



DECONSTRUCCIÓN, POST-HEGEMONÍA E INFRAPOLÍTICA

Entrevista con Gareth Williams

Sergio Villalobos-Ruminott
University of Michigan, Estados Unidos
| svillal@umich.edu |

Daniel Alvaro
CONICET – Universidad de Buenos Aires, Argentina
| danielalvaro@gmail.com |

Gareth Williams
University of Michigan, Estados Unidos
| arethw@umich.edu |

Introducción

Gareth Williams es profesor de estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. De origen británico, su trabajo está dedicado a determinar las características y contornos teóricos y conceptuales de la transformación histórica de América Latina, con un énfasis en la época moderna y contemporánea. Su primer libro, *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America* (2002), es una de las contribuciones más sistemáticas para entender las transformaciones recientes de la región, tanto a nivel de los procesos históricos efectivos, como a nivel de las herramientas conceptuales que definían y aun definen al campo de estudios latinoamericanos. En él, Williams analiza las consecuencias de la globalización y de la plena



articulación del neoliberalismo en el ámbito de los discursos culturales, históricos y políticos que habrían fundado y definido a los estudios latinoamericanos. Muestra no solo la crisis histórica profunda que la región ha venido atravesando desde la segunda mitad del siglo XX, sino las consecuencias epistemológicas y políticas que dicha crisis ha generado, por de pronto, en los aparatos conceptuales y en las hermenéuticas naturalizadas de la tradición de pensamiento regional.

Su segundo libro, *The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy* (2011), analiza las tensiones del México post-revolucionario, anclando sus análisis en instancias aporéticas insospechadas para la narrativa oficial, cuestión que le permite aproximarse al conflicto entre democracia y soberanía en la formación y consolidación del Estado mexicano moderno. Leyendo a contrapelo instancias de excepcionalidad y de política auto-inmunitaria, el libro muestra la co-pertenencia del discurso revolucionario institucional al paradigma de la modernización que habría gatillado el desarrollo del México contemporáneo. A condición de contener y reprimir permanentemente las prácticas democráticas de la sociedad, dicho discurso hace evidente, de paso, la complicidad entre la noción estatal de orden y las prédicas de la intelectualidad humanista oficial (Alfonso Reyes, por ejemplo).

Junto a estos libros hay que mencionar una serie de ensayos teóricos dedicados a pensar la transformación del poder en el proceso de mundialización y sus consecuencias para el imaginario teórico-intelectual de izquierda (2015a), así como la necesidad de avanzar en la formulación de un pensamiento desujetado de la tradición metafísica de la voluntad de poder, del sujeto cartesiano y de la excepcionalidad jurídico-política como anverso de la configuración onto-teológica de la razón imperial occidental (2015b). Nombres tales como los de Jacques Rancière, Carlo Galli, Roberto Esposito, Reiner Schürmann, Martín Heidegger y Jacques Derrida están, indudablemente, en la base del trabajo de Gareth



Williams. Sus intervenciones destacan, sin embargo, por ser elaboraciones agudas y singulares de la situación histórica latinoamericana y no simples repeticiones escolásticas del pensamiento de algún filósofo convertido en *arché* de un pensamiento universitario.

El pensamiento de Williams debe entonces entenderse no desde el punto de vista de las firmas que lo avalan, sino de la ocasión que le otorga su pertinencia. Desde su primer libro hasta sus ensayos recientes, su trabajo ha estado concernido con la *transformación* epocal de América Latina y del mundo en general, el *agotamiento* de las hermenéuticas críticas y de los sistemas conceptuales del pensamiento moderno, y la *crisis* de la nomenclatura metafísica moderna (sujeto, voluntad, clase, partido, soberanía, representación, etc.). Estos asuntos se entrelazan con la preocupación de Williams por la determinación metafísica de la temporalidad como presente-presencia en la espacialización generalizada del tiempo propia de la globalización neoliberal y su permanente descontentión o “decontainment”, como él mismo advierte, para diferenciar nuestra actualidad del “containment” anti-comunista característico de las estrategias de seguridad nacional en el contexto de la Guerra Fría.

En tal caso, resulta revelador el hecho de que sus primeras intervenciones se dan en el contexto de la crisis terminal del comunismo, la caída del muro de Berlín, el fin del primer gobierno Sandinista en Nicaragua, la arremetida del testimonio como narrativa política no convencional y la configuración del *Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos*. El cometido principal de dicho grupo fue la rearticulación de un pensamiento crítico y político que reemplazara la función habilitadora que había tenido el marxismo y las filosofías nacional-liberacionistas, poniendo sus énfasis ya no en las clases sociales ni en las identidades políticas convencionales, sino en los subalternos, aquellos olvidados tanto por la historia oficial como por las narrativas eurocéntricas de emancipación. Muy pronto, sin embargo, se hizo



evidente para Williams que dicho intento de rearticulación estaba más inclinado a la restitución de la relación, moderna-metafísica, entre teoría y práctica, que a la detenida revisión conceptual de las herencias todavía vigentes de la metafísica en el pensamiento humanista contemporáneo. Es ahí donde destaca la singularidad del trabajo de Williams que fue rápidamente etiquetado, no sin ironía, como “subalternismo deconstruccionista” (Williams, 2008), tratando de marcar en el apareamiento de dichos conceptos una suerte de oxímoron que inhabilitaba conservadoramente las preocupaciones de su trabajo frente a las urgencias del presente.

En efecto, las preocupaciones deconstruccionistas parecían “demorar” la necesaria solidaridad con las víctimas, quedándose ancladas en una suerte de protocolo humanista de lectura, sin la capacidad de salir del “texto” (Beverley, 2011). Frente a dicha caricatura, frecuentemente repetida contra la deconstrucción, el trabajo de Williams y de otros pensadores asociados al mismo mote no cesó de problematizar las herencias metafísicas y humanistas del llamado “compromiso afectivo con las víctimas”. Esto desembocó en una desarticulación del grupo de Estudios Subalternos y en la proliferación más o menos naturalizada de los estudios post-coloniales. Sin embargo, en el intertanto se ha venido forjando una nueva constelación teórica y práctica, en la que el trabajo crítico de Williams encuentra su lugar natural, dada sus preocupaciones originales. El colectivo asociado al nombre *Infrapolitical-Deconstruction*, ha tomado las preocupaciones de Williams y de otros miembros participantes de ese primer momento, y las ha llevado hacia una formulación más amplia y concernida con la misma crisis de la epocalidad moderna como realización de la metafísica occidental¹.

¹ Más que un paradigma politológico o un nuevo enfoque en las humanidades, la infrapolítica deconstructiva es un colectivo de pensamiento que trabaja en la estela destructiva-deconstructiva y confronta los problemas contemporáneos desde una



En este contexto, el trabajo de Williams, tanto el relativo a la problemática subalternista y post-hegemónica, como el relativo a la cuestión de la crisis nómica y del agotamiento de la politicidad moderna, resulta crucial no solo en términos de su singularidad, sino en cuanto alternativa reflexiva al predominio de las versiones culturalistas e identitarias del pensamiento universitario convencional. De ahí entonces que hayamos considerado pertinente presentarles aquí esta pequeña conversación, a modo de indicación de lo que una relación reflexiva con la deconstrucción podría generar para la teoría social.

Entrevista

Estimado Gareth, quisiéramos abordar tu primer libro El otro lado de lo popular, a propósito de su inminente publicación en español. El libro es una intervención sistemática y abarcadora sobre las transformaciones geopolíticas y socio-culturales de América Latina en el contexto de la actual globalización neoliberal y, paralelamente, ofrece un análisis de las crisis de los modelos hermenéuticos tradicionales para pensar la región. A pesar de que el libro fue escrito hace 15 años, mantiene intacta su vigencia, sobre todo porque no parece haber surgido ninguna reconfiguración epistemológica o de campo capaz de responder a las dinámicas del presente. ¿Cuáles serían las principales contribuciones que dicho libro todavía nos ofrece para pensar la actualidad latinoamericana?

interrogación de la persistencia de las formas onto-teológicas de pensamiento. Su relación con el hispanismo y con el latinoamericanismo se expresa a contrapelo de la tradición identitaria propia de estos estudios y problematiza la tradición del pensamiento hegemónico y las formas contemporáneas de populismo desde una consideración no identitaria de la post-hegemonía y del marranismo. Véase el Blog *Infrapolitical-Deconstruction* (<https://infrapolitica.wordpress.com>) y la revista *Política Común* (<https://quod.lib.umich.edu/p/pc/>), como muestras del trabajo de este colectivo.



GW: Antes que nada, les quisiera agradecer por haber dicho que *El otro lado de lo popular* ha, de alguna manera, sobrevivido el paso del tiempo. Creo que hay algo muy importante en el corazón de vuestro comentario inicial que está ciertamente relacionado con el contenido del libro, aunque ciertamente apunta a algo aún más importante para nosotros hoy que en realidad desborda el contenido del libro y todavía debe ser pensado. Me refiero a la pregunta por el tiempo, que mi libro toca, pero no logra diagnosticar completamente. Durante los últimos años de la década del noventa se hacía cada vez más claro que el fin de la Guerra Fría, incluyendo el periodo de transición a la democracia en algunos países de América Latina junto a lo que se ha dado a llamar el Consenso de Washington, estaba inaugurando un difícil *interregnum*. Es decir, un periodo que finalizaba una forma de régimen soberano o forma estatal, inaugurando otra caracterizada, al parecer, por la subordinación del Estado-Nación al capital financiero global. Más allá del término “neoliberalismo”, no tenemos vocabulario para entender propiamente lo que esto significó para nuestra comprensión de lo político y, ciertamente, nuestro campo estaba pobremente equipado para abordar semejante cuestión. Los trabajos más innovadores de ese momento estaban mapeando y diagnosticando ciertos cambios en las operaciones institucionales del Estado en términos sociológicos, mientras nociones como la “identidad” y la “subjetividad” todavía dominaban el campo cultural (desafortunadamente, todavía lo hacen).

En efecto, el *interregnum* indica un hiato temporal de cierta forma de orden y la inauguración de un nuevo orden soberano. Pero ahora es evidente que la primacía de la futuridad inherente a la noción de *interregnum*, como en la ideología del desarrollo y del progreso, ya no funciona como tal. Por el contrario, en la *stasis* generalizada y sin fin que caracteriza a nuestro tiempo, estamos experimentando el colapso de



todas las nociones heredadas de lo ético, lo político, del desarrollo, del progreso, etc. Esto demanda la creación de un vocabulario previamente no escuchado para contemplar lo político a distancia del tiempo nihilista que reina, y no debemos olvidar que una de las categorías centrales de este libro es la de populismo. Quince años después de esta publicación, el populismo todavía está en el centro de lo político, aunque ya no como antes. Los populismos de derecha e izquierda en el periodo post-2001 tienden a ser una reconstrucción o una nueva puesta en escena de los lenguajes reconocidos y las lógicas conceptuales de la nación, los derechos, la ciudadanía, la inclusión, el anti-imperialismo, la teoría de la hegemonía, las cadenas equivalenciales, etc. Pero esto ocurre en un momento en el que el populismo clásico ya no puede reclamar la legitimidad política del Estado-Nación. El Neoliberalismo, por su parte, ya no es la crítica externa al modelo estatal de sustitución de importaciones, como lo fue quizá hace ya una década.

Ahora el populismo es el lenguaje y la práctica de un Estado que pretende ser el que detiene las fuerzas extremas imperiales o negativas, o que se opone a los estragos del capitalismo global en su forma financiera, mientras simultáneamente garantiza a toda costa la relación entre la extracción de recursos y los intereses de las finanzas corporativas globales. Este no es más el populismo proto-revolucionario de la inclusión y de la ciudadanía nacional característica del modelo desarrollista de sustitución de importaciones, de la inserción en la noción de lo “público” producida en relación al Estado como mediador central en la fabricación de una etnicidad ficticia (el “Pueblo”). Ahora el populismo se presenta como un proyecto reformista de las fuerzas políticas, mientras garantiza los beneficios de la redistribución de la renta extractivista; una renta, claro está, que es completamente dependiente del capricho del mercado global de mercancías. Este es un populismo que reivindica al Estado como fuerza restrictiva aunque es totalmente aquiescente de cara a la



dominación y determinación económica externa. El populismo ya no se encarga de crear una idea de lo público relativa al Estado y antagónica a la oligarquía histórica; se concentra mucho más en el acceso a los beneficios de la redistribución de la renta relacionada con los intereses de los consumidores y de la deuda colectiva, o en su mejor versión, en la lucha por la supervivencia de los enclaves públicos (las universidades públicas, por ejemplo) de cara a los intereses del capital financiero global. Todo este proceso todavía debe ser pensado, y la teoría de la hegemonía de Laclau ya no es suficiente para la redefinición de lo democrático en la era de la desestructuración del mismo espacio político moderno.

Considerando tus trabajos anteriores, desde El otro lado de lo popular (2002), pasando por tu libro sobre la situación mexicana (The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy, 2011) y tus más recientes intervenciones sobre post-hegemonía, decontainment, estado policial, etc., ¿podrías indicarnos cómo ves la relación entre el subalternismo y la actual reflexión post-hegemónica?

GW: Es claro que el *nomos* moderno ha entrado en un estado de colapso y que estamos viviendo tiempos de una movilización económica total y una desestructuración espacial, caracterizada por la ultra-violencia de la narco-acumulación y la rampante extracción de recursos. Ello ocurre no solo en América Latina –donde, claro, los auto-denominados gobiernos de izquierda de la *marea rosada* han sido actores claves– sino virtualmente en todo el planeta convertido en espacio dispuesto para la extracción de valor. Este es el tiempo de la de-contención (*decontainment*) espacial y política, y la post-hegemonía es el signo y diagnóstico de este tiempo peculiar y post-desarrollista.

En el campo postcolonial latinoamericano esta diagnosis se originó a fines de los años 1990 y comienzos de los 2000 a través de



algunos trabajos producidos en el contexto del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Junto a mi libro *El otro lado de lo popular* está, por supuesto, el trabajo de Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (2001). La reflexión producida durante los últimos años en el contexto de la posthegemonía y la infrapolítica amplía y profundiza algunos de los entreveros y desarrollos de los primeros quince años –este trabajo clave ha sido desarrollado en el contexto del grupo *Infrapolitical Deconstruction*, la revista *Política Común*, y las contribuciones individuales de amigos y colegas que quieren compartir anticipos de lo que están escribiendo en esta tónica.

La post-hegemonía emergió en los primeros años de este milenio como un pensamiento y una práctica democrática que buscaba deconstruir las determinaciones de la política en nombre de la libertad. Pero ¿libertad de qué? El pensamiento posthegemónico infrapolítico es un diagnóstico epocal y una destrucción genealógica caracterizada por el abandono de la subordinación de la libertad a la ontología de la subjetividad, lo que significa, por supuesto, en el caso latinoamericano, dejar atrás los legados políticos y culturales de la ontología del *criollismo*. Este despeje del *subjectum* de la representación criolla sirve no solamente para deshacernos de la noción de representación, sino para proponer una noción de democracia capaz de entender que en la época presente – época de la clausura de la metafísica, que es *la clausura de la misma epocalidad*–, estamos siendo testigos de la descomposición gradual y despiadada de todo *arché* que anteriormente parecía capaz de ordenar el pensamiento y la acción. El tiempo de la clausura de la metafísica es *anárquico*, en cuyo caso, el neoliberalismo es un mero síntoma y un intento por ocultar un dilema existencial mucho más profundo. La clausura de la metafísica no indica una transición a otras formas más depuradas de epocalidad. No hay una *Aufhebung* hegeliana a mano. Esta es una línea



de continuidad que vincula el subalternismo de los años noventa con el exceso o diferencia infrapolítica respecto de lo político, y que se muestra como un repertorio a-principial, no-subjetivista e inagotable y que está siendo desarrollado en el contexto del pensamiento posthegemónico actualmente.

Una de las cosas que más llama la atención al leer tus trabajos es el “uso” no clerical de la llamada deconstrucción. En efecto, la forma en que tus trabajos interrogan la realidad histórica y la producción teórica de y sobre América Latina está lejos de la repetición automática del mantra deconstructivo y de su reducción a una economía de referencias irreflexivas. En tu opinión, ¿cuál es la pertinencia de la deconstrucción para la teoría social, latinoamericana y general? ¿En qué nos ayuda la deconstrucción a la hora de confrontarnos con las constantes del desarrollismo, la modernización y la llamada filosofía de la historia del capital?

GW: Primero, pienso que es importante notar que la así llamada deconstrucción, es el resultado de un sostenido compromiso y una relación crítica con la noción husserliana de *Abbau* (desmantelamiento, demolición o descomposición), y la cuestión de la *Destruktion* (liberación) tal como se desarrolla en *Ser y Tiempo* (1927), donde Heidegger propone nada menos que la destrucción de la ontología occidental. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Derrida es consciente de las dificultades metafísicas subyacentes a dicho proyecto y piensa desde una estudiada distancia el vocabulario y los legados del falologocentrismo occidental (por ejemplo, los legados del destino, la autenticidad, lo familiar, lo fraternal, la ley, el hogar, la nación, lo homofilial, *lo nuestro*, etc.). La deconstrucción ha sido referida en numerosas ocasiones, diría que casi siempre, en términos peyorativos como una



forma parasitaria y/o melancólica de pensamiento que no puede proponer nada en y desde sí mismo. Estos menosprecios han sido diseñados para desplazar e invalidar la renovación conceptual más significativa de la última parte del siglo XX, usualmente en nombre de una “política real”, la *Aufhebung* hegeliana, la negación de la negación, la Revolución, la vaga aserción que ubica a la práctica en contra de la mera teoría, etc. Pero el punto acá es que la deconstrucción no habita ninguna esfera discursiva por sí misma. Sino que se refiere a una forma de pensar conceptualmente con los lapsos y las fracturas del sentido que están siempre trabajando en la misma discursividad y que necesitan ser vistas para descubrir las contradicciones de la significación y la referencialidad que están inscriptas en el corazón de todas las formas del conocimiento, de la autoridad, de la ley, de la soberanía, etc. Se podría decir, de una forma más directa, que la deconstrucción es un protocolo que está siempre en movimiento para permitir una rigurosa traición al método (y por lo tanto, una traición a las decisiones y metas pre-establecidas), cuyo objetivo final es la “liberación” del sentido desde los confinamientos propios de una tradición conceptual osificada. Es decir, una disolución de las ataduras de la historia de la metafísica para desviarse desde las fuerzas del olvido que sostienen la reproducción de la tradición onto-teológica occidental, asegurándose de hacerlo sin caer en el recurrente orden del sujeto o de todo aquello constituido por el sujeto. En este sentido, la deconstrucción siempre se relaciona con la cuestión de cómo liberarse de la onto-teología. Mientras que el pensamiento de la Ilustración está articulado desde el logos y el sujeto idealizado en cuanto términos coexistentes con el asignado lugar del Ser –el *cogito ergo sum* cartesiano–, la deconstrucción moviliza su lenguaje como preparación conceptual para pensar a través de los enigmas y las aporías de lo político, en función de romper con los límites impuestos y naturalizados y pensar más allá la promesa de la crítica de lo político y sus legados modernos. Nada de esto



sugiere, sin embargo, que la deconstrucción sea solo un anti-método o un libre juego.

La pregunta de ustedes hace una referencia específica a las formas en las que la deconstrucción puede ser utilizada o extendida para desafiar los aparatos del desarrollo, la modernización y la así llamada filosofía de la historia del capital en América Latina. Creo que esto es un proyecto fundamental que, exceptuando algunas contribuciones relevantes, permanece en su mayor parte ignorado y todavía pendiente. Me gustaría referirme a vuestra pregunta entonces, sugiriendo un ejemplo: creo que una contribución fundamental para esto puede ser encontrada en el ensayo de Derrida, escrito y publicado originalmente en 1968, titulado “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*”.

En el corazón de este notable trabajo está el reconocimiento de que en el centro de la historia de la filosofía, hay una “conceptualización vulgar del tiempo”, una cierta determinación de lo que entendemos por el tiempo que ha condicionado toda la historia de la metafísica occidental, desde Aristóteles a Hegel y Bergson, y que ha sido sociologizada en términos históricos en una teleología del progreso que se ancla a la economía imperial y nacional del desarrollo y subdesarrollo, como también marca el terreno de la geopolítica de la dominación y la extensión del *nomos* capitalista. “El ente es aprehendido en su ser como ‘presencia’, es decir, que está comprendido por referencia a un modo determinado del tiempo, el ‘*presente*’” (Heidegger, en Derrida, 1972: 34). Siendo éste el caso, lo que parece estar al menos parcialmente en disputa en este ensayo es la cuestión de la crisis del marxismo (que no es solamente continua, sino que ahora se encuentra en un impasse total, claro), no solo en los términos históricos de sus crueles contradicciones y las descaradas prohibiciones de la libertad en y durante el despertar del estalinismo, sino también en términos de su pensamiento todavía anclado a la misma conceptualización del tiempo, gracias a su incuestionada



filiación y herencia aristotélica-hegeliana: “De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en cuestión [...]. Es la evidencia misma y ningún pensamiento parece posible fuera de su elemento [...]. El pasado y el futuro siempre están determinados como presentes pasados o presentes futuros” (Derrida, 1972: 36-37). A lo que nos enfrentamos aquí es al comienzo de la deconstrucción del despliegue de la dialéctica hegeliana de la auto-consciencia a través del tiempo, con una visión para pensar “nuestra relación con (todo el pasado de) la historia de la filosofía de un modo diferente al estilo de la negatividad dialéctica; que –tributaria del concepto vulgar del tiempo– plantea otro presente como negación del presente pasado-retenido-relevado en *la Aufhebung*, entregando allí entonces su *verdad*” (Derrida, 1972: 42). Resumiendo una historia bien larga de manera excesivamente corta, diría que Derrida ha identificado, por ejemplo, la conceptualización metafísica del tiempo que habilita el surgimiento, en la América Latina del siglo XIX, de un discurso naturalizado del progreso y del retraso, articulado por las nociones de *civilización* versus *barbarie*.

Cuando Domingo Faustino Sarmiento observa en el *Facundo* (1845) que Argentina está viviendo dos épocas históricas simultáneamente (en referencia a la coexistencia de los siglos XIX y XII, en la relación entre el campo y la ciudad), está sosteniendo tanto un tiempo lineal como sucesión de ahora y, derivado de esto, tiempos coexistentes en una suerte de simultaneidad de lo no-simultáneo. Este es el origen del dominio moderno –genocida– y precisamente la conceptualización del tiempo que se traducirá en la tradición marxista del desarrollo desigual y combinado. La aporía del tiempo aristotélico es lo que está desapertado en la filosofía de la historia hegeliana y en la tradición marxista en general, que sostiene la onto-teología de la metafísica de la presencia. En este contexto, Derrida destaca tanto la problematización heideggeriana que hace temblar a la conceptualización



vulgar del tiempo como presencia, como la noción de *trazo* en tanto que reconceptualización y desafío a la metafísica de la presencia que limita la historia del desarrollo, la modernidad y la filosofía de la historia capitalista en América Latina y más allá. Desafortunadamente no tengo espacio suficiente aquí para tratar la cuestión del trazo. Aunque esto lo he esbozado de manera incompleta, pero solo para indicar que considero a la llamada deconstrucción como un protocolo fundamental para pensar la pregunta por la historicidad y la explotación en América Latina, moderna y contemporánea.

Finalmente ¿cómo ves la relación entre infrapolítica y política efectiva, esto es, la relación entre la infrapolítica como una apuesta por un pensamiento desligado de la demanda de politicidad convencional y la situación latinoamericana marcada por la crisis de los gobiernos progresistas y la rearticulación del modelo neoliberal? ¿Cómo ves las nuevas retóricas de lo común al respecto?

GW: Claramente, lo que entendemos por *lo común* siempre ha sido, en todas sus variantes históricas, lo plenamente determinado, la relación principal con lo Uno. Este es el principio que organiza y da cuerpo específico a la existencia diaria y a la experiencia de lo político entendido en términos convencionales. Como resultado, la pluralidad es una medida de la relación con lo Uno, la libertad es plenamente subordinada a la determinación de la ontología de la subjetividad, el *Ser* es entendido como *subjectum* de la representación, y la libertad –la libertad del Pueblo, por ejemplo– es el acto de parecerse a sí mismo. Obviamente, la emergencia del Estado-Nación como la fundación principal del orden mundial post-Westphaliano de 1648, o la ascensión de la conciencia individual como el *arché* del sujeto de la Ilustración burguesa de la filosofía y política post-Renacentista, son reforzamientos de un concepto



originario –el Uno, el Sujeto, la conciencia, la soberanía, etc.– que ha sido herido y se ha reinstalado forzosamente durante milenios. No es necesario decir que esta iteración y refuerzo han sido fundamentales para la territorialización histórica del capital y del Estado-Nación moderno, así como para las teorías de la hegemonía para reforzar y luchar por la legitimidad de esos procesos. El comunitarismo, lo común, el neo-comunismo, el pensamiento de-colonial y las teorías de la multitud son todas teorías de la voluntad de poder subjetivista fundadas en la *clausura decisionista-subjetivista de la clausura de la metafísica* hecha en nombre del *pros hen* aristotélico. La reciente crisis de los Estados progresistas en América Latina y la intensificación de la forma neoliberal del Estado orientada hacia la extracción de recursos, indica que ya no es suficiente para la libertad política –la libertad del Pueblo, por ejemplo– ser equiparada con los actos populistas de auto-apariencia.

La infrapolítica, por otro lado, desoculta el hecho de que estos fenómenos son encarnaciones del nihilismo que ya siempre nos posee (*techné*, la voluntad de poder o el cálculo de las relaciones entre medios y fines). La infrapolítica habita el problema de la multiplicidad desde adentro de la clausura de la epocalidad, desde adentro del mismo problema de la diferencia ontológica entre el Ser y los seres, y lucha por promover un pensamiento que se mantenga a *distancia del* legado nihilista del subjetivismo decisionista que hemos heredado de los antecedentes humanísticos de la modernidad y su tradición latino-románica. Pensar a distancia del entendimiento convencional de lo político, reducir a escombros el legado del subjetivismo nihilista, al punto de la suspensión o la inoperatividad, es pensar y escribir en preparación para una renovación y potencial giro en nuestro pensamiento.

Para mí, y aquí es donde llegamos a completar el círculo, la democracia posthegemónica infrapolítica es un diagnóstico epocal y destructivo fundado en el despeje de la subordinación de la libertad a la



ontología de la subjetividad. Este despeje del *subjectum* de la representación (del populismo clásico y del neoliberal, por ejemplo) no solo intenta deshacerse de la representación, sino que intenta redefinir la cuestión misma de la metaforicidad en su orientación hacia una pluralidad posthegemónica ya sin la estructura que la relaciona con la primacía del Uno. Es este pensamiento, que simultáneamente nos lleva hacia el subalternismo de los años noventa y hacia el exceso infrapolítico o la diferencia con lo político en un repertorio que es infinito, a-principial y no-subjetivista, el que nos permitiría pensar la democracia posthegemónica en términos de pensamiento y en términos prácticos. Este es el trabajo que actualmente se está realizando con estos nombres y aquí estamos domiciliados.

Muchas gracias Gareth por esta conversación.

Nota

Entrevista traducida desde el inglés por Matías Beverinotti (Universidad de Michigan).

Bibliografía

Beverley, John (2011). *Latin Americanism After 9/11*. Durham, Duke University Press.

Derrida, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit.

Moreiras Alberto (2001). *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, Duke University Press.



Williams, Gareth (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham, Duke University Press.

Williams, Gareth (2008). "La deconstrucción y los estudios subalternos, o, una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista". En: *Treinta años de estudios literarios / culturales latinoamericanistas en Estados Unidos*. Hernán Vidal comp. Pittsburgh, ILLI-Serie Biblioteca de América, 221-56.

Williams, Gareth (2011). *The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy*. Nueva York, Palgrave Macmillan.

Williams, Gareth (2015a). "Decontainment: The Collapse of the Katechon and the End of Hegemony". En *The Anomie of the Earth*. Ed. Federico Luisetti, John Pickles y Wilson Kaiser. Durham, Duke University Press, 159-173.

Williams, Gareth (2015b). "Los límites de la hegemonía: Algunas reflexiones sobre *El momento gramsciano* de Peter Thomas y *Hegemonía y estrategia socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe". En *Poshegemonía: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Ed. Rodrigo Castro Orellana. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 49-66.