrativiza en mil formas insólitas - desde las novelas de caballería a los thrillers contemporáneos, pasando por las novelas de Salgari, o las de Guillermo, las del Oeste, la ciencia ficción, las policiacas, pero también los cómics. Los melodramas me atraen menos, sin embargo, no sé por qué - quizá porque todos acaban, como se decía, en alegorías nacionales, que me traen abiertamente sin cuidado. No sé si la aventura en cuanto tal tiene la capacidad de volver a ser forma narrativa dominante--hoy lo es el thriller, su descendiente perverso, en cierto sentido. En toda aventura hay un punctum, como decía Roland Barthes de la imagen fotográfica, y ese punctum es también el lugar de desnarrativización. Pero en esa desnarrativización puntual, a veces muy trivial en apariencia, se abre en cada caso una especie de aleph que proporciona otra experiencia de mundo, otra experiencia de apertura a lo abierto. En todo caso la narrativa se convierte, para el lector o también para el narrador mismo, en aventura - es decir, no remite a una aventura, sino que es o se hace aventura - a través de un mecanismo de identificación o de enganche libidinal: el escudo de Galahad o el caballo de Lanzarote, la gabardina mojada por la lluvia de un detective en el Los Ángeles de 1935, o la pitillera de plata para cigarrillos Craven A de una espía fascista española durante la Guerra Civil.

¿Cómo no enamorarse de esos trastos, más allá de toda razón? Pero es porque, en su carácter de objetos parciales, son los lugares del deseo que toda narrativa canaliza y

---

eventualmente encharca. Caer en esos charcos - bueno, quizás uno solo lee para eso, ¿no? ¿Para qué otra cosa? Digamos que toda narrativa encubre y al mismo tiempo produce una formación de deseo que, al revelarse en cuanto tal, interrumpe la narrativa misma y la abre a su verdad: la desnarrativización es, así, paradójicamente, no lo que busca la narrativa, pero desde luego lo que busca el que lee o escucha en cada caso. Esto tiene por supuesto diversas implicaciones para la deconstrucción o para el análisis freudiano-laciano, también para la analítica existencial heideggeriana. Y esas son las tres grandes referencias teóricas de la infrapolítica. Pienso que el ensayo de Agamben sobre el que preguntas envía a una serie de problemas extraordinariamente importantes.

**8. Vamos terminando este intercambio. En tu trabajo sugieres que la forma institucional que corresponde a la práctica de una reflexión infrapolítica sería la de la democracia posthegemónica. Una elaboración importante de posthegemonía es la de Jon Beasley-Murray que retoma las ideas de habitus y de multitud para plantear que “no hay hegemonía y nunca la ha habido”<sup>8</sup>. Sin embargo, tu articulación de posthegemonía se diferencia a la de Beasley-Murray en el sentido en que no niega que haya o que haya habido bloques hegemónicos, y sugiere que pensar la política hegemónicamente es siempre una trampa antidemocrática. Podríamos decir, quizás, que una reinención de la democracia tendría que ser posthegemónica puesto que no existe democracia sin posthegemonía ni sin conflictividad. Nos parece que esta formulación es sugerente porque el lenguaje de hegemonía tiene un vínculo claro con las ideas de populismo en el trabajo de Ernesto Laclau que han sido tan influyentes en la praxis de la izquierda en América Latina y más recientemente en la fórmula de Podemos en España. ¿Es la poshegemonía una respuesta a este tipo de práctica política de la izquierda? ¿Es la democracia posthegemónica lo único que le puede dar vida al ascenso de los populismos?**

Para mí no hay duda de que estamos en una época marcada por la dominación, y en la medida en que esa dominación se manifiesta como mezcla de persuasión y coerción me parece que podemos usar para esa dominación la palabra “hegemonía.” Afirmar que hay dominación no nos hace directamente “hegemónicos” en ningún sentido que yo alcance a entender de esa palabra. Otra cosa es si creyéramos que podemos salir de tal situación de dominación fáctica mediante una estrategia hegemónica, que sería de entrada

---

contrahegemónica pero solo provisionalmente: el gramscianismo busca por definición una salida hegemónica a la situación hegemónica, aunque lo hace desde la postulación de una contrahegemonía. Un “pensador hegemónico,” en el sentido amplio, sería un pensador que hace de la búsqueda de una dominación/contradominación hegemónica parte central e insustituible de su pensamiento—parte no renunciable. Eso es lo que significa, para mí, aferrarse a la hegemonía— no solamente, aunque puede ser el caso para algunos, describir una situación de dominación fáctica que no funciona solo con porrazos, también con servidumbre voluntaria, sino más bien o sobre todo aspirar a cambiar esa dominación fáctica, hegemónica, entre la porra y el placer de la obediencia, por otra con distinto signo pero formalmente idéntica. Ni que decir tiene que lo que quiera que pueda nombrarse “posthegemonía” puede tener posiciones diferentes en sus descripciones fácticas de lo que hay o ha habido, pero tiene en común no pretender una sustitución hegemónica como solución política, y menos republicana. No cree en ellas. Hay una hegemonía civilizatoria realmente existente, la que combina en sí el capitalismo financiero y el discurso de la técnica y la caída precipitosa de lo humano en la autobiopolítica. La infrapolítica no es una forma de combate político, sino una forma de sustracción a un combate político que hoy no puede lidiarse sino de forma interna al capitalismo financiero, al discurso de la técnica, y la forma autotecnobiopolítica (con perdón por la palabrota) de vida. Hay hegemonía, entendida como dominación social a múltiples niveles y registros consistentes entre sí, y pienso que la forma de resistir a ella no es el intento por formular una nueva hegemonía, no es el intento por construir una nueva hegemonía, no es el intento por instaurar, finalmente, una nueva hegemonía (obvio que lo del “hiperliderazgo mediático” de Podemos que confundió el sorpasso al PSOE con la instauración de una nueva hegemonía es inadmisibles y un poco patético). Y tampoco es el intento de seguir amarrado a una idea que cumplió su fin histórico, a mi juicio, en el marxismo tardío. Es más bien el intento de colocarse, política y existencialmente, fuera de su alcance, en la (imposible) medida de lo posible; buscando un paso atrás con respecto de soluciones políticas que traicionan su propia posibilidad.

Pienso que esto es lo consistente con la posición de “ilustración radical,” para usar el concepto de Jonathan Israel, que comparten algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt y la deconstrucción en su sentido amplio (el sentido que incluye, digamos, a Lyotard, Foucault, Lacan, Derrida, Nancy, etc.). Ahora bien, las cosas no se acaban en el ejercicio infrapolítico, que es un intento de pensar la forma de vida del existente más allá de su secuestro tecnobiopolítico, porque entendemos que, además de que hay existencia

---

fuera de la política, la política marca la existencia. La posthegemonía es lo que la infrapolítica ofrece como posición política, igual que la infrapolítica es lo que la posthegemonía ofrece como lugar de amparo o positividad de su propia resistencia. No es que la posthegemonía o la infrapolítica sean un lugar cómodo, y desde luego no se entienden como teoría política— pero son, o buscan ser, una instancia de resistencia radical a teorías políticas de la modernidad obsoletas, marcadas en su obsolescencia por el capitalismo financiero y la tecnobiopolitización del mundo, que ya no tienen más fuerza que la de la autopersuasión. No hay cadena equivalencial posible que no esté de antemano caída en la hegemonía actualmente existente, que no constituya una modificación más o menos banal de tal situación— la fuerza de la hegemonía moderna es tal que no depende de nosotros ponerle fin; solo podemos disponer una resistencia que sea también un comienzo de sustracción, y que guarde en esa posibilidad la memoria y el adelanto de otro lugar. Creo que ese es el sentido final de mi propia conceptualización, en la medida en que es política, del par posthegemonía-infrapolítica.

**9. *Volvamos al comienzo de esta conversación. Hablábamos de universidad y de su crisis en cuanto institución capaz de producir una relación con el saber sin las prótesis métricas que se sostienen a partir del principio general de equivalencia y de la valorización de las lenguas y de las ideas. Ahora con la presidencia de Donald J. Trump se habla mucho de "resistencia", y ha vuelto a reaparecer con ropajes nuevos la vieja muletilla del 'qué hacer', con claros ánimos humanistas de defender a la universidad en nombre de las Liberal Arts. En otras palabras, surge una conciencia crítica que nos "demanda" ser "críticos" o "prácticos". Hay un revival del viejo espíritu leninista, pero ya sin un Lenin y sin el horizonte efectivo de lucha de clases. ¿Cómo pensamos hoy la posibilidad de una institucionalidad universitaria que se retire de la lógica de equivalencia del capitalismo tardío y de su cierre comunitario capaz de preparar un nuevo consenso fuera de las trampas de la hegemonía, si por hegemonía entendemos el gesto de la demanda a una sujeción efectiva?***

Me temo que no tengo mucho que decir que no esté ya implícito en lo anterior sobre esta última pregunta que me hacéis. Pienso, no que la universidad sea un baluarte capaz de producir "opinión crítica" contra las reacciones más perversas o más potencialmente perversas a la ideología dominante, a la hegemonía general, sino que la universidad es hoy orgánicamente máquina de producción de esas reacciones perversas: la universidad

no tiene un afuera interno, ya no, si alguna vez lo tuvo. Tiene, eso sí, tradicionalmente la pretensión de constituirse como un afuera interno al régimen de dominación imperante-- pero los que ya llevamos muchos años dentro de esa máquina sabemos que esa pretensión es ahora ya falsa, mera cita del pasado, y que se sostiene solo en la mala conciencia o incluso en la culpa del intelectual. La universidad es máquina hegemónica, y no debemos dejarnos engañar por el espejismo de la supuesta disidencia intrauniversitaria, casi siempre una farsa. La disidencia solo se da contrauniversitariamente.

*Gracias por esta conversación, Alberto.*

## Notas

<sup>1</sup>Alberto Moreiras es profesor de estudios hispánicos en Texas A&M University. Sus más recientes publicaciones son *Marranismo e inscripción* (2016) y *Manual de infrapolítica* (2018).

<sup>2</sup>Ver Moreiras, A. (2016). *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada*. Madrid: Escolar y Mayo. Y la ponencia, "Universidad, principio de equivalencia" (2016): <https://www.youtube.com/watch?v=op4uK3KFW4>

<sup>3</sup>Moreiras, A & Villacañas, J. L., Eds. (2017). *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

<sup>4</sup>Ver Fernández Liria, C. (2016). *En defensa del populismo*. Madrid: Libros Catarata.

<sup>5</sup>Muñoz, G (2017). "Podemos or the rise of progressive patriotism in Spain: an interview with Iñigo Errejón". <http://www.publicseminar.org/2017/12/podemos-or-the-rise-of-progressive-patriotism-in-spain/>

<sup>6</sup>Ver los siguientes libros: *Il potere che frena* (2014), de Massimo Cacciari; *Categorie dell'impolitico* (1999), de Roberto Esposito; *Potentialities* (1999), de Giorgio Agamben; *At the limits of the political: affects, life, things* (2018), de Inna Viriasova; *The Refusal of Politics* (2016), de Laurent Dubreuil; y finalmente, *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* (2016), de Geoffrey Bennington.

<sup>7</sup>Agamben, G. (2018). *The Adventure*, trad. Lorenzo Chiesa. Boston: MIT University Press.

<sup>8</sup>Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minnesota: University of Minnesota Press.