

Sergio Villalobos-Ruminott: *Heterografías de la violencia: historia, nihilismo, destrucción*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, 232 pp.

Me gustaría centrar esta intervención a propósito del libro de Sergio Villalobos-Ruminott, *Heterografías de la violencia*, en al menos tres “tópicos” que configurarían una constelación importante en el “ensamblaje” de sus textos. El primero de ellos, por una inclinación personal, pero también por la potencia común que abre su propia escritura –potencia o *intelecto* (en términos rushdianos) del que me siento parte, tiene que ver con la relación del pensamiento de Villalobos-Ruminott con el “materialismo aleatorio”, un concepto que aparece unas cinco veces en su texto, pero que considero sintomático respecto a otro “espectro” de problemas que invoca la escritura singular de *Heterografías*. En segundo lugar, quisiera poder establecer una hipótesis respecto del modo heteróclito y ecléctico con el que *Heterografías* desplaza las tesis “schmittianas” y “schmittianas invertidas” respecto de la soberanía, para reenviar el problema del bando, el poder y la figuración soberana a los materiales irreductibles que componen el efecto espectacular y especular al que denominamos habitualmente “poder”, “gobierno” e incluso “Estado”. En torno a este segundo punto, creo que lo más productivo es la relación entre soberanía y acumulación, que a su vez nos reenvía a otra posibilidad, que es la de incorporar los análisis de Villalobos-Ruminott a un materialismo relacional y epistemológico-conflictual (Balibar) con el que estoy personalmente comprometido, sobre todo en cuanto el *sino* de ese materialismo es la reducción permanente e iterativa de los grandes universales soberanamente articulados a la densidad de los “materiales” que están *detrás* de ellos. Finalmente, quisiera debatir con un concepto que Villalobos-Ruminott utiliza en forma poco recurrente en su texto, pero que creo está en su *matriz programática*, a saber, la idea de un “republicanismo plebeyo y marrano des-sujetado”. Este concepto obra como una suerte de máquina deconstructiva al interior de los dilemas de la propia república, para socavar otras reducciones de lo republicano, ya sea a la “democracia” del no-gobierno (Miguel Vatter, por ejemplo), la forma de gobierno mixta que privilegia lo público (Skinner, o Pocock), a la reproducción pedagógica de una *phrónesis* colectiva (en el caso del aristotelismo) o a un movimiento teológico político excepcionalista, con el que por lo demás Sergio Villalobos se enfrenta a lo largo de su libro.

“Algo sucede” cuando la idea misma de un “materialismo aleatorio” pasa del contexto de una filosofía radical del concepto –como en Althusser– a un libro más bien heteróclito y heterotópico como el de Villalobos-Ruminott. Se trata de un índice de productividad, de un *trabajo* para el que el concepto no está preparado pero que, sin embargo, muestra su capacidad. Me gustaría mostrar al menos dos formas en que esta productividad del “materialismo aleatorio” se deja sentir en la superficie del trabajo de Sergio, y me referiré con ello tanto a la aleatoriedad frente al relato que asume como perspectiva el libro *Heterografías de la violencia*, como

al proyecto mismo del materialismo aleatorio y la serie de prescripciones teóricas auxiliares que soporta¹.

Un primer aspecto que salta a la vista en torno al “materialismo aleatorio” es cierta relación entre materia y coyuntura y entre intervención teórica y contingencia. En este caso, el texto de Villalobos-Ruminott habla por sí mismo, pero ¿de qué modo efectúa esta doble relación? Creo que lo que Althusser pretendía cuando pensaba su propio trabajo teórico como intervención en la coyuntura, es en un tipo particular de montaje heterográfico entre una serie de “lapsus” disciplinares. El problema, sin embargo, es el modo en que ese montaje se enfrentaba con la tarea particular de re-fundar un sustrato ontológico para su propio pensamiento –cuestión que terminó por obsesionar a Althusser en una reivindicación del nombre propio de la filosofía, y de la indecisión que este nombre comporta. La aleatoriedad sería, en este caso, una cuestión de índole físico-político. En el libro de Villalobos-Ruminott, la cuestión parece tomar un rumbo distinto: el materialismo aleatorio “desobra” la filosofía de la historia del capital, pero el modo específico de ese desobramiento no está dado por la conexión y la sistematicidad de una metafísica o un todo articulado de conceptos cerrado, sino por la apertura hacia la inmanencia. El materialismo aleatorio se confirma, de este modo, como inmanencia entre deconstrucción, coyuntura y lucha de clases: podemos decir que de alguna manera *Heterografías de la violencia* ensaya una co-pertenencia y una inmanencia entre teoría y práctica desustancializada y una disolución, a su vez, de la vieja distinción entre práctica teórica y práctica política –que habita el pensamiento de Althusser, para producir un descampado, un interregno cuyo mejor nombre sería, precisamente, “materialismo aleatorio”, toda vez que remite a la materia que esconde la misma práctica filosófica (el objeto filosófico que *oculta* en su sistematicidad el asedio de la “cosa política”) y a lo aleatorio de las prácticas que se inscriben y se invaginan permanentemente en el descampado de la filosofía. Todo lo contrario de alguna pose académica, por cierto, porque de lo que se trata es de lo “aleatorio” como una apuesta epistemológica y teórica: la apuesta por la imposibilidad de sustraer al pensamiento –en tanto conjunto de fuerzas que resisten a la muerte, al decir de Deleuze– de la caída y la desviación de los átomos que suceden en el vacío de toda coyuntura. En este sentido, podría señalarse que el libro de Sergio se inscribe dentro de lo que Althusser llamaba “materialismo sin contarse cuentos”: se trata de un rechazo abisal, *inveterado en la coyuntura*, de los cuentos que componen los grandes corpus de la filosofía de la historia del capital, para hacer trabajar los conceptos en el suceso-límite de la superficie de los tiempos y las cosas, y “los órdenes diversos”, en medio de la ruina del latinoamericanismo y el agotamiento del discurso estadólatra (y por contrapartida, historicista) en el seno de las izquierdas.

Un segundo aspecto de este materialismo aleatorio que habita *Heterografías de la violencia* sin clausurarlo, es el rechazo de las grandes pulsiones “nómicas” (para usar un concepto al que Villalobos-Ruminott recurre frecuentemente) que conforman, en distintos grados, la hipostatización de la singularidad en lo que la misma tradición abierta por Althusser llama “totalidad expresiva” del concepto.

¹ Una ontología-política como tal: eso es lo interesante de la operación de Villalobos-Ruminott. La ontología – es decir, los conceptos productivos de la física política – y la política están, por así decirlo, condensadas en una unidad de fuerza, en un índice de teoría que es a su vez política. Acumulación y acontecimiento, territorialización y mitificación, son niveles de una reconstrucción de la práctica teórica como intervención en la coyuntura.

En este sentido los conceptos que utiliza Sergio son débiles, porque no se cierran sobre sí mismos en la voluntad de subsunción, sino que se abren a su propia dislocación e inadecuación: son conceptos adecuados a un campo de inadecuación. La inmanencia o la contingencia nómada, deleuziana, que el proceso molar de la sistematicidad filosófica tradicional no llega a capturar en algún *corpus* definitivo. Creo que dentro de estas figuras hipostasiadas la más extática y recurrente en la filosofía contemporánea es el concepto de soberanía. Es en este punto que me gustaría mencionar la forma en que *Heterografías de la violencia* abre el problema del soberano, situándolo en lo que podríamos llamar una constelación de co-pertenencia entre coyuntura, inmanencia y álea.

“La copertenencia entre guerra, soberanía y acumulación –indica Villalobos-Ruminott– nos permite postular la sobre-determinación mutua de soberanía y capital, sin apelar a una teoría determinista de la historia, sino en función de un materialismo aleatorio que trastoca la filosofía de la historia del capital”. En el sentido de esta co-pertenencia se juegan, a mi parecer, los puntos más importantes del libro *Heterografías*, el despunte de su verdadero sentido heterográfico y heterotópico, el “no-lugar” del universal o de la madeja de universales que, habitando la textualidad misma, no llegan a constituirse en algún tipo de sistema acabado de comprensión. Los dos modelos clásicos de la filosofía moderna, el kantiano y el hegeliano, dependen justamente de que el universal *encuentre* un lugar en el que asentarse: de la posibilidad de que el universal se convierta en tal y logre dar cuenta expresivamente de un todo. La filosofía contemporánea, a pesar de toda la trabajosa sedimentación que ha producido el deconstructivismo, sigue aún anclada a la posibilidad (a estas alturas, melancólica) de que algún “mapa cognitivo” logre conminar una idea global de las trayectorias de una totalidad determinada, o indeterminada: me parece que en ese sentido transitan los proyectos de autores como Žižek, Jameson o Negri. La pregunta para ellos sería como conjurar la posibilidad de que el pensamiento sea, precisamente, un *álea*, una *toma de posición* y por tanto algo distinto a un principio o un espectador-príncipe. Se trata, para *Heterografías*, de involucrar al pensamiento en algo así como una inmanencia siempre diversificada y siempre descentrada, en la multiplicidad de dispositivos que componen esa inmanencia. Por eso es justa la hipótesis de Villalobos-Ruminott en este punto: la co-pertenencia entre soberanía y capital y entre violencia soberana y acumulación es lo que nos permitiría señalar que lo que llamamos “soberanía”, “excepción” o incluso “gobierno” son una serie de *efectos* de una inmanencia que se desmultiplica sin cesar, en un movimiento que va de lo molecular a lo molar y que *efectúa* la virtualidad molar, al modo en que los *apetiti diversi* maquiavelianos se traducen en el efecto-principado².

² Sergio plantea en el capítulo sobre la violencia una nueva lectura de Benjamin alejada completamente del decisionismo y la figuración del “instante mesiánico” como un momento-otro, un *trôu* lacaniano o un acontecimiento que resucita sobre la línea del tiempo para acabar con ella. Antes bien, se trata de la pluralidad de la superficie, de la violencia como inscripción singular-plural de un proceso no-teleológico en una superficie. Pero también, de la relación entre violencia y derecho como algo problemático, como algo que de hecho no permite la reducción (de la violencia al derecho) ni la exclusión (de la violencia en el derecho). Maquiavelo es, para nosotros, el teórico por excelencia de esta violencia heterotópica de la que Villalobos-Ruminott nos habla: si el suceso-violento no puede ser reducido a la pura catástrofe sin vínculo o conexión con la etología material y afectiva que compone el cuerpo político (y social), tampoco puede ser pensado como lo que sucede en todo momento. Este problema seguirá siendo desgarrador, y el testigo clave de ello es Althusser que, en el último período de su producción intelectual, se vio compelido a elaborar una metáfora de la “máquina” y del “motor” para explicar el rol de la violencia en el estado, otorgando a la producción de violencia (tematizada aquí como

Con ello, sin embargo, no se está evitando un problema central, la posibilidad de conceder a Jameson y otros, la idea de que la “deconstrucción” y la inmanencia deleuziana no sean más que variantes formales de cierto irracionalismo, a saber, la noción de fragmentariedad *post*-moderna. Me parece que esta idea está dada por el prejuicio de que la inmanencia no piensa, o más bien, de que la potencia del fragmento está en su impensabilidad. Increíblemente, esta idea clásica se repite en las reivindicaciones contemporáneas del lugar de la filosofía como un palco de resolución, o lo que Kant llama “dialéctica de la razón pura”. Desde luego, Sergio Villalobos-Ruminott ha pensado en esta crítica, aunque no sea el objeto de su libro. Y aquí quisiera aventurar una hipótesis: lo que en *Heterografías* despunta como “carácter mundano y prosaico de las prácticas históricas” es cierta irreductibilidad del objeto histórico al historicismo y a la producción de pensamiento como conceptual-soberano. Se trata, en este sentido, de decir la historicidad como otro nombre para el materialismo, o para decirlo con Althusser, la posibilidad de otra *práctica de la filosofía*, que no esté más del lado del espectador-príncipe y la dialéctica conceptual-soberana, sino de la intervención en la coyuntura y de lo que Goshgarian ha llamado el gesto “derrideano” de dejar que suceda la invasión de los márgenes (de la filosofía) en algo que ya no es filosofía pero que, de hecho, no es anti-filosofía. Desde luego, aquí se abre un difícil “interregno” del que no podemos hacernos cargo en estas líneas, y con el que Villalobos-Ruminott tiene bastante que ver.

Sin embargo, me parece que la cuestión está lejos de agotarse en un ensamblaje del pensamiento prosaico-mundano de *Heterografías* con la figura althusseriana del “materialismo aleatorio”. Es obvio que, por razones personales, me he inclinado a considerar esta cuestión como algo de primer orden –y no es que no lo sea. Pero, además, creo que en el conjunto de producciones teóricas que pueblan la escena teórica mundial, aunque también “local”, hay una terrible incapacidad para asumir que debemos abandonar la tradición del “gran comentario”, para pasar a un tipo especial de inmersión en la conjunción, en la coyuntura y en algo que es ecléctico y blasfemo respecto a la buena pinta de los grandes sistemas de pensamiento. Si el libro de Villalobos-Ruminott no es, de ninguna manera, un gran comentario de Marx, por ejemplo, nos deja buenas lecciones sobre la necesidad de incorporar los conceptos de un modo deconstructivo y no prescriptivo. Así, la co-pertenencia entre soberanía y acumulación posibilitaría desplazar la comprensión del poder soberano desde algún tipo de definición última: cuando se dice que la soberanía “es” algo (la decisión, el poder, algún tipo de Dios terrestre, el monopolio del miedo) lo que de hecho se está haciendo es (como indica Lezra en *Materialismo salvaje*) reducir la definición del soberano a un *caso* de la soberanía. Nuestra pregunta en este sentido es si debemos priorizar el “caso”, una posible traducción para el Fall wittgensteniano, o la “definición del caso”, y, por tanto, el estatuto de la “haeccitas” de Scotus frente a la teología política tomista, en un momento en que el debate mundial se desplaza fuertemente hacia el estatuto de lo universal y las posibilidades que este involucra de suprimir o aplastar la diferencia misma de una “parte incontada” o precarizada, o producida como excepción.

Es obvio que al decir co-pertenencia entre soberanía y acumulación y entre violencia soberana y capital, estamos convirtiendo, de hecho, la soberanía en algo más

represión) el difícil papel de una especie de núcleo, del cual el derecho y los fenómenos superficiales del estado serían ecos sobredeterminados.

bien indeterminado, una “hecceidad” en el sentido scotista y deleuziano de este término (como potencia intensiva, individuación y privación de lo singular en cuanto tal), pero, *en el mismo movimiento*, estamos avanzamos hacia una reconstrucción genealógica del poder soberano que introduce los elementos de la producción, la circulación y el torrente circulatorio, la extracción y reproducción del plusvalor absoluto y relativo mediante diferentes métodos de intensificación, y finalmente, el rol de las “tendencias” que implica la figura monstruosa del capital en términos marxistas, especialmente de la “tendencia decreciente” (una inconsumación que de hecho produce el gobierno del propio capital: por tanto una indeterminación) y la “ley general” de la precarización proletaria, que Marx también parece describir permanentemente en los términos de una tendencia (ocurrída en medio de una infinitud múltiple de factores contrarrestantes) y no de una ley en sentido científico nato. Esta multiplicidad de tendencias que ocurren en el ciclo de producción y reproducción del capital es, precisamente, un tipo de historicidad sobredeterminada que no llega a convertirse en filosofía de la historia, precisamente. Me parece que, adicionalmente, se podrían extraer dos conclusiones en este punto del trabajo de Sergio: (1) La primera de ellas refiere a cierto re-comienzo del materialismo *histórico*, que no es el re-comienzo de un sistema de incardinación de la materia en un tipo de epistemología circular, sino de una apertura de la coyuntura en su irreductibilidad “relacional”, si se quiere. En efecto, algún tipo de “materialismo” estaría comenzando, o re-comenzando aquí, pero este comienzo es precario, no absoluto, y refiere a la historia como una materia más o menos irreductible y a la relación como algo más o menos indeterminado. (2) La segunda conclusión es que, querámoslo o no, la figura trans-individual del republicanismo podría, también, recomenzar, pero bajo una especie de cautela salvaje: si hay algo así como un republicanismo este tendría que vérselas con el problema doble de la acumulación y de lo que Villalobos-Ruminott llama filosofía de la historia “del” capital, indicando con el genitivo “del” algo más que una pura pertenencia, a saber, una producción: ¿en qué medida varios de los republicanismos son *del* capital, o mejor, cómo interviene el capital en el republicanismo?

No quisiera, porque sería poco modesto, cerrar el libro de Sergio sobre algo así como un republicanismo aleatorio, pero me parece crucial que la imagen a la que refiere *Heterografías* sea la del republicanismo marrano. Un republicanismo sólo podría ser marrano en la medida en que se somete a las figuras de la excomunión, de la prohibición y de la blasfemia. Hay una indicación para cada una de estos conceptos: la excomunión de Spinoza, su condición no-idéntica por partida doble, por así decirlo, la prohibición de Maquiavelo en el código vaticano –que no implicó el fin de su lectura hispánica, sino su reorientación instrumentalista (lo que es peor que una no-lectura), y finalmente la blasfemia straussiana. Creo que en figuras como estas se juega la co-pertenencia, para usar un término muy justo, entre lo mundano y lo marrano: si el marranismo resiste la lógica de la identificación y de la comunidad, si evita los micro-fascismos de los que hablaba Deleuze, también es permanentemente la emergencia de algo “blasfemo”, de algo que cuestiona el orden de la virtud como virtud republicana, para iniciar otra virtud sadeana y conflictual: la virtud del cuerpo desnudo de la plebe, o de la interrupción ontológica del ciclo polibiano. De hecho, la unidad entre virtud platónico-aristotélica y república debería ser desplazada para dar curso a algo así como el montaje entre blasfemia y república y entre la des-identificación ex-comulgada de la multitud con la potencia de lo que Balibar llama “procesos de ciudadanía”. A contrapelo del latinoamericanismo tradicional, que se con-

forma con masajear suavemente el llamado “ideario republicano” en una suerte de paráfrasis nacional-popular (movimiento al que Sergio Villalobos-Ruminott llama *criollismo tardío*), y del reformismo post-hegemónico, interesado en una supuesta potencialidad o superioridad de lo local por sobre lo estatal y de lo micropolítico por sobre los problemas más bien “aporéticamente” universales, el republicanismo “marrano y des-sujeto” posibilitaría la política republicana como proceso sin sujeto, y lo que eso quiera decir, es algo que está *por empezar* en un “intelectual colectivo” quasi-gramsciano, o en la potencia del intelecto común rushdiano.

Aquí me detengo para invocar una imagen final. Se trata de un momento mundano. En la biografía de Spinoza escrita por Colerus, en 1705, se describe como el marrano de Ámsterdam observaba con devoción la lucha entre moscas y arañas, telas de araña y diversos insectos. De alguna manera, al mirar como las moscas eran apresadas por ese tejido para-ontológico que es una tela de araña, Spinoza figuraba el “orden de las cosas” o la modulación infinita de Dios: en definitiva, el plano de inmanencia en el que los distintos modos constituyen permanentemente un entramado afectivo, la potencia común. El problema de un republicanismo marrano sería, para invertir una imagen utilizada en *Heterografías*, cómo hacer que la disposición de los cuerpos escape al “espectáculo soberano del poder” para producir la mundanidad y la blasfemia de una tela de araña multitudinaria. Según el Levítico, el teologúmeno soberano del “pueblo de Dios” debía castigar al blasfemo con la lapidación. Escapar a la copertenencia entre soberanía y acumulación es una forma de hacer estallar la historicidad como blasfemia, porque la única virtud posible del republicanismo “marrano” es la desidentificación que “lapida” continuamente al trono y al altar.

Claudio Aguayo Bórquez