

Confrontación fundamental

Pablo Pérez Wilson *

* Baruch College

117 |

En lo que sigue quisiera proponer una serie de notas sobre la relación entre negatividad e infrapolítica. Mi hipótesis es que esta relación funciona como un flanco polémico ya contenido en una trama de pensamiento a la base del proyecto de reflexión infrapolítica. Propongo un recorte, arbitrario e incompleto, de dicha trayectoria como muestra de su perseverancia y potencial. El objetivo de estas notas es la determinación provisional de un recorrido respecto de 1) las críticas de Martin Heidegger a la noción hegeliana de negatividad; 2) la negatividad en parte del pensamiento italiano o *pensiero negativo*; y 3) la posible relación entre negatividad y reflexión infrapolítica.

Parte importante de la reflexión infrapolítica se localiza en la indagación de tres espacios problemáticos: la diferencia ontológica entendida como diferencia entre ser y ente; la puesta en duda del principio de equivalencia general como límite de la crítica de la economía política; y la democracia poshegemónica o salvaje que establece una relación con un plano de instanciación o efectuación práctica más allá

de la supuesta clausura hegemónica de la política. Contra esa acusada clausura la reflexión infrapolítica explora las condiciones para otra política, radicalmente sin fundación, una política a-principal. El primero de estos espacios, la diferencia ontológica, se relaciona de forma más directa con la problemática en torno a la negatividad. Leer la relación entre negatividad e infrapolítica, o más bien un cierto recorrido y direccionalidad de la misma, implica una búsqueda capaz de reconocer un punto de no retorno entre complementariedad y confrontación. Asumir que hay una medida en que la complementariedad no es posible sino en clave confrontacional. La confrontación tiene unos parámetros que, como veremos, pasan por este recentramiento problemático.

Aunque de forma no exclusiva y en constante expansión la reflexión infrapolítica habita un lugar intermedio alimentado por la obra de Heidegger, el legado de la deconstrucción y desarrollos del pensamiento italiano contemporáneo. De allí que no sea extraño que se proponga como un esfuerzo interpretativo en línea con las críticas al sujeto, la metafísica y la modernidad, muchas veces asociadas directa o indirectamente con el nombre propio de Hegel. Por este motivo la sugerencia contenida en este ensayo es la siguiente: si la reflexión infrapolítica busca asimilar, aunque sea parcialmente, el nombre de Hegel y la dialéctica en general, con la consumación de la metafísica y la filosofía de la historia podría considerar como una de sus tareas atravesar lo que Heidegger denominó “confrontación fundamental” con Hegel.

Atravesar significa establecer un compromiso hermenéutico que logre la localización de un núcleo argumentativo al nivel del sistema hegeliano sin quedar atrapados en los tecnicismos o pasos en falso de los intentos anteriores. Dicha localización implica un trabajo de hallazgo y conexión y al mismo tiempo de cierta fuga. Una búsqueda de las preguntas fundamentales en los lugares de su articulación central. Pero también un escape que impida el cierre normalizador y el establecimiento de un nuevo parámetro con el que medir los rendimientos de lectura anteriores.

Tal vez el ánimo interpretativo de la reflexión infrapolítica consista precisamente en ese constante empuje de los límites de lo pensado como la forma misma de la imaginación.

Pero esta desmesura requiere un paso previo: el reconocimiento aunque sea parcial e inestable de momentos o formas argumentales antagónicas. Sin la necesaria interrogación de obstáculos y supuestos se hace más complejo el trabajo de distinción analítica. Propongo entonces un cambio de énfasis para la confrontación con Hegel: desde las críticas a la filosofía de la historia hacia la problemática en torno a la negatividad. Pero este cambio de énfasis tiene una contracara representada por una configuración selectiva al interior del hegelianismo contemporáneo. Un corte diagonal que pueda extraer del panorama reflexivo actual consideraciones en torno a la negatividad y el legado del pensamiento dialéctico. La confrontación con Hegel encontrará, en otro espacio, una confrontación con la infrapolítica en que adquiera sentido la afirmación “sustancia como sujeto”, pero esto tendrá que esperar a otro escrito.

El paso previo, por tanto, consiste en reconocer un cierto límite en los posicionamientos críticos sobre Hegel. La deconstrucción de la filosofía de la historia y nociones asociadas como teleología, progreso o destino usualmente asociadas con Hegel tienen una trayectoria extensa y asimétrica. A pesar del lugar privilegiado que muchos otorgan a *Lecciones sobre la filosofía de la historia* lo cierto es que dicho curso y notas no forman parte del sistema constituido por los libros mayores: *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, según algunos críticos, *Filosofía del derecho*. Cualquier consideración de fondo sobre la obra de Hegel, y más todavía si se quiere hacer un punto general sobre sus conceptualizaciones, debería ser contrastada con un análisis interno a partir de dichas obras.

Un ejemplo. En paralelo se ha argumentado que el saber absoluto, último capítulo del libro-introducción al sistema *Fenomenología del espíritu*, establecería un punto de llegada definitivo en que el saber filosófico se vuelve omniabarcante. De algún modo, la filosofía hegeliana de la historia, el fin de la historia y el saber absoluto tenderían a coincidir dentro de una misma narrativa. Esta hipótesis de lectura tiene una genealogía conocida y bien establecida. Tanto sus promotores como replicadores han sido extremadamente exitosos en su perpetuación opacando un conjunto alternativo de lecturas más ajustadas al texto. Parte de la “vuelta

a Hegel” en los debates contemporáneos tiene que ver con establecer el límite de este tipo de hipótesis¹.

No

En relación más directa con el proyecto de reflexión infrapolítica, fue el propio Heidegger quien indicó la necesidad de abarcar la confrontación con Hegel a nivel de sistema. De allí que el emplazamiento a la negatividad en Hegel tenga alcance de pregunta esencial: “¿Cuál es esa determinación fundamental de la filosofía hegeliana, cuyo examen a fondo remonta a un punto de vista originario, porque recién a partir de éste puede ser verdaderamente divisada como tal?”². Esa determinación fundamental del sistema hegeliano es la negatividad. Pero la característica principal de la increpación de Heidegger tiene relación no solamente con apuntar a la negatividad como núcleo del sistema hegeliano. A partir de su localización quiere confrontarla: debilitar su apelación al origen; distinguir entre no, nada y negación; y por último oponer una acusada indiferenciación del devenir a la diferencia ontológica como tal.

Heidegger apela a la conjunción de los tres aspectos antes mencionados. La negatividad se encontraría en el origen pero de forma incuestionable. No habría manera de interrogarla producto de la intrincada lógica de presuposición que Heidegger no acepta: la negatividad opera como un origen ilocalizable que supone una cualidad intrínsecamente impensable. Esto quiere decir que Hegel clausuraría la posibilidad misma de concebir a la negatividad como un ámbito de pregunta y cuestionamiento. Heidegger atribuye a esta negatividad en Hegel una cualidad fundacional de la subjetividad, la negatividad tendría una capacidad para presentarse en tanto verdad. “La negatividad como esencia de la subjetividad. La negatividad como negación de la negación funda en el sí a la autoconciencia incondicionada –a la absoluta certeza como “verdad” (es decir, entidad del ente)”³.

Frente a esta fundación de la subjetividad Heidegger acusa una indiferenciación en Hegel entre no, nada y negación. El objetivo de Heidegger

¹ Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, pp. 55-78. Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, traducción de Alberto Drazul, Buenos Aires, Ediciones Caldeón, 1970, pp. 39-63. Alexandre Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo*

en Hegel, traducción de Juan José Sebrelli, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, pp. 207-228. Jon Stewart (Ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, pp. 183-236.

² Martín Heidegger, *Hegel*, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 35.

es oponer a la negatividad en Hegel una formulación alternativa capaz justamente de establecer diferencia. El primer paso es afirmar que en Hegel hay una no diferenciación entre nada, “como el no del ente”, y ser. Esta indiferenciación cancela “la posibilidad por pensar como entidad del ser”. De esta forma Heidegger instala el centro de la confrontación en sus términos: cancelación de la diferencia frente a la diferencia ontológica. La confrontación, por tanto, establece un posicionamiento en relación a la cualidad, localización y efectos de la negatividad en Hegel. Ante la negación de la diferencia se alza el pensar, precisamente como elemento activo de la diferencia: “el pensar *como* pensar requiere la completa pensabilidad de esta diferencia, a saber de la diferencia de ente y ser”⁴.

Para Heidegger la negatividad en Hegel anula la posibilidad del pensar y en específico imposibilita la diferencia entre ente y ser, es decir, la diferencia ontológica como tal. “Esta negativa de la diferencia que todo lo funda, se expresa en que Hegel dice que la diferenciación entre ser y nada es ninguna. Esta diferencia fundante es sin embargo la que en *Ser y tiempo* es llamada “diferencia ontológica”. ¿Qué “negatividad” está aquí en juego? ¿Cómo [se da] la conexión con el ‘cómo’: *algo como siendo?*”⁵. Heidegger apunta no solamente a la indiferenciación fundante de la negatividad en Hegel sino que esta indiferenciación repercute en la modalidad específica del devenir. Entendido como el despliegue de la negatividad, el devenir para Heidegger tiene una cualidad cósmica: la indiferenciación producida por la negatividad provoca que el propio devenir sea instanciación no condicionada. Esto quiere decir que, para Heidegger, la negatividad en Hegel libera una especie de concatenación lógica que osifica la diferencia.

121 |

Es interesante notar que en dicha consideración Heidegger retrotrae la conceptualización sobre la diferencia ontológica a *Ser y tiempo*. Como es sabido allí se anuncia la diferencia ontológica pero no se desarrolla. Heidegger nunca llegó a completar la proyectada tercera parte del libro que pretendía trabajar la diferencia ontológica. Sin embargo, en un seminario impartido el año académico inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo* abarcó la problemática de manera frontal. En dicha explicitación se puede encontrar la siguiente formulación: “denominamos a la distinción expresamente realizada entre el ser y el ente la *diferencia on-*

⁴ Ibid., pp. 47-49.

⁵ Idem.

tológica". Aquí se encuentra en juego nada menos que la constitución de la ontología en donde se expresa "una actitud fundamental del Dasein"⁶.

Esta alusión a la diferencia ontológica puede relacionarse con una observación directa sobre la negatividad y la dialéctica en *Ser y tiempo*. La observación surge en el contexto de la pregunta por el "sentido ontológico de la negatividad" que en cierta medida anticipa desarrollos posteriores ya referidos. Heidegger pregunta por la "esencia ontológica del no en general": cuestiona la capacidad diferenciadora que ha adquirido el "no" para la ontología en tanto instancia activa pero distinguible de la negatividad. Heidegger quiere interrogar la negatividad desde su supuesto poder diferenciador. Instalar la pregunta es el paso clave: "¿Pero es tan evidente que todo 'no' sea un *negativum*, en el sentido de una diferencia? ¿Queda agotada su positividad en ser constitutivo del "paso [dialéctico]"? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar *como problema*?"⁷.

Si nos atenemos a esas preguntas podemos apreciar que no solamente anticipan sino que delimitan casi la misma serie de problemas trabajados por Heidegger a fines de los años treinta. Las preguntas funcionan como un marco comprensivo que configura tres ámbitos: la duda respecto de la cualidad del "no" y su potencia diferenciadora; el cuestionamiento en torno a la valencia positiva de la dialéctica; y la pregunta o problema como límite de la dialéctica. El simple "no" y por extensión negación y negatividad no serían capaces de dar cuenta de la diferencia en tanto diferencia. Pero ahora esta duda de Heidegger se extiende más allá de Hegel. Considera al conjunto de la "ontología" de la que Hegel es sin duda un punto alto. La dialéctica forma parte de esta historia de la ontología pero es incapaz de volverse sobre sí misma para cuestionarse. En este punto parecería que Heidegger estuviera insinuando que la dialéctica tiene una potencia mayor que la explorada por la ontología pero de algún modo obstruida por su ligazón a la negatividad.

Pero esa posibilidad presente pero sin duda forzada por nuestra lectura toma otra dirección en *Ser y tiempo*. Allí se establece una ligazón entre

⁶ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 378-379.

⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago, Editorial Universitaria, 1997, p. 304.

“no”, Dasein y la noción de posibilidades. En concreto con la concepción del Dasein como “ente arrojado” en la medida que “se comprende desde posibilidades”. Esto quiere decir que en su apertura el Dasein encuentra una posibilidad que “constantemente *no* es alguna otra”. Heidegger asocia esta cualidad del Dasein como parte de su proyectar negativo. En otras palabras, las posibilidades y el “no” están de cierta forma enlazados en su “proyectar”, pero cuya cualidad “como proyecto, es esencialmente negativa”. De esta cercanía entre “no”, Dasein y posibilidades surge una oposición entre nihilidad y libertad del Dasein. La nihilidad del simple elegir entre esta y aquella posibilidad frente a la “libertad del Dasein para sus posibilidades existenciales”. Dicha libertad consiste precisamente en la elección, tal vez menos en estar frente a posibilidades, el hecho de hacer efectiva una posibilidad sobre otra. Dicha elección libre marca al “no” como una forma activa de la diferencia⁸.

Claramente esa dirección del “no” y la relación entre posibilidades y diferencia se opone a la acusada indiferenciación impuesta por la negatividad en Hegel. Una noción de negatividad que para Heidegger clausura la pregunta, el cuestionamiento y en cierta medida cierra las posibilidades. Heidegger busca precisamente otra negatividad, una que establezca un espacio para la pregunta y la diferencia ontológica. “Negatividad’ para Hegel: la triple diferencia en sí indudable de la *conciencia* inmediata, mediata e incondicionada (yo represento –algo). ‘Negatividad’ para nosotros: el nombre de un *ámbito cuestionable*”. ¿Pero en qué consiste ese ámbito cuestionable sino en la articulación de un “otro preguntar”, un preguntar que “todavía se inmiscuye en la pregunta por la *nada*”? Heidegger contesta considerando a la nada como ab-ismo, es decir “el ser [Seyn] mismo. Pero aquí el ser (Seyn) no metafísicamente, hacia el ente y desde él, sino desde su verdad”⁹. Heidegger contrapone a la concepción hegeliana de la negatividad una negatividad otra, definida no como el despliegue expansivo del devenir sino como “el nombre de un ámbito cuestionable” desde el que es posible la pregunta por la diferencia.

Pero la confrontación con Hegel no concluye con la determinación de dicho “ámbito cuestionable”. El simple afirmar un espacio para la pregunta por la negatividad no resulta ni suficiente ni tampoco es el objetivo último de la lectura de Heidegger. En primera instancia tuvo que

⁸ Ibid., pp. 303-304.

⁹ Heidegger, *Hegel*, p. 81.

atravesar el corpus hegeliano para establecer su núcleo, clarificar la cuestión del sistema, y en especial considerar el posicionamiento de su punto de entrada o introducción. La tarea de búsqueda, con el previo e intenso trabajo para el despeje de sus dificultades, arrojó un resultado parcial en la determinación de la negatividad como núcleo del proyecto hegeliano. Pero esta identificación no es suficiente porque la confrontación pretende una reorientación de la noción misma de negatividad. Heidegger no quiere encontrar ese núcleo para establecer una oposición simple a la negatividad definida por Hegel. Se sigue que contentarse con un reverso a la negatividad hegeliana quedaría sin duda atrapado en la acusada fuerza expansiva del devenir. Esto implicaría de alguna forma aceptar sus presuposiciones. Heidegger buscó más bien indagar y cuestionar las bases de esos presupuestos. Es más, tal vez la principal observación de Heidegger es puntualizar que la negatividad funciona bajo la lógica de un presupuesto que cancela la posibilidad de su interrogación.

En esa consideración está en juego cómo la negatividad en Hegel precisamente presupone, acusa Heidegger, no solamente la cancelación de interrogación y diferencia sino que también algo más. Para Heidegger la presuposición implica anticipar el fin desde el inicio. Es decir, Hegel coloca a la negatividad como inicio y esta ubicación ya contiene en potencia su completitud. La negatividad no es sino el despliegue de esta cualidad que Hegel llama devenir pero cuya condición primera es también su última palabra. Antes de apurar un juicio que despache sin más el conjunto de la obra de Hegel es el propio Heidegger quien agrega que esta característica de la negatividad no debería entenderse como una objeción. Es más, según Heidegger, el “hecho” que esta lógica de presuposición anticipatoria se encuentre en Hegel es prueba de su estatura propiamente filosófica: “pertenece a la esencia de la filosofía que siempre allí donde se pone manos a la obra y comienza a actuar a partir de y por cuestiones fundamentales, justamente ya anticipa lo que a continuación dice”. Cuestión fundamental: “Hegel en el inicio ya presupone lo que gana en el fin”¹⁰.

¿Cuál podría ser el punto de contacto entre los dos lados de la confrontación fundamental: la negatividad como origen incuestionable que cancela la posibilidad de la diferencia ontológica y el “hecho” que la actividad

¹⁰ Martin Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, edición de Ingrid Görland, traducción y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 49.

misma de la negatividad presuponga su fin? Aquí podría intervenir otra pregunta que resuena también desde el proyecto infrapolítico. ¿Cómo hacerse cargo de la tarea que Heidegger denominó “aprender a comprender” entendida como “disposición para la filosofía; es decir, la libertad para una preparación completa para la obra filosófica de Hegel”? ¿En qué medida es todavía posible comprender a Hegel como un contemporáneo en el sentido que en filosofía “no hay ni predecesores ni sucesores [sino] que todo filósofo que sea realmente tal es *contemporáneo* con cualquier otro, justamente porque él es en lo más íntimo la palabra de su tiempo”?¹¹.

Vía negativa

El así denominado *pensiero negativo* indicó un conjunto de problemas en relación con la crítica a la dialéctica y al materialismo histórico en el contexto del pensamiento italiano. Alimentado por la creciente politización de los años rojos el *pensiero negativo* catalizó un giro de largo alcance en la trayectoria reflexiva de un conjunto de autores asociados de una forma u otra con la izquierda. Interesa aquí mostrar cómo reaparece la problemática de la negatividad en esta coyuntura. Reparición puesto que el legado de la dialéctica fue un tema central para la filosofía y en especial para el marxismo en Italia desde comienzos del siglo veinte¹². Los momentos que destacaremos a continuación no pretenden abarcar de forma sistemática el problema sino simplemente mostrar una conexión entre estos desarrollos del pensamiento italiano y la relación general entre negatividad e infrapolítica. Como bien advierte Giacomo Marramao, el “problema Hegel” ya venía siendo trabajado en una serie de importantes libros publicados en la década del setenta¹³, sin embargo aquí nos queremos concentrar en tres momentos específicos: la crisis del pensamiento negativo en Massimo Cacciari, la localización de la negatividad en Giorgio Agamben y una referencia a la diferencia ontológica en Gianni Vattimo.

Massimo Cacciari, uno de los principales protagonistas del *pensiero negativo* durante los setenta, acuñó el término en un libro que marcó un punto alto de esta trayectoria reflexiva. Cacciari lee la emergencia de la cultura vienesa de fin de siglo cristalizada por “la relación Nietzsche-Wittgenstein”, entendida como un arco problemático abierto por esa

¹¹ Ibid., p. 51.

¹² Giacomo Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia. Dalla “critica sociale” al dibattito sul leninismo*, Bari, De Nato editore, 1971, pp. 67-97, 123-145.

¹³ Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30*, trad. Alfonso García Ruiz y José Aricó, México, Ediciones Pasado y Presente, 1982, p. 25.

trayectoria. Este momento establece una relación inseparable con “la crisis del sistema dialéctico como crisis de toda posible refundación sintética del discurso ideológico”. Según Cacciari el momento vienés se define por la imposibilidad de resolver la tensión entre el declive del legado hegeliano y aquello que denomina “nuevos órdenes”, es decir, los lenguajes y posicionamientos que fagocitaron y crecieron desde la puesta en crisis de la dialéctica. No hay posibilidad de resolver sintéticamente esta crisis porque son justamente las nociones de sistema, resolución y síntesis las que están puestas en cuestión. Los “nuevos órdenes” no hacen más que apuntar a la crisis como crisis y permanecer en estado de “contradicción insoluble”¹⁴.

Krisis muestra cómo el *impasse* entre declive del sistema dialéctico y “nuevos órdenes” produjo, entre otros efectos, tres lenguajes que estaban llamados a romper con la noción de sistema, dialéctico o no: economía política, psicoanálisis y vanguardia. Para Cacciari “la relación Nietzsche-Wittgenstein” pone en crisis cada uno de estos intentos desde su propia inceptión: fueron producto de la crisis y no pueden sino operar como crisis. Con este gesto Cacciari no solamente apuntaba al momento genético de la crisis sino al levantamiento de una tesis subterránea: que los intentos por renovar al marxismo que caracterizaron a los años sesenta habían fracasado incluso allí donde pretendieron avanzar a otro nivel de la crisis. En su afán científicista, demarcatorio o renovado el marxismo y su impluso crítico fue incapaz de moverse por fuera de los marcos definidos por crisis, de hecho ni siquiera los reconoce. Desde esta perspectiva el pensamiento negativo es expresión de una circularidad entre dialéctica y sistema que desemboca en la necesidad de profundizar el proceso de debilitamiento categorial abierto a mediados del siglo diecinueve.

Cacciari entiende que el fin de siglo vienés es una vuelta de tuerca a la noción misma de negatividad. La negatividad quedó desmagnetizada de su contenido ontológico y se transformó en un sitio de pasaje en la configuración de otro lenguaje. De allí que no se pueda concluir de la lectura de Cacciari una suerte de situación de inmovilismo hermenéutico puesto que *Krisis* es un libro sobre el cambio semántico de la noción de negatividad y no simplemente sobre un conjunto de autores.

¹⁴ Massimo Cacciari, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. Romeo Medina, revisión de José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1982, pp. 8-9.

De manera paralela se puede afirmar que la década roja fue un momento de radicalización militarizada de la izquierda italiana pero también de un fuerte retraimiento¹⁵. Sin embargo el cambio semántico nos deja, en el caso de *Krisis*, esperando una precisión mayor sobre la cualidad ontológica de la negatividad. Para Cacciari la progresiva desontologización de la dialéctica implicó una reconversión de la negatividad. La negatividad sigue presente como fuerza reflexiva permeando un sin número de configuraciones de saber. Pero dicha recomposición de la negatividad asume una irreversibilidad que hace imposible su rastreo o localización.

En *El lenguaje y la muerte* Agamben se pregunta, precisamente, por la posibilidad de determinar el lugar de la negatividad. No se pregunta por el cómo llegó a ocurrir que la negatividad quedó en cuestión en el decurso del siglo diecinueve sino que propone una vuelta a Hegel desde un ángulo particular. La pregunta apunta al cómo nombrar la aprehensión de verdad que contiene el completo despliegue de la experiencia de la conciencia, y la acusada primerísima captura del mundo objetual. La lectura se basa en un contraste entre la *Fenomenología del espíritu* y *Ser y tiempo*. “¿Hay acaso una analogía entre la experiencia de la muerte que, en *Sein und Zeit*, le cierra al Ser-ahí la posibilidad auténtica de su ser *ahí*, su *aquí*, y la experiencia del “asir-el-Esto” que, al comienzo de la *Fenomenología*, garantiza que el discurso hegeliano empiece siempre de la nada?” Esta pregunta apunta a un profundo redireccionamiento de la negatividad y su problematización en Cacciari. Puesto que ya no se trata de la imposibilidad de abandonar la crisis, consideración que en último término quiere determinar el contorno del nihilismo. En *El lenguaje y la muerte* Agamben propone en cambio investigar la posible analogía entre Hegel y Heidegger en lo que tiene relación con los principios: indagar si es que efectivamente el nuevo inicio propuesto por Heidegger “se sitúa verdaderamente más allá del sujeto hegeliano, del *Geist* como *das Negative*”¹⁶.

¹⁵ Antonio Negri, “Sul metodo della critica filosofica” en *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Milano, Feltrinelli Editore, 1982, pp. 39-54. Matteo Mandarini, “Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s”, *Cosmos and History*, 5.1, 2009, pp. 37-56. Como nota complementaria al extraordinario ensayo de Mandarini se puede agregar que la hipótesis central del primer libro de Negri fue rescatar a un Hegel “pre-negativo”, radical y romántico. Negri traza una línea demarcatoria con publicación de la *Feno-*

menologia (1807). Para Negri la concepción hegeliana sobre la fundamentación de las instituciones políticas en el joven Hegel es un espacio previo a la emergencia de la negatividad. Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova, CEDAM, 1958.

¹⁶ Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, traducción de Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 19.

Agamben pregunta por la indicación y su posible relación con la posicionalidad de la negatividad. ¿Es ya la indicación, como mediación, la dialéctica de la negación? El contenido-lugar de dicho movimiento queda en la no-memoria y la perenne actualización del “esto”, el “aquí” y el “ahora” provenientes del análisis de la certeza sensible en la *Fenomenología*. “Puesto que, al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, la negatividad brota justamente del análisis de una partícula morfológica y semánticamente conectada con el *Da*: el pronombre demostrativo *diese* (esto). Así como en el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* comienza con el ser-el-*Da* (*Dasein*), la *Fenomenología del espíritu* hegeliana se abre con la tentativa de la certidumbre sensible de “asir-el-*Diese*” (*das Diese nehmen*)”¹⁷. Para Agamben ya en la certeza sensible es posible mostrar el cómo se despliega una instancia mediadora, es decir, un momento propiamente dialéctico que contiene su propia negación.

Agamben también destaca la crítica de Hegel a la idea de singular. El argumento de Hegel es que sólo podemos captar los singulares porque ya contenemos en nuestra experiencia al tiempo como totalidad y como universal. Según Agamben, dicha experiencia de negatividad está ligada tanto a los misterios eleusinos como al fenómeno de la voz. Para Agamben los misterios elusinos son un ejemplo central de la experiencia de la negatividad. Muestran que todo sentido está preñado de un aprendizaje similar al del iniciado en los misterios: que no es necesario permanecer silente o condenado a “la pobreza de las palabras”¹⁸.

El lenguaje y la muerte muestra que la referencia a los misterios elusinos está al comienzo de la *Fenomenología*. Su ubicación marca el conjunto del texto como ya cifrado por el éxtasis y el silencio místico. Agamben identifica esta referencia con el concepto como tal. De allí que su ligazón con la ciencia y la lógica se hagan necesarias. Pero la lógica aquí derivada por Agamben no es aquella puesta en duda por la filosofía contemporánea, tampoco ajena en su referencia al silencio. Agamben apunta más bien a una lógica de la razón, donde la ciencia se presenta como una transgresión del límite de la experiencia. Es dicho movimiento el que estaría contenido en el inicio de la *Fenomenología*.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, traducción de Ernesto Kavi, México, Sexto Piso, 2014.

La relación entre inmediatez y totalidad se replica en la relación entre negatividad de la voz y silencio. En esta lectura el locus de la negatividad se encuentra en el despliegue contenido desde la certeza sensible. El conjunto de mediaciones está al inicio del movimiento de la negatividad ahora entendido desde una nueva topología narrativa. Pero el paso clave consiste en concebir el despliegue de lo negativo como desprovisto de su vínculo ontológico con la totalidad. Lo indecible entonces, la pura y primaria certeza de la sensibilidad aloja no solamente una localización sino que una aperturidad opuesta al devenir de la negatividad. “La experiencia negativa del *Da*, del tener-lugar del lenguaje que revela la *Stimmung*, pretende ser, sin embargo, más originaria que aquella negatividad que Hegel, al comienzo de la *Fenomenología*, introduce a través del *Diese* de la certidumbre sensible”¹⁹. En otras palabras, *El lenguaje y la muerte* establece una diferencia entre localización, entendida como ubicación en un entramado argumental y posicionamiento “originario”, adscrito a la anterioridad no lineal de la experiencia. Para Agamben negatividad y Dasein remiten a una diferencia en el lenguaje como tal, puesto que ambas “introducen e ‘inician’ al hombre, tiene su fundamento en el remitir de los *shifters* *Da* y *Diese* al puro tener lugar del lenguaje”²⁰. Una analogía negativa que introduce e “inicia” al hombre en la diferencia como diferencia en el “tener lugar del lenguaje”.

¿En qué medida esa diferencia es traducible a la problemática de la diferencia ontológica? ¿Es posible concebir una analogía entre diferencia ontológica y negatividad? Gianni Vattimo formuló preguntas similares en el contexto ampliado del *pensiero negativo*. Durante la década del setenta Vattimo argumentó por un retorno al problema de la diferencia como tal. Vattimo identifica la problemática de la diferencia ontológica como el centro del pensamiento heideggeriano. Pero su intervención es también un diagnóstico, un reclamo en relación a un cierto desgaste. “Aparentemente, sobretodo si nos referimos a aquello que se ha llamado “pensamiento de la diferencia”, y que ha encontrado desarrollo sobre todo en la cultura francesa (a partir de Derrida), se diría que la diferencia ontológica ha seguido, en el pensamiento contemporáneo, una parábola que ha llegado al propio ocaso”²¹. Para Vattimo es necesario reconocer y

¹⁹ Agamben, *El lenguaje y la muerte*, pp. 93-94.

²⁰ *Ibid.*, p. 135.

²¹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986, p. 86 y 131.

luego salir de ese ocaso. De allí la necesidad de plantear que el estado de la situación se podría definir como un cierto olvido del olvido de la diferencia ontológica. Se impone entonces la tarea de atravesar esa dificultad.

Vattimo no se contentará con el simple enunciar de dicho olvido y dificultad sino que acotará su objetivo. Este ajuste tiene relación con la determinación de la diferencia como problema. Para Vattimo la debilitación del problema de la diferencia ontológica en el panorama reflexivo contemporáneo fuerza la pregunta de la diferencia misma. “Lo que Heidegger llama olvido de la diferencia ontológica ya no sería la omisión del hecho de que el ser no es el ente, sino la omisión de la diferencia como problema, de la diferencia en su eventualidad, del por qué de su institución”²². Justamente a partir del debilitamiento del problema de la diferencia es que Vattimo extrae una diferencia de segundo orden, una noción de diferencia que pareciera estar en relación más directa con su propio operar. Una noción de diferencia que pareciera apuntar a un antes de su omisión, lugar desde donde sería posible preguntar el “por qué de su institución”.

Pero esa diferencia, que en Vattimo abre un camino para pensar la diferencia ontológica, se enfrenta con la siguiente pregunta: “¿es tan obvio que el ser-para-la-muerte heideggeriano deba leerse en clave rigurosamente óntica del perecer, y, por lo tanto, con las dimensiones naturales, biológicas, animales, del ser-ahí como ser viviente?”²³. O su traducción ¿hasta qué punto la finitud del ser arrojado es límite a la infinitud del absoluto? ¿Es este el límite impuesto por la crisis del pensamiento negativo? ¿Es este el límite de la analogía entre negatividad y Dasein? ¿No se encuentra aquí el punto de no retorno de la confrontación fundamental con Hegel?

Reflexión infrapolítica y negatividad

En sus primeras formulaciones la noción de infrapolítica apuntaba a desprenderse del “rpto biopolítico de la política”²⁴; y establecerse como “un éxodo no biopolítico”²⁵. En su formulación más reciente abarca de manera frontal la problemática de la diferencia: “La infrapolítica habita

²² *Ibid.*, p. 78.

²³ *Ibid.*, pp. 146-147.

²⁴ Alberto Moreiras, “The Villain at the Center: Infrapolitical Borges”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4.2, 2002, pp. 11-12. Traducción propia.

²⁵ Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago, Editorial Palinodia, 2006, p. 199.

la diferencia de la política. Como campo de reflexión o sitio de reflexión, reflexiona el suceso de la política, esto es, no la política como su-cedida, sino el infraexceso activo de la política, lo que fluye bajo la política tal como la conocemos²⁶. Sin duda hay un cambio de énfasis. Puesto que no es lo mismo oponerse a la captura y apostar por un éxodo que explorar “el infraexceso activo de la política”. ¿Es posible afirmar que la reflexión infrapolítica se ha desprendido del problema de la vida para reorientarlo hacia la problemática de la existencia? ¿Cómo entender la diferencia de la política? ¿En qué sentido esta marca de finitud guarda un punto de contacto con la negatividad?

La respuesta desde la reflexión infrapolítica es radical: “la infrapolítica, que piensa la diferencia ontológica y por lo tanto un más acá de la política, es también y por ello el intento de sentar las condiciones para una política, futura, de la diferencia ontológica²⁷. Pensar la diferencia ontológica y volver a pensar la diferencia ontológica ahora como una “política de la diferencia ontológica” implica, como se insinúa más arriba, confrontar no solamente la comprensión tradicional de la política, en su registro o clausura hegemónica o no, sino que redoblar la apuesta hacia la confrontación fundamental. Esta búsqueda tiene relación con aquello que la reflexión infrapolítica enmarca como el nexo entre historicidad y política. Es decir, el modo en que la infrapolítica apunta al cruzamiento político de la existencia.

La reflexión infrapolítica advierte que esa existencia, que tal vez radica en el desfondamiento de la diferencia ontológica, se opone al cierre hegemónico-soberano de la política. Para la reflexión infrapolítica el “ejercicio primario” de la infrapolítica “no es crítico-político, sino interpretativo o hermenéutico²⁸. Por lo mismo, la relación de la infrapolítica hacia el qué de la política está siempre en un movimiento de retracción. En la medida en que infrapolítica e historicidad no se sobreponen sino que intersectan en su reflexividad, la reflexión infrapolítica interroga las condiciones de la historicidad, y de algún modo abre su registro desde la historicidad. “La historicidad, concebida aquí como una verdad [es un] cobijamiento clareador del ser como tal. El pensar inicial como pensar histórico, es decir, co-fundador de historia en la disposición que

²⁶ Alberto Moreiras, “Infrapolítica y política de la infrapolítica”, *Debats* 128, 2015, pp. 56-57.

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ *Ibid.*, p. 56.

se articula a sí misma”²⁹. ¿En qué medida la relación entre historicidad e infrapolítica orienta el “pensar inicial” hacia un “otro inicio”? Puede que en esa pregunta se encuentre un posible punto de contacto con la negatividad, o más bien con la confrontación.

El otro inicio, en lo que respecta a la confrontación con Hegel, tiene relación con la diferencia entre destrucción y consumación de la metafísica, o más bien acabamiento de la filosofía. Según Derrida, esta diferencia es la distancia absoluta entre Hegel y Heidegger. El seminario sobre Heidegger y la pregunta del ser y la historia se dedica precisamente a trabajar esa distancia. Al identificar esta distancia como una distancia entre ser e historia Derrida desplaza el problema de la negatividad³⁰. Es decir, en términos de Heidegger, no confronta a Hegel de manera fundamental. Esto no quiere decir que el seminario no trate preguntas relevantes sino simplemente que el punto de entrada es otro. Sus resultados, por tanto, también difieren. Queda entonces lanzada la pregunta, ¿cómo leer en esa distancia la confrontación fundamental? Tal vez esa tarea ya está en ciernes en la reflexión infrapolítica.

²⁹ Martin Heidegger, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, traducción de Breno Onetto Muñoz, Santiago, Ril Editores, 2002, p. 56.

³⁰ Jacques Derrida, *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire*, edición de Thomas Dutoit, colaboración de Marguerite Derrida, Paris, Éditions Galilée, 2013, pp. 23-35, 46-47, 51-53, 154-161, 208-216, 222-225, 282-292.