

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 16

Año 13 | N° 16

ISSN: 0718-6576

Octubre 2021

Santiago de Chile

Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos *westerns* americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde viene (origen) ni a donde va (fin)”. *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Portada/contraportada: *errar los ojos-anatomía venidera* (2021), cgm.

Archivo: “Ernesto ‘Che’ Guevara asiste a una clase de Anatomía” (circa, 1948), Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, Biblioteca Central, Colección Dr. H. César Gotta.

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 16

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

Cristián Gómez-Moya
Luis Gueneau de Mussy
Cristóbal Thayer
Miguel Valderrama

Consejo Editorial

Bruno Bosteels
Flavia Costa
Eduardo Cadava
Julio Ramos
Nelly Richard
Willy Thayer

Diseño y diagramación

cgm + elissetche | estudio

Registro

ISSN: 0718-6576
Año 13 | N° 16
Octubre 2021

Editorial Palinodia
www.palinodia.cl
editorial@palinodia.cl

Santiago de Chile



Willy Thayer
Foto: Manuela Thayer

ÍNDICE

Editorial **Sergio Villalobos-Ruminott**
06

Crítica **Elizabeth Collingwood-Selby**
Instante crítico
15

Federico Galende
Fisonomía de la imaginación ósea
29

Alberto Moreiras
La diéresis del pensamiento como tonalidad patética
41

Campos de batalla **Willy Thayer**
Marx. El Capital y su pacto de ficción
67

Diálogos Willy Thayer

*Por una constitución menor (conversación con
Alejandra Castillo y Sergio Villalobos-Ruminott)*

87

Otros Marx Silvia Schwarzböck

*Del materialismo de profesores al materialismo
de estudiantes*

121

Paul North

¿Cuándo es revolucionaria una pregunta?

139

Judith Butler

*“La filosofía se ha mundanizado”: Marx sobre
la crítica implacable*

161

Traslaciones Carlo Salzani

*La violencia como praxis pura. Sobre Benjamin
y Sorel*

175

Editorial

Sergio Villalobos-Ruminott
University of Michigan

No es fácil intentar introducir este número dedicado al trabajo teórico y crítico de Willy Thayer. Y esto no se debe a algún problema de legibilidad o de inaccesibilidad relativa a sus intervenciones, sino más bien se refiere al cuidado necesario a la hora de comentar dicho trabajo, para no incurrir en la constitución de una imagen que, a pesar de pretenderse coherente, no pueda evitar su efecto inhibitorio. Traducir o convertir las intensidades que movilizan el pensamiento de Thayer en una suerte de ‘imagen del pensamiento’, como nos diría Deleuze, implica organizarlas según algún presupuesto o principio articulador, y por lo tanto, implica asignarles la condición de teoría o de saber crítico. Por supuesto, no queremos simplemente afirmar la imagen de un pensador particularmente desorganizado, sino apuntar al hecho de que su trabajo se hace posible a espaldas de los procedimientos convencionales del saber disciplinario. A esto se debe, sin duda, el que sea tan difícil traducirlo a alguno de los esquemas conceptuales que organizan el archivo humanístico en la actual división internacional del trabajo universitario. No hay acá ni liberacionismo ni crítica de la ideología, ni postcolonialismo ni criollismo anti imperialista, mucho menos encontramos en él ademanes etnográficos culturalistas o giros testimoniales. Es más, podría sostenerse que el trabajo de Thayer carece de objeto, que se inscribe precisamente en un tipo de reflexión que parte por cuestionar los mismos procesos de subjetivación y objetivación que han definido el horizonte cartesiano de la crítica moderna.

Si esto es suficiente para hacer vacilar cualquier intento de sistematización, todavía deberíamos considerar la diversidad de sus intervenciones, sus ensayos, sus libros programáticos y sus compilaciones, sus trabajos sobre la universidad neoliberal, sobre las artes visuales y la Escena de Avanzada, sobre los presupuestos de la crítica como tecnología universitaria, sus elaboraciones en torno a la relación entre violencia y performance, su trabajo sobre el cineasta Raúl Ruiz y sus reflexiones relativas a las revueltas. Sin refugiarse en la condición de experto, Thayer ha estado presente en casi todas las coyunturas teórico-críticas gatilladas por los procesos socio-políticos de los últimos 30 años: desde la cancelación de la Universidad nacional por las reformas privatizadoras de Pinochet, pasando por las lógicas neutralizadoras de la llamada transición a la democracia, hasta los debates en torno a la Escena de Avanzada y su vanguardismo crítico; desde las transformaciones de la soberanía en la época del estado de excepción permanente, como efecto de la actual globalización financiera y socio-cultural, hasta los debates en torno a las potencialidades del arte y del cine en cuanto agentes descentralizadores del relato identitario y comunitario habitual; desde las transformaciones del currículo universitario hasta la historización radical de la crítica como operación conceptual. En este sentido, nos cuesta asignarle una etiqueta a este conjunto de intensidades, sobre todo porque si bien, como decíamos, Thayer ha estado presente en varias de las discusiones de los últimos años, no lo ha hecho al modo de un intelectual capaz de definir y determinar los contornos de una situación o problema, sino al modo de un punto ciego, de una aporía, que impide cerrar, resolver o cancelar dichos problemas, abriéndolos y delatándolos en su impensada copertenencia. Quizás *El barniz del esqueleto* (2011) constituya uno de los lugares privilegiados donde se elabora este distanciamiento con respecto a las mediaciones e *investimentos*, teóricos y culturales, con los que se insiste en sublimar la desnuda facticidad de la existencia. En efecto, la estrategia auto-gráfica del libro nos permite entreverarnos,

no sin algo de ‘cinismo’ (Diógenes), con la metaforicidad de “yo” como *revestimiento* y ocultación del ser.

Sin embargo, a pesar de que los libros y ensayos de Thayer son diversos, bien podría sostenerse lo contrario, esto es, que Thayer ha estado escribiendo un único libro pero que este libro, a diferencia de la figura moderna y finita del libro, está tramado por diversas capas de sentido que pueden organizarse según las demandas de una determinada coyuntura. En otras palabras, a pesar de la marcada diferencia y de la obvia distancia entre, por ejemplo, *La crisis no moderna de la universidad moderna* (1996, re-editado el 2019), y *Tecnologías de la crítica* (2010), lo cierto es que ambos libros pueden montarse y remontarse según las necesidades del momento: ya sea para precisar el alcance de la reforma neoliberal de la universidad nacional, ya sea para interrogar el estatuto mismo de las prácticas críticas e intelectuales en la modernidad. Lo mismo cabría decir respecto a su problematización de la imagen, del montaje y de la performance y lo performático: no se trata de afirmar un momento cínico y escéptico respecto a las potencialidades de la Avanzada, sino de entender que el cuestionamiento de la disposición vanguardista de sus obras permite apreciar dimensiones no atendidas de tales obras, haciéndolas aparecer nuevamente y abriendo la relación artepolítica más allá de la diégesis del conflicto central y sus relatos salvíficos y sacrificiales. En efecto, a esto se debe también su reciente vuelta a Eugenio Dittborn, Nury González y Raúl Ruiz (*Imagen exote*, 2019), vuelta que se da en medio de las revueltas chilenas, sin anticiparlas ni determinarlas, sino que haciéndose cómplices de ellas en la postulación de una forma de vida ya no capitalizada por las retóricas de la militancia, de la identidad o de la pertenencia.

Se trata de un gesto similar: si *El barniz del esqueleto* suspende el arropamiento teórico y culturalista, *La imagen exote* desterritorializa las economías de identificación e inscripción de

la misma crítica. Y en todo esto se fragua una relación no determinativa con las revueltas, precisamente porque en su lectura del cine de Ruiz se hace posible la postulación de un pueblo sin atributos, atópico y no regido por las diversas etnicidades ficticias que han intentado capturarlo en procesos de identificación contra-hegemónicos. Por supuesto, Thayer no se limita a oponer el cine tardío de Ruiz (*La recta provincia*, *Cofralandes*, etc.), a las retóricas identitarias del neoconservadurismo nacional y su imagen gongorina del pueblo, sino que intenta atender a la forma en que el mismo Ruiz, tempranamente (en *Tres tristes tigres*, *Palomita Blanca*, *Diálogo de exiliados*, *En el techo de la ballena*, entre otras) ya parafraseaba irónica y domésticamente (atendiendo a su uso de recursos melodramáticos) la representación heroica y monumental del pueblo como Pueblo nacional, esto es, como sujeto del proyecto nacional emancipatorio, de la comunidad nacional, pero también como sujeto de un infinito proceso de modernización.

Nos atreveríamos a sostener que esta serie de intensidades también están cruzadas por una insistencia en Marx, en sus textos y en su gesto, como si desde hace mucho tiempo Thayer estuviera escribiendo un libro sobre el alemán; un libro, claro está, que no podría ser fácilmente inscrito en el archivo marxista convencional, pues se trataría de un volumen cuya lectura demandaría una serie de interrupciones destinadas a suspender nuestras formas naturalizadas de leer. No tenemos certeza sobre la eventual publicación de dicha obra, ni siquiera sabemos de su existencia material, pero nos atrevemos a sostener que este hipotético texto ha estado presente, escribiéndose lentamente, desde hace tiempo y que pruebas de todo esto nos dan no solo sus ensayos más cercanos (como el ensayo de Thayer que acá presentamos), sino también sus cursos y seminarios. Esto, por supuesto, no lo convierte en un filósofo marxista, como tampoco su libro sobre las transformaciones de la universidad lo convirtió

en un pensador lyotardiano, o su libro sobre las tecnologías de la crítica lo convirtió en un pensador benjaminiano o deleuziano, al modo de la patrística universitaria convencional. Y no solo porque, como hemos insistido, no hay ‘scholarship’ en sus intensidades, sino porque estas también implican una práctica de lectura no convencional, un trabajo con los autores que implica abismarlos y llevarlos hacia problemas no necesariamente familiares. En efecto, la cuestión misma de la lectura no es un problema menor, porque implica preguntarse no solo por el modo de leer de nuestro autor, sino por sus diversos archivos nocturnos, sus horas de trabajo, sus manías, pero no para capturar una imagen acabada de su práctica, sino para desbaratar el fetichismo de las industrias editoriales que, junto a los saberes universitarios, no dejan de publicitar sus dietas de lectura. La lectura performativa de Thayer, en este sentido, insiste en mostrarnos que el pensamiento pasa en un momento indeterminado o enigmático en entre los libros y su ‘consumo’, momento que no puede ser pedagogizado ni estandarizado.

Manteniendo presentes todas estas dificultades, introducimos acá entonces una serie de textos que gravitan en una cierta cercanía al trabajo de Thayer, sin pretender colocarlo tampoco en un lugar central, al modo de un sol que comanda heliocéntricamente el discurso total del número. Por el contrario, al modo de las manadas de lobos esteparios que atraviesan la meseta, todos estos textos deambulan nomádicamente sobre un tiempo, el nuestro, cuya densidad debemos a la insólita condición de las revueltas.

Ypsilanti, Julio de 2021

CRÍT

TICA

Instante crítico

Elizabeth Collingwood-Selby*

* Departamento
de Filosofía,
Universidad
Metropolitana
de Ciencias de la
Educación, UMCE.

15 |

Se me invita a escribir “sobre el trabajo de Willy Thayer” para este número de la revista *Papel Máquina*. La invitación es totalmente abierta, generosa y desafiante en su soltura; no propone ni reclama otra directriz que ésta. Y justamente por ahí quisiera partir, por lo que en esa soltura, en esa casi total falta de especificidad, el *casi* suelta en este caso, azarosamente o no, como clave indispensable, me parece, para una lectura de ese trabajo.

Escritura, lectura, pensamiento; a eso, diría, remite básicamente el término “trabajo” en el enunciado “el trabajo de Willy Thayer”. “Trabajo intelectual”, habría escrito también sin mayores complicaciones para calificar desde un comienzo, en su especificidad, la clase de trabajo del que en este caso particular se trata, si no fuera porque este mismo trabajo al que quisiera referirme ha interrogado insistentemente —cruzado por sus lecturas de Marx, Benjamin, Derrida,

Jameson, Deleuze, entre otros— el marco categorial, el horizonte productivo-discursivo en y a partir del cual la calificación “trabajo intelectual” ha podido instalarse y sostenerse, ha podido mantener y ejercer su sentido; marco categorial, que en el olvido de sus propias condiciones de producción habría naturalizado el supuesto de una diferencia entre acción y sentido y el de una necesaria subordinación de la acción al sentido, del trabajo físico al trabajo intelectual. “Filosofía”, “idealismo”, llama Thayer, citando a Marx, a la instalación fetichizante de ese marco; “crítica de la filosofía”, “materialismo”, a “la filosofía “contra” la filosofía” que los expone —a la filosofía idealista y al marco— como efectos, y no solo como causas (causas ilusorias), de un proceso de “producción material de la vida”.¹

Como ocurre también en otros textos de Thayer, “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital” expone su “asunto” exponiéndose expresamente a sí mismo en esa exposición; abriendo en la escritura su escritura al trance de su propia crisis. No es posible, por ejemplo, leer “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital” sin preguntar por lo que ese “fin” dice de y le hace al mismo texto que lo expone y cuya exposición, por tanto, no se dejaría comprender ni calificar ya, mansamente, bajo la categoría de “trabajo intelectual”.

“Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital” no deja cuerpo con cabeza; tampoco el suyo propio. El mundo que “intelectualmente” instauró y se alimentó de la diferencia entre cuerpos y cabezas, poniendo a las cabezas a la cabeza de los cuerpos como su principio rector, organizador, articulador, como sentido último de la totalidad, se ve expuesto en la lectura que Thayer hace de Marx, como un momento en la historia del Capital, un momento en el proceso de valorización del capital; momento de un proceso sin cuerpo y sin cabeza, “sin sujeto”, en el que esa diferencia toca su fin. “El proceso de valorización del capital anula la posibilidad de la pregunta por el sentido de su acción; en la medida en que esa posibilidad pertenece a la acción del valor en proceso, y es expresión de esa acción”.² “La lucha de clases no es la *performance* de dos principios (capital/salario) que se confrontan

¹ Cf. Willy Thayer, “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital”, *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2006.

² *Ibíd.*, pp. 156-157.

sin reconciliación ni territorio en común posible, sino la antagónica interna de un mismo territorio y principio, el Capital”.³ “Si la diferencia ‘acción/sentido’ pertenece al capital, y no hace diferencia respecto del capital, puede decirse entonces, con Marx, que el capital es el ‘trabajador colectivo planetario’ que añade más y más funciones de capacidad de trabajo productivo directamente explotado por el Capital (...)”.⁴ Respecto de este proceso en proceso –proceso de valorización del capital–, no quedaría hoy, parece sostener Thayer, más que reconocer que la división social del trabajo, la diferencia “trabajo intelectual/trabajo físico”, “la lucha de clases, la revolución, el progreso, la teleología, la dialéctica, constituyen la cubierta, el *kitsch* del capital”.⁵

Trabajo de lectura, de escritura, de pensamiento, el de Thayer, que en este texto, entonces, parece forzado a reconocerse también a sí mismo como *kitsch* del capital, subsumido enteramente en el fin apocalíptico de la división social del trabajo, en el fin de la historia en y respecto del cual ni la lectura, ni la escritura ni el pensamiento, ni tampoco la revolución harían diferencia; “final capitalista de la historia que acontece cuando el trabajo físico y el trabajo intelectual se indiferencian, no uno respecto del otro –que siempre aparecerán distintos–, sino ambos dos respecto del proceso del capital. Cuando el trabajo intelectual –práctica crítica– es pre-conducido por el ‘proceso de valorización del capital’; cuando la producción de sentido o la crítica de la acción, está envasada en el proceso del ‘valor’ y los pliegues reflexivos no le ganan la espalda al ‘capital en proceso’, se ha borrado la diferencia ‘acción/sentido’. El trabajo intelectual se ha hundido en la heteronomía de la acción-capital”.⁶

17 |

Trabajo de lectura, de escritura, de pensamiento que en este texto tendría entonces, al parecer, que reconocerse también él mismo enteramente subsumido en este fin apocalíptico de la historia que es, al mismo tiempo, el apocalíptico fin del fin revolucionario de la lucha de clases, enarbolado en una lectura muy distinta de Marx, según lo sugiere Thayer, por cierto modernismo crítico –representado aquí por Marshall Berman. Épico fin de la historia –el fin revolucionario– que retorna hoy siniestramente ya no como restitución última, ni como justicia, sino

³ Ibid., pp. 159-160.

⁴ Ibid., p. 157.

⁵ Ibid., p. 160.

⁶ Ibid., pp. 139-140.

como *cliché*. “Berman inscribe a Marx en la estética vanguardista de la revolución, en la épica general de la sensibilidad revolucionaria, y de la revolución de la sensibilidad. [...] Fin de la ‘división social del trabajo’, ‘extinción del Estado’, fin de la ‘lucha de clases’, son nombres que, sin embargo, en el Marx de los *Manuscritos*, *La Ideología Alemana* y el *Manifiesto Comunista*, pregonan el fin del capitalismo. Estos pregones y banderas de lucha del marxismo moderno constituyen, hoy en día, clichés mediante los cuales se anuncia, por doquier, no el fin, sino la perpetuación del capitalismo; su estadía ya no como un huésped esporádico en la historia, sino como el anfitrión definitivo de todos los huéspedes, por más extraños que pudieran resultar”.⁷

A contrapelo de esta épica revolucionaria —y de la crítica épica, “caballesca”, “crítica de fogeo”⁸ que con ella haría sistema— se mueve, entonces, la crítica de Thayer. La tendencia de este movimiento se manifiesta sin rodeos en dos pasajes claves del texto. El primero: “Por nuestra parte, nos interesa destacar algunos pasajes de *El Capital* en que se desvanece cualquier modernismo crítico en una modernización sin revolución, sin eventos críticos inasimilables y sin ‘teoría de la revolución’. Modernización que pondría fin a la ‘división social del trabajo’, indiferenciando ‘trabajo físico’ y ‘trabajo intelectual’. Modernización que diluiría el ‘trabajo intelectual’ en el ser masivo del capital”.⁹ El segundo: “Que la escritura de Marx se disponga, ante el lector, como guerra general contra el idealismo y el capitalismo, contra el ‘idealismo/capitalismo’, en el sentido de la ‘superación’ del ‘idealismo/capitalismo’ en el ‘materialismo/comunismo’ corrobora la lectura modernista que Berman nos propone. Por nuestra parte, intentaremos recorrer la guerra general de Marx contra el idealismo/capitalismo, como un proceso que paulatinamente se congela de todo modernismo revolucionario”.¹⁰

Inquietante, por decir lo menos, resulta la cruda enunciación de este “interés” que, a primera vista, parece obstinarse en rescatar y resaltar —por ejemplo, en su lectura de Marx— el reconocimiento de la derrota insuperable antes que la épica invocación de alguna victoria posible. Pesimismo a todo trance, que de paso parece clausurarlo, en este proceso,

⁷ Ibid., pp. 136-137.

⁸ Cf. “Crítica, nihilismo e interrupción. La Avanzada después de Márgenes e Instituciones”, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 52.

⁹ Willy Thayer, “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital”, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 136.

¹⁰ Ibid., p. 144.

todas las salidas a su propio trabajo, negándole cualquier sentido y fin revolucionario, hundiéndolo en el fin capitalista de la lucha de clases.

Leído así, entonces, el trabajo de lectura, de escritura, de pensamiento de Thayer pareciera diluir, en su mismo ejercicio, toda potencia crítica en “el ser masivo del capital”, ofreciéndose también él como producto en “un menú total donde las diferencias –si bien difieren unas de otras– no hacen diferencia respecto del menú que las inscribe”.¹¹

Si abandonáramos la lectura en este punto, punto en el que el texto parece abandonarse y abandonar a sus lectoras y lectores en medio del desastre que consigna su último enunciado –“Respecto de Sísifo, el intelectual contemporáneo tendría la “ventaja” de desaparecer, junto con la historia, en el trabajador manual colectivo planetario”–.¹² no quedaría, al parecer, otra posibilidad que reconocer que en su trabajo de lectura, de escritura, de pensamiento, Thayer decide, por así decirlo, hundirse con el barco –como con el barco se hunde en “la vasta tolvana de ébano líquido” el narrador de “Un descenso en el Maelstrom” de E.A. Poe en el pasaje que cita como epígrafe “Naufragio sin espectador. Apatía neoliberal, ataraxia escéptica, crispación mesiánica”–;¹³ que lo que ese trabajo deja ver, es, en última instancia, el desolador panorama de una crítica sepultada por el peso de su propia lucidez respecto de las condiciones en las que cualquier lectura, escritura, pensamiento tiene actualmente lugar, sin poder, debido a esas mismas condiciones, llegar a tenerlo efectivamente.

Pero es precisamente en esta especie de punto de no retorno, donde las cosas, en la lectura, la escritura, el pensamiento de Thayer se ponen críticas para y respecto de *la* crítica;¹⁴ punto de no retorno que su trabajo asume expresamente en “Crítica, nihilismo e interrupción”, texto donde el nihil comparece como a priori material de la crítica y en ningún caso como “su doctrina” o su “evangelio”.¹⁵ Punto de partida, condición material –el nihilismo– y no profesión de fe, de y para cualquier trabajo de pensamiento que, como éste, haya entendido que “la crítica, exaltada

19 |

¹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹² *Ibid.*, p. 161.

¹³ Cf. Willy Thayer, *El fragmento repetido*.

¹⁴ Punto de máxima tensión y torsión, este, me parece, en la aguda discusión teórico-política con Nelly Richard que desató la publicación del texto de Thayer

“El golpe como consumación de la vanguardia” el año 2003 en el segundo número de la revista *Extremocidente*.

¹⁵ Willy Thayer, “Crítica, nihilismo e interrupción. La Avanzada después de Márgenes e Instituciones”, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 51.

desde hace mucho, es la más tenaz enemiga de la crítica”¹⁶ —que la filosofía, habría que decir también, es la más tenaz enemiga de la filosofía—, que “la posibilidad de la crítica está suspendida para cualquier actividad que se plantea en términos de superación del nihilismo, de una autonomía discursiva respecto de éste, o de la restauración de una presunta realidad más allá de su horizonte”.¹⁷

Hundirse con el barco no es entonces aquí ni una decisión ni una apuesta —apuesta por el nihilismo— sino más bien, y paradójicamente, condición necesaria para una lectura capaz, diríamos con Benjamin, de “leer lo que nunca fue escrito”, es decir, lo que no se encuentra ya anticipado como valor en el proceso de valorización, lo que en medio del hundimiento general no queda ciegamente hundido, lo que en medio de la subsunción real no puede verse simplemente subsumido, lo que el progreso histórico no puede sin más recoger y superar como instancia particular en el proceso de su realización general.

No hay cómo no hundirse con el barco cuando lo que con el barco se ha hundido es también toda la tierra firme. Trabajando, bajo el supuesto de su propia autonomía, con vistas a la superación del nihilismo, a la restitución de una realidad que lo trascendería, la crítica épica y la épica revolucionaria no harían, en última instancia, otra cosa que alimentar el hundimiento general, fortaleciendo, en su ceguera, la confianza en la posibilidad del progreso precisamente ahí donde el progreso es el hundimiento. No hay —salvo en la ciega confianza de *la* crítica que cree desplegarse aun en la hegemonía del trabajo intelectual sobre el trabajo físico—, playa, ni isla, ni balsa, ni continente desde los cuáles pudiera avistarse y combatirse, a distancia, el hundimiento del que aquí se trata: no la escena del hundimiento sino el hundimiento de toda escena en un proceso que, sin escena, las subsume a todas junto a los espectadores que creerían todavía poder asistir a y retirarse críticamente del espectáculo.

¿Qué sentido podría tener entonces el trabajo crítico de Thayer que, asumiendo el nihilismo como a priori material actual de todo trabajo y de toda crítica, de todo trabajo crítico, expone la complicidad de *la* crítica con el nihilismo que ella se empeña, a distancia, en denunciar, combatir y superar?

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

Querámoslo o no, cualquier intento por responder a esta pregunta no hará más que alimentar la ceguera respecto del marco que de antemano determina y constriñe no sólo sus posibles respuestas, sino, antes que nada, su propia formulación; formulación que responde, ella misma, precisamente al confiado automatismo de unos hábitos –los más arraigados de todos– que, como escribe Benjamin, “será preciso extirpar seriamente”.¹⁸

Preguntar por “el sentido” de este “trabajo crítico” supone, de una parte, que este trabajo efectivamente tiene ya o debiese tener un sentido, una dirección, un *telos*, un principio que con vistas a un fin, presida, preceda y organice su acción, es decir, un derrotero y un destino que de antemano lo inscriban en y lo sujeten a la lógica y la economía del progreso; supone también, de otra parte, lo que este mismo texto que escribo, al menos en términos de sus enunciados, parece haber asumido hasta ahora como supuesto: que de lo que se trata aquí es efectivamente de un trabajo; que la lectura, la escritura, el pensamiento de Thayer pueden, sin más, definirse como “trabajo”; que responden, en su sentido, en su ejercicio, en sus “productos” a la lógica y a la economía del trabajo y, de un trabajo que, para volver nuevamente al comienzo, sólo en el olvido del nihilismo como condición, en la ilusoria invocación de la división social del trabajo –división que la crítica épica mantiene precisamente con vistas a superar revolucionariamente la división que sin embargo ha sido ya superada capitalistamente–, podría calificarse como trabajo intelectual; es decir, un trabajo que únicamente podrá considerarse crítico ahí donde el olvido de sus propias condiciones de producción ha neutralizado ya su propia potencia.

¹⁸ “(...) en cuanto a nosotros, partimos de la convicción que los vicios profundos de la política de izquierda se mantienen. Y de esos vicios denunciarnos ante todo tres: la confianza ciega en el progreso, la confianza ciega en la fuerza, en la justicia y en la prontitud de las reacciones que se forman en el seno de las masas; una confianza ciega en el partido. Será preciso extirpar seriamente los hábitos más caros a nuestros espíritus.

Sólo a este precio se concebirá un concepto de historia que no se preste a ninguna complicidad con las ideas de aquellos que, incluso en esta hora, no han aprendido nada”. Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, Traducción, introducción, notas Pablo Oyarzun, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 45, nota 21.

“Sentido” y “trabajo”; pocos términos se encuentran tan lejos y a la vez tan cerca de las *performances* críticas expuestas por y activadas en la lectura, la escritura y el pensamiento de Willy Thayer. [Claro que, al menos en un paréntesis, habría que advertir también sobre lo contradictorio que resulta hablar de la lectura, la escritura, el pensamiento, la crítica de Willy Thayer cuando la lectura, la escritura, el pensamiento y la crítica acontecen aquí justamente, en medio del cruce de intenciones y de decisiones, como suspensión de toda intención, de toda decisión, como destrucción de la subjetividad que podría reclamarlas como “propias” y apropiables; operaciones éstas siempre singulares pero no personales. “*Crítica impersonal*, sin sujeto, aunque singular (...)” leemos en la última frase del último párrafo de *Tecnologías de la crítica*. “Willy Thayer” nombraría entonces aquí, no al sujeto propietario de una lectura, una escritura, un pensamiento, una crítica, sino más bien la singularidad y la insistencia de una lectura, una escritura, un pensamiento, una crítica en las que, caso a caso, se interrumpe el régimen dominante de esta apropiación].

No sería, en ningún caso, la articulación de nuevos sentidos lo que mueve, lo que activa y se activa con estas *performances*, sino justamente, en cada caso, una interrupción del orden general del sentido en el que cualquier sentido particular automáticamente se inscribe; interrupción del trabajo cuyo sentido último será el proceso de valorización del capital en el que desaparece cualquier diferencia determinante entre sentidos, cualquier diferencia determinante entre sentido y acción, entre trabajo físico y trabajo intelectual.

“Huelga pura” e “imagen” nombran en la escritura de Thayer, tocada intensivamente en este punto por la escritura de Benjamin y de Deleuze, esta interrupción. “Huelga pura” e “imagen” son, en cada caso, el acontecimiento de una suspensión: acontecimiento crítico del pensamiento. “Al pensar no sólo le pertenece el movimiento de los pensamientos —escribe Benjamin en “Sobre el concepto de historia”—, sino también su interrupción [*Stillstellung*]. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta

misma un shock por el cual se cristaliza él como mónada.”¹⁹ Nada se supera en esta interrupción, nada se avanza, nada progresa, nada se funda. Por eso la huelga es pura, pura huelga, súbita detención del régimen general del trabajo y del sentido en medio del trabajo y del sentido y no recurso y momento de tránsito hacia otra cosa, otro trabajo, otro sentido, otro mundo. “La ‘huelga pura’ no se constituye como el simple paso de un mundo a otro, ni el simple no paso. Ni el salto llano de un trabajo esclavizado a un trabajo sin amos; de una economía de la producción a la inocupación esencial del polvo estelar; de una comunidad jurídica a una comunidad pre o pos jurídica.”²⁰ Paralización —la huelga pura y la imagen— de la lógica y la economía de las relaciones entre medios y fines; interrupción de todo progreso, de todo proceso en medio del proceso universal de valorización del valor; suspensión del progreso del pensamiento en medio de sus tendencias particulares; instante crítico; imagen.

“Huelga pura”, “imagen”, “crítica”, “pensamiento”, se encuentran, se citan en un mismo punto en la escritura de Thayer; ese punto no es el de un sentido común, el de un sentido compartido, sino, en cada caso, el de una *performance*, una “enunciación sin enunciado”²¹ en la que los enunciados se ven súbita y simultáneamente no puestos, sino ex-puestos, no instalados, no acomodados, no instituidos, sino *erradicados* —en la imagen en la que chocan— *de su propia situación*;²² arrancados de su contexto familiar —siniestrados— al ingresar en una *constelación* [de enunciados] *saturada de tensiones*; despojados, en esa exposición, de su univocidad, arrancados de la hegemonía del sentido que instituye y conserva privilegios, jerarquías, dominios, verdades. “La ‘huelga pura’ hace sitio simultáneo a los vectores en su constelación interrumpiendo la unilateralidad, el entendimiento, la envoltura, la fijeza, la finalidad, el conato de cada uno, revelando en esa interrupción su verosímil, su finalidad e intencionalidad, su violencia, averiándolas, evidenciando su ceguera”.²³ Performance que no instituye sino que paraliza, en el *shock* de las imágenes que en cada caso libera, el juicio como arraigado hábito del

23 |

¹⁹ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 50.

²⁰ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2010, p. 167.

²¹ Cf. Willy Thayer, “Performance. Una enunciación sin enunciado”, *La réplica infiel* (Catálogo de la exposición

colectiva *La réplica infiel* en el Centro de Arte Dos de Mayo, Madrid, 2016). Nuria Enguita Mayo y Nacho París editores, Madrid, CA2M, 2016.

²² Cf. Walter Benjamin, “El carácter destructivo”, *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Buenos Aires, Alfaguara, 1989, p. 159.

²³ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica*, op. cit., p. 167.

pensamiento y de la crítica: “performance de la (in)decisión”;²⁴ performance de la imagen, del pensamiento, de la escritura como instante crítico.

Si la historia es historia de la instauración y crecimiento del valor en la que lo insignificante desaparece en un proceso general de valorización que finalmente se revela como *proceso de valorización del valor*, la imagen-pensamiento es, en cada caso, una detención, una puesta en crisis de ese proceso en la exposición singular, material y en sí misma asignificante de lo que ese proceso reprime en cada caso para poder instituirse y prosperar.

Si hay trabajo y producción en “el trabajo de Willy Thayer” –y ciertamente los hay, hasta cierto punto: el punto crítico de la desobra–, los hay como preparación para la escritura, para la liberación de las imágenes y no *en* la escritura ni *en* las imágenes que este trabajo libera. Si hay trabajo y producción “en” la escritura de Willy Thayer, se trata de un trabajo que trabaja para la liberación de imágenes que en medio del trabajo y de la producción suspenden el trabajo y la producción; imágenes que paralizan la economía del intercambio, que no trabajan, no producen sino que, caso a caso, exponen la condición crítica que cualquier historia, cualquier valor, cualquier identidad, cualquier sentido tiene que olvidar para instalarse y desarrollarse como *la* historia, *el* valor, *el* sentido –y también, aprovechando de agregar aquí, siguiéndole la pista al último párrafo de *Tecnologías*–, *la* crítica. “El pensamiento, la creación ‘es inseparable de *una* crítica’, escribe Deleuze, con todas las precauciones que el artículo indefinido destaca [...]. [...] lo crítico, en Deleuze, no es nunca una acción ni una reacción en *contra de* ni a *favor de* estados de cosas dados, sean éstos *relaciones de producción*, sobreentendidos estructurales, modos de comprensión. No sanciona la liquidación o superación de un presupuesto material, un punto de partida *que oprime el cerebro de los vivos* y que debe ser sobrepasado. [...] *Una* crítica es otra cosa que *la* crítica, en el mismo sentido en que *una* vida es otra cosa que *la* vida. [...] *Una* crítica no es nunca sujeto trascendido del campo de inmanencia, sino un pliegue en él”.²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 167.

²⁵ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica*, op. cit., pp. 175-178.

Si volvemos ahora, después de este rodeo, al “final” de “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital” leeremos, creo, otra cosa que la que, en primera instancia, supusimos poder leer ahí. El texto no termina, no concluye con y en su último enunciado –“Respecto de Sísifo, el intelectual contemporáneo tendría la ‘ventaja’ de desaparecer, junto con la historia, en el trabajador manual colectivo planetario”–; no ofrece con él ninguna respuesta a la pregunta por el sentido o la falta de sentido –político, intelectual, material– del texto, de la escritura en la que ese enunciado se incrusta; tampoco se resigna en él la escritura a su mero hundimiento. Y no lo hace porque lo que el texto expone, al fin, no es únicamente el enunciado recién citado, sino una imagen en la que ese mismo enunciado entra en crisis: “Respecto del intelectual contemporáneo, Sísifo tendría la ‘ventaja’ de no poder hundirse en el fin de la historia de la división social del trabajo. Respecto de Sísifo, el intelectual contemporáneo tendría la ‘ventaja’ de desaparecer, junto con la historia, en el trabajador manual colectivo planetario”.²⁶ Imagen que, en medio del juicio que cada enunciado tiende a instaurar como verdad, suspende el juicio y la instauración. Imagen que suspende, en la crisis, el trabajo crítico, el progreso del pensamiento, el sentido de la escritura y de la historia; *instante de legibilidad* que es instante de crisis y por lo mismo, instante de “(in)decisión”; imagen-pensamiento que *hace sitio*,²⁷ en la huelga que desata, a lo desocupado en medio de la ocupación.

Ante esta imagen previsiblemente insistirá una vez más la pregunta por su sentido, por su finalidad como síntoma de un pensamiento y de una crítica que siguen trabajando para la instauración y la valorización de su propio sentido, y con ello, quiéranlo o no, para el proceso de valorización del valor que es el nihilismo.

Liberar imágenes –no representaciones, no consignas, no clichés, no enunciados visuales– es, sugiere la escritura de Thayer, *operar lo siniestro* en medio de la familiaridad que habitualmente habitamos y en la que normalmente se instituye y se mueve toda identidad. Desatar en las imágenes la huelga pura del pensamiento y de la acción en una materialidad en la que la propia tendencia del pensamiento a la articulación del

²⁶ Willy Thayer, “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital”, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 161.

²⁷ Cf. Walter Benjamin, “El carácter destructivo”, *Discursos interrumpidos I*, op. cit., p. 159.

sentido se vea expuesta y al mismo tiempo interrumpida, es la potencia crítica del materialismo que a Thayer le interesa, por ejemplo, destacar en Marx a contrapelo de la lectura del modernismo revolucionario que enarbola la crítica como estrategia y bandera de lucha en su marcha hacia alguna victoria –victoria que ya sólo puede ocurrir como ceguera idealista de la crítica en medio de la victoriosa facticidad capitalista. “La operación de Marx consistirá, al menos de intento, en ‘darse cuenta’ y ‘dar cuenta’ del idealismo, haciendo visible sus estrategias de autoclausura, olvido y naturalización. El materialismo, en general, se erige como lectura (estado de lectura) de las operaciones de auto-clausura del idealismo. El materialismo es la operación que retorna hacia lo que el idealismo reprime, y que hace retornar lo reprimido por el idealismo; el materialismo es, por tanto, el operador de lo ‘sinistro’ (Freud)”.²⁸ Esa operación no opera en nombre de y con vistas a la instauración de nuevos fines, nuevas ideas, nuevos valores. “Materialismo” no nombra, en esta lectura, un arsenal contrabandeado de fetiches de relevo por y mediante los cuales combatir y ganarle la partida a los ya existentes, sino la operación misma de suspender, caso a caso, en *la inestabilidad de un puro devenir*,²⁹ el idealismo en la exposición de lo que éste reprime para instituirse, para naturalizarse, para instalar su excepción como norma histórica. Por eso, escribe Thayer, insistiendo no en la trascendencia y autonomía de la crítica sino en la inmanencia singular de los pliegues que deben plegarse críticamente cada vez, “el materialismo es un idealismo en estado de permanente sinistro”;³⁰ estado crítico, estado de imagen.

“Con toda su elasticidad la lengua de la historia será, antes que nada, sujeción en la desujeción. El habla representativa teatralizará las llanuras aleatorias del edén. En virtud de ese artificio, el deudo olvidará que el saludo postrero, entre los túmulos del camposanto, no es más que un modo de tañerse un piure de órganos que desde la lengua conmovida cuelga hacia el interior de la bolsa inflada de la piel en la que flotan las entrañas como cebollas en barbecho echando raíces en el frasco líquido de un estante. Si la bolsa se volteara, como el guante se revierte, el paraíso entraría en escena igualando al deudo y al cadáver, transluciendo en ese instante el fondo ahistórico de minerales, ácidos y temperaturas

²⁸ Willy Thayer, “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital”, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 153.

²⁹ Cf. Willy Thayer, “Performance. Una enunciación sin enunciado”, op. cit.

³⁰ Willy Thayer, “Fin del trabajo intelectual en la era de la subsunción real del capital”, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 154.

que fueron ayer, están hoy y serán mañana”.³¹ A golpe de imágenes como ésta, “el “trabajo” “de” Willy Thayer *hace sitio* por todas partes a la huelga pura de la historia natural en la que todo progreso histórico se congela en el instante de su ex-posición y en la que el cuerpo organizado y familiar de cualquier sujeto –también el del sujeto crítico– hace crisis en el cuerpo que escribe; cuerpo que escribiendo habrá de operar, necesaria y singularmente, en cada caso, también su (im)propio siniestro.

³¹ Willy Thayer, “Lo siniestro como clima de familia”, *El barniz del esqueleto*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2011, pp. 15-16.

Fisonomías de la imaginación ósea

Federico Galende*

* Universidad
de Chile

La primera vez que leí a Willy Thayer fue en la *Revista de Crítica Cultural*. Por entonces nos conocíamos poco, solo de vista, nunca habíamos conversado y a la distancia yo no podía dejar de observar su cabellera blanca, espumante, de la que por algún motivo imaginaba que se la secaba con una batidora de pelo. Willy fue siempre un tipo muy atractivo, además de un gran conversador, y de tanto en tanto nos cruzábamos en el ARCIS, donde llevaba adelante un sofisticado curso de psicoanálisis. Toda esta combinación era para mí demasiado europea —la cabellera blanca, las poleras oscuras dibujando un círculo perfecto alrededor de su cuello, las muñecas pegando al unísono un tirón repentino por debajo de las mangas del saco cuando iba a tomar la palabra, las clases de psicoanálisis, etc.—, algo que el artículo al que aludo me confirmaba y me negaba a la vez: entreverado entre una pequeña manada de

filósofos, Thayer diseccionaba con gracia inusual el reciente paso de Jean Baudrillard por Chile.¹

La razón me la daba y me la quitaba porque si por un lado adoptaba la pose del latinoamericano que se vale de una lengua desplazada para deconstruir satíricamente la visita de un pensador solemne (un procedimiento típico en Borges, por poner un ejemplo), por el otro se ubicaba en el lugar del crítico *a la europea* que tiende a mediar entre la mirada convencional del hombre común y corriente y las convenciones muertas de la propia institución filosófica. De esta posición diría que es parte de una especie de segunda *Aufklärer*, consistente en desacreditar el temple no experiencial que subyace a la tendencia abstracta de la exposición filosófica sin dar, por ello, argumentos a favor de esa otra experiencia que es inmanente a la *doxa* o a la condición práctica de la vida mundana. Es un tema fascinante en sí mismo, que traza el drama interno del crítico consecuente.

Pero no nos adelantemos, pues lo que importa por el momento es destacar que en la revista en cuestión Thayer se distinguía del resto de sus colegas por ser el único que reparaba en la materia orgánica de la que estaba compuesto el pensador francés: el pensador francés salivaba, tenía mucosas, estaba habitado como cualquiera por un alto porcentaje de líquido. De modo que los vapores que transcurrían fuera de cuadro, repletos de bacterias y de microbios que iban brotando de ese cuerpo ceremonioso, no podían ser descontados de la visita: ellos nos habían visitado también, plegados al interior de un fantasma que el artículo invitaba a desgarrar dando protagonismo a la mutación de las larvas o de las crisálidas.

Lo que evidentemente Thayer estaba haciendo con su escritura era emplearla para afilar la hoja de una evocación muy maldita, pero detrás de esto depositaba una duda. Mi arriesgada tesis sobre esta duda es que tendió a acompañar su trabajo de punta a punta, aunque no de manera exclusiva, en principio porque esta duda forma parte de la valiosa tradición de pensamiento en que su obra se inscribe: la tradición del materialismo. El problema con el materialismo es que a lo largo de la historia

¹ Willy Thayer, "El sonido de la última metamorfosis", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 7, Santiago de Chile, 1993, p. 16.

de occidente admite ser dividido a grandes rasgos entre dos figuras o imágenes que se rechazan mutuamente. Si se las quisiera abreviar, estas dos figuras serían la de la crisálida y el esqueleto, que se oponen entre sí por la sencilla razón de que si la primera remite a un campo en permanente descomposición, un campo de variaciones o de *clinámenes* en el que el choque entre diversas fuerzas lo mantiene todo en un estado de mutación perpetua, la segunda remite a una estructura relativamente invariable: la de la osamenta o el esqueleto como máquina muda o matriz de la danza vicaria de todas las formas.

Es cierto que en la metáfora de esta estructura invariable que acabo de mencionar habitan tanto el inefable paso del tiempo humano que abre a la multisignificación, como la escápula de la que cuelga la libre determinación de la carne, según el puente se tienda de Benjamin a Baudelaire o de Deleuze a Bacon, pero en ambos casos permanece la ilusión de un preludio o residuo que no se deja hipostasiar por la plasticidad de ningún concepto: la calavera es el envés certero de la malla carnal de la cara, donde hacen su *show* provisorio el gesto o los ademanes; los omóplatos son en cambio la percha de la que cae la pulpa en cascada, su libertario derrame.

La oscilación no es menor y de alguna manera está ya esbozada en el temprano retrato que Thayer hacía de Baudrillard, donde si por una parte se invitaba al lector a recalar en la metamorfosis anónima de los pliegues orgánicos de aquel cuerpo vivo, se lo llamaba –por la otra– a poner atención en la forma en que la retórica o los ademanes del ensayista francés permanecían abrochados con antelación a la estructura fija de su esqueleto, del que estas formas eran apenas su cosmética o su mero barniz.

El tema del barniz que recubre como una película oleaginosa el esqueleto ha sido siempre un tema de Thayer, y dio título justamente a uno de sus libros, llamado *El barniz del esqueleto*,² pero habría que agregar que en alguien como él no se trata solo de un tema meramente retórico o filosófico, se trata de un tema que formó históricamente parte de sus destrezas de fino y altísimo fisonomista. Estas destrezas (que en realidad

² Willy Thayer, *El barniz del esqueleto*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2013.

tienen poco que envidiar a un Charcot, un Lombroso o un Darwin) permanecen adheridas en el cotidiano a una mirada bastante particular, una mirada bisoja o estrábica, consistente hasta el día de hoy en que si un ojo suyo se posa en la materia quieta e inerte (en el esqueleto), el otro gira como una mosca en torno a las transfiguraciones de una materia mutable (la crisálida).

La riqueza de esta ambivalencia no puede ser escindida, según mi parecer, de lo que usualmente tendió a estar en juego detrás de su trabajo. Esto que tendió a estar en juego es la instantaneidad de una revelación que no aceptó nunca las migajas de su puesta en escena en un texto representacional. Este cuidado lo tuvo Willy habitualmente de un modo extremo, me atrevería a afirmar que como pieza de una herencia tan meritoria como engorrosa, motivo por el que al tratarla abrió también otras paradojas. Una de estas paradojas radica en lo difícil que en general resulta deducir si lo que no puede o no debe ser representado es la quietud de una materia que determina todas las variaciones, o es al revés: es el conjunto de todas las variaciones despojadas de esencia lo que no admite ser inscrito en ningún concepto.

La inteligencia de Willy se funda en parte en su notable capacidad para hacer cambios de marcha muy sutiles y repentinos entre estos dos universos, al que por lo demás no dejó de agregar el que le era más personal. Con este último agregado suyo me parece que tuvo la valentía intelectual de cruzar esta fluctuación que es propia del materialismo con esta otra que es propia de su primera incursión en un cierto tono apocalíptico. Esta última fluctuación no se da ya entre la crisálida y el esqueleto, pero sí entre la condición trascendental que subyace a todo discurso y el discurso que insiste con la sanción definitiva de un fin.

En este último aspecto no está demás agregar (lo hizo Derrida) que en la raíz griega del término *apokalipsis* la revelación no envía solo al desocultamiento de todas las operaciones del pensamiento, envía también al desnudamiento del cuerpo que se presenta vestido. El cuerpo que se presenta vestido es una *dignita*, una envolvente o una persona ficta a cuya altura se tiene que estar, motivo por el que *apokalipsis* alude también a algo bastante mundano: la cancelación de la forma por vía de la intromisión de lo obscuro. Dicho muy brevemente: la oscilación materialista que va y vuelve entre la crisálida y el esqueleto tiene una

cita en la oscilación de un tono, el del apocalipsis, que va y vuelve entre la trascendencia que traza y el enunciado que trata de clausurarla.

Este doble vaiven es lo que a mi parecer se funde en los dos primeros libros de Thayer, titulados respectivamente *La crisis no moderna de la universidad moderna*³ y *El fragmento repetido*.⁴ En realidad estos dos libros no tienen mucho que ver entre sí, pero tienen sin embargo algo en común: un cierto residuo materialista se presenta en ellos como una manera especial de apartarse de la repentina comodidad que la filosofía había adoptado en el campo de la fenomenología consagrada por la institución académica, en circunstancias en las que una “débil fuerza” apocalíptica funciona ahí cursando un rechazo estratégico al progresismo modernizante que por vía de Nelly Richard la neovanguardia local compartía con las ciencias sociales de carácter transitológico. A lo primero dedicaba Willy *La crisis no moderna de la universidad moderna*, mientras que dedicaba a lo segundo el ensayo polémico con el que abría *El fragmento repetido*: “El golpe como consumación de la vanguardia”.⁵

Lo cierto es que con estos dos libros logró situarse tempranamente *a la izquierda* del conformismo maníaco-triunfante que empezaba a inundar la época y con el que, según su lectura, consciente o inconscientemente terminaron comulgando la pedregosa filosofía académica, los textos de la *Avanzada* y el proyecto realista de las alicaídas y resignadas ciencias sociales. Lo curioso es que esta empresa de demoliciones Willy no pudo llevarla adelante sin un mínimo de sacrificio. El sacrificio al que me refiero no es personal (aunque lo es también un poco), sino que se atiene a esta herencia compleja de la que insinué que se hizo cargo y que de alguna manera se había instalado en la atmósfera de los años noventa como una especie de inversión de la relación secular entre teología y filosofía.

De esta inversión es posible hablar en cada uno de los casos en los que el interés filosófico por la producción de una nueva verdad se ve sustituido por la necesidad de reinterpretar y reposicionar una verdad ya formulada. Esta verdad que había sido ya formulada tiene su punta de

³ Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1996.

⁴ Willy Thayer, *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 2006.

⁵ *Ibid.*, pp. 15-46.

ovillo en dos obras importantísimas que a juicio de Thayer no fueron suficientemente exploradas o habían caído injustamente en el olvido. Esas obras las escribieron respectivamente Patricio Marchant y Pablo Oyarzun, fueron desarrolladas en un momento dramático del país y por eso llamaron cada una a su modo a subordinar la producción filosófica a un imperativo: el imperativo de no poner el pensamiento al servicio de la representación.

Las obras de los autores que acabo de mencionar no se parecen tampoco mucho entre ellas, a pesar de lo cual tuvieron este imperativo en común. La fuente de este imperativo Marchant la exploró en la puesta en circulación de una lengua que debía ser resistida desde la heterodoxia (o desde la “heterocriptas”, como bien la llamó Valderrama)⁶ de un sistema expositivo enfrentado al trabajo de un duelo infinito, girado cada vez más hacia atrás, en una suerte de deuda perpetua con el aterimiento de una imposible *palabra-experiencia*: la palabra *trauma*, *golpe*, *testigo*, *desaparecido*, etc.

La deuda de la filosofía con este tipo de experiencias traumáticas adquiere así un carácter bien especial: no es más injusta de lo que lo que sería si esta deuda fuese discursiva o conceptualmente pagada. El resultado es una especie de creatividad financiera invertida en la proliferación de una culpa infinita: se haga lo que se haga, se estará para siempre en una relación de deuda imperecedera con lo que no puede ser dicho. Esto es cierto (es natural que el comunismo de la experiencia se acredite en la deuda de la palabra), pero también lo es el hecho de que procediendo así lo que se alimenta al infinito es en última instancia una potencia teológica. Oyarzun en cambio tomó otro camino, uno que a falta de mejor nombre llamaría el de la desmonetarización de la lengua figurativa. El procedimiento se parece en principio mucho al de Marchant, salvo por esta razón: con esta desmonetarización Oyarzun apunta a una cierta “economía de los esfuerzos”, que es sobre lo que en general trata su obra. Si por ejemplo se unen los hilos que van desde el tema de su primer libro (dedicado a Diógenes⁷, a quien le valió con sentarse encima de un barril para convertirse en filósofo) hasta el penúltimo (el de Swift,⁸ quien

⁶ Miguel Valderrama, *Heterocriptas. Fragmentos de una historia del secreto 2*, Santiago de Chile, Editorial Palinode, 2010.

⁷ Pablo Oyarzun, *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*, Santiago de Chile, Domen ediciones, 1996.

⁸ Jonathan Swift, *Tulipas radiantes. Una introducción a la escatología*, presentación, traducción y notas Pablo Oyarzun, Santiago de Chile, Lom, 2016.

tendió a ver en la simpleza de los excrementos la economía de todas las grandes intenciones filosóficas) pasando por su nodal investigación sobre Duchamp⁹ (a quien como recuerda Groys le bastó con transportar un urinario a la Sociedad de Artistas independientes de Nueva York para devenir él mismo artista), lo que se obtiene es una crítica de la representación que se apoya menos en el trauma que en un itinerario secreto: el de obtener lo máximo haciendo lo mínimo.

Un itinerario como éste (que por razones de tiempo abrevio acá en figuras muy generales) no deja de subrayar una cierta potencia teológica, aunque en este caso sea por un motivo distinto, en el sentido de que para qué vamos a producir una nueva verdad filosófica cuando con la que ya existe tenemos para cocinarlo todo de nuevo.

Sea como sea, esta raíz teológica en la que me detengo (una sombra, un rasgo, un lejos) responde de distintas maneras a un asunto que Thayer terminó por hacer propio. Ese asunto es el de restar el pensamiento de la comedia filosófica o de la fiesta figurativa. Por supuesto que un filósofo de su calidad no iba a hacer suyo este imperativo sin introducirlo estratégicamente en un nuevo contexto, sin vivificarlo o ponerlo a trabajar de un modo profundamente original al interior de la constelación en el que estos dos primeros libros vinieron a inscribirse. El trabajo de estos dos libros suyos abundó en un régimen de transportes muy complejo, similar en términos de procedimiento al del propio Benjamin, de quien sobra decir que es un pensador de carácter más teológico que filosófico. La idea misma por ejemplo de que “la verdad es la muerte de la intención” (por referir una frase entre muchas otras) posee este tipo de trasfondo: Benjamin no está situando allí como problema la producción de una verdad, por abierta o incompleta que ésta verdad sea, sino más bien la interrupción de la producción de ésta en miras a la reproducción de la imposibilidad de enunciarla intencionalmente.

La teología benjaminiana (por la que Willy empezó a interesarse estrictamente en el tránsito que va desde la segunda parte de su segundo libro hacia la apertura del tercero) es lo que custodia la necesidad de que la filosofía no incurra en proponer una nueva verdad, motivo por el

⁹ Pablo Oyarzun, *Anestésica del ready-made*, Santiago de Chile, Lom, 2000.

que la aparición de lo irrepresentable sería aquello que viene a interrumpir el ciclo mítico en el que se halla encerrada la producción filosófica de una representación. De más está decir que todo este asunto tiene un carácter más mesiánico que filosófico, se supone que a tal punto que reposa en esto la posibilidad de abrir un nuevo tipo de crítica.

Esta nueva crítica no tiene nada que ver con el juicio, el dictamen o la propia facultad de juzgar inaugurada por Kant a finales del siglo XVIII, sino que opera por vía del montaje entre materiales expositivos que no toman partido por esto o aquello, sino que apuntan a disolver el teatro mismo del reparto moderno entre la actividad de la crítica y la pasividad del público al que esta crítica se dirige de manera concientizadora. Se trata, dicho de otra forma, de un tipo de crítica que actúa por medio de la transformación de la comunidad que conforman los materiales: donde la exposición filosófica proponía una determinada comunidad, esta crítica coloca otra.

Según mi lectura, fue este el proyecto de Benjamin a partir de los años treinta: partió por los primeros esbozos de la *Obra de los pasajes* (fue en París, en un hotel del Boulevard Raspail, mientras leía a Döblin) y a partir de la relación personal con Brecht se extendió hacia las técnicas de montaje a la luz de un vínculo tardío con las vanguardias soviéticas. Digo “tardío” porque no hay que olvidar que Benjamin se interesó por la experimentación de la vanguardia soviética cuando ésta agonizaba ya en manos de Stalin. A pesar de todo, esto impactó en un concepto de crítica en el que la crítica como tal fue reemplazada por la producción heterogénea de una nueva comunidad entre las citas. La transformación de esta comunidad brinda una de las claves de lectura con la que puede ser leído el ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*: la verdad de la técnica es una verdad ya producida, ya formulada; lo que cambia es el choque que se suscita cuando esta verdad es atravesada por las nuevas formas de la experimentación artística.

Tenemos trazado aquí el horizonte hacia el que se dirige el tercer libro de Thayer, *Tecnologías de la crítica*,¹⁰ donde el ligero tono apocalíptico de sus primeros ensayos es reemplazado por una fórmula que ya no opta

¹⁰ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica*. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze, Santiago de Chile, Metales pesados, 2010.

ni por la producción ni por la reproducción, sino por el choque mismo. Este choque es el del “instante crítico”, que en su trabajo brota de diversas maneras, en parte por su pericia (que ya señalé) para establecer cambios de marcha tan asombrosos como repentinos entre las fuentes de las que se nutre. En esto hemos sido siempre tremendamente distintos: por lo general yo no me siento nunca enfrentado a ninguna multiplicidad, motivo por el que suelo escoger un camino y avanzar tranquilamente por éste; Thayer en cambio suele sentirse enfrentado a una gran cantidad de fuerzas y posiciones, todas estas fuerzas o posiciones le importan y por eso tiende a avanzar por un laberinto muy arduo. De esto deriva la complejidad de sus textos, con los que de alguna manera busca algo que está ya incluido en el itinerario de sus viajes: una especie de posición *sin* posición.

De esto que acabo de señalar *Tecnologías de la crítica* es el mejor ejemplo, pues lo que allí se expone es el proceso mismo de la exposición. Es como si una posición *sin* posición fuese lo que allí quiere exhibirse por medio de una exposición que se expone: en la medida en que una posición *sin* posición no puede juzgarse en términos de su enunciado teórico o de su contenido axiomático, toda la opción recae en su carácter expositivo. Y lo que este carácter expositivo proyecta es un universo crítico que no apela ya a ningún contenido, a ningún mensaje ni a ningún destinatario tampoco. Su maniobra es la de un cambio de vías: donde una comunidad de argumentos tomaba partido, se sitúa otra comunidad en la que los argumentos se desvalijan mutuamente.

Tecnologías de la crítica se compone por esto mismo de una serie de fragmentos que se van montando entre sí y en el que las palabras tienden a mirarse a sí mismas mientras se esparcen en rosarios que recorren las páginas como si fuesen estepas avanzando en una multiplicidad de direcciones, estratos y ritmos. El modelo está evidentemente inspirado en las técnicas de montaje, donde Thayer pesquisa una potencia que interrumpe la crítica judicativa con el fin de sustituirla por la destrucción radical de cualquier reparto entre escena y espectador o, si se prefiere, entre representación activa y contemplación pasiva. Repárese en que de los treinta y seis fragmentos que componen el libro (mismo número de la ruleta y mismo número de los apuntes y materiales que constituyen la célebre *Obra de los pasajes*) es precisamente el fragmento que está al centro del libro, el que marca un corte exacto entre las dos partes del libro, el que apela al “allanamiento del foso”. Se trata (difícil que sea casual)

del fragmento número dieciocho. Como dieciocho es la mitad exacta de treinta y seis, se está en derecho a decir que ese fragmento alude tanto a la demolición del reparto entre escena y platea, como al de la división interna del propio libro o a la que también se sitúa entre el autor y el lector.

Con “allanamiento del foso”, Willy remite más a la conocida técnica de Brecht rescatada por Benjamin que viceversa. Esa técnica de Brecht es la del distanciamiento o el extrañamiento, que como sabemos nació de la inquietud del dramaturgo alemán por interrumpir la historia de la *catarsis*, que aplicada al teatro es nada menos que la historia de una milenaria institución moral dedicada a subordinar los movimientos libres del cuerpo a la dictadura del texto. El concepto en realidad no es de Brecht, sino de Viktor Shklovski, quien dice haberlo formulado en 1919, veinte años antes de volver a encontrárselo en un ensayo de Eisenstein. En el ensayo Eisenstein se detiene en una escena de *Anna Karenina*: el pobre Vroski mira el reloj en la terraza de los Karenin, pero está tan preocupado con lo que está sucediendo que no puede saber qué hora es. Es un típico caso en el que el tiempo y el signo del tiempo se disocian en una suerte de montaje del que no participa la voluntad.

Pero una cosa es la que le ocurre a Vroski y otra muy distinta es la que ocurre con las intenciones de Brecht, quien a partir de su relación con las técnicas de montaje no disuelve el *Aufklärer* que subyace históricamente a cualquier vanguardia (incluida la rusa) sino que más bien lo desplaza: el reparto sensible no se suscita ya entre guión y cuerpo o entre quien dicta la crítica judicativa y quien debe tratar de asimilarla, pero sí entre quien se autoatribuye el desnudamiento experimental de los procedimientos y quien debe quedar en condiciones de comprender que esta honrada tarea se enfila a develar que detrás del arte burgués no hay nada —o que el arte o la forma son nada. A este desplazamiento o cambio de perspectiva de la *Aufklärer* me refería cuando aludía al principio de este escrito a esta nueva posición de la crítica que tiende a mediar entre la mirada convencional del hombre común y corriente y las convenciones muertas de la propia institución filosófica.

Si Thayer no termina de calzar completamente en esta figura, es porque como dije su pensamiento se caracteriza por una capacidad singular para enfrentarse a una multiplicidad de caminos. Su relación con esta multiplicidad no puede ser zanjada ni despejada ni restringida, en la mayoría

de los casos ni siquiera por él mismo, lo que forma parte de su modo más personal de comprender el trabajo de la filosofía. Por eso no debiera llamar la atención que si con *Tecnologías* logró disipar el tono apocalíptico del que se había servido en sus primeros escritos para objetar el vector modernista de la vanguardia, sea precisamente una rémora de vanguardismo lo que reaparece ahora en este nuevo libro. Lo que se ha mantenido intacto en la esquina de ese cruce es el materialismo, que así oscila entre el desnudamiento obsceno del cuerpo vestido (*apokalipsis*) y el desnudamiento del corpus expositivo de la filosofía (*la vanguardia como crítica de la crítica judicativa*).

Todas estas fuerzas contradictorias, que habían nacido juntas en aquel ensayo de carácter más literario sobre Baudrillard, volvieron a reunirse en *El barniz del esqueleto*. *El barniz del esqueleto* es un ensayo magistral (para mi gusto el mejor de todos sus libros) en el que las múltiples líneas de fuerza con las que Thayer tuvo que vérselas en sus textos más teóricos, sometándose a ratos a mantener un equilibrio tortuoso entre las líneas que evocaba, se sueltan definitivamente para ofrecer un material literario que termina por consumir su proyecto más filosófico. No es que la filosofía no esté presente en este cuarto libro; la filosofía está, pero como un arpa o una paleta de notas de la que él se toma para ir a la médula de los problemas que más lo inquietan. Aquí sí que el crítico o el destinatario desaparecen con el fin de que en su lugar broten las entonaciones anónimas de los materiales.

Es lo que estaba en el ensayo que leí aquella vez y lo que ha estado en general siempre en Willy: el pensamiento como comicidad alicaída de quien no se separó jamás de la seriedad de los huesos.

La diéresis del pensamiento como tonalidad patética

Alberto Moreiras*

*Texas A&M
University

1. Thayer

¿Qué es o podría ser una imagen del pensamiento? ¿Sería siempre ya deseo de pensamiento, conato, perspectiva? Pero podríamos querer pensar una imagen del pensamiento sin apetito, desperspectivizada, con su deseo suspenso. El pensamiento del pensamiento, todavía no pensamiento, sino su proyección, su entidad posible, produciría una imagen no atendida a principio, una imagen no principal del pensamiento, una imagen no orientada ni por su origen ni tampoco por su fin; una imagen dierética en la que esté inscrita cierta separación interna, o múltiples separaciones disyuntivas o conjuntivas: el pensamiento no es deseo, no es crítica, no es resistencia, no es llanto ni duelo, no es redención, no es castigo, ... La imagen –una imagen sin imagen, visión sin imagen o imagen sin visión, en cualquier caso una imagen para la que la representación estaría en sí bloqueada: no puede haber propiamente imagen del pensamiento, pues el pensamiento no tiene entidad de sustancia a la que pueda

convenirle representación figural o literal alguna, el pensamiento no es representable, sólo es o no es, así, ¿cómo imaginarlo?— desmetaforiza, no es transitiva, no lleva de ninguna parte a ninguna parte. Pero dice algo.

Willy Thayer propone en *Tecnologías de la crítica* un algo —eso que llamamos imagen del pensamiento— anunciado quizá en el último párrafo de su libro anterior, *El fragmento repetido* (que sería, por otro lado, un libro de crítica y no de pensamiento: “La condición de este libro está más cerca de la crítica que del pensamiento”:¹ “Tal vez cuando indicamos que *nada respira*, en esa indicación *algo respira*. Como si el pensamiento contemporáneo —en cada caso— tuviera su *chance* de oxígeno en esa indicación; como si pensara sólo cuando pensara en su imposibilidad; tal como el arte sólo tiene lugar ‘*subrayando en cada caso su propia muerte*’”.² Eso que respira —visión sin imagen o imagen sin visión; apetito denegado que permite que un resto entre en escena, deambulante, desorientado, medio muerto pero también por lo tanto medio vivo— respira en la diéresis entre pensamiento y crítica, o es la diéresis de la crítica: no es crítica, pero sólo en la crítica aparece sin aparecer, como imagen sin visión, imagen bajo tacha, o interrupción pura, sin términos de interrupción, interrupción en un vacío o interrupción sin corte en lo ilimitado. El prólogo a *El fragmento repetido* desplaza su definición hacia una serie prestada de Walter Benjamin: “*verdadero estado de excepción, carácter destructivo, huelga general revolucionaria, lengua pura, violencia pura, imagen dialéctica, muerte de la intención, juicio final como muerte del juicio, tiempo fuera de sí*”.³ El pensamiento, entonces, o su imagen, como diéresis de la crítica, es o sería “*interrupción pura, despertar o verdadero estado de excepción*”;⁴ “la pragmática del *verdadero estado de excepción* sólo busca destruir, no apropiarse ni refundar: *hacer sitio, despejar, abrir caminos por todas partes, erradicar incluso la situación en que se encuentra, desbaratar todo entendimiento*”.⁵

Lo que tanto *El fragmento*, justo en aquello que, según su prólogo, deja de lado, es decir, la escenificación o explicitación de un pensamiento que sólo puede darse performativamente, como *Tecnologías de la crítica* propondrían en cuanto al pensamiento o su imposible imagen —pero

¹ Willy Thayer, *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2006, p. 13.

² *Ibid.*, p. 340.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

no proponen: sólo despliegan o performatizan, sólo exponen— es una insólita práctica dierética. El resto de la crítica arroja pensamiento, pero no habría crítica sin la dimensión performativa de un pensamiento que no comparece, o que comparece imposiblemente. Me interesa sólo comenzar a pensarlo, no puedo en este espacio tener más pretensión que esa, y quiero hacerlo ofreciendo dos instancias parciales de comparación: el libro de Jacques Derrida *Le dernier de Juifs* (2014) y, mediado por una excursión al Martin Heidegger de *¿Qué es la filosofía?* (1955), el texto de Juan Benet titulado “Una leyenda. Numa,” parte del libro *Del pozo y del Numa. (Un ensayo y una leyenda)* (1978). Mi hipótesis es que en esas tres o cuatro trazas idiosincráticas de tareas del pensamiento —las de Thayer, Derrida y Benet, también la de Heidegger— alientan complementariamente una especie de respiración imposible —de pensamiento como respiración que se da en su imposibilidad misma, es decir, en su estatuto aporético— que me gustaría vincular con el ejercicio o la práctica infrapolítica.

Para poner de entrada todas mis cartas sobre la mesa diré que a mi juicio Thayer comparte mucho en la deriva general de una crítica de la crítica a favor del pensamiento (a eso le llamo “diéresis”) que es manifiesta tanto en Derrida (quizás contraintuitivamente, contra un entendimiento “vulgar” de la deconstrucción como empresa crítica), en Heidegger, así como, me esforzaré en demostrar, en Benet. Los libros de Thayer exponen y ejercitan la diéresis del pensamiento en el continuo crítica-pensamiento. Al final, sin embargo, de *Tecnologías de la crítica*, se hace detectable una toma de posición a favor de la crítica, o más bien, de “una crítica”, de una forma de crítica, que yo consideraría un falso cierre del planteamiento general de Thayer y de las pulsiones más evidentes en su persona. Quizás sólo esa intuición —crítica por mi parte, pero referida a una necesidad de pensamiento que creo compartir con Thayer— mueve este ensayo, dedicado a él y a nuestra vieja amistad, en el sentido de pensar un posible final alternativo —desde Heidegger, Derrida, Benet, pero sobre todo desde Thayer mismo— del libro de 2011.

2. Derrida

Para Derrida el énfasis dierético está del lado del pensamiento, y la imagen que el libro póstumamente publicado busca presentar retrotrae a él cualquier posibilidad crítica concreta. Los dos textos que incluye *Le dernier des Juifs*, a saber, “Avouer –l’impossible: ‘Retours,’ repentir et réconciliation” y “Abraham, l’autre”, son conferencias respectivamente de 1998 y 2000. El breve prólogo de Jean-Luc Nancy advierte de dos asuntos no triviales. El primero es la importancia que tuvo para Derrida no ceder a la pretensión de un destino exclusivamente “griego” en su pensar,⁶ con todo lo que ello implica en su dimensión historial. El segundo es no aceptar la herencia judía como pretexto para la auto-asimilación subjetiva: “Rehusó... dejarse identificar con ninguna especie de consenso, pertenencia o certidumbre adquirida”.⁷ El envés de rehusarse a la identificación es rehusar la desidentificación. Ese delicado lugar marca la posibilidad de una imagen del pensamiento derrideana. Lo que queda es el marranismo como figura existencial radical, que emerge por ejemplo en “Abraham” como conciencia intensificada (“juego seriamente y más y más con la figura del marrano”)⁸ a propósito de una “ley de apariencia antinómica:” “cuanto menos te muestres judío, más y mejor lo serás”.⁹ Pero, en un segundo rizo argumental, conviene complicar tal argumento. Así, si bien Derrida admite que el rechazo a todo dogmatismo de lugar o de vínculo, a toda pertenencia, crea en su vacío “una responsabilidad sin límite, es decir, hiperética, hiperpolítica, hiperfilosófica”, también admite que hay en esa oscilación la posibilidad de una ejemplaridad no buscada, un nuevo recurso a la elección en cuanto tal susceptible de complacencia narcisista del que también es necesario librarse. Esa lucha doble, contra el dogmatismo del lugar o del vínculo y contra el antidogmatismo heroico del no-lugar y del no-vínculo, indica la necesidad de que el marranismo derrideano sea entendido como siempre ya sometido a su propio borramiento: la imagen de un pensamiento constituido en su propia imposibilidad, como el “algo” que sobrevive, si es que sobrevive, a la destrucción aporética.

Poner el marranismo, en cuanto posible síntoma de una nueva pretensión de elección, bajo tacha arruina a mi juicio la hipérbole de

⁶ Jean-Luc Nancy, “Préface”, Jacques Derrida, *Le dernier des Juifs*, Paris, Galilée, 2014, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, pp. 88-89.

responsabilidad –lo que hasta ese momento podía ser percibido más o menos heroicamente como llamada hiperética, hiperpolítica, e hiperfilosófica muta en infraética, infrapolítica, e infrafilosofía. La hiperética-política-filosofía pierde su heroísmo en la destrucción y en la tacha. Derrida no alcanza a decir esto último, pero me aventuro a decirlo por él. Y no es trivial, pues Derrida cuenta, en reflexión autográfica, que para él se cifra en esa constelación reflexiva la pulsión deconstructiva:

a veces me pregunto si el desciframiento del síntoma antisemita y de todo el sistema de connotaciones que lo acompaña indisociablemente no es el primer corpus que yo aprendí a interpretar, como si no supiera leer, y otros dirían ‘deconstruir,’ más que para haber aprendido desde el principio a leer, es decir, a deconstruir el antisemitismo. Pero el mismo sufrimiento y la misma compulsión a descifrar el síntoma me alertaron también paradójica y simultáneamente contra la comunidad y el comunitarismo en general, comenzando por la solidaridad reactiva, también fusional y a veces no menos gregaria de lo que constituía mi medio judío.¹⁰

El “oscuro sentimiento” de doble exclusión, es decir, de “pertenencia interrumpida o contrariada por ambos lados”, es presentado por Derrida como el inicio de “un tipo de filosofía política que comenzó desde entonces a elaborarse salvajemente en [él]”.¹¹ Este pensamiento salvaje y contracomunitario, salvaje en cuanto contracomunitario, milita por lo tanto contra toda noción de ejemplaridad, contra toda noción de elección, ante las que no cabe sino mantener una posición de retirada.¹² Supongo que es posible considerar todo esto todavía reactivamente bajo la imagen hipertética (y eso supondría una especie de derrideanismo de derechas, por decirlo así), pero, una vez entendido que la militancia contracomunitaria alcanza también a destruir su propia posibilidad como comunidad de elección, nada impide ya llevarlo hacia la región infrapolítica. Y las cosas han de complicarse todavía un poco más, hacia o desde una cierta recuperación del marranismo como esencia bajo tacha de lo judío.

En “Avouer” Derrida insiste en que, si bien la única posibilidad de pertenencia a un “vivir en común” o “vivir juntos” que encontraba soportable de niño o adolescente pasaba por el rechazo de toda pertenencia

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹ *Ibid.*, p. 92.

¹² *Ibid.*, p. 94.

identitaria, empezó a pensar que en tal separación podría darse el caso de que fuera “más fiel a una cierta vocación judía, hasta el riesgo de quedar como el único y el último de los judíos”;¹³ tal sería la autoadscripción a un marranismo “paradójico que corría el riesgo de perder hasta la cultura de su secreto y el secreto de su cultura”;¹⁴ a no ser, advierte Derrida, que tal marranismo paradójico pudiera ser domado hacia cierta ejemplaridad post- o pre-griega, en todo caso ya no griega. En la meditación que antecede a propósito del vivir-en-común o “*vivre ensemble*” Derrida acababa de hablar de un elemento “impensable, cercano a la imposibilidad” que trasciende los categoremas fundamentales de la conceptualización griega del vínculo social, determinados por las oposiciones *physis/nomos* y *physis/thesis*. Hay un exceso “respecto de las leyes de la naturaleza tanto como respecto de las leyes de la cultura” que condiciona toda posibilidad de un buen vivir común, pero es casi impensable y casi imposible. Desde lo griego, sin embargo, “¿Es que un ‘declararse judío,’ bajo cualquier modo que sea (y hay tantos), puede dar un acceso privilegiado a esta justicia, a esta ley por encima de las leyes?”.¹⁵ Es esto lo que, tras la misma invocación autográfica de su experiencia adolescente de discriminación en Argelia que se narra en “Abraham,” aparece como “el respeto al extraño,” rasgo fundamental de la cultura judía aquí invocado a través del Emmanuel Levinas del “Envers autrui” (*Cuatro lecciones talmúdicas*): “El respeto al extraño, dice, y la santificación del nombre del Eterno forman una rara igualdad. Y todo el resto es letra muerta. Todo el resto es literatura... La imagen de Dios está mejor respetada en el derecho dado al extraño que en los símbolos. El universalismo... hace estallar la letra, pues dormía, explosivo, en la letra”.¹⁶

Derrida reivindica aquí un compromiso con lo que podría nombrarse y se nombra, si bien con *caveat*, “la esencia del judaísmo”.¹⁷ Habría para Derrida una “compasión de justicia y de equidad” que él “reivindicaría, si no como la esencia del judaísmo, al menos como lo que en mí resta inseparable de la memoria sufriente y desarmada del niño judío, allí donde aprendió a nombrar la justicia y aquello que en la justicia a la vez excede y reclama el derecho”.¹⁸ Algo viene o adviene, y puede ser o no

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶ Levinas, citado por Derrida, 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

algo que llega desde la esencia del judaísmo, o bien desde una situación contextual, histórica, temporal, precisa. Pero ese algo no es cualquier cosa, no es en sí situacional, contextual, sino que guarda un imperativo al que Derrida no duda en llamar “mandamiento,” “*commandement*” —¿se trata por lo tanto de un mandamiento universal y universalizable, un mandamiento para todos y cada uno, o es su escucha, su llamada, audible sólo por el niño judío, el electo en cuanto excluido, el electo que pertenece en y a través de su misma no pertenencia?

Esta noción de mandamiento, que Derrida asocia a un “primer” mandamiento vinculado a la confesión, un primer mandamiento de confesión,¹⁹ y que obliga a la confesión de algo inconfesable (pues para Derrida no hay sino confesión de lo inconfesable, como no hay perdón sino de lo imperdonable), está necesariamente vinculado a una cierta noción de Dios, que es una de las dos “apelaciones”, palabras “que no son ni comunes ni propias” —la otra es “Judío”— de las que dice Derrida que le sobrevinieron inmemorialmente, y con respecto de cuya llegada hay “amnesia inquieta”.²⁰ Si de lo judío puede decir Derrida que hubo de guardarse siempre, mediante un “silencio obstinado” que era también guardia, cuidado, salvaguardia, como si, y esto resume para Derrida “el tormento de [su] vida”, necesitara guardarse del judaísmo “para guardar en [sí] algo que provisionalmente llam[a] judeidad”,²¹ no hay razón clara para no suponer que lo mismo podría decir de Dios. Dios y lo judío actúan en Derrida como sus secretos, los que debe guardar para que le guarden, pero de forma incierta o indecible: “una llamada digna de este nombre, una llamada del nombre digno de este nombre no debe dar lugar a certeza alguna, del lado del destinatario. De lo contrario no es una llamada”.²²

47 |

La parábola de Franz Kafka sobre Abraham, con la que Derrida empieza y termina su “Abraham,” refiere a un cierto “otro Abraham” soñado por Kafka, un Abraham incierto e inseguro de haber oído bien, pensando que es posible que la llamada hubiera sido para otro, un mero malentendido, un trastorno del oído que no permite certeza alguna: ¿he sido yo el llamado? ¿O fue otro, y arriesgo todo en responder? ¿U oí, quizás, mal,

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

²⁰ *Ibid.*, p. 83.

²¹ *Ibid.*, p. 78.

²² *Ibid.*, p. 79.

y nadie llamó a nadie? “Este otro Abraham estaba listo, él, a responder a la llamada o a la prueba de elección, pero no estaba seguro de haber sido, él, llamado”.²³ La parábola de Kafka, al centrarse en el otro Abraham, arruina su ejemplaridad de electo, al suspender la elección misma —crea “electos sin elección” en la proliferación de un posible pero incierto “malentendido originario”. “Es posible que no haya sido llamado, yo, e incluso no está excluido que ninguno, ningún Uno, haya jamás llamado a ningún Uno, ningún único”.²⁴ ¿Será esta, más allá de ejemplaridad alguna, será esta ejemplaridad tachada, trágica o ridícula, “el pensamiento judío más amenazado pero también el más vertiginoso, últimamente judío”?²⁵ En cualquier caso, concluye Derrida, “el más judío” es también “más que judío,” “otramente judío,” y “otro que judío”, de entrada porque “la posibilidad de un malentendido originario en la destinación no es un mal, es la estructura, quizá la vocación misma de toda llamada digna de ese nombre, de toda nominación, de toda respuesta y de toda responsabilidad”.²⁶ Y esto ya no es o sería “griego”. Y genera una imagen alternativa del pensamiento.

Hay marranismo paradójico en esa incertidumbre respecto de la llamada, pero está cruzado por su imposibilidad ejemplarizante —si hay elegidos, lo son sin elección, y si hay elección no hay elegidos. Hay una amnesia inquieta con respecto de la apelación que introduce la mayor disimetría, la falta radical de reciprocidad, la deuda tan infinita como improbable. Toda experiencia de herencia es “oscura e incierta”,²⁷ espectral, igual que toda promesa mesiánica lo es. Ese borramiento de fundamento de toda decisión es, por un lado, “la condición para liberarse de todo dogma de la revelación y de la elección” pero, por otro, tal liberación “puede ser interpretada como el contenido mismo de la revelación o de la elección, su misma idea”.²⁸ Hay una fe “más vieja que todas las religiones” igual que hay un marranismo paradójico (paradójico porque el marranismo arriesga en su secreto la pérdida de su secreto), pero esa fe o ese marranismo no le pertenecen al niño judío de Argelia, o a su versión adulta, sino que los tiene todo el mundo, y no puede no tenerlos. Sólo cabe negarlos. Tal negación es marca identitaria.

²³ *Ibid.*, p. 70.

²⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁵ *Ibid.*, p. 126.

²⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

¿Y el mandamiento? ¿No es el mandamiento principal la suspensión cabal de toda incertidumbre, la plena asunción de una herencia, el quebrantamiento de la espectralidad mesiánica a favor de un contenido sustancial? Excepto que el mandamiento derrideano, cuya forma es la de una confesión de lo inconfesable, abandona su principalidad al manifestarse como obligación aporética, forzando a una decisión en el vacío de fundamento, en la indecidibilidad misma. Su figura es la ficción kierkegaardiana de un Abraham que le pide perdón a Dios “no por haber fallado en su deber absoluto hacia Dios, más bien por haber sido tentado de obedecerlo absoluta y ciegamente, y así de haber preferido su deber incondicional a la vida de los suyos, a su hijo preferido”.²⁹ El elegido sin elección –uno, cualquiera– debe siempre “inventar la regla” para la acción³⁰, en moralismo salvaje, en ejercicio infrapolítico. Y es aquí que la diéresis derrideana abre su camino hacia la práctica crítica.

3. Heidegger y Benet

En su conferencia de 1955, *¿Qué es filosofía?*, Heidegger no tiene reparo en afirmar una imagen griega del pensamiento.³¹ Para él no habría forma de pensar filosóficamente sin tomar el camino marcado por la proveniencia histórica de la palabra “filosofía,” excepto que, paradójicamente, la palabra misma es en sí una especie de intento postgriego de capturar la esencia de lo griego (o un intento tardo-griego de recuperar la esencia originaria de lo griego). Algo interfiere entre la experiencia originaria del pensamiento griego y la invención misma del término “filosofía”. Heidegger culpa a los sofistas de ser esa intromisión destructora, desde la cual Sócrates, Platón y Aristóteles tuvieron que extraer la “libre consecuencia” (“libre consecuencia,” dice Heidegger, porque “de ninguna manera puede verse que las filosofías individuales y las épocas de la filosofía hayan emergido unas de otras en el sentido de la

²⁹ *Ibid.*, pp. 62-63.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ Debo advertir que mi uso de la palabra “imagen” en la expresión “imagen del pensamiento” no corresponde al uso que le da Heidegger en su expresión “imagen del mundo.” De esta última sabemos, por ejemplo, que “el acontecimiento fundamental de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra “imagen” (*Bild*) ahora significa la imagen estructurada (*Gebild*) que es la criatura del producir humano que representa y pone ante la vista”. Véase, Martin

Heidegger, “The Age of the World Picture”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, edición y traducción William Lovitt, New York, Harper Torchbooks, 1977, p. 134. Para Heidegger la “imagen” en la expresión “imagen del mundo” tiene que ver con la calculación representacional derivada de la experiencia cartesiana del mundo como *certitudo*. Yo uso “imagen,” como hubiera debido ya hacerse claro, en un sentido más difuso, como apreciación intuitiva y gráfica de aquello que en general se sustrae a su posibilidad, en este caso el pensamiento.

necesidad de un proceso dialéctico”)³² de llevar la correspondencia (*harmonia*) de la experiencia griega del *sophon* hacia una pregunta por el *sophon* que, al vincularse a la búsqueda de “ideas,” o de “causas y principios,” ya empezaba por reconocer su pérdida misma, esto es, la pérdida de la vieja y originaria correspondencia entre *sophon* y *Logos* que, según Heidegger, Heráclito resume en su decir “*Hen panta*”, todo es uno.

La noción de correspondencia se hace clave en este texto heideggeriano. Filosofía es antes que nada una correspondencia al sentido originario de la palabra, que responde a la pregunta por el ser de los entes. Pero el sentido originario de la palabra está internamente roto y reconoce su ruptura en esa ambigüedad del *philein*, que afirma correspondencia al *sophos* sólo en el instante de buscarla, y por lo tanto reconociendo la diéresis en la correspondencia misma. En este texto Heidegger redefine su empresa crítica, o el lado crítico de su empresa filosófica, a partir de la noción de destrucción (*Destruktion*) de la historia del pensamiento desde los griegos ya usada en *Ser y tiempo*, a favor de la palabra *Abbauen*, es decir, de-construcción. La deconstrucción heideggeriana es dierética en el sentido preciso de que busca restablecer la prioridad de la correspondencia como pensamiento, pero busca hacerlo como destrucción histórica o histórico-crítica: “Destrucción no significa destruir sino de-construir, liquidar, poner a un lado las declaraciones meramente historiográficas sobre la historia de la filosofía. Destrucción significa abrir nuestros oídos, hacerlos libres para eso que nos habla en la tradición como el ser de los seres [o el ser de lo que es]. Escuchando tal interpelación logramos la correspondencia”.³³

50 |

Corresponder al ser de lo que es “nuestra morada” (*Aufenthalt*). Pero llegar a ella, habitarla, es un arduo proceso de destrucción crítica que prepara nuestro oído para la recepción de una voz (*Stimme*), nos dispone a ello. Esa voz requiere de una labor de afinamiento del oído que lo prepara a la correspondencia —la correspondencia se da en un afinamiento (“*Das Entsprechen ist... ein gestimmtes... Es ist in einer Gestimmtheit*”).³⁴ Y así la correspondencia, es decir, la labor a la que apunta la filosofía como versión ya tardía del pensamiento, como intento compensatorio de una pérdida que no es pero se hace originaria en la tradición,

³² Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, trad. Jean Wilde y William Kluback, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, p. 62 [edición bilingüe].

³³ *Ibid.*, p. 72.

³⁴ *Ibid.*, p. 76.

no es más que “atender la llamada” (*Achten auf den Zuspruch*).³⁵ Para Heidegger “atender la llamada” es sólo posible mediante el logro de un estado de ánimo, el que Platón y Aristóteles consideraban propiamente filosófico, *thaumadsein*, asombrarse, el asombro de que las cosas sean, de que todo sea, corrompido por Descartes y el subjetivismo moderno hacia la voluntad de certeza. Por eso el subjetivismo moderno dobla para nosotros la oclusión del *sophon* griego originario, y convierte la filosofía del presente (o “la filosofía del futuro,” dice Heidegger [*das künftige Wesen der Philosophie*])³⁶ en un intento no simple de lograr una nueva tonalidad afectiva o patética que restituya la posibilidad de correspondencia efectiva, contra la *certitudo* y también contra el asombro. A mi juicio, o tal sería mi tesis para lo que sigue, la búsqueda de tal tonalidad patética ocupa el lugar del pensamiento en la diéresis pensamiento-crítica.

Como ya quedó apuntado en el breve análisis de *Le dernier des Juifs* la infrapolítica es tonalidad patética renuente a su diéresis crítica—la infrapolítica es resistencia a la asimilación a práctica crítica desde una pulsión de correspondencia libre de todo vínculo identitario o desidentitario. Al final de su conferencia Heidegger apela al trabajo sobre la lengua que Heidegger llama “poesía”, del que dice que su relación con la filosofía está mediada por “un abismo,” pues “moran en montañas máximamente separadas”.³⁷ Juan Benet, en *Una leyenda. Numa*, habla de una montaña y de su especial habitante.

Sabemos de la existencia del mítico guarda que no habla con nadie y extermina a quien resuelva penetrar en su coto por otros textos del ciclo de Región. En 1978 Benet decide contar su historia, en tercera persona. La opción es significativa, pues el guarda vive inmemorialmente sin permitir que nadie se acerque a él a menor distancia de la que pueda satisfactoriamente cumplir un tiro de bala. Y la narración de Benet concluye con la muerte de Numa. Numa es, pues, una leyenda transmitida por un narrador omnisciente cuya credencial es imposible—nadie es omnisciente respecto de Numa, pues nadie conoce ni puede conocer a Numa. Bajo esas condiciones, ¿qué nos dice el texto de Benet? Numa acepta la misión de servir a “la propiedad” (“tanto si se trataba del último y abscondito propietario como si fuera una figura jurídica sin

³⁵ *Ibid.*, p. 78.

³⁶ *Ibid.*, p. 88.

³⁷ *Ibid.*, p. 94.

encarnación posible”)³⁸ vigilando e impidiendo el acceso de cualquiera a la montaña. La montaña es coto cerrado, y Numa se encarga de mantenerlo así. El momento de la narración es también un momento tardío, en el que se ciernen cambios, “se avecinaba un cambio cuya naturaleza se sentía incapaz de prever”.³⁹ Para Numa sólo hay una obligación —impedir que otros entren en el monte. “En modo alguno podía olvidar su misión”.⁴⁰ Su trabajo es por lo tanto permanente, y al mismo tiempo puntuado por largos períodos de inactividad aparente —en invierno, por ejemplo, el invierno largo de las montañas, que sólo permite acceso a ellas durante ciertos meses estivales, el guarda sólo vigila, sin actuar. Por eso el guarda, Numa,

tenía dos disposiciones de ánimo o dos almas, una meditativa, que le acompañaba la mayor parte del tiempo, y la otra empeñada tan sólo en la acción, embriagada por los hechos instantáneos, para llevar a cabo su misión de castigo. Su misión lo era todo y gracias a eso no podría fallar nunca. E incluso el fallo, que no sería sino el primero y el último, constituiría el momento de mayor gloria, el triunfo del espíritu que le había encomendado y designado para aquel puesto.⁴¹

Esas “dos disposiciones,” llamémoslas pensamiento y crítica, coexisten en Numa. La segunda se atiene a un principio de acción, “único artículo de... único código”,⁴² que consiste en salvar el monte de cualquier invasor. Con el tiempo la misión de Numa se convierte hasta tal punto en parte de su destino, hasta tal punto en su destino, que alguna “no acuciante” duda se le insinúa: “la sospecha de que en una evolución tan larga y lenta bien podía haberse extraviado en la senda de su deber, derivando y bifurcándose a su antojo —de manera sibilina e imperceptible incluso para sí mismo— hacia el confortable entretenimiento para el que siempre había demostrado una ciega vocación”.⁴³ Las dos disposiciones de Numa son por lo tanto inestables, y viven en comunidad dierética, pero es la segunda, su necesidad de vigilia, su vigilancia impostergable, la que le da autonomía personal: “aquella encomienda, que sin duda constituiría una necesidad para la propiedad que la había impuesto,

³⁸ Juan Benet, “Una leyenda. Numa”, *Del pozo y del Numa. (Un ensayo y una leyenda)*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1978, p. 100. 97-168.

³⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

⁴² *Ibid.*, p. 104.

⁴³ *Ibid.*, p. 105.

con el tiempo se había convertido en la defensa de su libertad e independencia, que sólo por la presencia del intruso en el monte podrían verse amenazadas”.⁴⁴

La sumisión incondicional de Numa a su mandato de vigilia —su diéresis crítica— no interfiere sino que facilita la expansión de su otra disposición, la del pensamiento, entendido también aquí como correspondencia con aquello necesitado de guardia: Numa consigue “gozar de una especie de silenciosa, enteléquica y salvaje aquiescencia del monte con su manera de ser y obrar, confirmada por el fracaso de todas las expediciones foráneas y contrastada con la benevolente acogida que le dispensaba en cualquier punto y en cualquier momento del año”.⁴⁵ El pensamiento no deja de ser lucha en la correspondencia y por la correspondencia, pues Numa entiende bien que también él es miembro de “la raza maldita,... los mismos que habían hollado, envilecido y sacrificado el monte en vano, que lo habían dilapidado y echado a perder, los responsables de su hostilidad actual”.⁴⁶ Y sin embargo, contra su pertenencia a la raza maldita, Numa consigue individualizarse en su atención a la llamada, y por la llamada misma: “Se decía que en la vida de todo hombre se da ese momento en que se capta la llamada de otro, no lanzada al éter en busca de la respuesta del desocupado aficionado que ocupa sus horas en tan anodino juego, siéndole igual la llamada de uno u otro, sino dirigida a aquel que prefigurado por el deseo surge al instante materializado por el azar, único conocedor de la cifra con que se transmite el mensaje, y que capta todo su sentido en el momento en que se decidía a lanzar el propio”.⁴⁷ La misión de vigilia de Numa es prescriptiva, está más allá del conocimiento, y es atenerse a ella la que lo libera hacia su goce.

Pero pasa el tiempo y ese goce se orienta hacia la meditación sobre el “último adversario”⁴⁸ que, dándole muerte a Numa, “ocuparía su puesto, enviado por la misma propiedad que a él se [lo] había confiado”.⁴⁹ Una nueva duda, también ella productora de energía en el cumplimiento del principio de acción, aparece: “Solamente se podría hablar de fracaso si su vencedor no acudía con la intención de sucederle en la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 136.

defensa del monte sino, antes al contrario, para depredarlo”.⁵⁰ Numa teme, no a la muerte, sino a lo que el monte podría manifestarle en su tránsito: “su mayor congoja se aparejaba a la posibilidad de que el monte quedara descontento con el desenlace —... el monte sabría expresarlo y hacerle llegar en aquellos instantes decisivos la expresión de sus sentimientos”.⁵¹ Y así la angustia entra en el pensamiento de Numa en relación con la posibilidad del fracaso de su misión crítica: “Pese a haber elegido una existencia dedicada a un cometido tan simple, ¿se vería también escindida por innumerables e insolubles contradicciones y aporías, tendría que ver cómo sentimientos y aprensiones del futuro tan antagonistas se disputaban y despezaban un destino que él había querido ofrecer con inalterable fidelidad a un único y bien sencillo principio?”.⁵²

El texto repite ahora lo esencial de su planteamiento. Numa vive su existencia simple en dos disposiciones, ambas centradas en la preparación meticulosa de la tonalidad patética correspondiente al sentido de su simple misión:

La vida del guarda, ya cuando discurría por el monte inactivo pero atento y al acecho ya cuando se presentaba la ocasión de ejercer su cometido, se repartía en dos actitudes muy distintas y que, merced a una disciplina automática, no se interferían entre sí: la primera era la del hombre que en todo momento ponderaba el mejor método y razón para el ejercicio de sus funciones, con arreglo a las normas adquiridas o a otras nuevas al dictado de los cambios, y la segunda la de quien a la hora de la verdad pasaba a la acción directa —de manera casi inconsciente, preterracional— sin más, cualesquiera que fueran las conclusiones de su período meditativo.⁵³

Pero, “un día”, el guarda se deja sorprender, y a duras penas termina, no sin coste, con un intruso vestido con un sombrero negro de alas anchas (no por lo tanto “el último adversario,” pues este debería presentarse con la cabeza descubierta). El suceso causa una alteración especial en su vida de naturaleza oscura, cuya oscuridad supone posiblemente la intencionalidad textual más fuerte por parte de Benet. Se trata del desarrollo de una tercera disposición, o bien de la interrupción misma de la diéresis

⁵⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁵¹ *Ibid.*, p. 141.

⁵² *Ibid.*, p. 143.

⁵³ *Ibid.*, pp. 151-152.

entre las dos ya existentes. A partir de ese momento, de ese día, Numa no vive ya en su alma doble, y ese cambio anuncia su fin, prefigura su muerte: “quizá la historia tendiera a una suavización de sus últimas escenas, de sus actos de clausura y a una mejor satisfacción del apetito de decadencia que lleva dentro toda carne y todo espíritu”.⁵⁴

Esta es, pues, la decadencia de Numa:

Todo el suceso (del despiste ante el intruso del sombrero) no tuvo otra repercusión que el creciente recelo del guarda hacia sus ensoñaciones, a las que en lo sucesivo miraría como seductoras pero peligrosas acompañantes de su vigilia y a cuyos suaves halagos en lo sucesivo se entregaría solamente cuando los días se anunciasen tranquilos y en el horizonte no se columbrase el menor atisbo de amenaza al monte. Con lo cual dejaron de ser dos las actitudes de su alma pues una tercera vino a interponer –por así decirlo– una tierra de nadie entre ellas, tan diferentes y tan tajantemente separadas, una especie de terreno vago sin características propias, no dominado por ninguna de ellas y el que para convivir amistosamente ambas tenían que perder sus más calificativos caracteres. En aquel terreno [presumiblemente, el terreno de los días tranquilos y desprovistos de amenaza, el terreno de los días convertidos en pliegue y excepción, el terreno de una fiesta que la existencia orientada de Numa no se había permitido hasta entonces] el guarda ni daba en pensar intensamente ni vigilaba con acecho y, tal vez, oscuramente y con regocijo y con miedo al mismo tiempo, vino a descubrir que aquel terreno era el más grato de los tres. Que en aquel terreno deseaba vivir, que no aspiraba a más, que a su entender había adquirido los suficientes méritos como para retirarse a él, dispensándose de otras obligaciones, y que su fin, su muerte debía encontrarle allí, en una mezcla de pensamiento sin inquietud y vigilancia de trámite.⁵⁵

Numa muere, poco después, tan hipnotizado por una distracción novedosa en el fondo del valle (la irrupción de otra historia, la construcción de una presa hidroeléctrica que hace aparecer una lámina de agua donde sólo había habido monte), “que ni siquiera se molestó en volver la cabeza ante el crujido de la hojarasca”.⁵⁶ La interrupción de la correspondencia, en el doble sentido de logro de la correspondencia con la montaña y de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 168.

búsqueda y lucha por tal correspondencia, la distracción, su tercer espacio, mata a Numa, o coincide con su muerte, indecidiblemente.

No se trata de postular, más o menos implausiblemente, que Benet ofrezca o proponga la leyenda de Numa como trasposición o transcodificación del pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica. Más bien, el texto de Benet propone una ficción teórica que es trasunto de una vida cruzada por la diéresis entre crítica (entendida como vigilia para la acción) y pensamiento (entendido como búsqueda de correspondencia con lo que llama). No hay independencia entre pensamiento y crítica, no son empresas autárquicas, pero el énfasis dierético en el caso de Benet, como en el de Heidegger en el texto analizado, está del lado de la correspondencia, en vida sencilla, con aquello que por otro lado sólo es accesible en y a través de la práctica de destrucción crítica. El monte es también guardia del guarda, y el monte sostiene al guarda mientras el guarda le da su fidelidad incondicional. Pero en Benet no parece darse la dimensión retrotemporal que caracteriza el texto heideggeriano –Numa no busca desbrozar el monte de maleza de forma que lo originario entre en la luz, sino que su misión es más cuidar el presente y defenderlo de intrusos. La morada de Numa no es morada originaria, sino que es una morada entregada por la vigilia misma, y en tanto que la vigilia dure y se ejerza como tal. En ese ejercicio, que es ejercicio infrapolítico, Numa consigue trascender su condición de miembro de la “raza maldita”, que es la raza cuya asignación es suspender la prerrogativa de supervivencia del monte mismo.

La tonalidad patética es diversa en cada caso –la ruptura de la hiperresponsabilidad en Derrida no abandona la misión prescrita a la que responde, pero encuentra en ella su libertad difícil; la mediación nostálgica de la armonía originaria en Heidegger no impide sino que promueve la escucha atenta de la llamada hacia la correspondencia;⁵⁷ la angustia de la indecidibilidad del fracaso en Benet (“se preguntaba con creciente inquietud y frecuencia si no sería su función de las que habían sido

⁵⁷ Sobre esa tonalidad nostálgica de la relación de la filosofía con el *sofón*, véase, Jacques Derrida, “Heidegger’s Ear. Philopolemology (*Geschleth IV*)”, John Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington, Indiana UP, 1993, especialmente páginas 190-91. Derrida presenta la presentación heideggeriana como cruzada por un “movimiento de

retorno al sitio perdido”. Como hemos visto, en el mismo Derrida hay una estructura semejante, y también en Numa, y también en Thayer, sin que ninguno de ellos pueda ser reducido a la nostalgia como categoría. Para Derrida, sin embargo, “esta nostalgia es el origen de la filosofía” (190).

abolidas por el paso del tiempo, la transformación de las costumbres, la variación del gusto y la moderna falta de curiosidad por unas tierras hoscas, pobres y apartadas, así como por la emigración hacia otras donde todo era más fácil”)⁵⁸ aumenta la decisión de cumplimiento del principio de guardia sin el cual toda libertad e independencia quedarían amenazadas (“no era tanto orgullo ni tampoco temor a perder su propio terreno para trasladarse a otro del que lo ignoraba todo cuanto un sentimiento ...de que por un lado le sería imposible dar un sentido a su vida si se sumaba al éxodo de sus contemporáneos y que por otro se habría de ver inmerso en una soledad mucho más abominable que la suya”).⁵⁹ Si la tonalidad patética responde en cada caso a la diéresis del pensamiento en la relación pensamiento-crítica, esas tres tonalidades –figuras sin figura– son tonalidades infrapolíticas de pensamiento; quizá todas lo sean, y la política esté siempre del lado de la diéresis crítica, o del lado crítico o destructivo de la diéresis. Y ¿qué pasa en el texto de Willy Thayer?

4. Thayer autográfico

¿Cómo transmutar en figura de pensamiento, siguiendo alguna ciencia escatológica, la noción propia o impropia de barroca de que “la vida empieza en lágrimas y caca”? En el cuarto ensayo de *El barniz del esqueleto* (2011) Thayer cuenta:

Perdí la inocencia sentado a pleno sol en una bacinica transparente en medio del prado verde que circunvalaba una piscina en la casa de mi abuelo. Rodeado de mujeres blancas en trajes de baño advertí el olor de mis excrementos. Todo el tiempo que observé esos cuerpos mimándose bajo el sol, sus ojos pudieron ver la materia café sumergida en la orina sobre la que volaba mi trasero desnudo embutido en el recipiente de vidrio. La vergüenza me constituyó ese día en una danza de perfumes donde el reino de las flores era interceptado por el hedor de las heces. Esas imágenes tornan en mi memoria con frecuencia irregular. Y aunque varían los recuerdos inexactos, la desdicha que los acompaña no se alteró jamás.⁶⁰

57 |

⁵⁸ Juan Benet, “Una leyenda. Numa”, *Del pozo y del Numa*, op. cit., p. 127.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁰ Willy Thayer, *El barniz del esqueleto*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2013, pp. 39-40.

Lágrimas y caca, y deseo. En el poema de Francisco de Quevedo el deseo irrumpe algo más tardíamente, en el segundo cuarteto: “En creciendo, la amiga y la sonsaca/Con ella embiste el apetito loco/En siguiendo a mancebo todo es poco/Y después la intención peca en bellaca”.⁶¹ A Thayer su irrupción prematura le cuesta cara: “La inoportunidad, la torpeza y el ridículo como marca de partida infunden el ánimo de la autorreforma y la normalización. Desde el comienzo se cree que todo deseo es una falla que hay que corregir. El olor de la injuria que te segrega va adherido en la segunda circunvalación de la nariz”.⁶² Al niño Thayer no le queda más remedio que exiliarse de los salones a la cocina, “el inconsciente del comedor”.⁶³ Haciéndose o queriendo hacerse de ese modo materialista, el niño Thayer aprende que tampoco en la cocina se estudia la propia producción:

Las cocineras lo olían todo, menos su morro. Sólo en la inocencia del aroma propio el olor del otro se experimentaba extraño. El olfato de clase parecía constituirse en la insensibilidad de la propia emanación. El olor de tu cuerpo era el punto ciego del olfato. Al olerme la nariz perdí ese olfato, perdí la clase, y no hubo esencia que me amparara. El saber de mi aroma me desterraba de cualquier lugar. No hice domicilio en ningún lado. La misma nariz que me exilió del salón me exiliaba de la cocina. Lo otro, lo hediente, era el “yo mismo”.⁶⁴

Olerse la nariz perdiéndolo todo puede bien ser la figura del pensamiento que Thayer propone, y su tonalidad patética es una forma de marranismo en doble exclusión, o su consecuencia. *El barniz del esqueleto* empieza desde luego con una referencia a “la imagen de sí” y continúa con la producción “pathética,” dice, de los álbumes de fotografía que nos “sintoniza en las paradojas anímicas de la familiaridad y la infamiliaridad”.⁶⁵ El niño Thayer todavía mira la foto familiar como una proyección materialista, atendiendo a la muerte de su tiempo: “El don de la fotografía es lo que el ojo le ha donado. Le robamos lo que de antemano nos roba. Nosotros, los visitantes, somos su reserva de luz, su secreto, su novedad y el acontecimiento que la fotografía espera”.⁶⁶

⁶¹ Francisco de Quevedo, “La vida empieza en lágrimas y caca”, *Un Heráclito cristiano. Canta sola a Lisi y otros poemas*, edición de Ignacio Arellano y Lía Schwartz, Barcelona, Crítica, 1998, p. 183.

⁶² Willy Thayer, *El barniz del esqueleto*, op. cit., p. 41.

⁶³ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 29.

Pero quizás el momento más intensamente autográfico, donde se traman plausiblemente las fibras de la diéresis entre pensamiento y crítica en la formulación thayeriana, venga dado en unas líneas de apariencia inconspicua: “el efecto de ‘verdad’ del disimulo fue para mí, en aquel entonces, proporcional al instinto resentido de verdad contra el disimulo”.⁶⁷ La crítica es, al fin y al cabo, siempre figura del resentimiento, mientras que su proporcionalidad al efecto de verdad de la mentira insinúa una necesidad de correspondencia otra, a ser emprendida en el lapso de vida que resta, antes de que advenga, como tal vez le pasó a Numa, el terceto barrigón del poema quevediano: “Viejo encanece, arrúgase y se seca/ Llega la muerte, todo lo bazuca/Y lo que deja paga, y lo que peca”.⁶⁸ Quizá por eso, cuando se empieza a percibir el fin del tiempo, aparece, al término de la reflexión autográfica de Thayer, una cita de Teócrito en la que se propone una imagen del pensamiento abiertamente consonante, aunque de forma parcialmente diferente, con las discutidas arriba de Derrida y de Heidegger, y también con la del Numa que encuentra en su tercer espacio “de pensamiento sin inquietud y vigilancia de trámite” el mayor gozo: “Regresar por donde se vino, desandar las retículas de la memoria en busca de un origen incierto que en cada tramo sugiere haber cambiado de sitio... Tornar a las claves que enredaron las señales para poner a errar los ojos”.⁶⁹

5. Otro Thayer

Tecnologías de la crítica, libro del que hay que decir que reivindica una genealogía alternativa, Walter Benjamin y Gilles Deleuze y no Martin Heidegger y Jacques Derrida, aunque sólo sea para registrar la advertencia, se propone paradójicamente como un libro sobre la crítica. Yo diría, sin embargo, que su meditación sobre la crítica no es en sí una meditación crítica, sino que está volcada en la diéresis del pensamiento. Eso es al menos lo que me gustaría sostener, contra el falso final de la “crítica impersonal” propuesto por Thayer: “Crítica impersonal, sin sujeto, aunque singular, que erosiona en el plano abriendo virtualidades en

⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁸ Francisco de Quevedo, “La vida empieza en lágrimas y caca”, *Un Heráclito cristiano*, op. cit., p. 183.

⁶⁹ Juan Benet, “Una leyenda. Numa”, *Del pozo y del Numa. (Un ensayo y una leyenda)*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1978, p. 67.

⁷⁰ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2010, p. 178.

lo tupido de bloqueos y contratos”.⁷⁰ Pero ¿qué virtualidades y para qué sirven las virtualidades si no sirven como mantras utópicos?

La crítica ha quedado atrás, en *El fragmento repetido*. Ahora se reivindica, pero como se reivindican caminos seguidos ya y ya recorridos, como forma de iniciar la vuelta por donde uno vino. “Olerse la nariz” es consistente con la cita ya dada con la que concluye *El fragmento repetido*: “Tal vez cuando indicamos que *nada respira*, en esa indicación *algo respira*. Como si el pensamiento contemporáneo —en cada caso— tuviera su *chance* de oxígeno en esa indicación; como si pensara sólo cuando pensara en su imposibilidad; tal como el arte sólo tiene lugar ‘*subrayando en cada caso su propia muerte*’”.⁷¹ Olerse la nariz es al cabo la imagen de pensamiento propuesta por Thayer en su intento de nihilizar el nihilismo a través de la crítica: en riesgo y en confrontación con la muerte propia, sin garantías, desde el dolor de la doble exclusión antes mencionado.

La discusión sobre materialismo que *El fragmento* ofrece estaba ya indicada en germen en el quinto ensayo de *El barniz del esqueleto*, “El encuentro anterior,” originalmente una conferencia pronunciada en 2000. La versión de 2006 es más amplia y a ella me refiero. Thayer comenta “la guerra general de Marx contra el idealismo/capitalismo”⁷² y dice desde ella que el idealismo es el olvido de la producción. “Idealista es cualquier obra que reprime la escena de su producción; que se olvida de sí misma en tanto obra; que borra su *istoria* en su ‘ser obra’ y se fetichiza como realidad *per se*”.⁷³ La filosofía es “la mercancía idealista ejemplar” en la medida en que su búsqueda de causas y principios, últimas o primeros, reprime la escena de la producción y se constituye como discurso “en el fetiche de que la filosofía es el origen de las cosas y de nosotros mismos”.⁷⁴ El marxismo habría destituido a la filosofía de su fuerza idealista al restablecer la prioridad de la “producción material de la vida” como instancia de referencia. Hay pues un lugar abierto por un no-lugar que funda la filosofía y la destruye a la vez: la filosofía, es decir, una filosofía ya alineada con la producción material de la vida como exterioridad indomable en su propio discurso, sería entonces relegable desde sí misma, en cuanto cruzada por su no-verdad constitutiva. La filosofía

⁷¹ Willy Thayer, *El fragmento repetido*, op. cit., p. 340.

⁷² *Ibid.*, p. 144.

⁷³ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 146.

no es así respuesta ni contenido especial de la posibilidad crítica, y no alcanza el rango de un pensamiento no sometido a la interpretación técnica. El idealismo, constitutivo de la filosofía, es interpretación técnica del pensar, y por lo tanto está caído en el nihilismo dogmático de forma no recuperable.

La referencia a Kant y a su noción de dogmatismo en *Tecnologías* se convierte retrospectivamente en decisiva. A partir de la afirmación kantiana de que “nuestra época es, de modo especial, la de la crítica”,⁷⁵ contrastada con la de Benjamin sobre el fin de la crítica (“Sólo el incauto se lamenta de la decadencia de la crítica. Su momento hace mucho que pasó”),⁷⁶ Thayer dice: “El dogmatismo [es decir, aquello con respecto de lo cual la crítica se desmarca] es mucho menos la afirmación intransigente de una opinión o doctrina que la aplicación incauta de condiciones imprevistas... El dogmatismo dice menos relación con el contenido figurativo de los juicios, doctrinas y representaciones, que con la forma prediscursiva que los posibilita y gobierna, disciplinándolos en silencio, obligándolos a decir y figurar de cierta manera cuando incautamente se supone que se ejercen en libertad”.⁷⁷ La desdogmatización crítica kantiana empieza por lo tanto la labor de materialización anti-idealista del pensamiento a la que Marx, en su doctrina de la división social del trabajo desde la categoría de “producción material de la vida,” habría dado formulación precisa.

El dogmatismo no puede olerse la nariz, no puede examinar sus mecanismos de producción, no tiene recurso a la patética de la bacínica. Ostensiblemente es la crítica la que tematiza su propio marco: “la crítica, en la interface kantiana, va sobre sí misma en una épica que avanza como el remero chino, haciendo ver sus clausuras, poniendo ante los ojos lo que le queda a la espalda”.⁷⁸ El intento de Thayer en *Tecnologías*, aunque ya ampliamente anunciado en *El fragmento*, es deslindar tres modalidades de crítica para hacerse cargo exclusivamente de la tercera. Para ello apela a la teoría de la dictadura en Carl Schmitt, y señala que hay una crítica que se ejerce como “dictadura consular,” en el sentido de que crea una excepción “que suspende el orden para preservarlo”.⁷⁹ Una segunda modalidad de crítica puede entenderse como práctica del “dictador

61 |

⁷⁵ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica*, op. cit., p. 57.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 60.

soberano,” que “suspende el campo fundando uno nuevo” al inscribirse “hegemonícamente en el lenguaje cotidiano” y conservar “los mismos nombres para referir entidades que han mutado”.⁸⁰ Pero hay una tercera crítica que “comprende la crítica como interrupción que no conserva ni funda un nuevo orden, interesada más bien en tematizar sistemáticamente la condición, el límite, y el límite del límite”.⁸¹ Esta sería la crítica, dice Thayer en referencia a Benjamin contra Schmitt, que abre “el verdadero estado de excepción”. Se trata por lo tanto de una crítica que busca destruir la precomprensión misma desde la que se dice lo que se dice. Pero ¿en nombre de qué? ¿Es la “producción material de la vida” el último referente?

Se trata de una crítica explícitamente posthegemónica, en la medida en que trata de destruir o destruye la inercia hegemónica misma, y también infrapolítica, en la medida en que no aspira a conservación ni a fundación o refundación alguna. Su registro es otro. Su registro es quizá la imagen o cifra del pensamiento: “La imagen es el *medium* del pensamiento. *Medium* no quiere decir aquí que el pensamiento se vea obligado a utilizar modos de exposición que le son impropios, incontrollables por él mismo. Quiere decir que la imagen, la cifra, es el elemento propio del pensamiento; que no hay pensamiento sino en y desde la opacidad de la cifra”.⁸² Por eso, al finalizar la primera parte del libro en referencia a la noción heideggeriana de destrucción, Thayer indica que hay algo “más originario que la crítica” que puede orientar la acción contra la interpretación técnica del pensar: “la destrucción de la categoría de categoría que se abisma por detrás de lo categorial y de sus posicionamientos histórico-acontecidos, y que abandona lo categorial mismo como ámbito del pensar”.⁸³ Desdogmatizar la interpretación técnica del pensar es una empresa crítica, pero la empresa crítica está subordinada a un registro otro de pensamiento, registro dierético que es infrapolítico también porque rastrea e interroga el suceso de cualquier conservación o fundación política.

La interpretación técnica del pensar, también en su dimensión política, funciona a partir de la nivelación nihilista, de la “igualación

⁸⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁸¹ *Ibid.*, p. 61.

⁸² *Ibid.*, p. 76.

⁸³ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 100.

de lo desigual”,⁸⁴ o como aplicación mecánica del principio general de equivalencia. Todo ello es asimismo una “producción material de la vida” contra la que se hace preciso enunciar o anunciar una alternativa. Abrir, en la crítica, la diéresis del pensamiento es marchar hacia “una posible nihilización del nihilismo”⁸⁵ en vista necesariamente de una producción material alternativa de la vida. Para ello la crítica es insuficiente: “La crítica incauta del nihilismo no experimenta que su posibilidad recién comienza a activarse cuando se ha comprendido que la tecnología teatral de la crítica, exaltada desde hace mucho, mientras se quiere separada, autónoma, trascendente de lo que critica, es la más tenaz enemiga de la crítica”.⁸⁶

“El pensamiento es inseparable de una crítica,” cita Thayer de Deleuze.⁸⁷ Pero en Deleuze, según Thayer, la crítica, una crítica, se separa de la lógica nihilista a partir de una afirmación irrebasable de inmanencia. Una crítica, dice Thayer, no es la crítica. Una crítica no es crítica de..., no rompe el plano de inmanencia. El libro de Thayer concluye sin concluir en una especie de acto de fe en la pretensión de Deleuze de que la inmanencia, o la afirmación de inmanencia, es de por sí capaz de nihilizar el nihilismo, como si su afirmación final de que existe “una gran diferencia entre lo virtual que define la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que las actualizan y las transforman en algo trascendente”⁸⁸ fuera de por sí una palabra final. Y no lo es. Nada es concluible de una afirmación ciertamente no marxiana sobre la producción material de la vida que la torna en producción material de *una* vida: “Una vida de pura inmanencia, neutral, más allá del bien y del mal, pues era sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas lo que la hacía buena o mala. La vida de tal individualidad se difumina a favor de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no pueda ser confundido con ningún otro. Una esencia singular, una vida...”⁸⁹ Y ejemplificada por supuesto en la agonía de un personaje de Dickens en cuanto vida agónica o rumor o resto de vida. ¿Hasta qué punto la noción de “una vida,” indicada o propuesta por Deleuze en ese último trabajo suyo, y por lo tanto sin continuidad, constituye una alternativa plausible al cierre de la filosofía en su ignorancia denegadora de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁸ Gilles Deleuze, “Immanence: A Life.” “Immanence: A Life...”, *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews*

1975-1995, editado por David Lapoujade, Nueva York: Semiotext(e), 2006, p. 398.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 385.

las condiciones de producción material de la vida? Porque en esa versión de “una vida” es concebible que el pensamiento, en cuanto diferente de la práctica crítica, no tenga lugar.

Esta es mi crítica a Thayer: Si lo que tan puntual y brevemente propone Deleuze como creación de un “campo trascendental” o “empirismo trascendental”⁹⁰ no es reintroducción de una forma de idealismo invivible por más denegado que sea, es al menos un límite coyuntural (contingente a la muerte de Deleuze) del pensamiento que debe ser rechazado en cuanto tal. A mi juicio, este falso final es resta del pensamiento salvaje y contracomunitario que yo le atribuyo a Thayer, salvaje en cuanto contracomunitario, sustraído a salones y cocinas, y que milita por lo tanto contra toda noción de ejemplaridad, contra toda noción de elección, ante las que no cabe sino mantener una posición de retirada. También “una vida” es, cuando se propone, siempre vida ejemplar, y así incompatible con la del niño que debe huir de los salones y de las cocinas hacia un tercer espacio innominado que es el lugar marrano de la infrapolítica (y que tiene más que ver, quizás, con la existencia que con la vida misma, pero este es otro tema).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 384.

CAMP
BAT

OS DE
TALLA

Marx. El Capital y su pacto de ficción

Willy Thayer*

* Departamento
de Filosofía,
Universidad
Metropolitana
de Ciencias de la
Educación, UMCE.

1.

En *La historia de El capital de Karl Marx*, Francis Wheen refiere la siguiente anécdota: “poco antes de enviar el primer volumen de *El capital* a la imprenta, Marx le insiste a F. Engels que lea *La obra maestra desconocida*, de Honoré de Balzac”.¹ En dicho relato, Balzac cuenta que Frenhofer, un ya viejo pintor conocido en su medio, se encierra por más de diez años a investigar la posibilidad de una pintura cuya cifra alcanzara “la más completa representación de la realidad”.² *La más completa representación de la realidad*, no otra cosa puede ser que la realidad misma. Lo que intentaba Frenhofer con su investigación, entonces, era producir una pintura que, a la vez de desplegarse como *representación completa de la realidad*, se fuera deshaciendo de sí como representación, de modo que

67 |

¹ Francis Wheen, *La historia de El capital de Karl Marx*, Madrid, Debate, 2007. Seguimos en general su relación.

² *Ibid* p. 10.

ya no fuera la realidad pintada sino la realidad pura lo que se expusiera. La pintura maestra de Frenhover había de lograr que su representación de la realidad terminara presentando la realidad sin representación.

2.

Esta idea de la pintura como representación absoluta, que borra la frontera entre escritura y cosa, pintura y vida, retorna en diferentes idiomas, tiempos y geografías, como historia nómada que viaja por doquier dejando una estela sedentaria de traducciones peculiares en diversas lenguas. Así, por ejemplo, la leyenda del pintor chino que se adentra por uno de los senderos de su tela hasta desaparecer en ella,³ o *L'œuvre* de Zola (1886) de la que se ha llegado a decir que es un “plagio vergonzoso” de *La obra maestra desconocida* de Balzac (Horacio Tarcus);⁴ el relato *Cómo se salvó Wang Fo* de Margarite Yourcenar; el *Paolo Uccello* de Marcel Schwob⁵ en el cual el pintor investigando la pintura toda su vida se adentra y recoge en ella disolviendo en esa actividad los quehaceres y los días, los usos y la(s) cosa(s). Cualquier actividad usuaria, comer, beber, mirar el zigzag de los pájaros, seguir el perfil de las piedras, se va abstrayendo en la meditación del lienzo “del que ya nadie comprendía sus trazos”. Lo encontraron muerto de inanición “sobre su camastro con un rollo de pergamino cubierto de líneas entrelazadas que iban del centro a la circunferencia, y volvían de la circunferencia al centro”.⁶ Los ejemplos podrían multiplicarse, ejemplos finalmente todos del “verdadero pintor” o escritor, es decir, del pintor “platónico”, de Platón mismo que como pintor del modelo absoluto requiere hacer morir la pintura-escritura a través de ella y de su plaga de imágenes prodigiosas. Deshacerse de la medialidad en la medialidad, tirar la escalera, en cierta manera, como lo figura el discurso fúnebre de Sócrates antes de morir en el Fedón. La escritura como aprender a morir, a perder la escritura, la lengua, el cuerpo, como único modo de saltar hacia la más completa representación de la realidad, el modelo sin escritura, sin lengua, sin idioma, sin grano de voz, sin interfaz, sin cuerpo, como cuerpo glorioso, entonces.

³ Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 53.

⁴ Horacio Tarcus, “A 150 años de El capital. Peripécias políticas de las primeras traducciones al español”, *Nueva Sociedad*, núm. 270, Buenos Aires, 2017, pp. 142-154.

⁵ Marcel Schwob, *Vidas imaginarias*, Buenos Aires, Emecé editores, 1944, pp. 137-145.

⁶ *Ibid.* p. 142.

3.

Una vez concluido el lienzo, sigue Wheen, Frenhofer invita a Poissin y Porbus, dos pintores del circuito, para que juzguen su obra “maestra”... Ambos quedan estupefactos al ver ante ellos “un revoltijo informe de colores amontonados unos encima de los otros sin orden ni concierto”... “¡No esperabais encontraros con tanta perfección!”, exclama Frenhofer agitado por los suspiros de sus colegas. Consecutivamente cae en la cuenta del fracaso de sus años de investigación y escritura pictórica: “nada reconocible” había en ella. Defraudado de sí en su trabajo, Frenhofer despide al pequeño público, se encierra en su cuarto, y “se suicida”, escribe Wheen.

4.

No resulta necesario, sin embargo, en la relación que hace Wheen, que Frenhofer se suicide; que de su trabajo de 10 años y del juicio de sus colegas se siga un suicidio. Marx, en cualquier caso, había leído directamente el relato de Balzac. Nunca en él se habla de suicidio. Balzac cierra su novela anotando: “Porbus, preocupado, volvió a visitar a Frenhofer, y supo que había muerto durante la noche, después de haber quemado sus cuadros”.⁷ En el fraseo de Balzac queda indeterminado el modo en que Frenhofer murió. El suicidio palpita allí solo como un mordente virtual.

5.

La escritura, en el medio que sea, y en la medida en que te hayas internado en ella, que ya seas su “interno”, no es una actividad específica más, en medio de la división de las actividades diarias que ocupan y preocupan a un cuerpo mortal en un determinado contexto histórico, como lo sugiere el relato *Paolo Uccello* de Marcel Schwob. A medida que el escritor, la escritora, se recoge en la escritura produciéndola, más y más esta se extiende como la única actividad que va subsumiendo el reparto de los quehaceres de una vida. Haga lo que haga la escritora, el escritor, cruce los pasos de cebra para pagar la cuenta de luz, busque naranjas

⁷ “Porbus inquiet, revint voir Frenhofer, et apprit qu’il était mort dans la nuit, après avoir brûlé ses toiles”.

jugosas en la feria libre, viaje 4 o 5 veces por día hacia distintos puntos de la ciudad para conseguir un sustento, “vaya a cazar por la mañana, a pescar por la tarde, a apacentar el ganado por la noche y ejerza la crítica al amanecer” como en la sociedad comunista de la *Ideología Alemana*,⁸ haga lo que haga el escritor, la escritora, entonces, en tanto subsumida o recogido en la obra, la escritura se habrá vuelto la única actividad en la que todos los ajetreos se subsumen trocándose en ajetreos de escritura. Esta subsunción de las actividades y los días en la escritura abstracta, se constituye como desistimiento de esa otra subsunción real de las actividades y los días en el proceso de valorización del capital, proceso en el que la escritura parte por estar envasada, de modo que nada puede asegurar que sus performances desistentes le ganen la espalda a la performatividad-capital, y que la agencia capitalista de lo real, por lo mismo, no se consolide incluyéndola a ella en su proceso “interminable de captación de la actividad”, sea esta conversar, deambular por la ciudad, dormir la siesta en un parque, soñar, intentar leer/escribir el a priori material de lo dispuesto en, con y a contrapelo de lo dispuesto.⁹

6.

La analogía de la obra maestra de Frenhover con *El capital*, no parece cobrar fuerza, en Marx, en el hecho de que durante décadas también él experimentara que sus actividades y pasiones se habían ido subsumiendo en la escritura abstracta de “su” obra maestra, obra que había de ex-poner el dispositivo, desistir de las instituciones y disposiciones teológicas, antropológicas, políticas, jurídicas, económicas (no aún de sexo, raza, especie), en medio de las cuales, con las cuales y a contrapelo de las cuales trazaba su (im)posibilidad. Siempre, claro, en el riesgo de fracasar en ese contrapelo, no lograr desistir.

7.

Muchos son los ángulos desde los que se puede comprender el fracaso de Frenhover. Muchos forman parte de la cifra en la que se materializa su muerte. Alguno, al menos, sin embargo, constituye el punto ciego del pintor, y el punto ciego también del relato de Balzac. Punto

⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 27.

⁹ Félix Guattari, *Cartografías del deseo*, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1989, p. 73.

ciego que hace posible que dicho relato se sostenga y cobre verosimilitud. Tal punto ciego se consigna, creo, en la sentencia de Poussin: “nada reconocible hay en él”. Punto ciego en que se comunica el prejuicio de que lo “reconocible” y la “realidad completa” deberían ser compatibles. Lo “reconocible”, sin embargo, en tanto pende de unas estructuras particulares de reconocimiento, en cada caso, del pacto de ficción hegemónico del día —por más general (dogmático) que se disponga— se erige como una condición de imposibilidad de la *realidad completa*. En tanto condición, tales estructuras hacen de la totalidad esencialmente, es decir, acontecimentalmente, un fragmento, una perspectiva, un imaginario.

8.

La realidad completa —y ¿qué sería semejante esperpento?— es lo que no admite reconocimiento alguno. Al contrario, cuando la realidad completa se expone, su exposición no consiste en otra cosa que en la destrucción de cualquier interfaz de reconocimiento, cualquier pacto de ficción, cualquier condición estructural que hace posible un pacto de ficción, operando, más bien, tendencialmente, hacia una desterritorialización absoluta.

En el simulacro platónico sobre *la realidad completa* como ontología de la idea, justamente lo imposible es que la idea sea reconocida en la medialidad de un lenguaje, una gramática, en la interfaz que sea. De ahí la condena platónica del lenguaje, de la escritura, la pintura, la medialidad. De ahí la doctrina del aseguramiento de la presencia a sí de la idea contra la medialidad del lenguaje, doctrina que, como se sabe, es resultado de una construcción, un montaje en el lenguaje, en la medialidad; resultado de la escritura, la interfaz, la firma Platón.

9.

Latía en el proyecto de Frenhover, como en el de Platón, una condena del lenguaje, del medio, de la imagen, de la escritura en la medialidad que fuere. Una condena de la mimesis, la duplicación. Oscar Wilde, en su conocido relato *El retrato de Dorian Gray*, propone, también, una analogía con otras eficacias de la utopía de Frenhover. En *El retrato de Dorian Gray*, el pintor Basil Hallward, consigue que el hechizo mimético del retrato convoque con tal eficacia chamánica a la “cosa” Dorian Gray,

que este, el retrato, termina inmortalizando, como fotografía la carne de su rostro, por una parte; a la vez que transmuta el paño pictórico en una superficie de carne y sangre en devenir heterológico. Todo ello en cierta analogía con el chamán católico, el que a partir de un abracadabra transmuta la oblea de harina en el cuerpo de Cristo, y el cáliz con vino, en el cáliz de su sangre.

10.

“¡*Nada hay reconocible en él (cuadro)*!” Esta frase de Balzac, debe haber vibrado fuertemente en el tímpano de Marx. Porque si hay, para Marx, una exigencia primera de *la obra maestra*, de *su obra de arte maestra desconocida*, *El capital*, esta dice relación a lo que no resulta inmediatamente reconocible ni familiar en el rayano de la reconocibilidad, de la familiaridad, en el pacto de ficción hegemónico, el imaginario en cada caso predispuesto, el *a priori* material comunicativo en el que regularmente nos movemos, “las circunstancias con que directamente, en cada caso, las poblaciones vivientes se encuentran, circunstancias, condiciones no elegidas por ellas mismas, que ya existen” y que disponen lo ya sido como actualidad... La tradición de todas las generaciones muertas que oprime el cerebro de los vivos.¹⁰ Opresión en la que, sin embargo, los vivientes respiran como si habitaran a tajo abierto.

11.

Si para Frenhover se trataba de pintar lo real a contrapelo de la pintura, para exponer en pintura la realidad completa sin pintura; para Marx se trataba, análogamente, de exponer “lo real”, “*el modo de la vida real*”, del “proceso práctico” en cada caso, despejando en la “realidad” de la exposición dicha mediación (sus fantasmas, frases, ideología, filosofía, lenguaje), abriendo, entonces, en la mediación, la inmediatez sin mediación de la “producción material de la vida”: allí donde “terminan las frases”, donde “la filosofía y la especulación pierden pie” y la “ciencia real”, “la no filosofía”, comienza.

¹⁰ Karl Marx, *Obras escogidas*, Moscú, Ediciones Progreso, 1969, p. 69.

12.

Hay que considerar que Marx ha seguido, en parte, la comprensión hegeliana de la “ciencia” como “exposición de lo real”. Pero en Hegel tal exposición está analíticamente inscrita bajo la noción de sistema. La exposición de lo real es científica para Hegel por su sistematicidad. Sistematicidad la cual consiste en el desarrollo exhaustivo y completo de todas las determinaciones de lo real, constituyéndose así en la exposición absoluta de lo absoluto; exposición en la que la mediación absoluta de lo real se mismifica con la realización absoluta de la mediación, de modo que lo racional se ha vuelto real y lo real se ha vuelto racional. A la inversa de la incompatibilidad entre la exposición absoluta de lo real, por una parte, y las estructuras de reconocimiento, los pactos de ficción, de comprensión hegemónicos, por otra, como lo mencionábamos recién, a la inversa de la destrucción de tales estructuras en la exposición absoluta de lo “real”, aquí, en Hegel, cualquier momento de lo real está incluido en el discurso; y cualquier momento del discurso incluido en lo real. No hay inmediatez alguna que no sea en el sistema, en la mediación absoluta, el absoluto reconocimiento: “nada es más inmediato que la mediación”, nada más inmediato que el sistema de lo real en su exposición.

13.

Si en la filosofía prehegeliana la mediación que se interponía entre el sujeto y el objeto consistía en una delgada capa infranqueable de mediaciones, en la escritura de Hegel esa capa se fue expandiendo hasta copar la totalidad sin resto del sujeto y del objeto. Toda polaridad, cualquier línea divisoria de una escena y una platea, cualquier punto de partida o premisa, entonces, quedó incorporada en la mediación absoluta según el modo del círculo especulativo. La premisa, el presupuesto, el fundamento, el punto de partida, en Hegel, devino el sistema, la totalidad, el absoluto. Con lo cual se extenúa la posibilidad de “lo real” como algo “fuera de la mediación”, fuera del sistema”. Se disipa la diferencia fundamento/fundado en la medida en que ambos son ahora el sistema mismo como fundamento del fundamento.

14.

Fue Feuerbach el que intentó interrumpir el carácter absoluto de la exposición hegeliana como círculo especulativo. Lo intentó por medio de una reconsideración de la filosofía como apertura a un elemento exterior irreducible al sistema, abriendo la filosofía a la no-filosofía. *“Aquello que en el hombre no filosofa, aquello que más bien está contra la filosofía, que se opone al pensamiento abstracto, aquello, pues, que en Hegel ha sido rebajado sólo a nota, el filósofo debe recogerlo en el texto de la filosofía... Por eso la filosofía no debe comenzar consigo misma, sino con su antítesis, la no-filosofía. Esta esencia en nosotros, diferente del pensar, a-filosófica y absolutamente anti-escolástica, es el principio del sensualismo”*.¹¹

Feuerbach planteó, de este modo, la pregunta por el punto de partida, de la premisa, del fundamento del discurso, con y contra Hegel, con y contra la subsunción real de lo real en el sistema. Lo que intentaba Feuerbach era instalar una irreductibilidad del presupuesto, la premisa, a la exposición filosófica. Lo que de facto hacía acontecer como gesto, era la reducción del absoluto a un fragmento; reducir el círculo especulativo a un *modus operandi*, a un “modo de producción”, dirá Marx, un modo, fragmento, por lo mismo.

15.

En la línea de Feuerbach, en el gesto de su apelación a un presupuesto insubsumible al sistema, Marx toma distancia (en *La ideología alemana*) con la determinación feuerbachiana de tal insubsumible como sensibilidad. Porque la sensibilidad es ya un órgano de la lógica del sistema, de la exposición absoluta. Feuerbach no desanda el círculo especulativo al reconducir la “premisa” no discursiva, no filosófica, a lo sensible, a un momento de la filosofía de la conciencia, de la mediación especulativa. Lo absoluto en tanto discurso absoluto y absoluto discurso, el sistema, con todo lo universal e imperial que se proponga al esgrimir su armadura dialéctica, no es para Marx más que una esquirra discursiva de otra esquirra no discursiva, no dialéctica, no mediada: *la producción material de la vida* en su modo, en cada caso. Lo cual no quiere decir que

¹¹ Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, principios de la filosofía del futuro*, Madrid, Labor, 1976, p. 47.

“la producción material de la vida, en cada caso, no esté ella misma altamente mediada discursivamente. Pero la mediación en Marx, y la mediación en Hegel, son más homónimas que sinónimas. La mediación en Marx refiere a la medialidad, la instalación efectiva de diversos medios en cada caso, unas condiciones y disposiciones, un set, una instalación de elementos del tipo: “individuos humanos vivientes”; “organización corporal de tales individuos”; “relaciones de tales individuos consigo mismos y con lo que resta”, la naturaleza o “el paisaje” que ellos abren como paisaje y del cual ellos forman parte; “comportamiento” (entre ellos y hacia el resto); “modo de cooperación”; “modificación de ellos mismos y del resto”; “comunicación”, “medios de comunicación”; “lenguaje práctico”, “lenguaje de la vida real”; “capas de aire en movimiento”; “intercambio” (externo/interno); “proceso histórico de vida”, “desarrollo real”, “trazado”; “conciencia práctica”; “necesidades; satisfacción de necesidades”; “generación de nuevas necesidades”; “producción de medios de vida”; “modo de producción”, “modo de vida”, “modo de la actividad”; “fuerzas productivas”; “fuerzas de trabajo”, “estadio técnico”, “fase industrial”; “reproducción”; “división del trabajo”; “consumo” (productivo/improductivo), “apropiación”, “propiedad”, relaciones de propiedad; “contradicción”; “interés”; “dominio”, etc. Un collage fragmentario de elementos, un archipiélago de eslabones que chocan entre sí y se refractan continuamente a distintas velocidades y eficacias y que conformarían el presupuesto no-discursivo de lo discursivo.

16.

Lo absoluto de la mediación es expresión de un piélago relativo de esquivas contingentes inestables, el modo de producción singular de la vida material que, en cada caso, produce, como expresión suya, lo discursivo. La “ciencia de lo real”, ya en la *Ideología Alemana* (1845) será el intento de acceder a la exposición no discursiva del proceso material de producción y reproducción de la vida en su emplazamiento singular. Del proceso productivo del propio discurso también, por tanto. Intento que sabe de su propia imposibilidad si aspira a un desalojo simple de la filosofía, de las categorías. La exposición de lo real presupone en Marx lo real de la exposición. Y dicha exposición de lo real no alcanza a lo real de la exposición. La exposición de la producción no alcanza a la producción de la exposición. Llega tarde, *post-festum* y, como Sísifo, debe volver a empezar.

17.

La tarea de una obra maestra para Marx, no pretende exponer la realidad misma, como en Frenhover. Marx volvió a encarar específicamente este punto en los *Grundrisse*, lo sugeríamos, en donde la exposición hegeliana de lo real y lo real de la exposición hegeliana culminaban en un beso sin contorno. Para Marx, en cambio, lo real conservará un carácter irreductible de exterioridad suplementaria, de presupuesto de la exposición. Pre-supuesto al cual la exposición siempre llega tarde, es decir, no llega, debiendo volver a empezar. Como si nos dijera: la construcción del pacto de ficción, del absoluto hegeliano, filosófico, no termina nunca. La obra de arte maestra no es otra cosa que la inminencia de una desobra, la performance de esa inminencia. Su acto, por lo mismo, el acto de esa pura inminencia que desobra la obra, la totalidad. Que te deja sin obra (argos), sin producto, sin totalidad, en la fragmentariedad.

18.

La escritura maestra marxiana no imita eficazmente, los paisajes, los panoramas, las postales, las vitrinas iluminadas, las ratoneras del horror figurativo del plusvalor absoluto;¹² o del horror afigurativo de la cooperación abstracta de la sociedad capitalista en su pasaje al plusvalor relativo.¹³ La escritura marxiana ha de poner en escritura, en desobra, en desistencia, el horizonte de articulación invisible del *capitalismo en sentido específico*, horizonte que se retira el mismo justamente para hacer visible lo visible: los panoramas y paisajes capitalistas visibles, sus calles, callejuelas y avenidas forradas de propiedad privada, sus vitrinas iluminadas, expropiaciones y guerras, conflictos de clase, *cúmulos interminables de mercancías*, nuevas y nuevas máquinas que van cubriendo extensiva e intensivamente la superficie del planeta¹⁴ en una *subsunción real*. No investiga, simplemente, a nivel figurativo, hechos, paisajes, acciones; sino que pinta más bien las condiciones en que los paisajes y sucesos mundanales comparecen en una visibilidad inmediata. Pinta en colores que el ojo hegemónico no puede ver, las condiciones invisibles, para ese ojo, a partir de las que, sin verlas a ella, ese ojo ve. Marx, escribiendo de

¹² Cf. Karl Marx, *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1983, pp. 277-359.

¹³ Cf. Karl Marx, *El capital*, Libro 1, Capítulo VI inédito, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 54-79.

¹⁴ Cf. Karl Marx, *El capital*, op. cit., capítulos XI y XIII.

todo eso, porque de todo eso divisaremos en la lectura de *El capital*, escribe —otro nivel de escritura este— sobre las condiciones formales, sobre el horizonte de posibilidad y de imposibilidad de todo eso, es decir, de la forma y de la lógica de la inmanencia capitalista. No habla de lo que figurativamente aparece en la tela del capital, sino del estilo de la tela en que aparece lo que aparece. Y ese estilo descriptivo, como vamos proponiendo, rige el nivel dialéctico hegeliano de la escritura de *El capital*.

¿En qué estilo, en qué lengua, en qué diégesis, *El capital*, la escritura-Marx, vuelve visible las condiciones invisibles de visibilidad o de legibilidad y reconocimiento del *capitalismo en sentido específico* o de *subsunción real*? Las volverá visible en una lengua que no hay, que parte por no haber. Lengua que “su” escritura desistente ha de engendrar, lengua que no es sino esa escritura desistente. Lengua la cual, al momento de exponerse, de entrar en circulación en medio de la lengua hegemónica que hay, se expone “a la muerte”, en sentido análogo a como se expone a la muerte el cavernícola platónico que reingresa en la lengua hegemónica, en las estructuras de reconocimiento de la caverna, constituido por una lengua que a esa caverna, a esas estructuras y hegemonía no solo le resultan infamiliares, sino también amenazantes, incontrolables. El solo hecho de hacer caer a la vista las condiciones de visibilidad invisibles de lo visible, exige una torsión de la vista, una torsión del cuerpo, de la escritura, una zurra del dispositivo capital, que abrirá lo infamiliar. Y algo de esto está presente en el interés que Marx expresa por el relato de Balzac.

19.

77 |

En la medida en que son las estructuras predispuestas de legibilidad o reconocibilidad lo que la exposición de *El capital* expone, su exposición está tramada en una infamiliaridad respecto de una familiaridad. Más que exponer de lo que el ojo puede ver, expone del ojo mismo. Y el ojo es precisamente lo que el ojo, para poder ver, no puede, no tiene que ver. La interfaz funciona en la invisibilidad de la interfaz.

Para el ojo común, en la diversidad que ese común tolera, la escritura de Marx, *El capital*, en este caso, comparecerá como un “revoltijo informe sin orden ni concierto”, una especie de collage en pleno siglo XIX. Lo que *El capital* lee, investiga y expone del capitalismo, no coincide con lo que los ojos capitalistamente disciplinados, controlados, regularmente ven, pueden ver del capitalismo. Justamente porque de lo que *El capital* habla

no es de lo que esos ojos ven, sino de los ojos mismos, de la forma en que esos ojos están disciplinados a ver. Y habla de ellos sin esos ojos, sin esas estructuras. O con ellos a contrapelo de ellos, como si introdujera “una pajita en el ojo”¹⁵ para interrumpir sus eficacias fetichizantes-figurativas.

20.

Teniendo esto a la vista, no es el fracaso de recepción, del reconocimiento consular, del reconocimiento para el ojo pre-dispuesto de sus pares del circuito, aquello que está en curso en la conmoción de Marx con el relato de Balzac. A su obra maestra le sería natural fracasar en ese plano si es ese plano de reconocimiento uno de los blancos de su escritura. Le sería natural fracasar en el reconocimiento a cualquier escritura que escribe a contrapelo de las estructuras de reconocimiento, en y contra la lengua, engendrando una lengua que no hay en la lengua que hay. Tal fracaso sería condición misma de tal escritura. ¿En qué sentido podría fracasar, entonces la obra maestra de Marx, como para que el relato lo haya conmovido a ese nivel?

21.

Si bien el acontecimiento de su obra maestra, la posibilidad de fracaso de su escritura, tienen como condición la puesta en circulación, tal puesta en circulación se traduce de manera muy distinta para Marx que para Frenhover. A diferencia de Frenhover, Marx no pretende poner a circular su obra maestra en la circulación; sino que, a lo que aspira, es a poner la circulación a circular en su obra maestra. La publicación, la puesta en circulación para Marx, no puede tener su nudo, como lo tiene para Frenhover, en el reconocimiento en medio de la circulación. Porque más que exponerse ella en el reconocimiento y sus condiciones, expone en ella el reconocimiento y sus condiciones. La obra maestra de Marx parte tematizando “sus propias” condiciones de circulación, de reconocimiento, de escritura. “Propias” condiciones que son más bien impropias disposiciones consulares de expropiación de cualquier escritura en la redundancia de lo prescrito, disposiciones a contrapelo de las cuales tiene que ejercer su performance para llegar a existir o constituirse.

¹⁵ Gabriela Mistral, “Cómo escribo mis versos”, *Revista de Crítica Cultural*, núm.15, Santiago de Chile, 1997, p. 15.

El asunto no es la acogida en la circulación y en el reconocimiento. El asunto es, más bien, y adelantamos trecho aquí, que la circulación en su escritura alcance, aunque sea tangencialmente, a la circulación de la *subsunción real del capital*, introyectando en él un virus modernista improductivo, a contrapelo del activismo modernizador de la cooperación ampliada, del plusvalor relativo del capitalismo específico en su enjambre acentrado de novedades y máquinas. Circulación que no tiene que ver, entonces, con estar posada en una que otra vitrina, sino más bien, con la performance que llevan a cabo esos fármacos que hacen su tarea invisiblemente, y que para cuando te percatas de sus efectos ya no hay nada que hacer, porque es el que hacer lo que han envenenado, y ya te lleva, te arrastra su fármaco más allá de lo mejor o lo peor. Lenguaje operativo del fármaco que aforma las espaldas de lo que puedes manipular, decir, intencionalmente sancionar. Lenguaje que arrastra en su eficacia disolvente, no sólo lo figurativo del mundo en que te encontrabas, sino la condición, la lengua, la gramática de esa figuratividad.

Más que con la muerte de Frenhover, la preocupación para Marx, probablemente se concentrara en el hecho de que su texto, su escritura, la que no podría sino fracasar —al no exponerse ella en las condiciones de reconocimiento, sino exponer temáticamente tales condiciones— fracasara a nivel de su fórmula, edición, de su montaje, su retórica, su gramatología. No había aun “*La tierra baldía*” de Eliot, el *Finnegans wake* de Joyce, no había montaje cinematográfico, para acompañarse.

22.

79 |

No hay, pues, en Marx, lo vamos viendo, condena del discurso, del lenguaje. Mucho menos de “La escritura”. No hay premisa, no hay presupuesto, no hay simplemente un afuera de las frases”, de “La filosofía”. (¿Y qué podría ser eso de “La filosofía”? O mejor, ¿podría “ser” acaso algo, eso de “La filosofía”?) La premisa de Marx, su exposición no rompe con la discursividad, con la ideología, en términos absolutos. Solo se desmarca, se va demarcando, cada vez, de los diferentes modos de exposición de las diferentes filosofías contextuales más inmediatas y más mediatas que concurren, que infractan en el proceso de su escritura. De la filosofía hegeliana, de la economía política inglesa, del positivismo decimonónico, del sensualismo y del empirismo inglés, de la filosofía política francesa, de la teleología y del humanismo y de las humanidades del sujeto clásico. Se desmarca, también, póstumamente

del marxismo tradicional. Se abre a la no-filosofía idealista que sería una filosofía materialista, esto es, suplementariamente idealista, abierta a una premisa que en el discurso, en la filosofía de Marx, resulta irreductible al discurso. Discurso, filosofía de Marx, que tiene en la irreductibilidad de esa premisa (la sociedad) su condición discursiva suplementaria siempre. Discursividad que, por lo mismo, no parte de sí para llegar a sí, completándose, totalizándose como el odre narcicista del círculo especulativo. No parte de sí, sino mucho más como Eco que arrancando en otro llega siempre a otro sin suturarse en el rebote, el continuo de refracciones, lejos de Narciso. Parte de la premisa (la sociedad) que sólo aparece por primera vez en el concepto; que en cuanto intenta asirla, luego de su largo proceso intuitivo, analítico y sintético, ésta le rehúye, se le escapa, se desvanece de manera análoga a esa ciudad del relato de Selma Lagerlog, ciudad a la que apenas se intentaba salvarla intercambiando con ella cualquier baratija, esta volvía a hundirse en las aguas turbias del pantano. Eco doble, y doble del doble, eco infinito, infinitamente inestable del materialismo suplementario de Marx, en que la fuente o la premisa, la sociedad, pende tanto del discurso que la convoca, como el discurso que la convoca pende de la sociedad que lo estimula. Don y pérdida simultánea del uno y de la otra, del uno en la otra y la otra en el uno; doble duelo incurable de esa diferencia irreductible que es la escritura, la de Marx, abierta estructuralmente a la repercusión de su propia coyuntura, su contingencia, su génesis.

23.

No sería el fracaso de lo temático del libro lo que estaría, entonces, en el horizonte de preocupaciones de la demanda que Marx hace a Engels de que lea el relato de Balzac a días de que se publique la obra maestra desconocida que tanto los involucra. Es la retórica de su exposición, su escritura de la que pende lo temático del libro, la posible grisalla resultante del montaje de textos no solo de proveniencias heteróclitas, sino también las sucesivas sobreescrituras y correcciones en tiempos tan distanciados, como parecía haberle ocurrido, ahora sí, a Frenhover: “ha pintado y vuelto a pintar tantas veces el cuadro que nada reconocible queda ya de él”, comenta Poisson a Porbus. Marx también reescribía y reescribía: “un escritor que trabaja constantemente no puede, al cabo de seis meses, publicar palabra por palabra lo que escribió seis meses atrás”... la cuestión es proceder muy lentamente, porque, tan pronto como uno ha decidido finalmente la disposición de los temas a los que

les ha dedicado años de estudio, estos empiezan a revelar nuevos aspectos y a requerir ser pensados con otra profundidad”... “El estilo de todo lo que escribía parecía viciado por mis trastornos hepáticos... tengo dos buenos motivos para no permitir que este libro se eche a perder por razones médicas... sin imaginación, propio de una afección hepática”.¹⁶ La preocupación de Marx sería la retórica, el espectáculo escriturario, la mise en scene de *El capital*. ¿Un revoltijo? En cualquier caso, un idiotismo fuera de cualquier indexación del momento porque Marx había “abandonado la prosa convencional para adentrarse como precursor póstumo en el collage literario radical a la manera de los Cantos de Ezra Pound... la música de Schoenberg, los relatos de Kafka”,¹⁷ un ready-made entre la escritura sagrada y la cita profana, los informes congresales, la prensa. En más de algún modo, *El capital* era eso, una especie de revoltijo de elementos de géneros muy distintos.

24.

Un revoltijo es otra cosa que un color. Si un color es un revoltijo —como lo es la grisalla— el revoltijo-color ha de cuajar germinalmente (Deleuze/Cézanne). Solo así cumpliría condiciones escriturarias de seguir escribiendo al circular ampliamente a través de las fuerzas corporales, soltando en ellas su maná, su magia, su alquimia, su comunismo improductivo, su fármaco, sobre-escribiéndolos, poniéndolos en mutación al hacerlos fracasar como medios productivos, haciéndolos “saltar como si tuvieran dentro del cuerpo el amor”.¹⁸ Pero no en sentido modernizador, esto es, no consularmente como nuevas mercancías en la misma vieja lengua del capitalismo en proceso; sino más bien como viejas mercancías en las que se traza una lengua que no había.

25.

La conmoción con el texto de Balzac, no tenía que ver para Marx, entonces, con el fracaso personal de Frenhover, sino con el fracaso de la fórmula chamánica de su obra maestra desconocida. No tanto porque fuera ya la única actividad que subsumía todas las actividades,

¹⁶ Karl Marx, citado por Wheen. Véase, Francis Wheen, *La historia de El capital de Karl Marx*, op. cit., p. 13.

¹⁷ *Ibid.* p. 13.

¹⁸ Cf. Karl Marx, *El capital, Libro 1, Capítulo VI inédito*, op. cit., p.40.

responsabilidades y afectos de Marx, ni tampoco por el temor al no reconocimiento ni aplauso de una platea más o menos amplia o selecta; sino porque no se cumpliría la pócima que habría de circular ampliamente transfiriendo un virus modernista en la dieta modernizadora del capital.

26.

Escribe Wheen: “... lo que más podría sorprender de la identificación de Marx con Frenhofer es que éste era un artista, no un especialista en economía política, un filósofo, un historiador o un polemista”. Wheen reitera aquí la tesis de M. Berman: “Marx... está muy presente en la literatura sobre la modernización. Allí es reconocido como una fuente y referencia fundamental; por el contrario, en la literatura sobre el modernismo, Marx no es reconocido en absoluto”.¹⁹ A excepción de Kluge, Einsestein. Pero si concebimos la performance de Frenhofer y la de Marx no como trabajos interesados en fomentar consularmente un circuito disciplinario, redundando y protegiéndose en el pacto de ficción que, en cada caso, los posibilita; sino como acontecimientos-performances-escriturarias que, cada una en su cada caso, profana, defrauda el pacto de ficción hegemónico —el uno para allegarse a la realidad absoluta, el otro para dejar en vilo la ilimitación productivista del pacto de ficción efectivo del capitalismo—; desandando cada cual, entonces, según envíos distintos, la lengua en que cada uno se dispone, y a contrapelo de la cual cada uno se dispone; precisamente en ello, entonces, en ese gesto defraudante, en esa performance a contrapelo, no habría como no analogarlas. Por mucho que la de Frenhofer pretendiera, con su abracadabra, entrar en la trascendencia de lo verdadero. Y la otra, la de Marx, tentara con su “revoltijo”, desestabilizar la dialéctica capitalista y los efectos de verdad de su hegemonía.

Cuando la obra maestra se piensa no desde el circuito del arte, o de la pintura, del poema, la música, etc; sino que se piensa como acontecimiento que no se deja reducir a circuitos, fronteras, lenguajes, medialidades genéricas; esto es, se piensa como acontecimiento que le ocurre a esas fronteras profanándolas; más aún, cuando la condición de una obra maestra es justamente la de la profanación, el desobramiento de los

¹⁹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, p. 82.

contratos disciplinares, lingüísticos, los pactos de ficción, los repartos jerárquicos de lo sensible (para decirlo con Rancière), cuando la condición de una obra de arte es profanar, cada vez, el dispositivo, entonces estamos en una comprensión ya no canónica de la “obra maestra”. En efecto, cuando pensamos ya no en términos de campo/disciplina/región/género/área e interioridad autofundada; y según lenguas y medialidades específicas; sino que lo hacemos ya en términos de escritura y acontecimiento (en la medialidad que sea), tiene lugar un desplazamiento de la comprensión burguesa de la obra maestra. El acontecimiento escriturario, la obra maestra, en la medialidad que sea, le acontece, por lo demás, al reparto, a la taxonomía, a la articulación disciplinaria e interdisciplinaria, al pacto de ficción hegemónico. No ocurre simplemente en el dispositivo, sino que le ocurre al dispositivo. No ocurre simplemente en el lenguaje, sino que le ocurre también al lenguaje creando lenguaje.

27.

Es este diferendo entre dispositivo y lectura del dispositivo en cada caso, lo que en sentido más propio podemos llamar “efectiva división del trabajo”. Efectiva división que no ocurre simplemente en el dispositivo, sino que en el dispositivo le ocurre al dispositivo. No ocurre simplemente en el lenguaje, sino que en el lenguaje le ocurre al lenguaje. Es en medio y a través de esas medialidades, en el cruce recíproco con otras, en cada caso, *kairós* mediante, que la “nueva” escritura, la obra maestra, cada vez que ocurre, se abre camino. Se abre camino en la medialidad de la que echa mano produciéndola, aconteciendo en ella, aconteciéndole a ella, al dispositivo medial, a la lengua, la articulación. La escritura, el pintor, cuenta, carga, con el a priori material de lo dado, el pacto de ficción en que se produce y reproduce (y que nos produce y reproduce).

28.

Marx, la escritura de su obra maestra, constituye una analogía del proyecto de Frenhover; pero en dirección distinta: que la escritura del devenir, se deshaga de sí hundiéndose en el devenir, al menos como tendencia. Que alcance el devenir, el modo de producción en tanto condición de la escritura del modo de producción en el cual y respecto del cual la escritura escribe. Y al que, escribiendo de él, a él debe volver

disolviéndose en él, como su presupuesto; de modo que ya no sea la escritura de Marx la que expone, sino el modo de producción mismo en su devenir el que se expone en esa escritura. Pero esta, la escritura, llega tarde, *post-festum*, a la escritura, y debe recomenzar. Por lo que resulta imprescindible “que la sociedad este siempre concurriendo como premisa”, como irreductible suplementario.

DIÁLC

DGOS

Una constitución menor

Conversación con Willy Thayer

Esta conversación tuvo lugar durante los primeros meses del año 2021, y se organizó como un intercambio entre Alejandra Castillo y Willy Thayer, primero, y entre Willy Thayer y Sergio Villalobos-Ruminott posteriormente. Su temática central venía dictada por la misma situación en la que se encuentra el país desde el año 2019, cuando la insubordinación estudiantil desencadenó un proceso creciente y sostenido de movilizaciones y revueltas populares y sociales que se tomaron las calles, obligando al gobierno y al sistema político en general a embarcarse en un proceso de redefinición del marco constitucional, el mismo que ha regido al país desde la Constitución de 1980. Por supuesto, todavía estamos domiciliados en dicha coyuntura, cuestión que le da su centro de gravedad a la siguiente conversación.

Alejandra Castillo: En varios sentidos tu texto “La firma Pinochet” nos envía a la Constitución de 1980 en tanto lugar fundacional del dispositivo jurídico empresarial del que tuvimos noticia durante los últimos treinta años. ¿De qué modo este dispositivo se altera con la apertura del proceso constituyente a partir de la impresionante votación a favor del “apruebo” del 25 de octubre pasado?

Willy Thayer: La noche del 25 de octubre de 2020, corrió por las redes el video de un grafitero sustituyendo el nombre de la Avenida Jaime Guzmán Errázuriz por el nombre Avenida 25 de octubre.¹ El video, que tuvo casi 30.000 reproducciones, iba acompañado de un pie de imagen que convocaba a seguir destituyendo de facto los nombres, signos, símbolos, monumentos de la institucionalidad de la Dictadura y de la democracia, de la violencia soberana y de la violencia financiera.² En su figuratividad concisa el registro devolvía a 1955, al acuerdo de la Escuela de Economía de la Pontificia Universidad Católica de Santiago con la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago; devolvía también a la irrupción efectiva del neoliberalismo en Chile con el Golpe de Estado 1973-1979;³ a la instalación autoritaria de la institucionalidad neoliberal local (1979-1989); a la naturalización y fomento de esta institucionalidad y constitucionalidad en la democracia empresarial desde 1990. Todas esas fechas y las muchas que en ellas se activan, se agolpan como futuros anteriores que saturan la actualidad retrospectiva de este video en el que figurativamente se alegoriza la puesta en vilo de la Constitución neoliberal, con el triunfo del apruebo por más del 78% de la votación ciudadana, en el plebiscito del 25 de octubre.

En lo específico de ese pie de imagen que convocaba a seguir tachando, contra-escribiendo de facto la polución visual del neoliberalismo, la plaga lingüístico-publicitaria tomándose la ciudad, su gobernanza algorítmica, comparecía también el ánimo desplegado, desplegándose, de profanar el plantel de monumentos, estatuas y escenificaciones urbanas de la violencia soberana, del humanismo soberano de más de doscientos años de expiación imperial con sus héroes y glorias.

¹ https://www.instagram.com/p/_CG3gqIJ7hB/?igshid=8uk607iojpxf

² <http://inventarioiconoclastadelainsurreccionchilena.com/>

³ Peggy Kamuf, “Sobre no tener idea”, Willy Thayer, Elizabeth Collingood-Selby, Mary Luz Estupiñán, Raúl Rodríguez Freire (eds.), *La universidad (im)posible*, Santiago de Chile, Ediciones Macul, 2018, pp. 14-24.

Así, este pequeño registro y su pie de imagen, en su concisión de 50 segundos, subrayaba el resquebrajamiento de la inmediatez mítica del imaginario neoliberal, resaltando la violencia para-estatal de su cuerpo de instituciones e institutos (AFPS, ISAPRES, FONASA, CAE, CNA, SOQUIMICH, PENTA, SERNAC, SENAME entre muchas que se prometen interminables, y que saturan y degradan la lengua diaria capturando la escucha) como si toda esa institucionalidad se volviera alegoría de la violencia estatal y para-estatal-financiera. Subrayaba simultáneamente, también, la resistencia in crescendo que en esta última década de movilizaciones ha venido profanando la *mise en scène* de tal violencia instituida. Se sugería, por último, en el desenfado de su cambio de nombres, como futuro anterior de una pausa de dicha violencia; futuro anterior de una alteración no simplemente inscrita en el horizonte de la hegemonía; una alteración no simplemente en la democracia neoliberal, sino de dicha democracia... Todo esto mientras resonaban por Instagram los vítores del triunfo del apruebo en la procesión descomunal de esa noche en la “Plaza de la Dignidad”, nombre con que la revuelta profana el de “Plaza Italia”.

Más que de un “cambio” de Constitución, más que de una “nueva” Constitución, tal como lo preguntaba el voto ¿Quiere Usted una nueva Constitución?, la alteración que deseamos se ponga en curso, lejos de los clichés del cambio y de lo nuevo, es más bien la de la lengua, de la gramática, del horizonte de expropiación que posibilita la Constitución. Si cambiamos una Constitución por otra sin alterar la lengua, el horizonte de expropiación de esa lengua en que el cambio se inscribe, habrá novedades en la redistribución de las violencias, claro, dentro del mismo horizonte de violencia y articulación. Si cambiamos el articulado y mantenemos la misma lengua no alteramos nada en comparación a si mantenemos el articulado y mutamos la lengua, el modo de acontecer de la lengua. Más que cambiar la Constitución, más que una nueva Constitución, el mandato es ahora mutar la lengua, alterar la gramática, ir en el dictado de la alteración. Pero, ¿en qué lengua se muda de lengua? Ese problema salta de inmediato aquí. Sobre todo, porque mutar la lengua, la gramática, no es sólo una cuestión de lenguaje, sino de cambiar la naturaleza, es decir, el acontecimiento del lenguaje, su apertura, su hospitalidad, su democracia, si puede decirse. Esa mutación, claro, no puede escribirse sino a través de la lengua dada, predispuesta, superficie en la que *se inscribiría el poder, los poderes, desde toda la eternidad*, como se ha sugerido. Pero también con la reserva de memoria de lo inconsciente que

en cada caso la lengua activa. Con la lengua habida, con el dato lingüístico, ha de escribirse, despejarse, trazarse el diagrama mutante, diagrama menor, Constitución menor cuya figura habrá de tener su génesis en las fuerzas, los *pueblos menores*. Y basta una mutación mínima, un minimal menor (que no se confunde con la idea de una constitución escueta), para que el diagrama constitucional con sus artículos minoritarios, que habrá de tenerlos, entre en alteración. ¿No se va trazando, acaso, en la revuelta y como revuelta, esa mutación?

El plebiscito, su posibilidad, no hubiera tenido lugar si las masivas procesiones ciudadanas autoconvocadas, acéfalas, contra la violencia crónica y aguda del trazado soberano-neoliberal, no hubieran ido ensambladas, en sus bordes, por una resistencia cuya ingeniería incendiaria, más o menos improvisada –nunca simplemente espontánea–, y según artesanías y fuerzas productivas relativas a circuitos peculiares de agencia, desde mediados de octubre de 2019 hasta mediados de marzo de 2020, pero de mucho más larga data también, no hubiera jaqueado el marco neoliberal, introduciendo en el campo de visibilidad justamente ese marco o interfaz que, cada vez más avistado, las poblaciones por él violentadas, burladas y denigradas, se empezarían a sacudir... Las performances de la primera línea, en su masificación televisiva y de redes, fueron activando con diferentes eficacias, una especie de huelga general, no solo del consumo y la productividad, en y a contrapelo de la acción neoliberal, noqueando sus indicadores, sus dinámicas de sustentabilidad, subiendo los índices de la vulnerabilidad del capital empresarial, y aumentando por lo mismo su violencia represiva fuera del rango de los derechos humanos occidentales.

90 |

Creo prioritario rondar, entonces, en estas cuestiones de la violencia, de la inmediatez mítica del cliché que fanáticamente usó la publicidad del *Rechazo* a cambiar la Constitución. Me refiero al enunciado que exige universalmente la “condena de la violencia venga de donde venga”. Mito que tiene su correlato en el dogma de la paz (¿venga de donde venga habría que añadir, también?), de la identificación de la paz con la democracia. Mito, dogma, que refrendó la clase política chilena en su “Acuerdo por la Paz Social y Nueva Constitución”. En cierta manera, la empatía de este dogma parece a la vez resquebrajarse con el 78% a favor del apruebo, que en su heterogeneidad representativa, pareciera que focalizó la violencia y lo delincencial en la propia Constitución e institucionalidad de la democracia firmada por Guzmán/Pinochet/Lagos.

Un resquebrajamiento análogo pareciera ocurrir respecto del dogma soberano del monopolio de la violencia de Estado. No sólo por la degradación irreversible *vox populi* de las fuerzas policiales, de sus altos mandos, sino porque esta degradación trabaja para la profesión de fe neoliberal de acabar con todo monopolio de Estado, también de la Constitución como monopolio de la regulación general. ¿Necesita acaso el neoliberalismo desplegado de una Constitución? Probablemente sí, pero en la misma medida en que requiera estetizarse con una soberanía subordinada al capital rentista, es decir, asfixiar socialmente las fuerzas que lo rehuyen, lo desisten, lo aforman, hacerlas no vivir. ¿Pero tiene forma, acaso, el neoliberalismo? Y parece que sí. Una forma abstracta, en todo caso; una especie de formalismo abstracto, no figurativo, no narrativo, en que opera una ilimitación, perfectamente compatible con una alta determinación extractivista. Tendríamos que volver sobre esto en otro momento.

La pregunta aquí es, también, a la vez, en qué medida la alteración que se abre —si se abre—, la mutación, requiere de una Constitución. Se trataría en todo caso, de una constitución menor, una constitución en el suspenso de la intencionalidad imperial, suspenso que posibilitaría que el haz de fuerzas, lenguas y naciones que habitan el territorio se encuentren en el fiel de una democracia venidera que más que formularse en la estabilidad articulada de una Constitución, formule rigurosamente la hospitalidad, la cortesía, la traducibilidad vacilante cómo Constitución.

No pareció difícil para un sector relevante de la derecha menos católica que votó por el “apruebo”, soltar la Constitución de Pinochet/Guzmán/Lagos. Para muchxs de ellxs, además de ser la pelleja del reptil que hace rato se renovó, la Constitución ya se realizó como sociedad neoliberal. Al soltarla detuvieron, por ese momento al menos, la vulnerabilidad in crescendo del capital, dando pie a una Constituyente a la medida de la reproducción de ellos mismos, de la misma lengua, la misma gramática de la Dictadura/Concertación. Ese cálculo, operado sobre la marcha, al parecer no funcionó dada la derrota que experimentaron por lejos —dicho esto póstumamente— en la elección de constituyentes (mayo de 2021).

Por aquí resuena, entonces, la cuestión crucial de la “alteración” en tu pregunta. Es esa alteración y no el mero cambio, lo que está en juego, lo que debería estar en juego para la izquierda no hegemónica, no en la hegemonía, en esta de/constituyente.

AC.: Me gustaría insistir, algo más, en la alteración. Se puede inferir de lo que dices que se “suelta” la Constitución de 1980 porque ya no es más necesaria para la mantención del orden político, económico y subjetivo que ésta prescribía; de algún modo, su contenido se ha autonomizado y se ha vuelto práctica y cotidianidad. En el sentido que indicas, la apertura del proceso constituyente más que ruina de la Constitución de 1980 sería su metamorfosis. Si es así ¿cómo hacer del proceso constituyente una instancia real de alteración de la lengua, de la gramática y del cuerpo neoliberal? ¿Qué sería una Constitución menor?

WT.: Que el proceso constituyente esté abriendo, que vaya a abrir una alteración de la lengua, de la gramática, en la perspectiva de una constitución menor, de tono menor mejor dicho (¿y qué sería eso?), más que un dato de la causa, es una apuesta. No se trataría, en todo caso, de una apuesta personal, tampoco simplemente colectiva. Estaría lejos de eso en la misma medida en que lo personal, lo colectivo simplemente, la subjetividad, el lenguaje, los cuerpos, prearticulados hegemónicamente en la inmediatez mítica de la constitución de 1980, su mundo o in-mundo, se integran a la hegemonía de dicha Constitución. Es esa hegemonía, lo que después de 40 años de rodaje y uso entró en estallido social. Entró en estallido la violencia, la intencionalidad extractivista de las instituciones neoliberales de educación, salud y pensiones, de la inequidad, injusticia, de las colusiones y carteles entre el parlamento, las empresas, el gobierno, los mandos de las fuerzas armadas y carabineros, como si las AFP, las ISAPRES, el CAE, SOQUIMICH, etc., su finalidad rentista ejercida hasta el *abuso*, fueran la continuación del flagelo de la Dictadura, de la DINA y de la CNI, por otros medios, la tortura de las poblaciones en cámara lenta. No sería una apuesta personal ni colectiva, entonces, sino una apuesta desde la misma revuelta de octubre desencadenándose desde mucho antes de octubre; estallido, apuesta, que se desata como coyuntura. Coyuntura que puso en jaque la gubernamentalidad financiera forzándola a decretar un plebiscito de cambio de la Constitución como recurso para contener la avalancha. Coyuntura que acontece, que se experimenta como derrumbe, suspenso de la calculabilidad rentista vuelta regla: de la formas y criterios, del marco, de la articulación que había asegurado a la hegemonía neoliberal mantenerse a distancia de los naufragios sociales que ella misma produce, que requiere producir porque la abastecen, son su combustible. Coyuntura, maremágnun, que no puede ahora mantener a distancia, y que la ahoga ahora a ella, así parece, haciendo del naufragio social en y como hegemonía, un naufragio de la

hegemonía (está por verse). Se trata, entonces, de una apuesta que acontece, que está sembrada, como se dice, abierta, que constituye el trance en que estamos, en el que no hay criterios trascendentales, ni menos algo asegurado. Mucho de lo que haces, lo haces en esa apuesta, sea como sea que apuestes. Respira, reitera allí, en la coyuntura que vacila, por instantes, a la hegemonía.

A comienzos de noviembre de 2019, el experto constitucionalista Gastón Gómez, asesor de Piñera y de la Presidenta Bachelet, había señalado en una entrevista a La Tercera, que era contrario “a una asamblea constituyente, que implicaba una experiencia que pocos países están dispuestos a tomar porque significa que hay un poder soberano para decidir sobre el régimen político y la relación con el Estado... que se pueden redefinir los derechos fundamentales. Colocar a los países en ese trance es colocarlos a las puertas del abismo. Y ahí cabemos todos. Normalmente las Asambleas Constituyentes se realizan para salir del abismo, cuando el orden se ha derrumbado completamente; pero no conocía la modalidad de poner al país ahí. Es una irresponsabilidad”. Pero no fue la clase política la que abrió el abismo de/constituyente, sino el estallido social. Y la hegemonía usó la de/constituyente, como sugiere Gómez, para zafar de ese abismo, para clausurarlo... está por verse (otra vez).

Abismo de/constituyente es un buen nombre para la inmanencia de la coyuntura, aquello por lo que la hegemonía debería evitar pasar, impedir que se abra, que se mantenga abierto. Aunque debería al menos escuchar, si su pretensión es gobernar, evitando que el moho crezca en ese silencio y retorne sorpresivamente cuando ya no hay vuelta, tal como pareció sucederle a la hegemonía con el abismo abierto, la ilimitación del estallido desde la Marcha más grande de todas el 25 de octubre de 2019, data de la coyuntura en que estamos.

En un sentido distinto, la democracia financiera se ha ilimitado también, cruzando los límites generales que ella misma se dio, límites que se deshacen en la ilimitación del capital financiero (monopolio, cohecho, colusión, corrupción, extractivismo insustentable...). Como capitalización, eso sí, y no como abismo, fuga de multiplicidades anárquicas. La ilimitación, la violencia de la revuelta es, la contracara de la violencia, de la ilimitación neoliberal. Y esa contracara que estalló, debería seguir estallando, manteniendo abierto el abismo, el jaque a la violencia financiera. Una tarea de esa contracara es mantener abierto el abismo

de la coyuntura, el abismo destituyente. Que no se cierre tal abismo, que no se teja la síntesis entre “democracia neoliberal chilena” y “pax democrática” contra el abismo de lo deconstituyente y la democracia siempre *à venir* que promete, que no se vuelva hegemónico el “no a la violencia venga de donde venga”, cuando ese “no” encubre la institucionalidad democrático-neoliberal, como génesis permanente de una violencia vuelta regla.

A la vez, y hacia acá quería venir en la medida en que con ello cobre audibilidad la cuestión de lo menor, sería prioritario establecer una conexión efectiva entre la fuerza contestataria, negativa, de las grandes marchas; la violencia contestataria, negativa, de la primera línea; y la violencia de lo menor, violencia de las fuerzas menores ya no simplemente negativas o contrahegemónicas en la hegemonía; violencias, fuerzas menores afirmativas constitutivamente no hegemónicas, an-hegemónicas más que contra-hegemónicas que recorren las marchas, los cuerpos en asamblea, y la primera línea, y al cuerpo social en general. Fuerzas menores que serían condición *sine qua non* para una alteración, la creación de otra cosa no simplemente en la hegemonía, en la lengua de la hegemonía.

Te escuché proponer, así lo traduje, en la entrevista que te hacía Manuel Antonio Garretón en la Radio Universidad de Chile hace un par de meses, que el génesis de la “nueva” constitución, su figura, su diagrama, debía germinar desde “abajo”, desde las fuerzas, las multiplicidades, el abismo destituyente. Que es la “asamblea” de las fuerzas, de las multiplicidades, de los cuerpos, las naciones, la que habría de germinar, de dictar también, y con eficacia, la figura de la constitución, a contrapelo de la clase política, de los expertos constitucionalistas que tenderán a bajar con novedades en el articulado, la misma forma, la misma lengua, el mismo cuerpo, el mismo marco, el mismo in-mundo neoliberal en su horizonte de reproducción: la heteronorma, decías, el humanismo patriarcal-social de mercado. Poner un génesis de la Constitución en las multiplicidades menores, a contrapelo del origen formalista, técnico, como lo hace el constitucionalismo experto. Una constitución que tenga en la multiplicidad, no en la forma, su profesión de fe.

Eso tiene que ver, creo, con lo menor. Poner la escucha en el dictado de “la libre circulación de las multiplicidades, las fuerzas a-principiales a contrapelo de la clausura de las formas”. Escucha de las multiplicidades

que supone, en más de una manera, haberse arrancado la escucha pre-dispuesta, hegemónica. Y habérsela arrancado a través de ella, pues no habría otro lugar, ni tampoco una que viniera volando desde fuera. O haber producido alguna que se fuera constituyendo en la medida en que deshace la anterior. En este sentido, lo menor es un desobramiento, un deshacimiento, una desistencia, como ya se dice, pero como “tercera oreja”. No una tercera oreja que se toma toda la tela, que hegemoniza nuevamente la escucha. Sino una que no se toma nada, que tampoco hace hegemonía en tanto puramente suplementaria de cualquier hegemonía o clausura.

Solo por ahí, creo, podría empezar a ser democrática una constitución, una de tono menor más que simplemente “menor”. Una constitución débil, débil de tono, suplementaria, que tenga un tono suplementario. Se trata, entonces, de una apuesta máxima, y por lo mismo menor, anhegemónica o imposible simplemente en la hegemonía. Una apuesta posible, o simplemente posible en la hegemonía, no alcanza a ser una apuesta. En el mejor de los casos introduce variaciones en la plasticidad de la articulación neoliberal; reproduce, abastece lo que hay. Una apuesta im-posible, una apuesta menor —o de tono menor—, no solo o no simplemente en la hegemonía, sino en ella a contrapelo de ella; una apuesta de izquierda, entonces, no de la izquierda hegemónica, sino de la izquierda de la izquierda y de la derecha hegemónicas. Entiendo por izquierda aquí, una fuerza que empuja no simplemente contrahegemónicamente en la hegemonía, sino que empuja o mejor, desiste, desobra anahegemónicamente la hegemonía. Una izquierda sólo en la hegemonía, en el conflicto articulado izquierda/derecha, es una izquierda cautiva. El conflicto izquierda/derecha en la articulación neoliberal no es conflicto alguno con el neoliberalismo, sino su norma, su normalidad. Sin una izquierda de la izquierda hegemónica, solo hay ronda neoliberal. Esa izquierda menor, esa izquierda de la izquierda, requerirá por lo mismo de un lenguaje menor. Izquierda de la izquierda, no se traduce mecánicamente, como lo haría la hegemonía, por ultra-izquierda en el sentido conservador de una acción teleológico-revolucionaria. Cuando hablamos de lo menor no referimos la revolución, que pertenece a la épica de la acción y del drama, enteramente inmersa en el tiempo histórico de una finalidad, de la hegemonía capital; sino una performance postdramática de la mutación, la pausa, el suplemento de la acción. Apuesta máxima, (im)posible, de que un mínimo de alteración, de mutación, de suplemento, recorran la escritura de la “nueva” constitución y le den el tono.

Pero más que apostar por una constitución de tono menor, la izquierda de la izquierda y de la derecha, la izquierda de la hegemonía, sería esa minoridad que acontece de otro modo, suplementariamente a la violencia eficiente de la grisalla constitucional de guzman/pinochet, grisalla que se nos incorporó incorporándonos.

Esa minoridad no la vamos a localizar, simplemente, no vamos a decir, mira, aquí, ahí, ahora, allí va la minoridad. De modo análogo a como la hegemonía neoliberal se vuelve formalmente ubicua, la resistencia menor se vuelve a-formalmente abstracta, ilocalizable.

En este sentido, no se puede simplemente definir qué es lo menor. Esquiva el *quid*, la determinación categorial. Retrotrae lo esencial a lo acontecimental. Lo menor, en este sentido, no va en la estabilidad del qué es, ni del cómo hacer, sino del acontecer a contrapelo de la forma en cada caso. Más que cómo hacer esa alteración, la pregunta sería por la genealogía, el génesis permanente de la alteración, la izquierda de la izquierda, la izquierda de la derecha y de la izquierda, la izquierda de la acción capital, de sus militancias en conflicto, sus hegemones antagónicos que alimentan su hegemonía. Un mínimo, un minimal figural es suficiente para resistir las violencias representacionales y antagónicas de la grisalla neoliberal.

Se insiste que no hay más vía que la de los partidos; que no tenemos más que los partidos y las militancias o las simpatías por unos u otros. Pero los partidos y militancias, en el mundo neoliberal de la constitución del 80, son la consumación de la Constitución del 80. En este sentido, los partidos que tenemos, no son los partidos modernos que tuvimos (y que tampoco quisiéramos volver a tener, salvo como lo que son, ruinas con la fuerza testificante de una ruina). Mutaron de acontecimiento, mutaron su acontecimiento, su naturaleza. Acontecen de otro modo. Acontecen neoliberalmente en el mundo neoliberal de la Constitución del 80, por mucho que algunos se piensen como “partidos republicanos” modernos. Hay una homonimia en curso, al menos, aquí. Lo mismo con las instituciones. Nuestros actuales partidos políticos son empresas financieras, no partidos modernos. ¿Por qué seguirlos llamando partidos? Deberían tener accionistas, no militantes o simpatizantes. En vez de inscribirte en ellos, comprar acciones.

La mayoría de esas empresas partidarias, sin embargo, votaron por desandar, deshacer la Constitución de 1980, Constitución que los hizo y los sostiene. Pero ¿cómo, desde dónde, desandar la hegemonía de la que estamos hechos? Sobre todo si no hay exterior ni interior a la hegemonía, si la hegemonía, como se dice, es inmanencia sin afuera, sin exterior ni interior. Aunque no por ello es homogénea. A la vez se ve que el mundo o in-mundo neoliberal, o el que toque en cada caso, como inmanencia sin afuera en cada caso, siempre contará con fuerzas que siendo fuerzas en y del mundo, intentarán deponer, desandar el mundo. Y desandarse a sí mismas en tanto fuerzas en el mundo que afirman el mundo. Y desandarse a través del mundo y a través de sí mismas. Menuda dificultad. ¿Algo así es lo que vemos en este tiempo de marchas y de primera línea? No sé si exactamente lo que hemos visto. Pero en la deformación de la forma de la grisalla neoliberal, se avizoran fuerzas menores invisibles, fuerzas del agotamiento con este mundo. El cansancio deforma, derrumba la forma. Algo así diviso también en lo que proponías a Garretón en la entrevista referida, a propósito de la mutación del horizonte de la actual Constitución, y del constitucionalismo, desde la multiplicidad feminista. Para que la constitución mute su horizonte y acontecer, sería suficiente, y te parafraseo, que incorporara el principio de paridad compleja, esto es, una paridad que no sólo garantizara cupos igualitarios para las mujeres, sino que desarticulara lo femenino del mito hegemónico de la familia heterosexual, que desandara la identificación sustancialista entre mujer y reproducción, mujer y madre, mujer y familia; y que, consecuentemente, garantizara el derecho reproductivo de las mujeres, el derecho al aborto. Avanzar sobre los derechos de género en sentido amplio (clase, sexo, raza, linaje, lengua, especie, pueblo, familia, nación, territorio...).

97 |

Una constitución menor sería –dicho de modo tentativo– una que se deja dictar (también) por multiplicidades afirmativas que la representacionalidad no deja vivir; multiplicidades de raza, sexo, clase, especie, en un horizonte feminista, posthumano-posthumanista, horizonte que no se deja enmarcar, no se deja contener, por mucho que actúe, se posicione en cada caso, en la hegemonía. Que inscribe también en la singularidad de su cifra la inestabilidad aprincipial de multiplicidades que no figuran expresamente en dicha cifra.

AC.: La revuelta se interrumpe por la pandemia, el proceso constituyente continúa sin embargo. La pandemia vuelve rígido lo que la revuelta

había soltado. Un virus que se hospeda sin distinción en uno u otro cuerpo, no obstante aquella indistinción, vuelve muy nítida la partición de lo social en su marco neoliberal: falta de hospitales públicos, falta de protección social. Si bien el virus no distingue, no excluye en su circulación, el neoliberalismo sí. Si el virus pone en evidencia la condición compartida de la vulnerabilidad, algunos Estados ponen a su vez en evidencia su condición compartida de fuerza con la implementación de cuarentenas obligatorias sin protección social, toques de queda innecesarios y militarización para el cumplimiento de confinamientos. Si aquello fuese poco, las cuarentenas visibilizan también la demarcación sexuada de lo público y lo privado. Algunos de los diagnósticos relativos a la conjunción entre pandemia y política apuntaban no hace poco a que la propagación del virus hería de muerte a la ordenación económica global que ya se estimaba en crisis desde el año 2008. Otros más festivos y optimistas, se apuraban incluso a decretar un próximo gobierno global comunista en conjunción con la OMS. Además, en un tono más cauto y moderado, estaban aquellos que masivamente se aferraban a la suspensión de las libertades como la única manera responsable de hacer frente a la pandemia y seguir con vida. Y, por último, no faltaban las prognosis que advertían en las retóricas del cuidado utilizadas por los diferentes Estados, y por las organizaciones transnacionales de la salud, el índice de un nuevo capítulo de lo gubernamental securitario global. Visto desde nuestro particular escenario que conjuga revuelta y proceso constituyente, ¿qué es lo que abre o cierra la pandemia?

WT.: Antes de 2011 (la data es discutible) la caverna neoliberal chilena, el sentido común hegemónico, cree que lo que las instituciones dicen es lo que hacen. Fue la movilización de lxs estudiantxs en el 2011 la que terminó resquebrajando masivamente dicha creencia, fracturando la inmediatez mítica en la que se produce y reproduce. Esas movilizaciones y sus consignas pivotaes del “no al lucro”, “la educación es un derecho”..., fueron haciendo visible que lo que las instituciones neoliberales declaran no es precisamente lo que se proponen hacer. Partiendo por la declaración de su rubro. Bajo la interfaz neoliberal la educación chilena paulatinamente va dejando de ser un rubro específico de producción y reproducción de conocimientos y saberes, para transformarse en vehículo de capital financiero abstracto. Y el capital financiero abstracto carece de rubro específico: se rentabiliza bajo cualquiera, o en varios simultáneamente según ciclos de auto-crecimiento. De modo que un mismo capital financiero puede agrupar bajo su principio de la

rentabilidad, un consorcio de universidades, una sociedad inmobiliaria, una cadena farmacéutica, de casinos de juego, una AFP, una flota pesquera, un parlamento empresarial-financiero, varias de estas a la vez u otras. En la interfaz neoliberal chilena no es que la universidad, por ejemplo, esté financiada por capitales provenientes de diversos rubros; sino que el capital financiero sin rubro subsume bajo su rentabilidad, cualquier rubro en condiciones de rentabilizar: educación, salud, pensiones, bienes nacionales, etc.

La rentabilidad financiera constituye la misión y el principio de excelencia de la empresa en la interfaz neoliberal, de modo que es excelente lo que rentabiliza al máximo según el menor costo. Así (y seguimos con el ejemplo de la universidad), la cualidad universitaria en la heteronomía de la rentabilidad financiera, está tramada como valor académico de valor de rentabilidad; como valor de uso de valor de cambio. Pues bien, esto que hacen no es lo que las instituciones ni las empresas neoliberales declaran. En este sentido no hacen lo que dicen, y el movimiento estudiantil subrayó eso resquebrajando así uno de los pilares de la filosofía analítica neoliberal que se circunscribe al horizonte de las proposiciones, de la circulación de los enunciados. Las mismas instituciones neoliberales han ayudado a esta torsión de la mirada: la CNA se desenfundó como cartel que vendía acreditaciones; lxs parlamentarixs responden al empresariado primero que a los derechos ciudadanos; las AFP calculan el monto de tu pensión con una tabla de mortalidad que llega hasta los 110 años; el CAE estudiantil vehicula a través de lxs estudiantes dinero público hacia *holdings* empresariales.

99 |

Fue en el contexto de las movilizaciones activadas por los studentxs en 2011, que el presidente de Renovación Nacional y Senador por ese partido, Carlos Larraín se refirió a los studentxs como una “manga de inútiles subversivos”.⁴ “Manga”: “aparición masiva y repentina de seres vivos de la misma especie que causan graves daños a poblaciones animales o vegetales; manga de atorrantes; plaga de langostas; peste bubónica”⁵; ¿Cómo no ligar la manga de Larraín, con la leva de Tatiana Acuña?, militante de Renovación Nacional y funcionaria del Ministerio

⁴ <https://www.latercera.com/noticia/carlos-larrain-nos-va-a-doblar-la-mano-una-manga-de-inutiles-subversivos/>

⁵ Diccionario RAE.

de la Cultura que, reiterando la frase de Pinochet respecto de Allende la mañana del 11 de septiembre del 73: “muerta la perra, se acaba la leva”,⁶ propone lo mismo respecto de la vocera del Movimiento de estudiantxs, la actual diputada Camila Vallejo. Leva:... “regimiento de ociosos y vagos”. Antes que un/a funcionario/a, antes que un partido político, antes que una clase social, pero junto con ello, lo que habla en Larraín y en Acuña es una especie de biología política, un racismo que ya no intenta triunfar sobre los adversarios, sino eliminar la población, la manga, la leva, la plaga, la multiplicidad. El diario *La tercera* también habló del movimiento estudiantil como un “vampiro” respecto del cual el gobierno no tiene la bala de plata que lo detenga. La “manga” devino “movimiento social”, radicalizó y amplió el horizonte de su crítica con el movimiento de las mujeres de 2018, y estalló en octubre de 2019. La biología política de la policía de Piñera mutiló a cientos, asesinó a más de 40 hasta ahora, torturó, violó.⁷ La primera dama, Cecilia Morel, se refería a lxs actorxs del estallido del 19 de octubre de 2019, como “alienígenas”.

Al inicio de la entrevista usé, en otra dirección, la palabra “plaga” referida a la polución visual, la degradación lingüística del neoliberalismo en su arruga local, el *agitprop* de sus noticieros, su mantra fotónico evacuándose por las pantallas las 24 horas del día, inoculando las poblaciones vivientes según desvíos calculados en el laboratorio algorítmico global del consumo y la deuda. Plaga neoliberal de las imágenes que subsume la ciudad, el planeta, más como pan-endemia que como pandemia. Jean Luc Nancy en *Du néo-libéralisme au néo-viralisme*,⁸ ya había asociado neoliberalismo y virus en la expresión “neoviralismo”, situando al COVID-19 como síntoma de una “enfermedad más grave y profunda” que hacía masivamente experimentable el vínculo entre neoliberalismo, tecnociencia, producción y autodestrucción de la biósfera. Enfermedad que amenazaba más “originariamente” que el COVID-19 *la respiración esencial del planeta*, su posibilidad de acontecer de otro modo que el del “éxito de la autodestrucción”, respecto de la que debíamos “buscar una vacuna no en segundo lugar”.

⁶ <http://oge.cl/se-mata-la-perra-se-acaba-la-leva/>

⁷ <https://www.gamba.cl/2019/11/las-caras-y-los-nombres-de-las-23-personas-asesinadas-por-sebastian-pinera-durante-la-crisis/>

<http://www.laizquierdadiario.cl/A-1-ano-del-18O-Recordamos-a-todos-los-asesinados-por-el-Gobierno-de-Pinera>

https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Fallecidos_durante_el_estallido_social_en_Chile

⁸ *Libération*, 11 de mayo de 2020.

El virus-síntoma del COVID-19, entonces, hacía visible un virus más “profundo” que no solo desmundanaba imperialmente otros mundos; sino que entraba ya en el *sprint* de la aniquilación de la biósfera del planeta. En este sentido el COVID-19 habría funcionado como un “revelador”, un “destructor” más de la fragilidad de nuestra civilización racional y operatoria” (Nancy). Como si el COVID-19 hubiera irrumpido para subrayar la muerte, el límite, la *mors immortalis* del *entertainment* ilimitado de la tecnociencia-capital. Pero, al revés también, como si hubiera irrumpido para hacernos olvidar que estábamos ya pan-endémicamente asfixiados de neoliberalismo que monopoliza la atención por las redes y la televisión con un espectáculo lacunario de la peste –y usamos “peste” aquí lejos de su sentido afirmativo como podría tenerlo, por ejemplo, en *El teatro y la peste* de Artaud, sentido afirmativo que podríamos transferir a la performance afirmativa de la revuelta– dejándonos entrever escorzos de la peste, visiones rápidas de pistas de hielo cubiertas de cadáveres en bolsas; tomas desde un helicóptero de maquinarias y hombres con palas construyendo fosas, cementerios improvisados sin campo santo en eriazos despoblados, hileras de camiones y barcos frigoríficos almacenando cadáveres; hileras de camiones saliendo de la ciudad con cadáveres en ataúdes de cartón; hileras de ambulancias en los estacionamientos de postas sobrepasadas sin poder ingresar a los enfermos; escorzos de agonizantes sin posibilidad de atención en el exterior de los hospitales, o en su interior donde alguien hacía tomas con celular de habitaciones improvisadas para arrumbar cadáveres; deudos suplicando al vacío en los alrededores de las urgencias mientras el virus se apodera de ellos. (Dejándonos entre ver, también, a partir de la segunda y tercera ola de la pandemia en el 2021, el *blackout* sobre la peste-COVID que los medios de información empresariales y de gobierno disponen como estrategia comercial de gobernabilidad de la vulnerabilidad del capital empresarial). En paralelo a tales escorzos, los escorzos de otra plaga, otro mantra, que a diario propagan los noticieros ininterrumpidamente a través de las diferentes oleadas del COVID-19, la plaga del montaje comunicacional desencajado de la delincuencia (portonazos, robos en las carreteras, asaltos en viviendas, policías cuatreros, patotas de policías apaleando criminalmente a un ciudadano que camina de noche en solitario,⁹ enfrentamientos entre bandas narco, persecuciones de la PDI y la policía, policías dados de baja por

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=24ZhmG6apKM&t=84s>

delincuentes; asaltos a supermercados, joyerías, bombas de bencina, desfalcos al erario público cometidos por altos mandos de carabineros y de las fuerzas armadas de los que hablábamos, colusiones que tiñen al congreso de delincencial), vectores todos que degradan el modo de producción estatal liberal, y pretenden promover la eficiencia y eficacia neoliberal subordinando lo estatal. Así, este montaje comunicacional diario de la versatilidad de la delincuencia empírica desde la calle hasta el Congreso y los altos mandos de lo policial, encubre la expropiación financiera que no hace portonazos, que no entra a desvalijarte la casa dejándote maniatado, porque ¿qué te va a robar cuando tu mundo, tu casa, tu salario, tu tiempo, tus ocupaciones y preocupaciones, tu ser/estar en el mundo, a través de la deuda le pertenece al igual que el cable que te dispones natural y diariamente a ver, mientras te entretiene y educa para que veas tele sin ver el dispositivo tele, el consorcio informacional que gobierna, según algoritmos financieros, tus ingresos, tu comprensión efectiva. Uno de los escorzos más pestíferos, probablemente, sea el de Piñera escoltado por cuatro naves negras, pasando a fotografiarse en la Plaza Dignidad¹⁰ bajo el monumento de Baquedano tras haber decretado el “toque de queda”, imagen ésta a la altura de aquellas otras, tipo *Truman show*, en que colgaba pendrives al cuello de sus ministrxs, supuestamente con las tareas de cada ministerio.¹¹

Finalizando la primera ola de la pandemia y sus cuarentenas diversificadas, su administración policial-militar-financiera, y entrando en la segunda ola —pareció concretarse, más bien, lo que decía Gómez, el experto constitucionalista, que “las Asambleas Constituyentes se realizan para salir del abismo, cuando el orden se ha derrumbado completamente”. La hegemonía en el borde de su inarticulación por la revuelta, administró la pandemia para ir cerrando ese abismo y rearticularse ella en ese cierre, más que para poner al país en el trance de una de/constituyente abierta en el abismo de la coyuntura. Poco a poco la de/constituyente de la hegemonía que la revuelta abrió y que dio visos de intensificarse durante la primera cuarentena, pareció detenerse, amainar en una constituyente en la hegemonía neoliberal. La administración de la cuarentena y de la pandemia ha sido eficiente en aislar la movilización de la población y asociarla televisivamente al delincencialismo urbano,

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=iGH0xE7F1xw>

¹¹ <https://centroschilenos.blogia.com/2010/021402-las-redes-de-la-orden-del-pendrive.php>

manteniendo además a cientos de presos por la movilización sin cargos específicos. La movilización, la primera línea, que nos parecía condición *sine qua non* para mantener el abismo abierto, sugirió perder fuerza, contacto poblacional, por más latente que se mantuviera. No se veía plausible que pudiera retomarse la movilización con los militares en la calle y la veloz modernización represiva de la policía que el Gobierno implementó a través de las cuarentenas. Nada estaba asegurado, en todo caso, para nadie. La pandemia parecía angostar la apertura del abismo. Tampoco se veía con certeza que las cosas no giraran otra vez. Había algo de elástico desvinculado irreparable en el marco constitucional del neoliberalismo local y la gobernanza empresarial-parlamentaria. Y tal cual. La elección de constituyentes realizada el 15-16 de mayo de 2021, instaló a la revuelta con 26 escaños de representantes directos, fuera de partido, y a la de/constituyente, en general, por sobre los 2/3 de la votación.

Sergio Villalobos-Ruminott: me sumo yo ahora a esta conversación, bastante entusiasmado con lo que han logrado precisar y abrir en vuestro intercambio. Tengo muchas inquietudes, espero poder sintetizarlas bien en unas breves preguntas. Primero, me parece central lo que dices respecto al cambio de lengua como algo más determinante que el cambio constitucional, es decir, apuntas a una mutación o abandono de la lengua ya caída a la equivalencia neoliberal y su formalización en la cuestión de los consensos, de los decretos, del sentido común neoliberal de la promesa y la postergación, etc. A esto se suma el hecho de que esa lengua equivalencial, si así pudiésemos llamarla, como lengua del intercambio capitalista ya naturalizado en la totalidad de la vida social, es también la lengua de la hegemonía, es decir, la lengua de la articulación y del conflicto central. Pero todo cambio de lengua supone una suerte de perdición o balbuceo, un interregnum del régimen nominal, que has referido como “abismo de/constituyente”, momento del que no podemos salir muy apresuradamente, a riesgo de restituir las mismas funciones significantes y articuladoras de la lengua política, hegemónica, neoliberal. Todo eso, por supuesto resuena en tu insistencia en salir de la lógica hegemónica-contra-hegemónica como lógica que termina definiendo las reglas del juego político en el horizonte neoliberal actual. Aquí entonces, siguiendo los planteamientos análogos a los de Alejandra sobre el feminismo y la asamblea de los cuerpos, hablas de “una izquierda de la izquierda” que no se remite ni al momento hegemónico ni al momento ultra-izquierdista todavía abastecido por una teleología salvífica o revolucionaria, en sentido clásico. Y esto me parece absolutamente

decisivo: una izquierda de la izquierda, anhegemónica o post-hegemónica, pero no abastecida por ningún tipo de substantivación (sujeto, multitud, afectos), que apuesta por instituciones precarias, constitución débil, sustraída del juego hegemónico y su economía de fuerzas. Creo que esto es crucial, pues sin renunciar a la izquierda, apuntas a una necesaria distinción entre la izquierda oficial, transicional, una “izquierda social de mercado”, como decíamos en los 1990, incluyendo su reverso en la izquierda partisana, salvífica, sacrificial, y lo que podríamos llamar una izquierda que desiste de la hegemonía y sus lógicas de articulación, una izquierda de lo minoritario y de lo defectivo, como diría Jacques Lezra, una izquierda que confrontada con la coyuntura del constituyente no se contente, por así decirlo, con la toma superestructural del poder. En este sentido, y a unos meses de la irrupción social que puso en crisis la gobernabilidad neoliberal chilena, y a unos meses del plebiscito que confirmó la potencia destituyente de la población, mi pregunta, un tanto más escéptica, tiene que ver con cómo evalúas tú la serie de sucesos que han ido sepultando el fulgor de la revuelta, desde las negociaciones palaciegas de la clase política y sus consorcios, hasta la declinación salvaje de la violencia policial y sus prácticas de criminalización y ejecución pública.

WT.: Antes de ir a las preguntas puede ser útil distinguir (aunque sea tentativamente) en la interfaz constitucional de 1980, su *modus vivendi* de su acumulación financiera abstracta. Con *modus vivendi* me refiero a la realización y el rodaje paulatino (de más de cuarenta años) de dicha Constitución desplegándose performativamente como sociedad neoliberal. Performatividad no lo suficientemente fuerte como para bloquear zonas, fuerzas sueltas que la desistan. *Modus vivendi* refiere, entonces, además de las fuerzas performativas de la interfaz neoliberal, fuerzas que la desisten/resisten. Fuerzas de resistencia y desobramiento cuya performance tampoco es lo suficientemente fuerte como para no ser, en parte, subsumidas, clausuradas por la performatividad neoliberal. *Modus vivendi* intenta referir, entonces, más que al conflicto polar entre performatividad y performance, entre violencia performativa y violencia performáncica, el pliegue entre ellas... Pliegue que, si bien se carga, cada vez, con más o con menos fuerzas performativas, o con más o con menos fuerzas performáncicas, no le pertenece, en rigor, a ninguna. Apenas nombra la línea sin borde entre poder y cuerpo que en ese pliegue vive/muere afirmando lo heterogéneo irreductible de dicho pliegue. La interfaz constitucional de 1980 en su despliegue y rodaje

es también, decíamos, la realización de un modo de acumulación extractivo financiero abstracto.

Esta especie de doble piso de la sociedad neoliberal: *modus vivendi/modo extractivo de acumulación abstracta*, no describe (y aquí vamos otra vez) estratos, polos autónomos. Tampoco subordinaciones estabilizadas. Se trata, análogamente a lo que decíamos del *modus vivendi*, más que de pisos o estratos, de un fieltro (Deleuze/Guattari) en el que el diferencial de fuerzas se infracta, se infecta mutuamente, hace mancha, sin llegar por eso a confundirse ni a hacer síntesis: “juega” (y no se me ocurre otra palabra por ahora). ¿Cómo sería esto?

Cuando la interfaz neoliberal –pliegue de un *modus vivendi* y de un modo de acumulación financiero abstracto– se activa en su *continuum* de extractivismo unidireccionalmente depredador sin relación a lo sustentable (*a finish*), al mismo tiempo se emplaza o “encarna” en y como *modus vivendi*. El *modus vivendi*, en su vibración, es el combustible del capital abstracto (combustible que el acontecimiento del neoliberalismo produce como una condición de su existencia, de manera análoga al pintor, la pintora, que ha de producir, pintando, el color que requiere para pintar... y tocamos aquí con un típico círculo genético suplementario, una complejidad teórica, por así decirlo, que requiere de formulación más distendida y que queda en deuda). Este cuerpo-combustible sube de temperatura según el tino/desatino de la intensidad extractiva que por lo regular no puede diferir el estímulo y va directo a vaciar la olla de la sustentabilidad entorno, como la avispa *chaqueta amarilla*. La temperatura del *modus vivendi* subió el 2011 hasta el estallido estudiantil. Tal estallido no significó, y hablamos póstumamente, un revés estructural para el capital abstracto neoliberal. Para bajar la temperatura el capital abstracto se plegó a la Reforma (2016) de la presidenta Bachelet. Junto con bajar la temperatura del *modus vivendi*, lo sabemos póstumamente también, tal Reforma intensificó la extracción de rentabilidad abstracta ampliando el espectro de transferencia del capital estatal al capital financiero, es decir, ampliando el principio de subsidiariedad de la Constitución que había movilizó al estallido estudiantil. De otra manera se figuraliza el *modus vivendi* neoliberal (manera en que no es la temperatura simplemente el sensor de desobramiento relevante), con la movilización feminista de 2018, “figuralización” que sigue su curso en otra escala, otro rigor de desistencias.

Hay temblores silentes y temblores estrepitosos. En un temblor silente o en uno estrepitoso reconocemos sus características efectivamente cataclísmicas, cuando las cadenas de acero de la edificación asísmica en que te encuentras empiezan a crepitar. Por más estrepitoso que el terremoto sea, es la estridencia peculiar del acero de las cadenas lo que te permite advertir que el marco estructural ha ingresado en el trance de ceder. El estallido de 2019 hizo crepitar el marco estructural del *modus vivendi*. Dicho desde otro ángulo: la experiencia cotidiana del extractivismo neoliberal sostenido, hizo crepitar el disciplinamiento estructural del cuerpo poblacional que en la fuerte descarga de octubre del 2019 se sacudió el autoritarismo de 40 años; y la temperatura subió haciendo chirriar los marcos constitucionales exponiéndolos al abismo destituyente, abismo donde, para recordar a contrapelo la perspectiva conservadora del asesor Gómez, “cabemos todos”. El fondo del aire y la vulnerabilidad del capital abstracto se fueron al rojo (un rojo menos de Chris Marker que de algunos fondos colorados de la pintura de Juan Dávila). El capital abstracto se plegó a la de/constituyente –hablamos siempre póstumamente en lo posible, o ficcionando metodológicamente una audibilidad póstuma– confundiendo en ella, ganando tiempo, como en el 2016 lo hiciera con la reforma de Bachelet. La administración financiera de la pandemia –y aquí recojo en parte tu primer punto– localmente al menos (lo simplemente global, no existe), sobre-codificó el estallido, como dices, atenuando el temblor de/constituyente, reforzando la táctica securitaria a contrapelo de los signos de una huelga general. Pero la ecuación de tal sobre-codificación no es para nada simple, tampoco. La administración médico-militar-financiera de la pandemia ha incluido, principalmente en su cálculo, el control y la contención de las fuerzas destituyentes de la constitución política del neoliberalismo. Y ese cálculo logró disponer con eficacias comparativas, creo, un *timing* que le fuera conveniente; al menos durante la primera ola del virus, porque en la administración médico-financiera-policia de la segunda y la tercera, el *timing* pareció ser, sin revuelta, de la revuelta. Tal ecuación conjuga elementos de economía, política, salubridad y ética inversamente proporcionales. Por un lado, requiere dar rienda suelta al COVID hasta que los escorzos de la mortandad vuelvan imperativo a nivel de sentido común general, declarar el estado de cuarentena militar de las ciudades, para contener las fuerzas destituyentes mediante o junto con la contención del COVID (uso del virus para contener las fuerzas destituyentes); a la vez ganar tiempo en la modernización infraestructural de la represión policial y judicial. Simultáneamente calcular la resistencia del

presupuesto subsidiario-estatal para sostener la sobrevivencia del empleo informal y formal, así como la sobrevivencia de la empresarialidad pequeña sin tener que vulnerar al gran empresariado con nuevos impuestos. Cálculo, a la vez, del *timing* para que tenga lugar la elección de los constituyentes con las fuerzas destituyentes en baja. Ya el tono, aquí, de esta misma exposición, va hablando de una atenuación del abismo en una gestión de la pandemia desde los macroindicadores financiero-políticos, reposicionando la institucionalidad neoliberal y domesticando la de/constituyente como constituyente en el curso de la primera a la segunda ola del COVID acá. Lo que Alejandra denominaba, con anterioridad: “detención”. El juicio negativo que la prensa internacional ha hecho de la ecuación neoliberal chilena entre “ejemplar administración de la vacuna” junto con la “pésima promoción de la circulación masiva de pobladores”, no tiene en consideración que esa “mala ecuación” de la pandemia incluye un factor que, a ojos del capital financiero en su desempeño local, cambia de signo, porque el factor del debilitamiento de las fuerzas destituyentes con el copamiento militar de las ciudades, ocupa un lugar preciso en el cálculo sin ética de los Piñera. La vacunación como instrumento indispensable para la circulación, es democráticamente administrada con fines neoliberales. La reactivación de la salud social en la performance de la vacunación democrática de la población con fines neoliberales, muestra una vez más la plasticidad de la interfaz de 1980. Trabaja con disposiciones no neoliberales en sentido neoliberal, haciéndolas cambiar de naturaleza, es decir, de acontecimiento. La interfaz, requiere una vacunación democrática para posibilitar una circulación democrática, aunque el reparto circulatorio de las fuerzas sociales y de los cuantos financieros no sea democrático.

107 |

En este sentido, y para seguir con las cuestiones que preguntabas, volvería un poco a lo mismo: no habrá una constituyente con eficacias destituyentes (desistentes) del articulado en algún estrato del articulado (que impregne al articulado); no habrá mutación de la lengua dispuesta, repartida, naturalizada, fomentada de la Constitución de 1980 en su acunamiento algorítmico de códigos o de *modus vivendi*; no habrá mutación y solo novedades en la misma cueva de Alí Babá de la constitución del 80; no habrá constitución menor, si la de/constituyente no se traza desde “la asamblea de los cuerpos”, las fuerzas suplementarias, el abismo de la coyuntura, la apertura de lo incondicional que le ocurre a la hegemonía sin ser de la hegemonía, la pragmática de la coyuntura como pragmática de la izquierda de la izquierda, pragmática

o performática, mejor, que ocurre, si ocurre, en ese no lugar que es la enunciación de una performance a contrapelo de la performatividad clausurante de los enunciados. Performance que desata una especie de *vivendi* sin *modus*, o de *vivendi* que erosiona el *modus*, cuestión que recae sobre la estructuralidad abstracta del capital financiero neoliberal. Que recae sobre la performatividad del primado capitalista de la acción y sus derivados: la producción, finalización, drama, etc. Una vida sin *modus*, puede ser, también eso que vivimos como una grisalla neoliberal, como *sprint* extractivo. Pero no se trata de sucumbir en la grisalla neoliberal. Sino de avanzar en el rigor de la performance, de una política menor de los cuerpos.

SVR.: me parece muy relevante esta distinción entre *modus vivendi* y acumulación financiera abstracta, la que está muy lejos de restituir una relación determinativa, digamos entre base y superestructura, o entre estructura y evento. Por lo mismo, creo que la cuestión de una pragmática de la coyuntura define muy claramente la singularidad del momento abierto con las revueltas recientes, las que no caben ni pueden ser leídas, según los marcos interpretativos habituales a la izquierda y a la derecha, sin ejercer sobre ellas una fuerte violencia hermenéutica. Habría entonces que leerlas desde otra violencia, ya no la violencia mítica neoliberal, si se quiere, y sus formas flexibles de actualización, sino desde una violencia relativa a la desistencia y a la interrupción del entramado, del discurso y de la articulación puesta en práctica, siempre de manera axiomática, por el capital, como articulación entre *modus vivendi* y acumulación abstracta. Atribuirle una flexibilidad resistente al capitalismo actual, pensar en una cierta plasticidad de la acumulación, para parafrasear a Catherine Malabou, nos pone frente al problema más delicado al que se confrontan los movimientos sociales actualmente, el problema que tú identificas bajo una cierta lógica amortiguadora de la performatividad neoliberal, la que es, en efecto, capaz de absorber el impacto de las rupturas sociales, mediante una serie de operaciones de burocratización, desviación y neutralización (acuerdo parlamentario, plebiscito, cambio ministerial, elecciones presidenciales aparentemente relevantes, etc.). La posibilidad misma de interrumpir esta nueva lógica amortiguadora, neutralizadora, mucho más sofisticada que las formas verticales de gubernamentalidad, pasa por pensar lo que has denominado una pragmática de la coyuntura, atendiendo al hecho de que la coyuntura se inscribe y desinscribe, a la vez, del plano performativo del capitalismo plástico o axiomático, al modo de una extimidad que estando en el corazón del tiempo

neoliberal, apunta hacia un posible borde o extenuación, una suerte de externalidad sin representación. Ahora, si pensamos esta suerte de extimidad (y su relación con la problemática del sujeto en Lacan) en el horizonte de la pragmática de la coyuntura, nos percatamos que no solo se trata de un cambio de lengua, una desistencia con respecto a su función articuladora, logocéntrica, sino también de una problematización del mismo sujeto político, el sujeto de la política. Acá entonces aparece la otra dimensión importante de tu reflexión, ¿cómo pensar esta asamblea de los cuerpos, estas configuraciones colectivas extemporáneas, sin remitirlas a la lógica logocéntrica del sentido, del sujeto y de la representación? Es decir, ¿cómo ves aquí las legítimas reivindicaciones de participación y de representación de diversos colectivos, estructuralmente invisibilizados, en la actual coyuntura chilena?, ¿cómo, en última instancia, piensas la pragmática de la coyuntura en relación con la cuestión de la representación, del reconocimiento y de la democracia, sin restituir ahí, ya no la pragmática de la coyuntura, sino la argucia metafísica del capital?

WT.: La violencia hermenéutica en tanto violencia mítica, policial, conservadora o fundadora de sentido, constituye, claro, el elemento a desestabilizar para cualquier escritura crítica (desistente). Tal escritura ha de germinar su posibilidad en el medio que sea, sin embargo, bajo condiciones que la imposibilitan, que se erigen como condiciones de su imposibilidad. La escritura desobstante tiene que germinar en y a través de la performatividad hermenéutica, su performance no-hermenéutica, la cual, teniendo lugar en la clausura hermenéutica, no ocurre simplemente en dicha clausura; le ocurre más bien a ella, desandándola. Solo “en”, “a través” y “a contrapelo” de la violencia hermenéutica puede abrirse paso la violencia de su desobramiento. En ese “en” y ese “a través” se ciernen, creo, los riesgos de restitución que tú señalas, riesgos de que el desobramiento termine abasteciendo, redundando en la violencia hermenéutica; riesgo de que en su dificultad expositiva se empaste y fracase como jerigonza en vez de desandar lo reconocible jerarquizado. Otra vez: la violencia desobstante ha de allanar su imposible en medio de lo posible, o su posible en medio de lo imposible; allanar su evento menor en medio del evento axiomático cuyo esfínter extractivista no se va a perder ningún banquete ni despreciar platillo deconstructivo alguno que pueda volvérselo rentable, por infamiliar que se disponga. No hay como desobrar el dispositivo hermenéutico, su violencia, sin usarlo al desistirlo. No hay como no usar la hermenéutica vuelta hegemonía en la desobra de la hegemonía, su performatividad, su fenomenalidad

y representación, su reconocimiento *scópico* en la plasticidad de sus oleajes; no hay como no usar el mundo neoliberal, el dispositivo de la Constitución de 1980, en este caso, al desandarlos. No hay cómo no usar, tampoco, el dispositivo patriarcal en su desistimiento sin correr riesgos análogos de restituirlo. La traza de lo imposible, en cualquier caso, solo germinaría en medio de un posible que, envolviéndolo, no lo implicaba. El evento de lo imposible no constituye, por lo mismo, un nuevo órgano de la percepción que ya había; sino el acontecimiento sin órganos de una percepción paralela. Una mutación. Y habrá “que poner en el centro las mutaciones”, como sugiere Rossi Braidotti,¹² “nubes que no repiten al repetirse / que ríen de los testigos / porque no hay prisa que pudiera describirlas”.¹³

No hay sujeto de la coyuntura, decíamos. Raya ésta en el derrumbe de cualquiera. Tampoco florea en la mera de-sujeción. Supone, en todo caso, una de-sujeción de tercer orden que desanda la gradación sujeción/desusjeción. La performance desobstante, si se da, es la coyuntura deponiendo la hegemonía y deponiéndose en ella. En tanto grado cero, no hay criterios que indiquen cuándo y cómo se da o se está dando tal performance, en qué medios, en qué medialidad. La izquierda de la izquierda acontecería, entonces, sin sujeto, a contrapelo del plexo hegemónico, en retirada de dicho plexo, de su *mare magnum* plagado de marcos y discursos, en medio de ellos deshaciéndose de ellos, sirviéndose de cualquiera, erosionándolos según la encrucijada.

Considero necesario despejar algo que, si bien no viene en tu intervención, creo resultará útil para corresponderla. No estás preguntando cómo es que una determinada articulación o interfaz —la Constitución de 1980 en el pliegue de su *modus vivendi/capital-abstracto*— reapropia, por mor de su plasticidad, una multitud de actividades contra hegemónicas implicadas, reconocidas y jerarquizadas por la misma hegemonía como actividades ilegítimas, en falta. Actividades contra hegemónicas que la hegemonía incluye-excluyendo, ubica desplazando, sitúa más dentro o más fuera, más arriba o más abajo, en cada caso, en medio de su maleabilidad, poniéndolas a coexistir con toda la soltura posible en una misma articulación imperial (¿habría una articulación imperial,

¹² Rossi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.

¹³ Wislawa Szymborska, *El gran número. Fin y principio y otros poemas*, Madrid, Hiperión, 1997.

un trascendental fáctico, o sólo piélago de conflictos irreducibles sin marco?). No estás inquiriendo cómo es que el acontecimiento de una interfaz incorpora la “novedad” que la moderniza, el reprimido que la descompensa, la actividad que consularmente la critica. Tú pregunta sería, más bien, cómo el estallido, más que una novedad incalculada en y para el mismo acontecimiento neoliberal, detona afirmativamente, y retomo una hebra de más arriba, otro modo de acontecer que el de la articulación colonial, soberana, neoliberal. Otro modo de acontecer cuya promesa no sugiere, en su performance, hacer desaparecer simplemente la fenomenalidad de lo que había para instalar en el hueco de ese desaparecimiento un recambio de fenómenos imposibles. Lejos de ello, el desobramiento podría ser hospitalario, incluso, con dicha fenomenalidad soberana, colonial, neoliberal. Porque en la mutación de un modo de acontecer, toda la fenomenalidad de dicho modo, sin iconoclastia alguna, cambiará de naturaleza, de acontecimiento. Así podría ocurrir —aunque de hecho no es lo que ocurra— con sus monumentos, su estatuaria, sus documentos y gestos de cultura. Sin que se los toque o profane empíricamente a ellos, ya cambian de signo, de función, cuando la mutación del acontecer, si efectivamente se da, los redibuja como documentos de la antigua barbarie. Es lo que ha estado metonímicamente en juego en el aquellarre en torno a la estatua de Baquedano, monumento de cultura en el que las victorias y los vencedores de más de 200 años, metonímicamente se han estetizado como inscripción de valores universales. Estatua-monumento-de-cultura que, en el trance de la mutación en curso, performa ya no solo como altar metonímico en el que se estetiza como universalidad la peculiar tradición de unas victorias de soberanía y gestión colonial, dictatorial, neoliberal. Sino que performa, a la vez, como mojón que testifica la barbarie particular de más de doscientos años, desde la que no podrá ya considerarse sin horror, sin odio reactivo una historia de exterminios, subordinación, sometimiento. Si en ella los vencedores de siempre invisten, testimonian, monumentan y glorifican sus propiedades, instituciones, progresos y cultura, el trance de la revuelta despierta en esas imágenes, la testificación de los lxs asesinadx de siempre que yacen en tierra, sin altar, sin tumba, sin cultura, sin suelo; lxs lanzadx al mar, a los lagos y ríos, lxs explotadx y hechxs desaparecer en los desiertos y montañas de ahora y de antes. ¿No han sido fabricadas también esas imágenes y altares de triunfo con las cenizas y calaveras anónimas del exterminio? La revuelta raja la empatía, el testimonio edificante de lxs vencedorxs sacando a bailar en la estetización fatua de sus altares, el memorial de crímenes en que se

sostienen. En el testimonio de dicha testificación la soberanía financiera se avizora boca arriba mordiendo el polvo. La contrahegemonía, por su parte, se ve entrando, por fin, en el mundo asoleado que los sodomizaba. La izquierda de la izquierda desandarà, en lo posible, la articulación en que ambas posiciones, irreductibles, se fomentan. “La revuelta eclipsa todo lo que la hegemonía tiene para ofrecernos”.¹⁴ Como decir: el mundo entero ya colapsa en la promesa de desobramiento de la revuelta.

SVR.: Veamos si te sigo, sostienes que no solo se trata de pensar la eterna dialéctica de la monumentalización y su transgresión, de la ruptura y la rearticulación, sino que hay que pensar la forma misma en que la revuelta, para aterrizar todo esto de manera inmediata, no solo ocurre en el plexo de la interfaz neoliberal, sino que le ocurre a ella, es decir, no se inscribe en ella así nomás, como un dato a ser procesado, sino que impactando en ella, genera un plegamiento de la misma interfaz, una serie de arrugas que hacen imposible seguir operando como antes, como si nada. Por supuesto, esto es relevante incluso antes de determinar quién se apropia, quién está en condiciones de volver a estirar la meseta, la que ha sido estriada por el acontecimiento. Pues el pliegue (Deleuze) supone una alteración, por así decirlo, del tiempo mismo en que se organizan las relaciones entre estructura y evento. Por lo mismo, no hay acontecimiento sin repetición, y repetición sin diferencia, iteración. Pensado esto desde el punto de vista del sujeto, planteas entonces que no hay sujeto de la coyuntura, pero que la coyuntura tampoco es reducible a la pura desujeción, sino que en ella, en su pragmática, como en la revuelta, lo que ocurre, para recordar a Furio Jesi, es una destrucción del sujeto burgués, del yo y sus relatos claustrofóbicos, y la emergencia de un sujeto colectivo cuyo fundamento está no en la substancia ni en la inmanencia, sino en la inminencia misma de la revuelta, entendiendo que la inminencia define esa relación con el tiempo como apertura a una posibilidad en el corazón de la imposibilidad, después de todo, “la posibilidad es más alta que la facticidad”. Si estoy parafraseando bien tu insistencia, mi última pregunta en realidad es muy sencilla, ¿Qué queda de todo esto?

WT.: Retomaríá cierto vector o *maniera* en que la revuelta, la performance de la revuelta, ocurre en la hegemonía ocurriéndole a ella. Ocurre

¹⁴ Cf. Idris Robinson, “La revuelta eclipsa todo lo que sea que el mundo tiene para ofrecernos” (entrevista por Gerardo Muñoz), *Revista disenso*, marzo 9, 2021.

“destructivamente” en ella ocurriéndole a ella, no como un fenómeno, un juicio, una acción más en el plexo o los plexos de actos y fenómenos en que tal interfaz simplemente se distribuye. Ocurre en dicha interfaz menos como un fenómeno entre sus fenómenos, que como una pausa que le ocurre a tales fenómenos. Tiene lugar, entonces, como algo que no se reparte simplemente en la hegemonía, y que la interrumpe, más bien, suplementariamente, volviendo visible la clausura hegemónica, y haciendo a la vez avistable lo que con dicha clausura se oblitera. Ocurre en la hegemonía, la revuelta, digo, como el acto de lo que en ella no llega a acto, como el acto de una pura inminencia, de una pausa suplementaria que ya no se inscribe simplemente en el horizonte de su acción. Que no pertenece, tampoco, al enjambre de sosiegos, paros e inacciones que, combinadas con el tropel de ocupaciones, preocupaciones, compromisos, actuaciones, sentencias, crían la hegemonía y la propagan en sus ritmos, cronologías y juridicidades; de modo análogo a como la puntuación o notación de un texto, una partitura, un guion, anima y sostiene, en cada caso, la eficacia de una ejecución. La pausa, el acto de una inminencia que no llega a acto, no se inscribe, entonces, en el desfile de treguas, respiros y demoras que pastan en la fenomenalidad de la hegemonía; sino que tiene lugar como lo que pausa el lugar en la plasticidad de sus paros y activismos fenoménicos. Un nombre propio o más propio para esta pausa sería el de mutación. También el de justicia pensando, con Benjamin, en otro nombre para la revuelta como “cita a la orden del día”, según lo sugiere el fragmento tercero de su escrito póstumo sobre *filosofía de la historia*. La cita, la testificación de muchos, interminables pensamientos, impresiones, emociones, afirmaciones menores que –y diciéndolo con Lyotard– “no dejan de producirse aun cuando no puedan llegar a la plaza pública más que disfrazadas de reivindicaciones negociables”.¹⁵ La mutación constituiría la pausa suplementaria de la acción y del marco de categorías que la constelan en sus respiros y ritmos. Si la acción supone intencionalidad, teleología, orden jurídico o reglas de operación y propiedad, un propósito que hilvana movimientos ocupados y preocupados con las cosas (*pragmata*), llámense estos tarea, negocio, cooperación... otros; la mutación, en cambio –siendo su único suceder posible el de la variación continua de acontecimiento,

¹⁵ Jean-François Lyotard, “Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por enablar allí”, Dominique Grisoni (coord.), *Políticas de la Filosofía*, Ciudad de México, F.C.E., 1982, pp. 135-175.

el de acontecer siempre de otro modo que le impide estabilizarse en un llegar a ser, y que deviene, por tanto, sin llegar a algo, ni al comienzo de algo, porque tampoco parte de algo—, la mutación, decíamos, performa entonces la pausa de la acción, de la hegemonía del “es”. Nada puede actuar ahí donde el único acontecimiento es el de la variación pura del acontecer que sólo se estabiliza como pasar. La mutación, una vez más, su cifra, es la imposibilidad de la acción, del trabajo, la producción, la estabilización. En la mutación todo se vuelve alegoría, des-emplazamiento (*allos ágora*) que no hace, no llega a enunciados, fronteras, contornos, juicios. Alegoría pura (sin referente), nunca alegoría “de”. La mutación pertenece a lo “liso”. No a la lisura de lo homogéneo, sino a la lisura sin eslabones, áspera, diferencial, del fieltro como repetíamos hace poco.

Más que afirmar la mutación como “postulado” primero, como “principio” a contramano del principio homogéneo, lo afirmado aquí es lo que no se logra afirmar, que vacila en un acto de pura inminencia, como la vacilación del Hamlet de W. Benjamin. Lo opuesto a la acción, al acto: la pura vacilación o el acto de la vacilación pura, el pliegue, el no-lugar en el que el dualismo mutación/acción se besa sin contorno, como las hebras de diversa consistencia se besan en el fieltro volviéndose inmanentes sin homogeneizar sus tendencias; beso sin contorno, aformativo y afirmativo en que la lengua chapotea una enunciación que desanda los enunciados. No es casual —como escribe Alejandra Castillo en su libro *Ars Disyecta* (sugiero el capítulo “Performance”)—¹⁶ que sea hoy la performance la práctica artística de resistencia/desistencia señalada. La performance es inseparable de una mutación, de una pausa no relativa de la acción, una pura bastardía de fuerzas que profanan lo que impide la circulación anárquica de multiplicidades nómadas.

Octubre de 2019, también, como un beso menor en proceso, performances que tienen alcances desistentes diferentes: baile de lxs que sobran, asamblea de los cuerpos, instante puramente territorial en el que las naciones que habitan un territorio imperializado por un estado soberano/financiero, es interrumpido en tal imperialidad por la revuelta, abriéndose la posibilidad de un encuentro democrático anaimperial, de/constituyente, como el que profesó Elisa Loncón en su discurso al

¹⁶ Alejandra Castillo, *Ars disyecta. Figuras para una corpo-política*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2018.

asumir la presidencia de la Convención Constitucional el 5 de julio recién pasado; profesión de fe de un encuentro, un acontecimiento en el ahora de un porvenir en el que cabríamos todxs.

Lo habíamos sugerido ya, muy al pasar, y podríamos concluir reabriendo el punto que no podemos perder, a la vez que no podemos ahora abordar, y que ameritaría tomarse la tela de la conversación como si recién se iniciara. Podríamos concluir abriendo, entonces, el diferendo entre revuelta y revolución, de la revuelta a contrapelo de la revolución. Porque hablamos de la revuelta, de la performance post-humana, postdramática de la mutación. Y ya no de la revolución que pertenece al humanismo y la épica de la acción, del drama, del programa, de la teleología de una refundación de instituciones representacionales. Alejandra había introducido en su segunda pregunta, el asunto de la metamorfosis. Cómo no retomarlo también aquí, a propósito de la mutación, pero también de la justicia tal como parecería vibrar en la revuelta, a contrapelo de la justicia de la revolución, del derecho, de los tribunales de la revolución moderna del capital, de sus instituciones e institutos, de la democracia o de la representación política de las fuerzas en el mundo interior de la revolución capitalista moderna, de la sociedad moderna revolucionaria como conflicto central entre el capitalismo, el valor en proceso de crecimiento travestido hegemónicamente de propietarios “privados” de medios de producción, por una parte, y del capitalismo estatal o “socialismo científico” (Engels). Ambos capitalismos desplegados constituirían modulaciones en las que se distribuye la revolución, la hegemonía moderna del capital. La cuestión es si las fuerzas subsumidas en el mundo interior de la revolución y de sus instituciones y constituciones, constituyen una reserva de revuelta, de justicia, de performance, de mutación insubsumible al mundo de la revolución moderna. Rossi Braidotti ha argumentado sobre el carácter fascista —¿ciego?, ¿dogmático?— que cobra, desde la performance del “posthumanismo” y las “posthumanidades”, la categoría general moderna, trágica, dramática, narrativa, teleológica, imperial, de revolución,¹⁷ el virilismo épico, el racismo y el sexismo que la acompañaría y que acompañaría a sus nociones operativas de vanguardia, avanzada, progreso, corte, fundación, antagonismo, drama. Pero también las nociones pivotales de acción, acto, hechos, juicio, finalidad, narratividad, la metafísica efectiva de la representación en que se modula la

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=A6PLJqtDp6Q&t=110s>

performatividad institucional de la revolución, su teatro, sus tribunales, sus museos, sus escuelas y universidades, sus parlamentos, sus bibliotecas, su Estado, su democracia, los cánones y canónicas de la revolución, su escenificación urbana, sus héroes y altares, sus arcos de triunfo, sus efemérides, sus tratados de pintura, de fisiognómica, de las pasiones, sus mapas, el cosmopolitismo, la pornografía de sus álbumes antropológicos, catálogos clínicos, policiales, su pintoresca y exotismo, su economía de la acumulación, del acrecentamiento sin medida del capital privado o estatal, de la(s) violencia(s) de la revolución. ¿La modernización continua de la revolución? Pero también, como no, el dispositivo de la crítica, de la filosofía crítica y de los modernismos que vienen con la revolución. Crítica y modernismos de la metafísica de la representación que, póstumamente, desde la performance de la revuelta ¿no comparecerían dogmáticamente constituidos, sin tematizar la herencia racista, sexista, humanista-especista de la revolución y de su crítica? Porque ¿cómo sería la relación entre revolución, crítica, modernismo y *geschlecht*? ¿Y cómo sería la relación entre revuelta y *geschlecht*? El dogmatismo —no podemos no sugerir una formulación luego de asociarlo a la ceguera, y a la ceguera como fascismo— consistiría, antes que en la universalización arbitraria de convicciones, en la puesta en curso de presupuestos o condiciones inadvertidas: “se cree con mayor firmeza en lo que menos se advierte” (Montaigne). El dogmatismo sería mucho menos la afirmación intransigente de una opinión o doctrina, que la aplicación incauta de condiciones imprevistas.

¿Y cuáles serían las instituciones de la revuelta, si es que pudiera hablarse de algunas? ¿Acaso no trae? ¿Podría traerlas si su performance consiste solo en interrumpir, respirar en la clausura por afuera de la clausura? ¿Podría traerlas si es sólo una rigurosa desintoxicación que respira en el abismo de una pura destitución que hace imposible pueda circunscribirse en una nueva finalidad, una nueva representacionalidad, una otra hegemonía? Preguntar por las instituciones de la revuelta es como preguntar por las instituciones de la performance, de la mutación, de la metamorfosis. O como preguntar por las instituciones de la justicia benjaminiana, la destrucción, el carácter destructivo. ¿Y en qué podría consistir allí la institución? ¿O la democracia? ¿Cómo se vinculan destrucción, revuelta, institución, democracia? ¿Será que toda institución debe guardar en su ronda, una danza de pura destrucción, del momento necesariamente sin obra de la revuelta? ¿De la democracia *à venir* como

polvo de la revuelta, su performance, su erosión de caminos bloqueados? ¿Cómo el tempo puramente excepcional de la revuelta que desanda la regla, infracta, desestabiliza, abisma, las instituciones de la revolución?

La justicia (cierta comprensión benjaminiana de la justicia), de lo único que no podemos, no nos resulta simplemente hablar, es de lo único que, sin embargo, hablamos, sea lo que sea de lo que hablemos. Sólo hablamos de y en la justicia, sin que nada de lo que digamos o hagamos sea la justicia. Ninguna acción, ningún acto, ninguna sentencia, ninguna proposición, ninguna línea de intencionalidad, ninguna constitución, derecho, representación, está excluida de la justicia; a la vez que ninguna acción, ningún acto, ninguna sentencia ninguna proposición, constitución, derecho, representación, es el acontecimiento de la justicia. Ningún acto, ningún juicio está excluido de la justicia, pero ella misma, su acontecimiento, no es un acto ni un juicio, aunque ninguno estaría fuera de su cifra, su constelación.

Ninguna proposición, ningún instituto o institución sería, tampoco, la performance de la revuelta. Si una nueva institucionalidad fuera el horizonte de la revuelta, y no la revuelta una mutación sin horizonte de una pura destitución en medio de las instituciones, plegada a ellas como puerta abierta, como *a venir*, más que una revuelta hubiéramos experimentado un programa. La revuelta, como la justicia benjaminiana, no puede anteponerse horizontes, metas, intenciones, filosofías de la historia, sin extinguirse como tal; como si pudiera, sin morir, refugiarse, estabilizarse en el ruedo de un acto, un derecho. Poner la revuelta, su performance, su justicia, entonces, bajo el horizonte de una refundación, es convertirla en un guion programático. Es más lo programático de cualquier constituyente lo que hay que avistar desde el descampado de la revuelta, de una revuelta insubsumible a una refundación. Como decir, el mundo entero ya colapsa en la promesa pura, sin contenido, de la revuelta cuya performance no simplemente empuja contrahegemonícamente en la hegemonía, sino que desiste, desobra anahegemonícamente la hegemonía. Una revuelta, sólo inscrita en la hegemonía, en el conflicto articulado izquierda/derecha, es una revuelta aún en la hegemonía y que hará juego con la “revuelta” neoliberal. “Revuelta”, esta última, la neoliberal, sólo homónima, con la revuelta anahegemonica. Porque también la Constitución de Pinochet fue una revuelta contra el *Estado y la revolución*; pero revuelta como revolución fascista que busca imponer inclinaciones como valores sustantivos.

La traza de la revuelta de octubre, en cualquier caso, solo germinaría en medio de un posible que, envolviéndola, no la implicaba. El evento de la revuelta no constituye, por lo mismo, un nuevo órgano de la percepción que ya había; sino el acontecimiento sin órganos de una percepción paralela. Una mutación. Y habrá “que poner en el centro (sin centro) las mutaciones”, “nubes que no repiten al repetirse / que ríen de los testigos / porque no hay prisa que pudiera describirlas”.¹⁸

¹⁸ Wislawa Szymborska, *El gran número*, op. cit.

OTROS

S MARX

Del materialismo de profesores al materialismo de estudiantes (Adorno, Marx, y la revuelta)

Silvia Schwarzböck*

* Profesora titular
regular de Estética
en el Departamento
de Filosofía,
Universidad de
Buenos Aires.

Introducción al materialismo de estudiantes

Marx es, *irónicamente* —dice Adorno—, un darwinista social. Lo que el darwinista social alaba —y los darwinistas sociales más impúdicos, en *Dialéctica negativa*, son los nazis— es para él la negatividad.¹ Lo que Adorno dice de Marx, en relación al darwinismo social, vale también para él, en relación a Hegel. Adorno es, irónicamente, un hegeliano. Todo lo que Hegel alaba, para la ironía adorniana, es la negatividad del siglo xx, no la del siglo xix.

La ironía marxiana, cuando Adorno dice su frase, en 1965, es lo que permite que Marx, en Frankfurt, esté junto a Hegel, y en París, junto a Nietzsche y Freud. Sin la dualidad entre “el pathos de la ciencia”, para describir el despliegue de las

¹ Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, edición de Rolf Tiedemann, prólogo y edición en español de Mariana Dimópulos, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2019, Lección 13, Anotaciones, 5/1/1965, p. 244 y p. 248.

leyes económicas, y la presentación de ese despliegue, en lo que tiene de arrasador, como mera mistificación, como falsa naturaleza y falsa legalidad, Marx no podría comprenderse —piensa Adorno en voz alta— dentro de la teoría crítica.

Un Marx no irónico, para el Instituto de Frankfurt, quizá habría sido, como para el último Jorge Dotti, “el Locke del comunismo”.² Que no lo sea no se debe, nada más, a que “el déficit de politicidad” —problemático para pensar *marxianamente*, fuera de los límites del marxismo cultural, en democracia— Marx lo compense, para los filósofos frankfurtianos, con la crítica de la ideología. Se debe, más bien, a que lo hipostasiado, en *El capital*, como ineludible (la legalidad natural de la sociedad), puede ser leído, irónicamente, como una *fenomenología del no espíritu*.³

No habría teoría crítica, seguramente, si Marx fuera, junto con Hegel, y Hegel, junto con Kant, parte de la tradición. La teoría crítica revolucionaria, para el marxismo, el concepto de tradición. Un marxista se siente obligado a leer, después de la teoría crítica, otros autores que los autores marxistas, autores que no sólo son incompatibles con su ismo, sino incompatibles entre sí: Sade con Kant, Nietzsche con Hegel, Freud con Klages, Lukács con Weber. A estos nombres, entre los que todo marxista encuentra, después de leer teoría crítica, un *aire de familia*, Adorno suma, en un rol inédito, a Benjamin.

Benjamin es, para la teoría crítica, el que puede crearle, en el sentido borgiano, sus precursores.⁴ Cuando se empieza a leer a Benjamin —tal como Borges dice “cuando se empieza a leer a Kafka”— parece único. Pero después de su lectura, los textos que se eligen para leer (Sade, Kant, Nietzsche, Hegel, Freud, Klages, Lukács, Weber) empiezan a parecerse entre sí, sin que tengan, previamente, nada en común. El parecido entre ellos —el equivalente filosófico de *lo kafkiano* para Borges— lo crea

² Jorge E. Dotti, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en: *Deus mortalis*, n° 3, 2004, p. 469. Para remarcar “el déficit de politicidad” de la filosofía marxiana, en un artículo en el que discute, desde el punto de vista del decisionismo, “la teoría postestructuralista de Ernesto Laclau”, Dotti define a Marx como “el Locke del comunismo”.

³ “La legalidad natural de la sociedad es ideología en tanto es hipostasiada como ineludible. Es real en el

modo en que es examinada en *El capital* en cuanto fenomenología del no espíritu”. Cf. Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, op. cit., p. 248.

⁴ Jorge Luis Borges, “Kafka y sus precursores”, en: *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 710-712.

Benjamin. Sin haber leído a Benjamin, el *parecido* entre los precursores de la teoría crítica, su *aire de familia*, sería inexistente.

Por eso Adorno, en el mismo curso en que dice que Marx es, irónicamente, un darwinista social, enseña a Benjamin, tres clases antes de decir esta frase, como el verdadero *no Hegel* (no como el anti-Hegel), es decir, como el filósofo materialista de las derrotas (Hegel es, entonces, el filósofo idealista de las victorias). Benjamin nunca fue, como Marx y Adorno, un ex joven hegeliano. Él se *autoestiliza* como materialista —dice Adorno— sin conocer *en detalle* la filosofía de Marx. Ni la de Hegel. No obstante, hace que el *Angelus Novus*, como la contra-imagen del *huracán* de la historia, se convierta, con su lectura, en un ícono materialista.⁵

Al pensar, a través de la imagen del *Angelus Novus*, el momento de la unidad entre la continuidad y la discontinuidad de la historia, Benjamin *se roza*, sin proponérselo, con la teoría hegeliana de la identidad (según la cual la identidad no es la identidad, sino la identidad de la identidad y la no identidad). Pero el roce sucede no porque él quiera decir, como Hegel, que la identidad no puede dominar sin contener en sí a la no identidad, sino porque quiere decir lo opuesto de Hegel: que la no identidad es una no identidad de lo idéntico y lo no idéntico. Es decir, Benjamin es *lo opuesto* de Hegel, en tanto materialista, por negarse a pensar —como piensa *a propósito*, para hacerlo con ironía, la izquierda hegeliana— desde el punto de vista de lo universal.

Benjamin, igual (y antes) que Adorno, no adopta —como sí lo hace Marx— el punto de vista de lo universal. Quien adopta el punto de vista de lo universal —sea Hegel o Marx— tiende a darle la razón —de manera conformista o de manera inconformista— a lo universal.

⁵ Adorno les pide a los estudiantes, al final de la lección 9, que lean, para la próxima lección, las tesis de Benjamin *Sobre el concepto de historia*. Cf. Adorno, Theodor W., *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, op. cit., p. 190. En la lección 10, que comienza con el análisis de la tesis XVII, Adorno hace referencia a la lectura benjaminiana del cuadro de Klee, *Angelus Novus*, sin citar la tesis IX completa, en la que se desarrolla esta lectura. Sí cita el final, que le da pie para hablar, críticamente, del *huracán* de la historia: “Este ángel [con el rostro vuelto hacia el pasado, que parecería estar a punto de alejarse de algo que lo aterroriza, que ve una única catástrofe, donde

a nosotros se nos aparece una cadena de acontecimientos], querría detenerse, despertar a los muertos y reunir lo destrozado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que, como se envuelve en sus alas, no le dejará plegarlas otra vez. Esta tempestad arrastra al ángel irresistiblemente hacia el futuro, que le da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él de la tierra hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”. Cf. Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en: *Estética y política*, trad. Tomás J. Bartoletti y Julián Fava, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, Tesis IX, p. 140

“Las cosas se ven en Benjamin del modo exactamente opuesto [que como se ven en Hegel]; y si puedo decirlo sin inmodestia: también de acuerdo con mi propia teoría”. Adorno enseña a Benjamin, cuando está a punto de publicar *Dialéctica negativa*, como su precursor. Con Benjamin en este rol, la teoría crítica se puede presentar en público, dentro de la institución universitaria, como un materialismo de estudiantes, no como un materialismo de profesores. El materialismo de profesores es lo que habría producido el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, de no haber sido refundado por Horkheimer y de no haberse introducido en él, como precursor, a Benjamin.

La teoría crítica convierte en tradición, por ser ella vanguardia, el modo estándar, no autocrítico, de producir teoría. “Teoría tradicional y teoría crítica”, el ensayo de Horkheimer, publicado en 1937, expone un ismo —el programa de un ismo, en realidad—, para el cual no tiene, todavía, precursores. Son Benjamin y sus precursores (los precursores que crea su lectura) quienes le trazan a la teoría crítica un *programa de la filosofía futura*, un programa con el que superar, al mismo tiempo, al Instituto marxista y al marxismo institucionalizado. Para que la teoría crítica llegue a ser *lo que es* (una teoría no contemplativa, una filosofía que cumple lo que promete), sus representantes, como marxistas, deben romper, de una vez por todas, con la maldición *realista* del marxismo: la de identificarse, desde un cientificismo antifilosófico, con el punto de vista de los vencedores.

Contra este realismo, que a Marx le vendría de Hegel y al que Karl Korsch lo llama *sobriedad* (una sobriedad que era ajena, en el siglo XIX, al pensamiento radical de izquierda y que sólo había sido proclamada, después de la Revolución Francesa, por los teóricos de la contrarrevolución, Bonald y De Maistre, y tras ellos, por los románticos alemanes), Benjamin elige a Blanqui y a la Comuna de París: “la experiencia de nuestra generación [es] que el capitalismo no morirá de muerte natural”.⁶

Ahora bien: el punto de vista de los vencidos, que rompería con la sobriedad marxiana, Adorno no lo adopta, en su filosofía de madurez,

⁶ Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk*, ed. Rolf Tiedemann, en: *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de T. W. Adorno y Gershom Scholem,

Frankfurt, Suhrkamp, 1991, Band V.2, X 11 a, 3 (*Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p. 678).

en el modo específico, esperanzado-desesperado (como esperanza de los desesperados), en que Benjamin lo presenta en sus *Tesis*. En la dialéctica adorniana, el punto de vista de los vencidos no es, estrictamente, el punto de vista revolucionario-mesiánico del materialista histórico. Es, más bien, el punto de vista de lo *no idéntico* (contra el punto de vista de la metafísica de la *identidad*) y el punto de vista de la *contingencia* (contra el punto de vista de la *necesidad* hegeliana, un punto de vista desde el cual el filósofo de lo Absoluto, identificado con el ojo de Dios, entiende por fin, cuando la dialéctica se cierra, por qué hay vencedores y por qué hay vencidos). El punto de vista de los vencidos, tal como lo transfigura Adorno, dice algo crucial sobre la dialéctica negativa: que no es una filosofía de la historia (como lo era la dialéctica marxiana, para Benjamin y Korsch), sino una filosofía del sujeto (de la dominación del sujeto, dentro y fuera de sí mismo) y, al mismo tiempo, una filosofía de la emancipación de ese sujeto.

La juventud académica

Los estudiantes universitarios, en la posguerra alemana, se muestran (y así son vistos por el Profesor Adorno) *reconciliados* con las instituciones, sobre todo con la universidad. *Reconciliación*, en el vocabulario de *Dialéctica negativa*, es mala palabra. Representa, como ninguna otra, lo malo de Hegel: la negación de la negación devenida positividad. La dialéctica hegeliana, con la reconciliación que consigue tras las negaciones, oculta, hasta donde puede, la violencia implícita en el todo. El todo está presente, prefigurado, impuesto, desde el comienzo de la dialéctica. Todo lo no idéntico, reducido a la identidad del concepto, llegará al autoconocimiento en el Espíritu absoluto. La identidad, como un pasaje a mejor vida, equivale a positividad. El sistema (filosófico) reproduce en su interior, cuando no le queda, fuera de sí, nada no idéntico por negar, los mismos mecanismos coactivos, anuladores de cualquier diferencia, de la sociedad burguesa. Lo que se mueve en un sentido sistemático —advierte Adorno— no es el sujeto —como pretende Hegel— sino la sociedad burocratizada. De ahí que la configuración sistemática de la sociedad oprima, en lugar de liberar, al sujeto que le sirve de justificativo. El sujeto de la dialéctica hegeliana, para llegar al saber absoluto, paga un precio muy alto: tener que convertir lo no idéntico en idéntico lo cosifica a él mismo: “cuanto más se apodera el yo del no-yo, tanto más

degradado a objeto se encuentra”.⁷ De ahí que la identidad sea, en la dialéctica adorniana, la forma originaria de la ideología: su *modus operandi*, la negación de la negación como reconciliación, hace que el sujeto deba adecuar consigo mismo, por ser él el portador del concepto, todo lo que oprime y trata como cosa, para lo cual él, mientras tanto, tiene que cosificarse a sí mismo, hasta el punto de ya no notar, cuando ejerce la violencia sobre lo no idéntico, la diferencia entre su yo y el no-yo en que convierte a lo no idéntico. Lo que hace la diferencia, en este caso, es la violencia. La subordinación de la cosa al concepto no es posible, para un sujeto cosificado, sino a través de la violencia.

Es la voluntad reconciliadora de la dialéctica hegeliana, su deseo de recuperar en cada paso los indicios de la unidad que se logrará en el final (una unidad que no es más que la coincidencia, *puesta de antemano*, entre el principio y el fin de la dialéctica), lo que traiciona el poder disolvente de la negatividad, lo que positiviza, a medida que avanza, la negación de la negación.

El genio de la reconciliación, por ser el dialéctico de la positividad (o, más bien, de la negatividad devenida positividad), es Hegel (tal vez ese genio podría haber sido Hölderlin, en lugar de Hegel, pero la producción de una no identidad reconciliada, en su obra, aparece como una utopía). Lo que Hegel enseña, como dialéctico, es cómo (o con qué rapidez) la inmediatez vuelve a producirse a sí misma. Y lo hace, para horror de Adorno, fascinado con la máquina que él mismo, con su voluntad de sistema, pone en marcha: todo lo devenido, en tanto se positiviza, tiende a borrar su historia. La teoría de la inmediatez (de cómo se produce, en el curso de la historia, a través de la mediación del sujeto, la inmediatez) no puede ser teoría crítica. Para ser un teórico de la inmediatez, hay que subvalorar (o dejar para más tarde, con el riesgo de no retomarlo) el carácter falso, aparente, encubridor, de la inmediatez. El teórico de la inmediatez (Hegel) no puede ser, al mismo tiempo (ni más tarde), el teórico de la ideología (Marx). Marx toma con seriedad, al revés que Hegel, el carácter devenido de las segundas, terceras, y hasta cuartas inmediateces de la segunda naturaleza.⁸

⁷ Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften*, editadas por Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Band 6, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997 ,

p. 149 (*Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Madrid, Taurus, 4ª reimpresión, 1992, p. 151.

⁸ “En Marx las cosas son tendencialmente tales que justamente en este ser en sí de la inmediatez, de la

Esta diferencia entre Hegel y Marx –dice Adorno– es más importante que todas las diferencias políticas y ontológicas que siempre se señalan entre ellos. Es la diferencia, precisamente, que hace la diferencia entre una filosofía crítica y otra que no lo es. Hegel no puede criticar lo aparente, lo no verdadero devenido verdadero, mientras expone cómo se construye.

Terminada la guerra, terminada la desnazificación, lo anterior al nazismo, lo alemán prestigioso, lo que se presenta, por ser (alta) cultura, como contradictorio con Auschwitz, deviene inmediatez, una inmediatez que, como la de la dialéctica hegeliana, por lo mismo que se revela como apariencia, como no verdad, no puede ser, ni al mismo tiempo ni más tarde, objeto de crítica.

En una carta del 28 de diciembre de 1949, enviada desde Frankfurt, Adorno le cuenta a Thomas Mann que, desde su regreso a Alemania, no ha visto, todavía, ningún nazi.⁹ Y no sólo en el sentido irónico de que nadie, fuera de los juicios de Núremberg, admite ser nazi, sino en el sentido, por lejos más ominoso, de que nadie cree, en Alemania, haberlo sido hace diez años. Y ningún alemán cree haber sido nazi, aún en la Alemania nazi, porque el nazismo se presenta a sí mismo –y así es recordado– como una dictadura no humana, como una monstruosidad, “alienante para los hombres” (no sólo para los alemanes), de la que los hombres no pueden apropiarse, como sí lo hicieron con el sistema burgués. Los alemanes –en la impresión que Adorno se forma de ellos, al regreso de su exilio– habrían tolerado el nazismo sin identificarse con él. O eso quieren hacerle creer a los exiliados.

Esta impresión sobre lo ajenos al nazismo que se sienten, en la posguerra, los alemanes, Adorno se la forma, en su retorno a la vida académica, en el semestre de invierno de 1949-1950, mientras escucha hablar, en sus clases, a los estudiantes (para sus colegas, como para

inmediatez tardía, mediada, devenida, ha de emerger la negatividad; y la conciencia que reflexiona tiene la misión de destruir justamente esta apariencia de ser en sí y, en contraposición con esto, descubrir, en aquello que se cierra, que por lo tanto no es evidente, en la ley esencial oculta del movimiento, al verdadero ser, mientras que la fachada se convierte en una mera apariencia. Esta sería, pues, una especie (...) de interpretación metafísico-dialéctica de la relación entre

dialéctica y crítica de la ideología.” Cf. Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, op. cit., Lección 15, 12/1/1965, pp. 275-276.

⁹ Theodor W. Adorno; Thomas Mann, *Correspondencia 1943-1955*, trad. Nicolás Gelormini, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, Carta 15 (Theodor W. Adorno a Thomas Mann), 28/12/1949, p. 47.

todos aquellos que le dicen, “honestamente”, que no sabían nada de Auschwitz, “necesitaría un *lie detector*”).

Adorno describe a los jóvenes que asisten a sus clases, en un seminario sobre la dialéctica trascendental kantiana, pensado como introducción a Hegel, como “estudiantes de filosofía más o menos profesionales, (...) lo que en lengua vernácula se suele llamar una elite” (es decir, como jóvenes que se preparan para llevar, lo más pronto posible, “el detestable nombre de colegas”).¹⁰ Es comprensible que él —dice Adorno como autodefensa, ante un Mann que no quiere volver, ni siquiera de visita, a Alemania—, dadas las condiciones de trabajo (en la Universidad de Frankfurt, de la que se va como profesor invitado, en 1933, y a la que regresa como profesor titular, en 1949), aún “rodeado de tentaciones a la soberbia”, quiera ilusionarse con estos jóvenes que discuten las cuestiones más esotéricas de la dialéctica trascendental kantiana, en su seminario, como si discutieran de política: “no es posible hablar de una ‘pérdida de nivel’ en la juventud académica”.¹¹

Pero que los estudiantes discutan *así* de cuestiones de metafísica, como si estuvieran discutiendo por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación, es algo que Adorno, aún con su conocida inmodestia, sabe que no puede atribuírselo, exclusivamente, a sí mismo, y que entonces, para ser un materialista consecuente, se lo debe reconocer a la cosa. Si un profesor que dicta un seminario sobre Kant, a modo de introducción a Hegel, no logra que los estudiantes, al finalizar la clase, lo dejen salir del aula, porque quieren seguir discutiendo, más tiempo, la interpretación de un pasaje de la *Crítica de la razón pura*, es porque la política “ya no existe en la realidad”.

¹⁰ Adorno, al criticar la “departamentalización del espíritu” desde adentro del Departamento de Filosofía (en 1951, cuando publica *Minima moralia*), sabe que habrá, siempre, un colega que le recuerde, con una media sonrisa, que la institución departamentalizada que él critica es, precisamente, la que le paga su sueldo. Por eso dice: “El hijo de padres acomodados que, no importa si por talento o por debilidad, se entrega a lo que se llama un oficio intelectual, como artista u hombre de letras, se encuentra, entre aquellos que llevan el detestable nombre de colegas, en una situación particularmente difícil (...) La ocupación con las

cosas del espíritu se ha convertido, con el tiempo, ‘prácticamente’ en una actividad con una estricta división del trabajo, con ramas y *numerus clausus*. El materialmente independiente que la escoge por aversión a la ignominia de ganar dinero no estará dispuesto a reconocerlo. Se lo tienen prohibido.” Cf. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada, Obra completa*, 4, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 1ª. reimpresión, 2013, #1 “Para Marcel Proust”, p. 25.

¹¹ Theodor W. Adorno; Thomas Mann, *Correspondencia 1943-1955*, op. cit., p. 48.

El apasionamiento por discutir, al centrarse en “cuestiones de interpretación” y no en “la verdad de una teoría”, hace que el seminario parezca, para quien lo dicta, “una escuela talmúdica”, como si “los espíritus de los judíos asesinados” hubieran poseído, en la posguerra, a los estudiantes alemanes.

A Adorno todo este entusiasmo por interpretar, cuando se prolonga después del seminario, le quita tiempo para escribir. Y pasa a interpretarlo, materialistamente, es decir, malévolamente, como un síntoma de la ausencia de política. Si algún miembro de la teoría crítica (“cualquiera de nosotros”) –le dice a Mann– hubiera discutido *así* un pasaje de Kant, “le habría valido la reputación de infame esteticista”. Pero, para un filósofo todavía no consagrado, que le habla de igual a igual a un Premio Nobel de literatura (después de haberle prestado sus escritos musicales, por entonces inéditos, para construir el personaje de Adrian Leverkühn de *Doctor Faustus*, con lo cual tiene derecho), no se trata de culpar a los estudiantes, por no discutir de la política que no existe ni, mucho menos, de exigirles a ellos que, con la misma juventud que desperdician en Kant, la hagan existir.

Cuando está casi a punto, en su carta, de disculpar a los estudiantes, Adorno recurre a la misma clase de ironía que –dirá en 1965– hace de Marx, gracias al parentesco que le crea Benjamin, un precursor de la teoría crítica. Pareciera “como si el espíritu –ironiza–, desprovisto de la posibilidad de realización en lo exterior, y así también de su objeto intrínsecamente teórico, girara sobre sí mismo y se contentara de afilar sus propias armas”.¹² Adorno hace un buen diagnóstico, con su ironía, del no movimiento estudiantil en la posguerra: tal vez sea el espíritu el que, en nombre de Hegel, presentándose como su fantasma, posea a los estudiantes, para hacerles experimentar, desde adentro de la dialéctica trascendental kantiana y como propedéutica para hacer política, qué es la impotencia política. Por eso, aunque están igual de agotados que Adorno, ellos quieren seguir, después de hora, discutiendo sobre Kant.

¹² *Ibíd.*, p. 49.

Introducción a la revuelta

Cuando Adorno retoma la enseñanza, a fines de la década de 1940, en la Universidad de Frankfurt, se sorprende de que la interpretación, en un sentido que no es el de la tesis 11,¹³ ocupe entre los estudiantes el lugar de la política. En las lecciones de 1964/65, dedicadas a la teoría de la historia y la libertad, él se muestra directamente aburrido (o decepcionado) del excesivo profesionalismo de quienes llevarán, muy pronto, “el detestable nombre de colegas”. Por eso, aunque teme aparecer ante ellos, como portadores de la “serena juventud”, como un representante de la “gruñona vejez”, no se priva de hacerles notar que no los ve tan distintos, como estudiantes profesionales, de los estudiantes profesionales con los que se encontró, en esa misma universidad, a la vuelta de su exilio. Pero no los culpa a ellos, desde ya, de estar obnubilados, como lo están, por la “dicha de la interpretación”. Es la universidad (incluso la universidad de Frankfurt, la universidad no prusiana de Alemania, la menos heideggerianamente moderna, es decir, la menos dócil a la tecnificación total de los saberes) la que produce estudiantes profesionales.¹⁴

La culpable de tantos buenos estudiantes, ansiosos por exhibir, frente a sus profesores, el brillo de sus facultades, es, junto con la universidad, la filosofía realmente existente, que se ha vuelto, edilia y discursivamente, indisociable de ella. La institución filosófica deviene, en el curso del siglo XIX, una institución universitaria. Y no sólo porque la formación de los filósofos sea la misma —o no pueda ser institucionalmente otra— que la formación de los profesores de filosofía. O porque esta formación, hacia fines del siglo XX, tienda a valorizar cada vez más, como entrenamiento para hacer carrera, la investigación (si el proyecto convierte la ciencia en investigación y así la institucionaliza, lo mismo sucede con la filosofía, cuando somete su práctica a la forma del proyecto

¹³ “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”. Cf. Marx, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roces, Montevideo, Pueblos Unidos / Barcelona, Grijalbo, Tercera edición, 1970, p. 668.

¹⁴ La Universidad de Frankfurt (la Johann Wolfgang von Goethe-Universität) no está fundada por el Estado

(aunque sobre sus estatutos tiene injerencia el Parlamento), sino por la iniciativa de un grupo de ciudadanos pudientes. Es la primera universidad metropolitana de Alemania (perteneció al municipio de Frankfurt) y se sostiene con donaciones privadas. Con ella aparece un nuevo modelo de universidad, diferente del prusiano, capaz de albergar el Instituto de Investigación Social, de orientación marxista, sin restarle autonomía.

e incluye en él, como “recursos humanos en formación” —en el léxico de los formularios— a los estudiantes).

Ahora bien: la institucionalización de la praxis filosófica no puede dissociarse, en ningún país del mundo, del estado contemporáneo de la filosofía, que demanda del lector, para ser discutida, un conocimiento riguroso (y cuanto más completo, mejor) de la historia de la filosofía, equivalente al que ofrece la universidad (no importa, para el caso, si este conocimiento se obtiene, con el mismo rigor que en la universidad, fuera de ella o de manera autodidacta). El propio Nietzsche, en el § 211 de *Más allá del bien y del mal*, presenta su filosofía, como filosofía afirmativa, en el contexto de la *filosofía de los pastores* (“Nosotros los doctos”).

Tanto en las lecciones de Introducción a la dialéctica, de 1958, como en las de Estética, de 1958-59, Adorno se pone en la posición de un profesor que, si bien dice no tener, todavía, una filosofía propia —o así les dice, al menos, a sus estudiantes—, no pretende ser, cuando la tenga, un filósofo de Estado, un pastor de pastores, como Hegel. La teoría crítica, para la institución universitaria igual que para la institución filosófica, significa una revuelta. Y Adorno, si bien no dice la palabra *revuelta*, la encarna como profesor. Sólo que esta revuelta, que él encarna como profesor, es —y será, cuando los estudiantes, en 1968, se radicalicen— una revuelta filosófica (una revuelta *dentro de* la institución filosófica, cuando la institución filosófica ha devenido, con la tecnificación total de los saberes, una institución universitaria). La revuelta adorniana es sin proyecto, sin conjura, sin colectivo, sin voluntad de fundar —o refundar, como hizo Horkheimer, al asumir como director en el Instituto de Investigación Social— una contra-institución.

La universidad, para el profesor no prusiano, no es, simplemente, por su escalafón militar y sus laberintos burocráticos, la proyección moderna de una institución medieval. Es, más bien, el lugar donde experimenta, padeciendo su sociabilidad interesada, de *contactos*, pura quid pro quo (o, si no, sobreadaptándose a ella), la sociedad como sistema. La revuelta contra la institución filosófica, tal como Adorno la instiga en sus clases, es la revuelta contra todo aquello que la institución enseña, valiéndose de sus profesores, fuera de los programas de estudios, las bibliografías, las clases y los exámenes. Es decir, es la revuelta contra la máxima no escrita, no dicha (y presta a ser negada, cuando se la menciona), de que

hay que enamorarse del poder, de que hay que aprender a padecerlo, estoicamente, para después, cuando llegue el momento y el cambio de posición, hacérselo padecer a otros, e introducirse así, gracias a una buena formación, a la vida fascista.

Si la revuelta no fuera, principalmente, contra lo *no dicho* por la institución, además de contra lo dicho, se podría decir de ella, tras la revuelta, lo que Adorno dice, en *Mínima moralía*, de los zoológicos progresistas: cuando los animales salvajes están sueltos, en lugar de estar en jaulas, se nota más que han sido domesticados, que no podrían vivir, aunque se escaparan, fuera de los límites del zoológico.

En las lecciones de 1958-59 (sobre estética), igual que en las lecciones de 1964-65 (sobre la teoría de la historia y el individuo), Adorno insta a la revuelta sin decir, siquiera, la palabra revuelta. El tema lo introduce, en los dos casos, a través de Gustav Mahler. En la clase 7 del curso de Estética, el 9 de diciembre de 1958, Adorno dice que “la generación joven” (sobre todo los artistas y compositores jóvenes, mucho más si son radicales) sienten “una especie de alergia” a la expresión. La expresión, para quienes desean, en su respectivo arte, la tabula rasa, es una molestia: un lenguaje que no ha logrado, del todo, deslingüistizarse y que, cuando aparece, contradice, como el retorno de algo antiguo, la condición histórica del material. Para explicar no tanto la alergia de la juventud artística, sino aquello que la produce y que convierte a la expresión en tabú mimético, Adorno recurre a una anécdota, narrada por Alma y Gustav Mahler en sus *Recuerdos y cartas*, sobre el momento en que sus hijos, junto a su institutriz inglesa, se embarcan en el puerto de Nueva York. Los niños, antes de subir al barco, se ponen tremendamente nerviosos. La institutriz, para calmarlos, les grita: “*Don’t get excited!, Don’t get excited!* Ponerse nervioso, desde la perspectiva de la domadora de niños, es un signo de mala educación, “una cosa de gente pequeña” —lee Adorno en la mente inglesa—; “las personas bien educadas —el *gentleman* o la *lady*— no se ponen en verdad nerviosos”.¹⁵ Este momento, el momento del tabú mimético, que impone sobre las emociones expresivas, como gestos de dolor —porque todas las emociones expresivas

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Estética (1958/59)*, ed. Eberhard Ortland, trad. y prólogo: Silvia Schwarzböck, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013, Clase 7, 9/12/1958, p. 210. El tabú sobre la emoción expresiva está explicado, en detalle, en *Dialéctica del iluminismo* (Cf. Theodor

W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, op. cit., Band 3, p. 35 ss. / Theodor W. Adorno; Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 32 ss.)

son, en el fondo, expresiones de dolor—, el mandato de “esto no hace”, se experimenta con mayor facilidad —les dice Adorno a los estudiantes— en los países anglosajones —se refiere a aquellos en los que él ha vivido, Estados Unidos e Inglaterra— que en los países del centro de Europa (en Francia o Alemania, el tabú se experimenta, como indecencia, “cuando uno habla demasiado pronto, demasiado a gusto, demasiado desinhibidamente, sobre asuntos privados a personas que no conoce”).¹⁶

Por qué es de este resto mimético, sobre el que pesa un tabú, de lo que se necesita para la revuelta (incluso, y sobre todo, para la revuelta filosófica), Adorno lo retoma, también con el recurso a Mahler, en las lecciones de 1964-65.

Antes de atribuirle haber dicho una frase, como crítica a Hegel y a su difamación de la posibilidad, que podría haberla dicho, como refrán, cualquier persona de mediana edad: “los cuernos que debemos gastarnos son, en general, lo que de mejor hay en nosotros”, Adorno presenta a Mahler, sin ocuparse de sus obras, como un compositor que habría intentado, a lo largo de toda su vida, “deshacerse del hábito de la adaptación, de la mala socialización en el mundo musical”, al que habría sucumbido —de ahí que sirva de ejemplo, para advertir a la juventud— demasiado tempranamente.¹⁷ No obstante, sin las callosidades y máculas que le deja al yo lo universal —sigue Adorno—, la debilidad y la indefensión del individuo serían tales que lo convertirían, inevitablemente, en una víctima del mundo.

La posibilidad de la revuelta, como un modo de no sucumbir a lo universal sin ser, por eso, víctima de lo universal, es la posibilidad de no tener que sacrificar completamente, para devenir adulto, la materia sobre la que trabaja lo universal. Que es como decir: que quede en el adulto un resto de infancia, si tuvo infancia, un resto que se subleve, un resto que sea la materia, de por vida, de toda sublevación.

Así y todo, Adorno no termina de decir, ni en las lecciones de 1958-59 ni en las de 1964-65, si Mahler es, para los estudiantes, un ejemplo a seguir o un ejemplo de lo que no tienen que hacer. Sí lo dice claramente,

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Estética* (1958/59), op. cit., p. 209.

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, op. cit., Lección 8, 3/12/64, p. 166.

a su manera, en el libro sobre Mahler, publicado en 1960.¹⁸ El odio hacia Mahler se debería a que él se aferra, en lo musical puro, a un resto que no puede ser interpretado ni refiriéndolo a los acontecimientos compositivos ni a los estados de ánimo del compositor. Este resto (al que también llama expresión, como en las lecciones de Estética) es el que irrumpe, en el momento culminante del primer movimiento de la Primera Sinfonía, como un rompimiento, un desgarrón (el desgarrón de un velo), una injerencia (la injerencia de aquello “que sería diferente”), una ilusión (la ilusión de que se haya hecho realidad, en la tierra, lo que se esperaba ver, salvación mediante, en el cielo), como un instante que se rebela, en su no cálculo, contra la apariencia de la obra lograda. Este instante, del que no puede saberse si es un instante pretendido o un instante logrado, convierte a los otros instantes, por ser él, al lado de ellos, *algo más* que su mero estar ahí, en un escrito que prescribe, que dicta, que impone, que rechaza que venga desde afuera (desde afuera de la música), su propia interpretación. Aún así, Adorno no niega “el elemento reaccionario” de la música de Mahler. Ni sus ingenuidades, amalgamadas con sus no ingenuidades. La forma mahleriana, como máquina de no aburrir o de presentarse ante el oyente, de manera ingenua, como si fuera a hacerle escuchar, a cada instante, algo que nunca ha escuchado, se aproxima a la forma de la novela.¹⁹

Si la revolución puede haber sucedido, con la liberación de la disonancia, en la música, se puede conjeturar, a partir de lo que dice Adorno, que también podría hacerlo, con la primacía del instante, la revuelta. La revuelta, leída así, es tan verdadera, por suceder en la música, como la revolución. Sólo que es verdadera, tan verdadera como la revolución, porque no sucede en la sociedad. Ambas son verdaderas, por igual, en medio de lo falso. Si la revolución en Europa, en la década de 1960, está diferida (o aplazada) indefinidamente, como cree Adorno, no puede ser ella la vara para medir, y tratar como inferior, a la revuelta. Adorno no lo dice. Pero escribe sobre Mahler (y habla sobre él en clase) como si lo hubiera pensado.

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Mahler. Una fisiognómica musical*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Península, 2002.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 145-146.

Pensada dentro de la música, igual que dentro de la filosofía, la revuelta no se opone a la revolución. La tendencia a contraponerlas como lo efímero-no verdadero (la revuelta) y lo no efímero-verdadero (la revolución) es parte del *realismo* marxista, con el que la teoría crítica, gracias a Benjamin, rompe a tiempo.²⁰

Introducción a la tesis 11

En 1964, en una lección sobre “Curso del mundo y espíritu”, es decir, sobre Hegel, Adorno dice que habría sido posible, incluso antes del siglo XIX, una organización social que impidiera que exista, en la vida material humana, la penuria. Que no haya existido y, sobre todo, que se deduzca de su inexistencia la imposibilidad de su existencia, se debe a que quienes sostienen esta imposibilidad, y delegan en los filósofos el trabajo de justificarla, son los vencedores. Esta justificación, a quienes piensan desde la perspectiva de lo universal, no les resulta difícil. La perspectiva de lo universal obliga a los filósofos, así sean conformistas, como Hegel, o inconformistas, como Marx, a hablar desde la perspectiva de los vencedores. Adorno, por eso, les advierte a los estudiantes, que se educan, excepto en sus clases, en la perspectiva de lo universal, de la necesidad de hacer algo que él, mientras escribe *Dialéctica negativa*,

²⁰ Marx y Engels usan el término *sublevación*, en lugar de *revuelta*, para referirse a “la revolución egoísta o profana” de Max Stirner. No obstante, lo que le critican, en tono irónico, a la sublevación stirneriana, es lo mismo que, de *La ideología alemana* en adelante, cuando se habla sin ironía, se le critica a la revuelta desde el marxismo. Los críticos de la revuelta, en el siglo XIX, son quienes definen (o se preocupan por definir) la revuelta. Marx y Engels, en *La ideología alemana*, en el capítulo contra Max Stirner (“San Max”), parodian *El Único y su propiedad* como la Biblia anarquista, compuesta de un Antiguo Testamento (la primera parte: “el hombre”) y un Nuevo Testamento (la segunda parte: “Yo”). La revuelta, por supuesto, es parte del Nuevo Testamento. Por ella se produce “el salto al nuevo mundo egoísta”. Para parodiar a Stirner –piensan Marx y Engels– basta con citarlo. También Stirner —revela la parodia—, para mostrar su preferencia por la revuelta, se dedica a contraponerla, igual que Marx y Engels, a la revolución: “La revolución [según *El Único y su Propiedad*, de Max Stirner] ‘consiste en la conmoción del estado o status existente, del Estado o de la sociedad: es, por tanto, un hecho político o social’. La sublevación, ‘aunque es cierto que trae como consecuencia inevitable la transformación de lo existente, no parte de ésta, sino del descontento

de los hombres consigo mismos’. ‘Es un levantamiento de los individuos, un elevarse, independientemente de las instituciones que de ello surjan. La revolución aspiraba a nuevas instituciones; la sublevación conduce a no dejar que otros Nos organicen, sino a organizarnos Nosotros mismos. No es una lucha contra lo existente, ya que, en caso de prosperar, lo existente se derrumba por sí solo; es, simplemente, la pugna por salirme Yo de lo existente. Si Yo abandono lo existente, esto quedará muerto y entrará en estado de putrefacción. Y como Mi meta no es el derrocamiento de lo existente, sino Mi elevación por encima de ello, Mi intención y Mis actos no son políticos o sociales, sino dirigidos exclusivamente hacia Mi y Mi propia individualidad, es decir, egoístas’ [Marx y Engels citan la edición original de *El Único y su Propiedad*, de 1844, págs. 421 y 422] [...] La revolución y la sublevación stirneriana no se distinguen, como cree Stirner, por el hecho de que una sea un acto político y social y la otra, un acto egoísta, sino por el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es”. Cf. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 447-448. Las citas de *El Único y su propiedad* están puestas, por Marx y Engels, entre comillas. Las mayúsculas, en los pronombres posesivos y en la primera persona, son de Stirner.

ya está haciendo: preservar a la dialéctica, como no hicieron ni Hegel ni Marx, de la identificación con *los batallones más grandes*. El drama del marxismo, leído desde la perspectiva adorniana, es que convierte a la emancipación, para pensarla como algún día realizable (no como siempre posible), en una parte (la parte final) de la dialéctica de los vencedores, y a filosofía, en una actividad que llega a su fin, dejándole su lugar al socialismo, con el fin de la filosofía burguesa.

Que la sociedad no se conserva *a pesar de* los antagonismos, sino *gracias* a ellos, es el Leitmotiv de la filosofía burguesa (un Leitmotiv sincerado, en términos de realismo político, por la filosofía del derecho hegeliana: que realidad es igual a posibilidad significa, de antemano, un veredicto en contra de la posibilidad). No importa, de Hobbes a Hegel, si se sostiene que la reconciliación, que no ha sucedido, ya ha sucedido. O que, si no ha sucedido, es porque es imposible que suceda. Las dos tesis, contradictorias entre sí, conviven, de manera pacífica, dentro de la filosofía burguesa. Y las dos son, por igual, conformistas. Mientras tanto, lo que los hombres experimentan, fuera de los límites de la filosofía burguesa, es la no reconciliación.

De todos modos, Adorno se rehúsa a definir –como se rehúsa a definir cualquier concepto– qué es conformista y qué es inconformista. Un hegeliano de izquierda, como Max Stirner, puede ser *subjetivamente* inconformista (esto es, inconformista por su posición, en su época, frente a las luchas sociales) y su teoría, *objetivamente* conformista: “la teodicea de la individualidad absoluta”. Adorno coincide, en el juicio sobre Stirner (no sobre la revuelta), con Marx y Engels.

Nada que se haya opuesto, como teoría o como concepto, al curso del mundo y que sus contemporáneos lo hayan tomado, de manera consecuente, como un ejemplo de inconformismo, es verdadero (o falso) –dice Adorno– “en y para sí”.²¹ La dependencia de la realidad, para esa teoría, nunca prescribe. Una teoría inconformista, así haya sido escrita en la barricada o después de haber leído sobre ella, el día después, en los diarios, nunca podría ser verdadera (ni falsa) por la satisfacción, a largo o a mediano plazo, de las demandas de los sublevados ni, mucho menos,

²¹ Theodor W. Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, op. cit., Lección 6, 26/11/64, p. 141. La referencia a Max Stirner está en la pág. 140.

por la cantidad de sublevados que, tras la represión policial, terminen presos, heridos o muertos. Ni la teoría hace verdadera a la praxis ni la praxis hace falsa a la teoría. Pero hay que estar alerta, si se es de izquierda, de la astucia de la industria cultural. Cuando todavía habla, frente a los estudiantes, poniéndose a la izquierda de ellos, Adorno advierte, al mismo tiempo que Debord, la *amarga victoria* de las consignas inconformistas.

La tesis 11 sobre Feuerbach, leída en clase por Adorno, no plantea, entre teoría y praxis, ninguna dicotomía simple. Interpretar, para Marx, es hacer crítica (“crítica crítica”, incluso, como la hacían los hegelianos de izquierda). No existe, en términos marxianos, la interpretación afirmativa. Sólo que la tesis 11, en la interpretación adorniana, es una tesis sobre el fin de la filosofía, no sobre la obligatoriedad de la praxis. Marx la piensa *contra* la tendencia, no porque la tendencia lo lleve hacia ella. Los filósofos deberían abandonar su actividad (la de interpretar-criticar el mundo) para dedicarse a la política. Pero no porque la política los requiera, por estar necesitada de conceptos, sino porque la filosofía a la que se dedican (la filosofía burguesa) está próxima a morir.

Marx *realmente* piensa —recalca Adorno— que los filósofos no podrían hacer nada mejor, hacia 1848, que empacar e irse a las barricadas, para apoyar *con el cuerpo*, no con la teoría, a los revolucionarios. Ha llegado a su fin (un fin material, no hegeliano) la filosofía clásica alemana y lo que ocupa su lugar (un lugar material, no hegeliano) es el socialismo. La filosofía que llega a su fin, en la medida en que se realiza, es decir, en la medida en que es negada, no deja lugar (o un lugar que no sea el de las barricadas) para otra filosofía. Tras el fin de la filosofía, es imposible retroceder: no se puede retornar, una vez más, incluso si la barricada fracasa, a la contemplación, esto es, al hegelianismo de izquierda (de hegelianos de izquierda, precisamente —les cuenta Adorno a los estudiantes—, es de lo que los acusa Karl Korsch a Horkheimer y a él, después de leer *Dialéctica del iluminismo*).

La interpretación de la tesis 11 le permite a Adorno introducir a los estudiantes, un año antes de publicarla, a la *Dialéctica negativa*: aunque, para los filósofos de izquierda, el socialismo ocupe el lugar de la filosofía burguesa, que habría llegado a su fin, el socialismo, como promesa de felicidad, permanece irrealizado. Por lo tanto, la filosofía puede reiniciarse. Así comienza, de hecho, *Dialéctica negativa*: “La filosofía, que en

el pasado pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización”.²²

La promesa de felicidad, cuando llega a la filosofía de Adorno (a *Dialéctica negativa* y a *Teoría estética*), es algo que antes ha existido, sin realizarse, en la sociedad, y que ha pasado, imperceptiblemente, de la revolución social al arte y del arte, a la filosofía (es decir: del ismo revolucionario al ismo artístico y del ismo artístico, al filosófico). Cuando le llega a la filosofía el momento de ser radical, de ser ismo, es porque ella es ya, respecto de otras formas de praxis, la praxis más radicalizable. Pero tal vez justamente por eso, porque la filosofía goza de una libertad para radicalizarse que la praxis social, de acuerdo al momento histórico, debe medir, es que todo materialista (estudiante o profesor) debería evitar, precipitadamente, dedicarle a la praxis una oración fúnebre. El materialismo de estudiantes podría ser el mejor lugar (no el último ni el único) donde la praxis ejerza su radicalidad sin el riesgo de deformarse.

De lo contrario, si un profesor repitiera, para contextualizar el comienzo de *Dialéctica negativa*, la frase de Jameson de 1990: “La pregunta por la poesía después de Auschwitz ha sido reemplazada por la de si uno puede tolerar leer a Adorno al lado de la piletta”,²³ algún estudiante, después de escucharlo, podría levantar la mano y repetirle alguna frase de Susan Sontag, una de esas frases con las que ella alaba, en *Estilos radicales*, a la izquierda juvenil, la izquierda no puritana, la que logra prescindir de Freud y de Marx: si el legado de Adorno lo van a cuidar (o a olvidar) los profesores —como dice ella del legado de Marx y Freud— “dejemos que los profesores se encarguen de él”.²⁴

Si la juventud suele identificarse, desde Mayo del 68, con la edad de la revuelta, es porque, si no, si no es la edad de la revuelta, es la edad de la sobreadaptación. Sin revuelta filosófica y sin materialismo estudiantil, los estudiantes de filosofía, gracias a su inteligencia y su buena formación, se introducirían demasiado tempranamente —como dice Adorno que le pasó a Mahler— a la vida fascista.

²² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften*, 6, op. cit., p. 15.

²³ Fredric Jameson, *Late Marxism. Adorno or The Persistence of the Dialectic*, London/ New York, Verso, 1990, p. 248.

²⁴ Susan Sontag, “Qué sucede en Estados Unidos”, en: *Estilos radicales*, trad. E. Goligorsky, Buenos Aires, Punto de Lectura, 2005, pp. 304-305.

¿Cuándo es revolucionaria una pregunta?

Paul North*

* Yale University

La respuesta más obvia a esta pregunta es: cuando le sigue una revolución. Si las revoluciones modernas comparten un sueño con la familia nuclear, puede que sea el reflejo del niño a echar la casa abajo cuando sus necesidades no son satisfechas. El sueño de la acción inmediata puede cumplir exactamente el objetivo contrario. Puede contribuir a mantener todo en su lugar y, al mismo tiempo, a producir placer en la ira. Sea como sea, el sueño de la acción destructiva inmediata confunde una pregunta revolucionaria con una pregunta que lleva a la revolución. Tales preguntas ciertamente existen, las que son seguidas por una revuelta real. No sorprenderá a nadie saber que la pregunta que lleva a la rebelión a menudo ha sido la misma: “¿dónde está nuestro pan?”.

Fue esa la pregunta que dio inicio a la Revolución Francesa y también a la Revolución de Febrero. Noten que esta pregunta no es planteada en un primer momento por una vanguardia

** Traducción del inglés de Rodrigo Zamorano.

revolucionaria. Resistencia severa, queja justificada, indignación pública, comunicación de una amenaza urgente e inmediata a la existencia, voces alzadas en un momento de vulnerabilidad en el corazón de la distribución desigual, quienes más sienten las privaciones dan el primer paso: los trabajadores domésticos. Jamás diremos que ésta, la pregunta por el pan, es de algún modo inferior a la pregunta revolucionaria. ¿Qué hubiera sido de los jacobinos sin los *sans-culottes* que llevaron su elevadas ideas a las barricadas? Lo contrario también merece plantearse: ¿dónde hubieran terminado los disturbios por el pan sin una pregunta distinta, aquella sobre la organización general de la sociedad y la distribución de sus bienes? Pese a su poder, la pregunta por el pan no es esa otra pregunta. Cuando la pregunta por el pan es formulada, la otra pregunta queda aplastada bajo los pies hambrientos.

Una segunda pregunta es planteada, no explícitamente en los titulares ni tampoco voceada en las calles, quizás incluso lejana en el tiempo a los acontecimientos que serán reconocidos como la revolución. Se hace una pregunta sobre la forma actual de las cosas y sobre cuáles podrían ser las alternativas. ¿Es esta una pregunta revolucionaria?

La segunda pregunta se hace en una iglesia o en un teatro, en un panfleto o en una novela, en una alcoba o en una cámara de gobierno. Cuando alguien la formula se libera una espora que, suspendida en el aire por un tiempo indeterminado, sobrevive a condiciones desfavorables y germina tan pronto como las condiciones son las adecuadas. Al igual que ocurre con los hongos, la espora se preserva hasta que el mundo alcanza cierto nivel de descomposición. Estos tipos de preguntas son formuladas dos veces, primero en el lenguaje y luego en la carne. Planteadas una vez como provocación, son planteadas nuevamente en la forma de acontecimientos que pujan, de una vez por todas, por una respuesta, y a menudo los acontecimientos son la única respuesta posible.¹ Los acontecimientos revolucionarios son la cifra en la carne y las instituciones, en los movimientos de grupos y las formas de los grupos mismos, de este tipo de pregunta, que es una pregunta específica sobre el cambio específico de una modalidad histórica y definida de organización a otra. ¿Dónde está

¹ En *Alemania. Un cuento de invierno* de Heinrich Heine, el poeta-narrador, de vuelta en Colonia desde su exilio parisino para una breve visita a su madre, es atormentado por "su" "lictor", el ejecutor en hechos

de sus pensamientos filosóficos. Nada aterroriza más al poeta que esta posibilidad. Prusia parece casi inofensiva comparada con el daño de que la filosofía se haga carne.

nuestro pan?: este primer enunciado da inicio a la rebelión. Un segundo modo de enunciado –“¿cómo podemos abolir la propiedad privada?”, por ejemplo– es un punto fuerte, que sólo puede volverse más fuerte cuando posteriormente se graba en los huesos.

De modo que, por ejemplo, podríamos decir que Rousseau planteó una pregunta que se repetiría en los cuerpos en una etapa posterior específica de la Revolución Francesa. “¿Quién es el deslindador de la naturaleza, que sentencia: *Hasta aquí le cabe llegar al hombre; no hay traspaso?*”.² Con una ambivalencia terrible, esta pregunta apunta a un límite extremo del humanismo. Está tomada del segundo prefacio de *Julia, o La nueva Heloisa*, novela amorosa del siglo XVIII, y rasguña los contornos del Terror. Y qué pensar de la pregunta de Thomas Paine en *El sentido común*: “¿de qué manera obtiene el rey un poder que el pueblo teme confiarle, y que siempre está obligado a controlar?”.³ Rousseau se preguntaba si era posible asignarle a la humanidad límites naturales y, en caso de ser así, ¿qué ser humano individual estaba en posición de decir dónde habrían de encontrarse dichos límites? Paine planteaba la pregunta de si existe algún tipo de soberanía que se autorregule. Sobrepassar los límites humanos y arrebatarse el poder a los reyes; de la manera más discreta, cada una de estas preguntas dispone el escenario para una futura explosión. Al momento de hacer estas preguntas no hay necesidad de gritarlas. Tampoco es necesaria una línea directa de influencia o incluso una cadena de deudas intelectuales entre la pregunta y las acciones para que estas preguntas finalmente sean reescritas en la actividad revolucionaria.

Una regla podría articularse aquí. Con respecto a las preguntas planteadas al poder sobre derrocar y redistribuir los poderes, mientras más circumspecta sea la primera articulación, más efectivamente –como las esporas: ligeras, invisibles, sin dirección, en busca de descomposición– terminarán resolviéndose. Eso, si es que las circunstancias les suministran un árbol podrido. Las preguntas sobre tomar el poder hacen pensable el acto de tomar el poder. Para realizarlo es necesario que muchas otras estrellas se alineen. ¿Quién se atreve a poner límites a lo que un ser humano es capaz de hacer? Esta no es simplemente una pregunta

² Juan Jacobo Rousseau, *Julia, o la Nueva Heloisa*, Tomo I, trad. José Mor de Fuentes, Barcelona, Imprenta de A. Bergnes, 1836, p. xi.

³ Thomas Paine, *El sentido común y otros escritos*, eds. y trads. Ramón Soriano y Enrique Bocardo, Madrid, Tecnos, 1990, p. 10.

académica. Es una hipótesis. Una vez propuesta, una hipótesis puede probarse con lo que se encuentre a mano. Pero incluso si el movimiento de la hipótesis a la prueba no es un hecho consumado, incluso si fueron planteadas por primera vez por filósofos marginales o por andrajosos agitadores de la plebe, incluso si originalmente las preguntas estaban inscritas en disquisiciones o si inicialmente fueron tratadas meramente como experimentos o cosas para decir, ellas pueden ser repetidas en un momento posterior con guillotinas. Marx dijo que la historia se repite como farsa. Eso fue una broma, la versión ligera de las cosas. Lo contrario también ocurre. La hipótesis cómica de una generación puede volverse la ceremonia solemne de otra, su tragedia.

Como ocurre con el grito de “¿dónde está mi pan?”, ignoramos a riesgo propio las preguntas que anticipan futuros derrocamientos. Pese a esto, y si bien las actividades que enuncian pueden discreta, casualmente pasar —traducción mediante— del dicho al hecho, ellas no son en sí mismas preguntas revolucionarias.

Una pregunta sobre la revolución siempre tiene una respuesta específica. Proyecta una acción y un resultado, una figura social que pueda corresponderle. Y la figura social que constituye una respuesta usualmente, aunque no siempre, es la antítesis, en otro momento y lugar, de una figura social que el denunciante denuncia en su propio tiempo. Si el Terror, una expresión de la humanidad mucho más allá de todo límite anticipado por Rousseau, responde su pregunta, no responde la pregunta tal como él la planteó, con su intención y su objeto atados a otra Francia. Este desarreglo de objetos es característico del segundo tipo de pregunta. Lo que tenía sentido para un objeto es, más allá de la distancia y la diferencia, forzado a tener sentido para otro. Las esperanzas se forman en torno al camino que así se abre en la historia. La disyunción es también una conexión, que puede parecer inevitable, como si un poder oculto estuviera cumpliendo una promesa. Desde luego, la disyunción también puede parecer arbitraria, como si un rebelde estuviera usando el pasado caprichosa e interesadamente para un propósito no prescrito en el original. Ustedes podrían decir que en todos los casos la pregunta sobre la revolución es planteada en un contexto y respondida en otro y que la respuesta retrospectivamente sutura, sutil o brutalmente, el pasado al presente como su historia. Hay en esto una mezcla de invención y mala fe, con las proporciones exactas determinadas por el narcisismo del revolucionario: qué es aquello por lo que están dispuestos a asumir

responsabilidad y qué es lo que sienten que deben dejar a los pies del pasado. La pregunta que busco no tiene esta forma.

Quizás una pregunta revolucionaria ejercite la limitación de sus deseos. Quizás no pueda concebir una acción que se corresponda con ella. Pide una respuesta, puede que incluso vehementemente, pero no indica la forma que una respuesta podría o debiese adoptar. Ni siquiera admite que sea posible una respuesta. De manera bastante clara, este tercer tipo no está en busca de una respuesta. En cambio, hace que algo sea cuestionable. Un ejemplo reconocible, que también es alegórico del campo completo, es “¿Qué hacer?”: esta pregunta es ante todo una observación. Ella observa la pérdida de terreno, la reducción de los términos normativos de los asuntos cotidianos de la existencia a la repentina confusión. En un sentido estricto, una pregunta es revolucionaria cuando no especifica las condiciones para una respuesta, cuando por un momento interrumpe la trayectoria rutinizada o fatídica de otros tipos de discurso. Una pregunta revolucionaria podría rebelarse en el modo de la pregunta. Podría comenzar una revuelta de la pregunta, una revuelta contra los tipos de preguntas preguntadas anteriormente y las expectativas que cargan consigo. Su cuestionamiento rompe las oraciones, confunde las reglas, levanta barricadas contra este o aquel pensamiento o régimen del lenguaje, y sin embargo puede que también haya resonado en los derrocamientos políticos y sociales, si es que realmente alguna vez han ocurrido. Un encantador gesto que acompaña este tipo de pregunta es dudar que haya habido realmente. Revoluciones. Anteriormente.

143 |

La revolución no ha sucedido aún. Las revoluciones anteriores no fueron la revolución, no fueron nuestra revolución, no al menos la que produjo la más completa expansión de la naturaleza humana más allá de sus límites o el más completo control del poder soberano, al punto que el poder deja de ser un instrumento del derecho en las comunidades humanas. Si hubiesen sido revoluciones, yo sabría en este momento qué hacer. No me refiero a que comencemos a criticar, siendo quisquillosos, haciendo recuentos de los éxitos y los fracasos de las revoluciones previas. Los jacobinos efectivamente lograron una serie de objetivos, pero lo importante es que el elemento radical devino otra raíz y que ahora visten las augustas togas de un nuevo antiguo régimen. Los estudios sobrios sobre las revoluciones tienden a ser estudios sobre las involuciones que las sucedieron. Marx ofrece un modelo para este género en *El 18 de brumario*. La relación entre el derrocamiento exigido y su posterior

derrocamiento por las fuerzas conservadoras que llamó a la acción, el reconocimiento del derrocamiento que, exigido, vino y, habiendo venido, se fue, es parte de las operaciones intelectuales que ocurren en torno a las revoluciones. Esta suerte de *post mortem* tiene que hacerse con el frío ojo de un observador el día después. Pero no es esta la tarea de la pregunta revolucionaria.

¿Es una cuestión retórica entonces, hablando clásicamente o hablando en términos de la “retórica crítica” que se volvió popular en los estudios literarios y la filosofía en el último siglo? Evidentemente, una pregunta no es ni un imperativo ni una afirmación, y los imperativos y las afirmaciones son sin duda las cosas lingüísticas más comunes para poner en marcha los movimientos revolucionarios. En cuanto modos gramaticales, los imperativos y los indicativos dan fuerza y dirección al moverse de un movimiento. Por la forma de punto de la actividad revolucionaria —se supone que la revolución misma se encuentra completamente en el punto de referencia de un ahora y de ningún modo en la prehistoria o la poshistoria—, porque se supone que el suceso actúa como un golpe o un corte seguido de un cambio de dirección, estos modos, la afirmación y el imperativo, separados o en su forma combinada, el eslogan, son los modos retóricos obvios para acompañarla. Consideren la forma combinada, el eslogan, que puede ser más parecido a la afirmación —“*Liberté, égalité, fraternité*” o “*Give me liberty or give me death!*”— o al imperativo —“¡que les corten la cabeza!”—. De cualquier manera, ofrece un ideal, quizás aún vacío, en el ahora del golpe o el corte, pero en una dialéctica mínima con respecto a los ideales establecidos y aceptados. Puede que la “libertad” no obtenga su contenido en 1776 o 1789; quienes la exijan puede que no hayan sabido exactamente lo que la libertad era hasta mucho más tarde, pero resultaba evidente que no era lo mismo que había existido hasta entonces, digamos la “lealtad”. Lo que sea que fuese, la libertad debía ser el antídoto a la lealtad. Los eslóganes —afirmaciones con imperativos en su interior— dicen: haz esto, rápida y decididamente, para suspender lo que ya sabemos. En el lema del Club de los Jacobinos, “*vivre libre ou mourir*”, encontramos todo el dolor y todas las posibilidades de un eslogan revolucionario. Es la afirmación-imperativo por excelencia porque expresa, al mismo tiempo que ordena, el juego de suma cero de este tipo de acción en general. En este eslogan puede escucharse el lado oculto de la libertad, la igualdad, la fraternidad. En el ahora de la revolución, “vive libre o muere” implica: en lugar de la libertad, total entrega a la causa; en lugar de la igualdad, la superioridad

de la vanguardia; en lugar de la fraternidad, la compulsión al sacrificio individual. La dialéctica, lo admito, es en sí misma un modo del terror. Por esa razón la idea de una pregunta revolucionaria es importante, ya que, al negarse al imperativo y a la afirmación, al negarse a los eslóganes, al negarse a atravesar la muerte hacia una nueva vida, rechaza el terror y puede incluso suspender el corte o golpe puntual, esa cuestionable forma del tiempo. Y sin embargo, una pregunta no es revolucionaria por su modo retórico.

Para abordar esto, plantearé otra pregunta: ¿ha sido alguna vez revolucionaria una pregunta?

La figura tiene una improbable infancia. Una de sus guarderías fue la filosofía crítica, que puede pensarse como una “revolución de la pregunta”. Junto con las transformaciones que sufrió Kant a lo largo de su vida intelectual, la filosofía pasó de hacer afirmaciones a plantear preguntas y, particularmente, planteárselas a sí misma, sobre sí misma. La revolución de la pregunta en la filosofía fue crítica de las prácticas y los compromisos filosóficos anteriores y, al mismo tiempo, autocrítica de sus propias prácticas y compromisos (aquí es donde Nietzsche, pese a toda su hostilidad hacia el Idealismo Alemán, siguió siendo un discípulo, uno herético, es cierto, pero la herejía es obediencia en este caso). En la *Crítica de la razón pura* el afecto básico del filosofar pasó del asombro a la preocupación y, en paralelo, el modo de la filosofía pasó del dogma a la deducción. “Aquí está lo que es y cómo es” dio paso a “¿cómo es posible que lo que es sea del modo en que aparece?”. La aparición de la aparición fue crucial para el cuestionamiento. La filosofía de la apariencia hace uso de la pregunta. De hecho, la empresa completa, desde Kant (y, antes de él, en parte también Hume y Descartes) a Nietzsche, se presenta como un signo de interrogación gigante.

Con Kant la pregunta devino pregunta crítica y la filosofía devino autocuestionamiento o clasificación de las apariencias. Desde luego que hubo preguntas antes de él, de otros tipos y con otras motivaciones: Bruno preguntó y Galileo preguntó, Newton preguntó y lo mismo hizo Kepler. Es más: Colón preguntó y Vasco de Gama preguntó también. Los dañados europeos, europeos y antieuropeos a la vez, presionando más allá de ella, con violencia dirigida interna y externamente, donde sea que vivamos y bajo cualquier alienación, en excolonias, zonas de ocupación, utopías de mercado, desafectados, renegando, bajo el peso

de los más graves errores e interpretaciones equivocadas, por ellos y para nosotros mismos, vivimos en el horizonte de la pregunta. La pregunta crítica nos siguió hasta acá, podríamos decir, y puede que donde creemos estar aún esté circunscrito por ella.

Imaginen entonces, mientras genealogizamos, que una revolución de la pregunta aconteció en la filosofía, seguida por una época de preguntas que, como un gran acontecimiento de especiación, lanzó interrogantes de todos los colores, que alzaron el vuelo y se diseminaron en los nichos: preguntas factuales y preguntas hipotéticas, preguntas dicotómicas y preguntas infinitas, existenciales y predicativas, clasificatorias, desclasificadoras, deductivas, inductivas, normativas, ontológicas, etc. Lo cierto es que, en medio de este crecimiento salvaje, esa otra pregunta, la pregunta revolucionaria, raramente floreció.

Sí tuvo un prototipo. No nació totalmente desarrollada del vientre de la modernidad, sino que se acercó sigilosamente al presente desde una escena arcaica. El ancestro común de las preguntas revolucionarias es la pregunta trágica.

“¿No compartiré los cielos contigo?”.⁴

“¿Hay algún hombre que se encuentre bueno delante de Dios? ¿Será puro algún mortal a los ojos de su Hacedor?”.⁵

“¿A qué viene? ahora, vástago de Zeus, portador de la égida?”.⁶

“*Elí, Elí, lamá sabactani*. Lo que quiere decir: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*”.⁷

La última trae aparejada un impertinente codicilo, que Jesús no mencionó, pero que se encuentra abiertamente en el original, en el Salmo 21, que Jesús cita mientras cuelga de la cruz.

⁴ *La epopeya de Gilgamesh*, ed. Andrew George, trad. Fabián Chueca Crespo, Barcelona, Penguin, 2015, Tableta III, línea 103.

⁵ Job, 4:17-18, *La Biblia*, trad. Bernardo Hurault, Madrid, Ediciones Paulinas, 1972, p. 646.

⁶ Homero, *Iliada*, ed. y trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1996, Canto I, línea 202, p. 109.

⁷ Mateo 27:46, *La Biblia*, op. cit., p. 54. (Mateo citando a Jesús en el Salmo 22).

“¡Oh Dios, mi Dios!, ¿por qué me abandonaste? ¡Las palabras que lanzo no me salvan!

¡Mi Dios!, de día llamo y no me atiendes, también de noche, mas no encuentro mi reposo”.⁸

La fuente muestra que no habría respuesta, y ahí reside la tragedia. En orden histórico y mostrando la sorprendente coincidencia en la inquietud, esta lista de semidioses e intermediarios llenos de desconcertada decepción –Gilgamesh, Job, Aquiles, Jesús– pregunta por los límites de la autoridad absoluta, que claramente deja de ser absoluta si sus límites son encontrados, y esto, antes que cualquier otro efecto en la vida de una persona singular, es la caída en su tragedia. Trágico es que puedan preguntar. Tanto más trágico es el preguntar que la finitud, el sufrimiento, la injusticia –o su inversión en Jesús: el triunfo de la revalorización de la servitud–. Más que esto, lo que acerca estas versiones a la pregunta revolucionaria, lo que hace de aquellas un prototipo para esta, es que la pregunta misma es insurgente, la pregunta consigue y responde lo que está preguntando: cambia el paisaje con su propio poder, desmiente la hegemonía de los dioses con el hecho de ser preguntada. Como si la prohibición primaria no fuese cruzar los límites mortales o desafiar al rey, sino dejar ver, a través del don de la creación misma o la astuta experiencia de la vida humana pese a la creación, que los retoños ya han sobrepasado a los padres. La superación ocurre en la enunciación.

Copia de su prototipo, la pregunta revolucionaria se diferencia de la pregunta trágica en ciertos puntos importantes. En primer lugar, enunciarla no exige la muerte o la supresión brutal del enunciadador. Como si la pregunta se hubiese deshecho del culto al héroe de la tragedia y se hubiese parado sobre sus propios pies. Además, es posterior a la pregunta trágica y se beneficia de los logros de su prima. La nueva pregunta no tiene la tarea enorme, pero también un tanto simplista, de derrocar a la autoridad absoluta. La autoridad –o cual sea el objeto– que necesita derrocar es compleja y ha aprendido de la arrogante y exitosa rebelión de los humanos caídos a través de sus héroes contra la mera presencia del absolutismo existente. Para una existencia sin absoluto, y quizás sin la autoridad como polo orientador, las preguntas tuvieron que volverse más sutiles y más polivalentes.

⁸ Salmo 22 (21):2-3, *La Biblia*, op. cit., p. 799.

Los rasgos de las preguntas revolucionarias parecen ser los siguientes:

1. Antes que derrocar a los dioses, la revolución en la pregunta sueña con derrocar regímenes o hábitos o “estructuras”. Parte del deseo es hacer indispensables los tipos habituales de acciones, diciendo “no se ha hecho nada aún”. En lugar de la autoridad, alguna historia particular está siendo negada. 2. Ellas reúnen energía y no la disipan... en detalles o en respuestas, en acontecimientos imaginados. Y, no obstante, no son ni abstractas ni generales. Se mantienen técnicamente irrespondibles, lo cual significa que son formuladas de tal manera que no puedan ser respondidas ahora, y quizás no tienen una única respuesta, en el sentido de que una oración cumpliría todas sus exigencias. A su alero pueden surgir prácticas con sentido, pero no son respuestas a las preguntas, sólo maneras provisionales de arreglárselas en la falta constitutiva de una respuesta. No porque las preguntas sean metafísicas y pujen más allá de los límites humanos, ni siquiera porque pujen más allá de los horizontes de una época: siguen siendo irrespondibles. Son preguntas históricas —es cierto—, pero sólo en la medida en que constituyen el fundamento histórico del presente social, palpable, ineludible: levantan la historia como un don persistente y una amenaza repetida; don en la medida en que las cosas ya no son lo mismo, amenaza en la medida en que las cosas ya no son lo mismo. (Y así, quizás ha habido sólo dos preguntas tales: qué hacer y dónde estamos). 3. No versan sobre la naturaleza o los dioses, ni sobre esferas puras, ni siquiera las humanas demasiado humanas de las matemáticas, el arte o los ideales morales. Sólo aluden a estas áreas en la medida en que dichas áreas atañen a las comunidades humanas y animales. Es decir, estos tipos de enunciados ponen en tela de juicio los términos de la política existente, incluida la política revolucionaria. 4. Generalmente se oponen a los radicales actuales, no a los conservadores. Las preguntas revolucionarias aparecen como el anticristo para la izquierda existente, para las ideas fijas sobre el cambio social y político, como queda claro a partir de las polémicas de Marx contra los hegelianos, los socialistas, los economistas y sus amigos. Estas preguntas atacan a los cercanos, pues se asume que los enemigos encontrarán la perdición por sí mismos.

Dos ejemplos, qué hacer y dónde estamos, quizás los más potentes que podamos encontrar o quizás incluso los únicos ejemplos, no están cortados con la misma tijera, y si acaso es posible hacer un mismo pantalón tricolor de sus distintos cortes también está sujeto a discusión. Qué hacer. Dónde estamos. Puede que las diferencias sean ilustrativas.

A. Qué hacer

Esta pregunta no tuvo que ser inventada por un filósofo. En cambio, circuló a través del ajetreo de la vida, a partir de motivos intrasistémicos. Como el lubricante en una máquina o en un ritual matutino, aparece una y otra vez, inadvertida, hasta que Chernyshevsky la recoge. Sirve para demostrar que ser “revolucionario” no es una propiedad intrínseca. Una murmuración común, “qué hacer, qué hacer” (*chto delat*) engalana el hogar, la calle, la fábrica y activa una eversión común y corriente: sin saber qué hacer, algo te falló a ti, a tu voluntad, a tus planes o a las reglas de la situación, con las cuales puede que no estés precisamente familiarizado. En dominio de la situación, la situación —en esta eversión— te domina. De hecho, el fracaso de las reglas —facultades, principios interfacultativos conducentes a juicios, principios morales como la economía, donde se supone por principio que un *quid* es retribuido con un *quo* equivalente—, el fracaso de los principios engendra este “sin saber” mucho más que un fracaso subjetivo. Por un momento, no es posible encontrar ningún principio. Si la situación persiste, puede ir más allá del fracaso de un principio específico. En el filo de las cosas, puede comenzar a indicar el fracaso de tal o cual régimen de principios, la casa, la calle, la fábrica o incluso, en circunstancias extremas, el fracaso a secas de los principios en cuanto justificación singular, repetible y confiable de la acción y fuente del bien. Dentro del momento surge un “sin saber” de otro tipo.

Llamaré revolucionaria a esta pregunta porque nos dice que no sabemos qué forma o contenido tendrá una acción, pero al mismo tiempo nunca pierde de vista la insuficiencia de las “estructuras” o los “principios”. La insuficiencia se pone de relieve cuando la pregunta es formulada. Está en la pregunta y en el preguntar, juntos: en la pregunta cuando es preguntada y en cuanto preguntada. Como tal, la pregunta en su enunciación logra un “despertar de la conciencia” general, para citar a Lenin.⁹ Obviamente, el despertar no tiene un objeto para su propósito. En este sentido, es como un suceso estético. Algo ha de hacerse, al menos esto puede decirse con seguridad. Algo ha de hacerse, no sabemos qué. El paso importante aquí es el que va del individuo y sus rutinas a una

⁹ V. I. Lenin, *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, *Obras Completas*, Tomo 6, Moscú, Editorial Progreso, pp. 1-203 [p. 32]. N. del T.: en la traducción citada por el autor: “awakening to

purposiveness”. Vladimir Lenin, *What Is to Be Done?*, en Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? in Context*, Chicago, Haymarket, 2008, p. 701.

fuerza de un orden estructuralmente superior. No saber qué no es nuestra falta [*lack*], sino, al menos potencialmente, una falta en el sistema; no una falta de cognición, sino una falta en la cognición. No obstante, en cuanto pregunta de tipo “qué”, sí permanece en la esfera de lo cognitivo. La cognición es la estructura en cuestión en esta pregunta, pero la forma de la pregunta teme prescindir de ella. En cuanto pregunta de tipo “hacer”, también mantiene la coreografía de las facultades con la cognición en el centro del escenario, con la voluntad a su lado actuando en el drama europeo en el que han estado participando desde antes de que existiera una cosa llamada Europa. Es posible leer en esta pregunta, qué hacer, un impulso por mantener, a toda costa, una metafísica de sujetos y objetos en una cadena de razones y voluntades que conducen de vuelta a un fundamento. Es verdad: en lugar del “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”, se nos presenta “Primo, celébralos, porque no saben lo que hacen”. Afectivamente, hemos salido de la melancolía escatológica. ¡No saben lo que hacen! ¿Qué tipo de desorientación del sujeto cognoscente es esta? Es una, sin duda. Quienes plantean esta pregunta son *les distraits* de la historia, tambaleantes, insensatos, por un momento de no-hacer sin saber dónde buscar el fundamento para la acción. Sin duda hay también aquí un potencial para el cambio, un cambio en las estructuras de orden superior. El potencial es, no obstante, pequeño. En ese momento te aferras a la idea de que hay un fundamento y la respuesta adecuada para ello es la acción. El pequeño potencial se encuentra en el hecho de que en este momento la acción parece venir primero, antes de la cognición. Esa es la pequeña innovación respecto de la tradición, la rebelión menor en esta pregunta contra las preguntas anteriores. Una “era de las revoluciones” es una era de la voluntad antes que del conocimiento, de la funcionalidad anteponiéndose a los principios.

El hacer es el horizonte de esta pregunta: el hacer pasa al primer plano en ella y la pregunta no apunta más allá del hacer. Más allá del hacer, también está comprometida con una particular imagen fenomenológica. Qué hacer ha sido decidido de antemano, mientras que los torpes humanos, perdidos seguramente, pero perdidos con respecto a la *técnica*, tropiezan en busca de ella. La técnica es el blanco de esta pregunta, pero no sólo la técnica. Apunta al hacer, pero no al mero hacer: apunta a lo que necesariamente debiera hacerse. Busca la técnica que necesariamente deriva de la falta y que conduce a su arreglo. Murmurando “qué hacer, qué hacer”, escuchas el insistente timbre de la necesidad mucho más que el intermitente chirrido de la contingencia. Hay algo por hacer,

está allí si lo buscamos, y este algo ha de ser hecho, debe ser hecho, ha sido decidido que debiese ser hecho. Debiese ser hecho, debiese ser algo que habrá sido hecho en este momento, mirando hacia atrás desde un futuro apostado, no sólo afectado y representado, sino completado, y no sólo completado sino que completado según aquel programa del futuro. Así es cómo Lenin articuló la pregunta de esta manera, pero con un nuevo giro, en el artículo “¿Por dónde empezar?”, que llevó a la escritura del libro *¿Qué hacer?*: “¿Qué hacer?: tal es la pregunta que los socialdemócratas rusos se formulan con extraordinaria insistencia durante los últimos años. No se trata de elegir el camino a seguir (como sucedía a fines de la década del 80 y a principios de la del 90), sino de saber qué pasos prácticos debemos dar por un camino conocido y cómo darlos”.¹⁰ Se sabe qué hacer. Son sólo los pasos prácticos necesarios para lograrlos que han de ser descubiertos en el trabajo intelectual del revolucionario, como si el hacer pudiera ser separado del qué de manera limpia y absoluta, como si los “pasos prácticos” no influenciaran la forma, extensión, dirección y comodidad del “camino” a medida que se dan. ¡Como si no se hiciera camino al andar! En la filosofía aparentemente más práctica, una vez más un profundo y en gran medida implícito idealismo.

En este sueño de los pasos correctos, que fluyen deductivamente del “camino” y que no lo inventan paso a paso, se escucha también un murmullo en otro tono. Esto debe estar en la oreja también, cuando qué hacer no es inmediatamente evidente: la cosa vieja no está funcionando, y el significado de “funcionando” e incluso si la función es el desafío superior podrían asimismo considerarse. ¿Por qué otra razón insistiría Lenin en que el camino que están caminando es el “camino conocido”? No sólo el camino, sino todo el abordaje funcionístico [*functionistic approach*] de la vida podría, en momentos como este, ser desautorizado. Quizás no sea revolucionario de un modo reconocible decir “no sabemos qué hacer” y, a continuación, “puede que hacer no es lo que haya que hacer”, o simplemente preguntar “¿qué significa funcionar en una situación?”. Cuando la pregunta se vuelve estructural con Chernyshevsky, todas estas posibilidades están aún abiertas. De hecho, es posible responder la pregunta con otras preguntas, como lo hace Vera Pavlova con sus peregrinaciones. Cuando se vuelve revolucionaria

¹⁰ V. I. Lenin, “¿Por dónde empezar?”, *Obras Completas*, Tomo 5, Moscú, Editorial Progreso, 181, pp. 1-13 [p. 5]. Publicado originalmente en *Iskra*, N° 4, mayo de 1901.

con Lenin, sin embargo, el destino [*fate*] y no la libertad es la nota alta de la pregunta. La función persigue al destino; el destino se expresa, a través del discurso político del siglo XIX y también hasta el siglo XX, como función. ¿Qué “hacer”? es la nota alta de una ópera funcionística.

Por cierto, la necesidad inmanente en “hacer” no implica la misma idea de destino que incorporan los esquemas más tradicionales. Se puede hacer una distinción entre la revolución y el mesías. En los relatos mesiánicos, ya sean teológicos o críticos, no hay nada que hacer, salvo esperar. Cada vez que se pregunta “qué hacer”, la respuesta es la misma. Nada. Un dejo de funcionalismo tiñe también estos esquemas, que pueden considerarse como elaborados dispositivos de principios y contraprinicipios para movilizar potenciales actores a una única acción: esperar. Lo que hay que hacer es no formular la pregunta. Hacer algo distinto que nada tiene poco sentido en un marco mesiánico porque el cronopaisaje [*timescape*] no se despliega en bucles funcionales o, si lo hace, es sólo como una medida “pragmática”, mientras tanto, hasta que la única verdadera acción suceda. Aquí la ironía, en la que Nietzsche reparó, es que las personas están haciendo nada tan rápida y fervorosamente como pueden, una pira del hacer, para mantener la máquina ociosa. Aunque parece un tipo distinto de esquema, el mesiánico también es funciónico [*function-ic*] en este sentido. En los esquemas revolucionarios, por el contrario, para que algo suceda algo ha de hacerse —comprometiéndose abiertamente con la ley de la función que los esquemas escatológicos niegan en público y mantienen en privado—, algo debe hacerse, porque la máquina funciona de esta manera y somos hijos de la máquina. La revolución promete una mejor funcionalidad y la continuación del reinado de la función. Juguetea con la historia, y esta pregunta es su llave inglesa. No esperas la revolución, como sí esperas al mesías, para quien idealmente esperar es una acción y todas las otras acciones están suspendidas. Y la revolución no “viene” ni está “por venir”; el tiempo no está fuera de quicio de tal manera que su diferencia te ocurra a ti. Muy por el contrario, tú le ocurres al tiempo. Algo debe hacerse... para remendar el desgarramiento en los mecanismos operativos. Forzar el tiempo, cancelar el tiempo, suspender el tiempo: una de las cosas buenas que surge en este esquema es que el tiempo deja de ser un tirano. El primer soberano destituido en una revolución es el tiempo como medio para las funciones. ¿Está hecho? ¿Lo he hecho yo?

¿Quién lo está haciendo? ¿Quién está preguntando “qué hacer”? Aquellos para quienes un programa no ha sido propuesto, o sus representantes, los teóricos. *In extremis*, significa los pobres. Para la “sobrepoblación relativa” que, según explica Marx en el capítulo XXIII del primer tomo de *El capital*, siempre está creciendo en el sistema capitalista, qué hacer es en último término algo que hacer por ellos.¹¹ Pero hay algunas confusiones aquí. Hannah Arendt plantea un argumento con respecto a esto, o no lo plantea, pero el argumento está implícito en la introducción de *Sobre la revolución*. ¿Cómo —pregunta Arendt— se supone que una revolución de, por o para los pobres derive de o conduzca a una revolución en nombre de la libertad?¹² O para plantearlo sin rodeos: la pregunta en todas las revoluciones modernas en torno a qué hacer, quién ha de hacerlo y quién se ha de beneficiar de ello en el presente y finalmente es lo que vida, libertad y propiedad significan, separadas o en concierto, y lo que su orden de prioridad podría ser en último término. “Hacer” tiene esta singular ambigüedad. “Hacer” apunta a acciones específicas que *producirán* algo. Ese es su aspecto real, el énfasis en el hacer. “Hacer” siempre significa también: producir *algo*. Ese es su aspecto ideal, el énfasis en el objeto. “Hacer” es un real-ideal. Si el aspecto ideal dice: vida, libertad y propiedad o libertad, igualdad, fraternidad, es necesario en efecto que resuelvas el problema: ¿cuál primero? ¿Cuál último? Dado que no puedes decidir esto fácilmente a partir de los eslóganes mismos, bien puede ser que lo revolucionario en esta pregunta revolucionaria sea cómo finalmente dispone estos ideales, mediante políticas o acciones, ordenando cuál está al servicio de cuál. Una vez que lo que ha de hacerse ha sido hecho, ¿se pone la libertad al servicio de la igualdad (el ideal de la Revolución Estadounidense)? ¿Se pone la igualdad al servicio de la libertad (el ideal de la Revolución Francesa)? ¿Se pone la igualdad al servicio de la fraternidad (la Revolución Bolchevique, en sus ideales tempranos)? Para plantearlo de otro modo, ¿han de alzarse los pobres de modo que puedan disfrutar las comodidades existentes de la clase media o han de alzarse porque, en cuanto excluidos de los bienes sociales, siguen siendo esclavos y el valor más alto es la libertad, incluso si nosotros, y por sobre todo ellos, tienen que pasar hambre por dicha libertad?

¹¹ Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 3, ed. y trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, pp. 782 y ss.

¹² Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2006, pp. 36-37.

Sola, por sí misma, en cuanto pregunta, separada de las acciones en las que podría volcar su fuerza, qué hacer lleva a una multitud de otras preguntas que un foco en “hacer” no puede abordar por sí solo.

En cierta medida, la pregunta revolucionaria “qué hacer” es un reconocimiento del plan tautológico y —es probable que— profundamente conservador que se anuncia cuando la revolución es anunciada. En el libro *¿Qué hacer?* Lenin articula su intuición. Es cierto que el libro no tiene casi nada que ver con el título. En sus páginas, participa en la más pedante de las disputas sobre posiciones políticas. El título no parece más que una alusión literaria, un reconocimiento al espíritu de ágil radicalismo que Lenin admiraba en la generación de Chernyshevsky, pero del cual señaló que se había vuelto obsoleto. Además de seguir siendo un enunciado absolutamente cotidiano, “qué hacer” o “qué ha de hacerse” se había vuelto para el cambio de siglo un instrumento cotidiano de la crítica periodística dirigida a alguna autoridad,¹³ usado para insinuar que las autoridades no podían hacer su trabajo. De modo que la pregunta tomó un tono paródico y quizás también una intención reformista. Vale la pena mencionar que una pregunta revolucionaria, antes de que se vuelva revolucionaria, puede tener cualidades accidentales como esta. Puede estar siendo usada en las comunicaciones más cotidianas o en la más pedestre política. Su apoteosis depende en parte de la acción de enfatizarla, de arrimarle esperanzas, de colgarla donde muchos puedan verla, de cubrirla con un tono de urgencia. La pregunta, escribe Lenin, los socialdemócratas rusos “se [la] formulan con *extraordinaria* insistencia” (mi énfasis). Otro aspecto de una pregunta puede surgir mediante la extraordinaria insistencia no sólo en una instancia, en este o aquel artículo o discurso, sino en la manera en que es recibido y puesto en circulación. En el caso de Lenin, para gran desconsuelo de la historia, el contenido que cristalizó en la pregunta cuando ésta devino grito y curso de acción fue que una revolución es un asunto logístico. Se trata del qué, se trata del “hacer” y de cambiar su contenido y dejar su forma. Lo que sea que haya comenzado siendo en un principio, en lo que el movimiento de Lenin se transformó fue en una revolución tecnocrática, perdida en los detalles de la función y el destino: cómo hacer que suceda, cómo hacer que rinda frutos, cómo evitar que se disuelva,

¹³ Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? in Context*, op. cit., p. 562.

cómo mantener la convicción de que había sido, en efecto, realizada; un conjunto de eventualidades con una relación indirecta con la pregunta tal como fue formulada, pero una relación de todos modos.

B. Dónde estamos

Una cuestión interesante e irresuelta es cuál fue la pregunta revolucionaria de Marx, si hubo alguna que animara su escritura, si hubo muchas o si, de hecho, no hubo ninguna. Una cosa es cierta: su pregunta no fue *chto delat*, a pesar de cuán a menudo Marx participó en la planificación de acciones políticas y cuántas veces y de cuántas maneras promovió la acción en distintos escritos. Además, pese al aura de función que nimbaba tanto su imagen del sistema capitalista como su propio infatigable interés en sus mecanismos —sean estos materiales, dialécticos, económicos, legales, etc— a lo largo de sus escritos económico-filosóficos, aún así yo sostendría que, con todo, “qué hacer” no es su pregunta, aunque efectivamente Marx estaba obsesionado con la función. En el capital todo hacer es coordinado por y para el todo. El camino es conocido, e incluso donde es desconocido todo el mundo lo recorre ya. Y así, enfocarse en el hacer parece demasiado débil o demasiado trillado como para esperar tener algún efecto real. Es más, la subsunción real nos dice que todo “hacer” ya está tan teñido por la fuerza del capital que aquello que se le oponga no puede ser algo “que hacer”. ¿Cuál fue la pregunta revolucionaria de Marx, si es que tuvo una?

Hay una manera de entender las famosas líneas del *Manifiesto* que señalan que “el primer paso, en la revolución de los trabajadores, es la elevación del proletariado a la condición de clase dominante”¹⁴ —el enfático “qué hacer” de Marx y Engels— como necesitando urgentemente una articulación del paisaje *en el cual esto sería lo correcto, lo bueno, lo prudente, lo esperanzador de hacer*. Esa parte del escenario está atrofiada en el *Manifiesto*. Marx recién había comenzado a desarrollar esa articulación en *Miseria de la filosofía* y en los textos que se conocerían como los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y luego, en un tercer movimiento, también en las conferencias que dictó en el Club de los

¹⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, ed. y trad. Miguel Vedita, Buenos Aires, Herramienta, 2008, p. 49.

Trabajadores Alemanes de Bruselas en 1847. En estos actos de escritura parecía más importante –y quizás, en cierto modo, más importante que la revolución, debido más a la constitución y trayectoria de Marx que a alguna necesidad interna– exponer “las relaciones económicas que forman la base material de la lucha de clases y de las luchas nacionales de nuestros días”.¹⁵ Pero, podrían preguntar ustedes, ¿cuándo ha sido revolucionario “exponer” algo?

Para decirlo alegóricamente, el espectro del comunismo sigue siendo mera ilusión hasta que la lucha de clases y sus condiciones puedan hacerse manifestas. El rumor del comunismo, que fue la respuesta a la pregunta revolucionaria tecnocrática y funcionística, qué hacer, hubiera seguido siendo eso, sólo un rumor, hasta que las condiciones que hicieron de él el camino correcto pudieron presentarse. En este sentido, aún estamos muy dentro de la estructura lingüística e histórica de la pregunta que busca y la respuesta victoriosa, el “hacer” en la larga cadena de sueños sobre agentes dispuestos cuyas voluntades y mundos se corresponden con su razón en una gloriosa explosión de suerte, para decirlo sin rodeos. Antes de la lucha de clases, antes de reimaginar al proletariado como el sujeto de la historia y a la toma colectiva del poder como el sentido de “hacer”, están las condiciones para que esto se manifieste. Para esta respuesta hay una pregunta. Al comenzar a escribir los borradores que llevarían a *El capital* –proyecto enorme y osado, por no decir completamente demente, que me gusta llamar “la aventura del capital”– y al mantenerse fiel a esa empresa por aproximadamente veinte años, no es tanto que Marx haya inventado una elaborada manera de hacer un llamado a la lucha, como que descubrió una manera de hacer patente el mundo en el que tendría algún sentido luchar.

Quisiera proponer que la pregunta revolucionaria adoptó esta forma para Marx: ¿dónde estamos?

Incluso es mejor decir, dónde está, dónde están las cosas, para evitar implicar a un grupo que sería el sujeto de esta situación. Marx se propuso a sí mismo: permíteme dedicarme todo el tiempo que tome decir definitivamente y en detalle, con todas mis dudas y las de los demás sometidas

¹⁵ Carlos Marx, *Salario, precio y ganancia/Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, p. 76.

a crítica y todas las ilusiones expuestas, dónde están las cosas. Nos propuso trascender nuestra situación a nuestra situación y, además, que *esto puede ser más revolucionario que la revolución*, si es que alguna vez sucede. Quizás las revoluciones hasta ese entonces habían asumido cómo estaban las cosas y avanzado por un “camino conocido”, como Lenin lo llamó en 1901. La Revolución Estadounidense asumió que su lucha respondía a una situación, pero aún así tomó cien años reintroducir a la población esclavizada como central para esa situación, trascender la situación a la situación. Uno de los regalos de Marx para la teoría crítica es su negativa a terminar el proyecto hasta que fuese totalmente transcendido y completamente alcanzado. Dejando de lado sus varias miopías, el principio fue: no dejar nada afuera. Para ser una pregunta revolucionaria, dónde estamos, cómo se posiciona en esta época, debía ser abarcadora, debía introducir cada factor singular en sus interrelaciones con todos los otros. Así, el largo y arduo trabajo de observación, estudio, colección de imágenes representativas, selección de las partes decisivas de tales imágenes, análisis, organización, reorganización y escritura incesante de borradores fue ya en cierto sentido un derrocamiento. Fue un derrocamiento del método filosófico. Fue un derrocamiento de las disciplinas. De manera más importante, haría por el mundo social lo que Hegel había hecho por el pensamiento, llevando la crítica de la *Wissenschaften* implícitamente comenzada por Kant y explícitamente por Fichte directo al corazón de la sociedad. Comenzaría por el todo por el bien del todo, ya que el todo no era un ser para el pensamiento.

Había un problema. Había varios, pero este era decisivo. Es posible postular que el mundo social es un todo, que la época histórica es un todo y que sus unidades ley-economía-cultura, o capitalista-obrero-financista-pobre, o colonizador-colonizado están en una unión recíproca y dinámica sin la cual no pueden ser ellas mismas. No hay manera, sin embargo, de que en una situación así, cada uno de estos elementos —ninguno, de hecho— pueda alguna vez alcanzar, abarcar, poseer, reconocer o identificar el todo. Uno de los resultados de la perspectiva estructural del todo social como interrelación dinámica de elementos fue que los elementos no se comunican más allá de sus interrelaciones, sus interrelaciones capitalistas. De modo que se volvió imperativo y al mismo tiempo aparentemente imposible hacer manifiesto a cada elemento que pertenecía a algo más grande que sí mismo y que su lugar allí se definía en relación con las otras unidades y como vasallos de un todo profano *que cada elemento singular probablemente repudiaría*. No hay clases, dice

una clase. No hay capitalistas, dice un componente integral del sistema capitalista. Cada uno de estos elementos, cada una de estas posiciones con reivindicaciones sobre el sistema, cada uno de estos *puntos de vista* [*standpoints*] experimenta el todo de manera distinta, según su esquema.

A la luz de esto, quisiera exponer el problema central que afrontó la aventura del capital, uno que, sostengo, generó muchos de sus discursos, argumentos, tácticas de presentación y también algunos de sus titubeos y debilidades. El problema central no era cómo oponer a la lógica débil y autoengañadora de la economía política clásica la potente lógica dialéctica, sino cómo presentar a las posiciones, que se pensaban a sí mismas completas, entre sí y, al mismo tiempo, cómo presentar a todas las posiciones en el sistema un *sistema extraño* que ellas tendrían que creer que ya las incluía y del cual eran en realidad *funciones menores*. Para decirlo toscamente, Althusser y sus discípulos estaban en lo correcto acerca de la revolución en la *Wissenschaft* que Marx llevó a cabo, en parte de manera consciente y en parte no. Estaban equivocados, sin embargo, en que esta transformación en la producción de conocimiento fuese revolucionaria en algún sentido más amplio.

La ley es un todo coherente y no comparte el escenario de buena gana con el pensamiento económico. Cada bestia piensa que el otro le pertenece a ella; cada una acusa al otro de delirios esquizoides. Para complicar aún más las cosas, los delirios del otro no pertenecen a su sistema distinto, sino que, de hecho, al propio sistema. Un punto de vista puede absorber cualquier cosa, incluso su opuesto. A diferencia de un “sistema”, que tiene la exigencia de estar completo o seguir operando, un punto de vista es libre de reinterpretar lo que sea que se presente en su camino. Está hecho para hacer exactamente eso. El capital piensa que actúa libremente, pero está regulado por la ley, desde el punto de vista de la ley y de sus operadores. El mundo legal piensa que actúa libremente y que detenta poder, pero de hecho está al servicio de la economía, desde el punto de vista del capital y de sus operadores. Estos esquemas aparentemente incompatibles entre sí no son desconocidos para nosotros hoy. Lo desconocido es que Marx haya confrontado este mismo hecho como su problema fundamental, si bien a menudo no lo teorizó directamente y si bien célebres lecturas de *El capital* desde entonces no lo mencionan. El hecho que confrontó es este. Para hacer patentes las condiciones para la lucha de clases, para trascender la situación a la situación, para formular quizás la pregunta sobre la posibilidad de la revolución como un

pensamiento potencialmente coherente, Marx tendría que ocupar, habitar e iluminar un *punto de vista de los puntos de vista*. La pregunta, no una que lleve a la revolución, no una que pregunte por la revolución, no una que busque liberar poderes revolucionarios prácticos de modo de recorrer un “camino conocido”, sino una que anteceda a todo pensamiento del cambio social y político en un campo con múltiples puntos de vista, es: ¿dónde estamos? Propongo que miremos hacia atrás a la aventura del capital de Marx, los volúmenes publicados de *El capital* con los borradores y las notas, como si estuviera planteando esta pregunta, cuya respuesta —la daré por adelantado— es: en “un punto de vista”.

“La filosofía se ha mundanizado”: Marx sobre la crítica implacable^{**}

Judith Butler*

* Maxine Elliot
Professor of
Comparative
Literature,
University of
California, Berkeley.

El temprano artículo de Marx “Para una crítica implacable de todo lo existente” fue escrito como una carta al joven hegeliano Arnold Ruge en septiembre de 1843 y publicado el siguiente año en los *Anales franco-alemanes*. Es una de las varias cartas que durante aquel periodo Marx escribió a Ruge sobre la necesidad de derrocar la autoridad filosófica. En su traducción al inglés, se suele considerar el ensayo como una prefiguración exuberante e irónica de los escritos conocidos como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. El título del ensayo está tomado de la carta de Marx, en la que señala que debemos emprender “*die rücksichtlose Kritik alles Bestehenden*”: la crítica implacable no exactamente “de todo lo existente”, sino de todo lo establecido, de lo institucionalizado como *establishment* a lo largo del tiempo.

161 |

^{**} Publicado originalmente como “Philosophy Has Become Worldly: Marx on Ruthless Critique”, *PMLA* 131.2 (2016): 460-68. Traducción Rodrigo Zamorano.

La filosofía hace su aparición en el segundo párrafo, en el que Marx celebra a Ruge por dirigir su pensamiento hacia el futuro y por hacerlo en París: “la vieja escuela superior de la filosofía, *absit omen!* y en la nueva capital del nuevo mundo”.¹ Marx está contento porque irá a París en unas pocas semanas y señala la imposibilidad de desarrollar una “actividad libre” en Alemania, donde imperan la represión, una verdadera anarquía del espíritu, la obediencia acrítica y un régimen de estupidez (“*Regiment der Dummheit*”).² No es claro que haya menos estupidez en París, pero según Marx la ciudad puede ofrecer “un nuevo centro de reunión para las cabezas realmente pensantes e independientes”.³ Considera que el plan que ha comenzado a elaborar con Ruge no es ni estupidez represiva ni una ingenua utopía comunista. Su plan debe ser “serio” y “resolver una necesidad real”.⁴ La antigua universidad de la filosofía ya no puede servir de modelo y hay algo en París, la nueva capital del mundo, que promete “un nuevo centro de reunión”. ¿Pero reunirse con qué objetivo? Marx deja en claro en estas breves páginas que se opone a la anarquía, ya que los anarquistas no pueden decir con claridad en qué dirección quieren conducir el mundo, cuestión que él cree necesaria. Los anarquistas están confundidos, pero hay algo importante que aprender de su sentido de desorientación con respecto al futuro. Invocando un pronombre plural, Marx deja en claro que “[nosotros] no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo”.⁵ De modo que ahora parece haber dos oponentes inaceptables: los desorientados anarquistas, que no tienen “una idea exacta de lo que se trata de conseguir”, y los dogmáticos, que proclaman lo que el futuro debe ser. El plural “nosotros” se vuelve el punto de reunión gramatical, por decirlo así, de quienes “queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo” (“*erst aus der Krik der alten Welt die neue finden wollen*”). Si la vieja universidad de la filosofía no debiese prefigurar la forma futura del pensar, ¿significa esto que la nueva forma de pensar será extrainstitucional? ¿Debe la filosofía abandonar los pasillos de la universidad para asumir su función crítica? ¿Cuál sería el aspecto de esta?

¹ Karl Marx, “Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, Ciudad de México, FCE, 1982, pp. 457-60, 457; Karl Marx, “Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern”, Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* Vol. 1, Berlín, Dietz, 1976, pp. 337-346. La interjección de Marx, *absit omen*, significa “que no se cumpla el

presagio”, es decir, que la vieja universidad no impida el pensamiento orientado hacia el futuro de Ruge.

² *Ibid.*, p. 457 [“Briefe...”, p. 343].

³ *Ibid.*, p. 457.

⁴ *Ibid.*, p. 457.

⁵ *Ibid.*, p. 458.

La emergencia de la filosofía por fuera de los términos de la vieja universidad parece suceder a la par que la emergencia de un nuevo mundo. Cualquiera sea el nuevo mundo que pueda advenir, no será ni predicho ni prefigurado, sino descubierto. El descubrimiento ocurre mediante lo que Marx llama *Kritik* (“crítica”). Y, sin embargo, antes de que cualquier definición o formulación de este pensamiento crítico o filosofía crítica venidera aparezca en el texto, la encontramos en otra forma; a saber, la “crítica” como un feroz ataque a la vieja universidad de la filosofía: “Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución a todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa [*Pult*], y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta”.⁶ Esta, una de las frases más vívidas de Marx, nos pide imaginar que la sabiduría reside no en las cabezas de los filósofos, sino en el atril [*Pult*] que les confiere autoridad, y que su irreflexiva audiencia se traga completa cada ración de “la ciencia absoluta”.

El sentido orientado al futuro de la crítica retornará, pero primero se nos ofrece una prosa ruda y sarcástica. Si esperáramos un argumento y un plan que diferenciara a Marx de los desorientados anarquistas, una plataforma que pudiésemos entonces discutir y disputar, estaríamos equivocados: no nos ofrece receta alguna y critica a los dogmáticos que lo harían. En cambio, se dedica a comentar un régimen de pensamiento que está por pasar. Rompe por igual con los anarquistas y los dogmáticos mediante un conjunto notoriamente poco amable de arrebatos que depende de una variedad de sustituciones retóricas: la sabiduría parece residir espacialmente no en la mente, sino en la autoridad establecida del atril (*Pult*), el objeto que representa autoridad; las verdades filosóficas vuelan como pichones asados a las bocas de una audiencia caracterizada como estúpida e ignorante. Anteriormente nos habíamos enterado del “régimen de estupidez” de Alemania. Si esta ácida burla es de algún modo indicativa de una “cabeza realmente pensante e independiente”, entonces la metáfora, la ironía y la agresión tienen cada una un papel que jugar en la crítica de la vieja universidad de la filosofía. ¿Pero funciona también la burla como crítica que descubre un nuevo mundo? En efecto, la mordaz retórica representa esta forma de crítica, no sólo burlándose de la filosofía tradicional, de sus procedimientos y también de su comportamiento racional, sino también apartándose de sus

⁶ *Ibid.*, p. 458.

normas de argumentación, atacando la autoridad histórica de la disciplina establecida con un cáustico torrente de metáforas. Marx rompe así con el protocolo filosófico y con la vieja universidad para inaugurar un nuevo modo de pensamiento crítico, que tiene el potencial de “encontrar el mundo nuevo”. ¿Pero es esto lo que está sucediendo aquí? Este nuevo mundo aún no es predecible y ciertamente aún no está institucionalizado. Nadie conoce su forma futura. De modo que ya hay algo a la vez orientado al futuro e ignorante acerca de este poco amable quiebre con el protocolo filosófico. ¿Es esto algo distinto de ser suspendidos de la escuela? ¿Qué diferencia a Marx de los ingenuos anarquistas a los que rechaza? ¿Es posible que el descubrimiento tenga algo de impredecible pero que no esté exactamente desorientado?

Ciertamente hay algo extraño o idealista en creer que apartarse del viejo mundo de la filosofía es la manera de abrir un nuevo modo de pensar e incluso de encontrar un nuevo mundo.⁷ ¿Era la filosofía institucionalizada realmente el agente más poderoso que impedía la emergencia de un nuevo mundo? Justo después de esta mordaz crítica, Marx cambia su tono y prosigue en una nota serena y optimista. “La filosofía se ha mundanizado”, comienza, y esto es menos una descripción sociológica o histórica que un anuncio, una proclama histórico-mundial. El crítico y poco amable arrebató aparentemente constituye o ha dado lugar a una nueva filosofía mundanizada. Marx prosigue: “la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no sólo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha [*die Qual des Kampfes*]”. Diferenciando nuevamente su tarea de la de los dogmáticos que “diseñan” el futuro o que pretenden “dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos”,⁸ Marx retorna a la cuestión de la necesidad real que debe ser satisfecha y concluye que lo que ha de realizarse ahora es “la crítica implacable de todo lo existente [*alles Bestehenden*]”. De modo que el doble significado de la *crítica* como forma destructiva de descubrir un nuevo mundo difiere del abordaje de los anarquistas, que destruyen el mundo existente sólo para imaginar uno imposible. Ellos también se desentienden del tipo de “pelea” o “lucha” sin la cual dicho descubrimiento parece imposible. Esta forma de crítica debe tener el coraje de pelear con los poderes

⁷ Aquí los ecos de la conquista imperial del Nuevo Mundo son inquietantes.

⁸ *Ibid.*, p. 458.

existentes, pero también debe no “asustarse de sus resultados [*Resultaten*]”.⁹ En este sentido el descubrimiento del nuevo mundo está vinculado con los hallazgos o resultados propios. Hemos de pensar cabalmente hasta las conclusiones de nuestro propio pensamiento, lo cual asusta a muchas personas, si es que no carecen de los recursos históricos para ello. El nuevo mundo se figura como el resultado de un conjunto de pensamientos temerariamente acabados (como sea que ello se defina), pero también como el resultado de una pelea o lucha. La filosofía de viejo cuño es uno de los enemigos, pero otros nuevos surgen a medida que la “Crítica Implacable” avanza, y ellos son las versiones errantes del socialismo y el comunismo, según Marx. Éste se opone a algunas comunidades por sus “abstracciones dogmáticas” y fantasiosos mundos futuros. Algunas formas de comunismo son humanistas y mantienen un compromiso con la propiedad privada; Marx también se opone a ellas. El llamado a abolir la propiedad privada se considera insuficiente para el tipo de comunismo que él valora, uno extraído de las enseñanzas socialistas que descubren y contribuyen a realizar “la *realidad* de la verdadera esencia humana”. Podríamos decir que tales enseñanzas mantienen una mundana disputa filosófica sobre la naturaleza o esencia de los humanos. Dos condiciones (*Fakta*) contemporáneas nos impiden esta realización: la religión y la política. Como lugares de obstrucción, ellas califican como un “punto de partida” de la investigación, una investigación filosófica que no presume que la forma existente de la realidad histórica en la que vivimos sea la forma última que ésta debiese tener.

De manera interesante, luego del episodio de cáustico desprestigio (que reaparecerá a lo largo de sus escritos, especialmente los de su periodo temprano), Marx invoca la importancia de la razón. Al parecer, tener el coraje de llevar nuestro proceso de pensamiento a una conclusión es una manera de pensar qué significa razonar. Marx sostiene primero que la razón ha existido siempre, sugiriendo que razón e historia humana son coextensivas. En segundo lugar, afirma que la razón no siempre ha tomado formas racionales (*vernünftigen Form*), sugiriendo que podríamos reconstruir la historia de la razón distinguiendo sus formas racionales de las irracionales. Sugerí anteriormente que Marx parecía bastante feliz de abandonar los protocolos de la razón para lanzar su desafío retórico a los protocolos de la filosofía, entendido como una transformación

⁹ *Ibid.*, p. 458.

del “régimen de la estupidez” que gobernaba la cultura alemana en ese momento. De modo que, ¿era el carácter presumiblemente irracional de la cáustica crítica del propio Marx simplemente heurístico o nos estaba informando que, bajo ciertas circunstancias, lo que parece racional no lo es y lo que parece irracional puede resultar sumamente racional? Para Marx no hay una forma única de la razón: cada tiempo histórico tiene una manera de saber, una “conciencia teórica y práctica”, que busca realizarse como la forma definitiva del saber.

Como resultado, a la vez que busca una manera de explicar cómo un modo de conciencia proclama ser absoluto, Marx propone una forma “racional” de la razón misma. Su método es rastrear y exponer cómo un modo histórico de saber pretende ser definitivo y completo al mismo tiempo que excluye una consideración de la realidad material que lo hace posible. ¿Cuáles, pregunta Marx, son las “precondiciones reales” de ese modo histórico de saber? Los Estados políticos, en la perspectiva de Marx, legitiman su propia realidad reclamando que son la realización del principio de razón: cuando se dice de la razón que está encarnada en el Estado, cualquier ataque al Estado se considera un ataque a la razón misma. Y, sin embargo, si el Estado no logra representar a las personas a las que pretende representar, participa activamente en una contradicción y pierde su estatus como encarnación de la razón. Si expolia a los pobres, si reproduce activamente las jerarquías de clase, entonces la crítica del Estado por injusto expone la contradicción que fundamenta la reivindicación de la razón por parte del Estado. Para Marx, mostrar que el Estado que se defiende a sí mismo como encarnación de la razón participa en una contradicción es la tarea de una filosofía que se ha mundanizado, una “filosofía crítica”.

Por supuesto que la tarea no es simplemente exponer la contradicción. Tenemos que entrar en el funcionamiento del Estado político para encontrar las maneras en que se genera la contradicción, lo cual supone análisis sociales, históricos y políticos concretos de la formación y legitimación del Estado. Para Marx esta forma de crítica comienza siendo inmanente, trabajando dentro de los sistemas políticos y los modos de pensamiento para mostrar cómo surge la contradicción como condición de sus “verdades sociales”. La crítica va más allá de la exposición inmanente de la contradicción, sin embargo, cuando revela su propia versión operativa de la razón. Sólo en y mediante la exposición de la contradicción surge efectivamente una nueva forma de pensar,

pero asimismo surge también un nuevo sentido del mundo. El filósofo crítico es quien “encuentra” el nuevo mundo al desarrollar sus principios a partir del viejo mundo. De un modo perverso, necesitamos las viejas escuelas filosóficas y debemos realizar una crítica de las estructuras estatales existentes si hemos de crear un nuevo futuro. Pero no está exactamente claro cómo se hace esto, ni es precisamente un gesto idealista mediante el cual el pensamiento por sí mismo genera un mundo. Ya hay un mundo, un conjunto de precondiciones existentes, y el pensamiento debe ser considerado críticamente a la luz de dichas condiciones.

La descripción marxiana de la crítica en estas páginas nos permite ver qué tan estrecha es la relación entre lo que se desarrolla y lo que se descubre en el curso del pensamiento crítico. Marx escribe que no descubrimos una verdad para arrojarla prepotentemente al pueblo: “¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella!”.¹⁰ Pareciera, en cambio, que se nos invita a pensar detenidamente algo juntos, a pensarlo en toda su extensión, reuniendo entre todos el coraje suficiente para pensar lo que aún no ha sido pensado a cabalidad. Desde luego, no estoy segura de qué significa pensar algo a cabalidad, pero sigamos a Marx aquí para saber adónde se dirige. En alemán la gramática se tensa: “*Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien*”.¹¹ La traducción literal es “Desarrollamos el mundo a partir de los principios de los nuevos principios del mundo”. El sentido real parece ser “Desarrollamos los nuevos principios del mundo a partir de los principios del mundo existente”. O incluso mejor: “Desarrollamos los nuevos principios para el nuevo mundo a partir de los principios existentes del mundo existente”.¹² La repetición de palabras como *mundo* y *principios* sugiere que cada término puede y debe significar cosas muy distintas dependiendo de si nos estamos refiriendo a formas existentes o emergentes. Un nuevo sentido puede establecerse mediante un nuevo uso. Las formas existentes del mundo que pretenden ser la expresión definitiva de la razón son contradichas por las precondiciones históricas reales. Cuando captamos esta contradicción buscamos resolverla produciendo un nuevo ideal, un nuevo conjunto de principios que usa y actualiza una forma “racional” de la razón, una no desautorizada por la autocontradicción,

167 |

¹⁰ *Ibid.*, p. 459.

¹¹ Karl Marx, “Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern”, Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, op. cit., p. 345.

¹² NT: Wenceslao Roces traduce: “Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios” (459).

y un indicio de un mundo que podría ordenarse según esa razón racional. De modo que mientras un proceso se completa, mientras un pensamiento es pensado hasta el final, el final deviene comienzo y un nuevo mundo parece crearse, o quizás los indicios de un nuevo mundo se dan a conocer.

Recordarán que Marx comienza con la idea de que hay un promisorio centro de reunión y que el pensamiento crítico puede surgir de allí. Y que entonces se dirige bastante abruptamente a una forma de la crítica como cáustico desprestigio, una cuyo objetivo es exponer las contradicciones materiales que respaldan las formas de autojustificación y autoidealización del Estado. Luego retornamos nuevamente al tono más optimista cuando un nuevo mundo es anunciado. El modo desacreditador de la crítica puede entenderse como un despertar repentino. Después de todo, Marx nos cuenta hacia el final de la carta a Ruge que la autocomprensión del tipo al que él aspira sólo es posible si el mundo es “desperta[do] del sueño acerca de sí”.¹³ Si el mundo permanece en el sueño no puede obtener conciencia de las condiciones reales que sus ideales niegan. Hay algo importante en esos sueños-ideales, por cierto, y Marx afirma el rol de los ideales elaborado por los teóricos de la economía política. Y, sin embargo, paradójicamente, sólo despertándose puede el mundo realizar dichos ideales. La naciente forma de realización ha de hallarse en el pasado, y cuando comenzamos a pensar un pensamiento en toda su extensión, nos hacemos cargo de pensamientos que originalmente no pertenecían a nosotros, que llegan a nosotros desde el pasado. Así, Marx escribe que volverse consciente críticamente ocurre al “realizar los pensamientos del pasado” [*die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit*].¹⁴ Marx se veía a sí mismo viviendo en un tiempo en el que los pensamientos no eran pensados cabalmente, en el que permanecían incompletos y contradictorios. Otros comenzaron esos pensamientos, por lo que tienen una historicidad, y llegan a nuestras mentes elaborados, aunque incompletos. De modo que, al igual que un buen profesor de filosofía con el marcador rojo en la mano, Marx examina cuidadosamente los textos de los economistas políticos (las justificaciones fundantes de lo que será llamado capitalismo), los anarquistas, los socialistas y los comunistas, todos quienes no han realmente completado su pensar. Marx piensa

¹³ Karl Marx, “Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 459.

¹⁴ *Ibid.*, p. 460 [“Briefe...”, p. 346].

con ellos, de un modo incompleto, y contra ellos, señalando los lugares donde no lograron terminar un pensamiento, y busca indicar la manera de completarlos. Y sin embargo nos advierte en contra de trazar una línea clara entre el pasado y el presente: los pensamientos que pertenecen al pasado continúan perteneciendo a las mentes de quienes están pensando ahora, pero no son la propiedad individual de esas mentes. Todos los pensadores anteriores desarrollaron a partir de sus propios momentos históricos principios para entender el mundo que son traídos a nuestro momento y pensamiento. Completar esos pensamientos es exponer su carácter contradictorio, tras lo cual ocurre una ruptura con ese pasado. La ruptura es requerida por los principios que organizaban ese pasado, ya que una vez que los principios son pensados completamente, la versión parcial y contradictoria de la realidad demuestra ser insostenible. El pensamiento como la versión más nueva del mundo aparece; no es que cree ese mundo, sino que pensamiento y mundo se transforman al mismo tiempo. Los principios del pasado, que articulan un ideal contradictorio, dan lugar a un nuevo conjunto de principios, una nueva manera de organizar el mundo, que busca realizar la razón sin contradicción. Pero lo que llamamos nuevo es sólo la realización ahora consciente de trabajo que comenzó en el pasado. Lo nuevo es lo que ocurre cuando el mundo se despierta de su sueño sobre sí mismo.

Esta última formulación instala firmemente a Marx en una trayectoria filosófica, aun cuando su filosofía esté liberada de la universidad y se haya “mundanizado”. El término “filosofía crítica” (“*kritische Philosophie*”) surge parentéticamente como una forma alternativa de decir “autocomprensión” (“*Selbstverständigung*”) de los tiempos a la luz de sus luchas y aspiraciones históricas.¹⁵ Ambos términos son transmitidos por las corrientes históricas que también nos arrastran, implicándonos en una situación histórica que tenemos que llegar a entender juntos uniendo fuerzas. Sólo en el contexto de la alianza es posible tal pensamiento, pero también tal mundo.

Es ciertamente sorprendente entonces que en las dos líneas finales de la carta a Ruge Marx llame a esta autocomprensión nada más que una “confesión” [“*eine Beichte*”].¹⁶ Nos había dicho anteriormente que la

¹⁵ *Ibid.*, p. 460 [“Briefe...”, p. 346].

¹⁶ *Ibid.*, p. 460 [“Briefe...”, p. 346].

religión es un obstáculo para el pensamiento crítico y, sin embargo, ahora términos religiosos pueden ser puestos al servicio de la crítica. Lo que alguna vez quisimos decir con *mundo* o *principio* adquiere ahora un nuevo significado, de modo que Marx recurre a la *catacresis*, usando el término religioso en un nuevo contexto para un nuevo significado y mostrando que el término no está necesariamente ligado al antiguo contexto, el de ese mundo menguante. El uso catacrésico de *confesión* produce un nuevo significado para un cargado término de la Iglesia Católica, operando una forma de licencia lingüística que nos muestra cómo podríamos completar y subvertir un uso anterior. En este caso Marx sugiere que la errancia es una función de pensar históricamente, que siempre hay cosas que no notamos, errores que cometimos, caminos errados que seguimos. Ninguno de nosotros puede afirmar haber completado los pensamientos que han sido traídos de un tiempo previo y que se han vuelto ahora los pensamientos incompletos que usualmente tenemos. Su línea final prefigura entonces un posible juicio final, pese a que no hay indicios de quién juzgará: “Para hacerse perdonar sus pecados [*Sünden*], a la humanidad [*die Menschheit*] le basta con explicarlos [*erklären*] tal y como son”.¹⁷ En el texto en inglés, *erklären* es traducido como “declarar” [*“to declare”*], pero una mejor traducción de la palabra es “explicar” [*“to explain”*]. Parecería seguirse de esto que una explicación consciente y deliberada de lo que no sabíamos abre la posibilidad del perdón. Resulta extraño así que un texto que aparentemente expone un plan para derrocar toda institución establecida se encuentre sin embargo haciendo un llamado a la elaboración consciente de formas de pensar que siempre han estado con nosotros. Dejamos atrás las instituciones, pero no la historicidad del pensamiento. El desplazamiento desde lo inconsciente a lo consciente es el mismo que en la transición desde el pecado al perdón, tal como Marx ya ha redefinido esos términos. Como resultado, podemos emprender una crítica de las instituciones religiosas, pero eso no significa que hayamos escapado del control de sus términos fundamentales: sus rituales de limpieza y renovación, por ejemplo, de errancia y perdón. Al mismo tiempo, incluso mientras recibimos tal lenguaje como parte de una conciencia histórica, lo reelaboramos mediante diversos usos catacrésicos, apartándonos de lo propio para descubrir o facilitar lo nuevo.

¹⁷ *Ibid.*, p. 460 [“Briefe...”, p. 346].

¿Significa esto que la filosofía crítica es como una confesión, que nos libera de las dimensiones desconocidas de nuestra vida histórica a una manera más consciente de confrontar las exigencias conceptuales de nuestro tiempo histórico? ¿Es la contradictoriedad entendida como un tipo de pecado? ¿Y es la conformidad filosófica con el mundo existente el camino hacia el perdón? ¿O hemos de entender que la crítica de la religión suministra un nuevo vocabulario crítico, un hacerse cargo del pensamiento incompleto, el uso convencional, y que completar el pensamiento significa someter el vocabulario a un nuevo conjunto de usos? Como ya mencioné, la insistencia final en la metáfora religiosa es extraña, considerando las muchas duras palabras que Marx tiene para la religión. Al comienzo de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* le atribuye a Ludwig Feuerbach la comprensión de que la crítica tiene que comenzar con algo positivo, que es un error asociar la crítica con la negatividad implacable.¹⁸ Y, sin embargo, Marx claramente se opone a aceptar la religión como un hecho positivo o una doctrina establecida. Este, por cierto, fue el error de aquellos a quienes Marx llamó los “teólogos críticos” de su época, especialmente Bruno Bauer, que estaba asociado a la *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Marx sostenía que dichos teólogos comenzaban con Hegel y acríticamente construían una posición filosófica a partir de los fundamentos de su teoría. Una y otra vez a lo largo de su obra temprana Marx apunta a Bauer como “crítico crítico”. De esta manera el pensamiento de Bauer se vuelve un momento parcial y subdesarrollado en la historia de la filosofía positiva. Un gran despliegue irónico abre la sección “Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general”. Marx se burla de la arrogancia de los filósofos que, como Bauer, se separan de la “masa” o “plebe”; el odio de Bauer por la igualdad se sacraliza cuando se postra ante lo que Marx llama el “Cristo crítico”. El “Cristo crítico” es la caricatura marxiana de Hegel; Marx ofrece entonces una referencia irónica a “el *Juicio final* crítico”. La religión hace que Hegel parezca ridículo, ¿pero está también Marx atado al lenguaje mediante el cual menosprecia a su antecesor? Después de todo, ¿es la religión realmente una broma, considerando que Marx recurre a la metáfora religiosa de la confesión para figurar las tareas de la crítica misma?

¹⁸ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, Ciudad de México, FCE, 1982, pp. 555-668; 558-559.

Es evidente que Marx admira a Feuerbach por “desmantelar” a los teólogos, pero al mismo tiempo lo celebra por tomar distancia de la filosofía de la negación. ¿Puede la religión ser desmantelada sin ser negada? ¿Se contradice a sí mismo Marx o está demostrando la estructura necesariamente dual de la crítica? Para Marx, algo aparece en la historia, algo se ha formado en el reino de la apariencia, y esta forma errante y parcial se vuelve ahora el punto de partida de un tipo de pensamiento presente. ¿Es la tarea entonces desmantelar y desacreditar? Sí, en cierta medida. ¿Es la tarea someter una comprensión parcial de la realidad a un desarrollo crítico, convirtiendo lo no pensado en lo que puede ser pensado, obteniendo un nuevo vocabulario a partir de uno antiguo para realizar la tarea? Sí, en cierta medida. Aun así, queda la cuestión de en qué sentido la filosofía crítica aborda el perdón cuando explica las construcciones errantes o parciales del pasado, cuando toma lo que estaba sólo parcialmente pensado y lo continúa pensando de manera más completa. La crítica de la religión demuestra ser central para la filosofía crítica, a pesar de que el acto final, por decirlo así, de la filosofía crítica, de la filosofía que se ha secularizado, es suministrar la explicación que perdona y buscar y seguir la apertura parcial hacia un futuro que sólo se encuentra en el pasado y en el presente.

Wendy Brown ha propuesto que las categorías fundamentales de la reflexión de Marx recurren al poder de las metáforas religiosas aun cuando buscan desacreditar dicho poder.¹⁹ En “Sobre la cuestión judía” (1843), Marx escribe: “La emancipación *política* con respecto a la religión no es la emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión misma”.²⁰ El poder de explicación muestra cómo la autocomprensión parcial y contradictoria perteneciente a tiempos anteriores emerge como el punto de partida y el objeto de la reflexión crítica. Si esta explicación promete una forma de vida política más completa y menos contradictoria, asimismo emerge también una extraña redención a condición de que incluso la religión esté sujeta a la reflexión crítica y a un nuevo uso. Quizás este texto temprano desea hacer de la filosofía crítica una forma de perdón por aquello que no sabíamos ni podíamos saber. Comienza con ironía destructiva y pullas sarcásticas sólo para terminar con el perdón, como si el desgarrar de sí mismo liberara los principios

¹⁹ Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton UP, 2006.

²⁰ Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, Ciudad de México, FCE, 1982, pp. 461-90, 468.

engarzados en la vida histórica para una nueva filosofía en y del mundo. El desmantelamiento cáustico no conduce precisamente al perdón, pero las semillas de este último están paradójicamente insertas en el primero. La tarea social de la crítica es caracterizada como *rücksichtlos* –irreflexiva, imprudente, no dispuesta a mirar atrás o a tomar en cuenta las consecuencias de los propios actos– al mismo tiempo que la crítica es equiparada con el perdón. Aparentemente, dicha tarea no puede ser realizada en solitario, sino sólo en compañía de otros cuya destrucción produce un campo de ruinas en el que los pensamientos parciales y errantes de otro tiempo pueden ser “encontrados”, retomados, rectificandos, hechos de nuevo y convertidos en actividad creativa de creación de mundo.

De manera quizás más importante, esta forma de la crítica es realizada no sólo por los agentes humanos sino en cierto sentido también por el mundo, que deja su propia marca en la práctica crítica. Marx trata de resumir su posición en unas pocas palabras: “que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones. Es esta una labor por el mundo y para nosotros” (*“für die Welt und für uns”*)²¹. La crítica no es una acción exclusivamente humana, ya que ahora los humanos actúan en concierto con el mundo (y no en contradicción con él). La crítica obtiene su fuerza de ambas fuentes; ella nombra esta convergencia, esta acción concertada. Así, la crítica marca el límite del antropocentrismo, de lo que un humano puede saber y puede hacer considerado aparte de la acción del mundo. La referencia a la confesión, esta nueva alianza de la práctica crítica con el lenguaje de la confesión, nombra este momento de un impacto secularizado en la conciencia, este pertinaz y aleccionador límite, que no es “superado” mediante formas más expansivas del pensamiento crítico entendidas como procedentes de los poderes exclusivos de la mente. El error invariable a través del cual procede la crítica deriva de la situación histórica de la conciencia, de su perspectivismo, su historicidad e incompletitud, de la condición de estar siempre dislocada y limitada en un mundo sin el cual no puede haber práctica crítica “racional” alguna. Los pensamientos parciales y errantes de un tiempo anterior, vividos en una conciencia presente, ofrecen no obstante aquello que Marx llama principios. Estos no pueden ser extirpados de su historicidad: son demostrados en el transcurso de

²¹ Karl Marx, “Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843)”, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 460 [“Briefe...”, p. 346].

la crítica, destacando que para Marx la crítica no es nunca puramente negativa. De hecho, la crítica podría entenderse como parte de una destrucción sin sangre (reafirmada posteriormente por Walter Benjamin en su ensayo “Para una crítica de la violencia”, según el cual también en la violencia divina está ausente la sangre). Quizás para nuestros propósitos baste con señalar que un pensamiento completo da lugar a una puesta en acto de los principios que se volvieron claros en el curso de desacreditar críticamente un proyecto anterior. En el momento mismo que un pensamiento es completado, comienza a actuar, forjando un conjunto de principios operativos que dependen no sólo del uso impropio de los términos, sino también del abandono de las instituciones. Ellos surgen, por decirlo así, de las ruinas de un mundo que desaparece, pero también son alimentados por esas ruinas.²² La errancia es una oportunidad crítica, pero también la condición incipiente para la creación. Ya que parece ser en este acto de creación de lo que no podría haber ocurrido anteriormente que el perdón y la crítica se hermanan extrañamente en una filosofía secularizada. El uso de la confesión para propósitos críticos desobedece al lexicón de la Iglesia, lo que significa que el lenguaje —y el pensamiento— se vuelve a la vez impropio y desinstitucionalizado mientras deviene crítico. Al mismo tiempo, el lenguaje de la religión es parte de lo que vivimos incluso si pensamos que ya somos perfectamente seculares, ya que los fragmentos de lo no pensado pesan sobre los vivos. De modo que si pensamos que ahora estamos pensando claramente, más allá de toda errancia, nos hemos llevado fuera de la historicidad de nuestro pensamiento. Y si imaginamos que sólo los humanos podrían inventar un modo afirmativo de la crítica más allá de la contradicción, eso nos deja una vez más sin mundo, soñando sólo con nuestro propio poder.

²² Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2001, pp. 23-45. En este ensayo y en artículos previos y más breves Benjamin presenta una versión de la destrucción

crítica que parece seguir las sugerencias de Marx sobre la crítica y la destrucción, insinuando que la destructividad de este tipo no ha de entenderse como violencia física.

Violencia como praxis pura: Benjamin y Sorel sobre huelga, mito y ética

Carlo Salzani*

Si bien la tradición política occidental suele considerar la violencia como algo meramente *instrumental*, y por tanto ni esencial para, ni constitutivo de, la *bios politikos*, “Zur Kritik der Gewalt” [“Para una crítica de la violencia”, 1921] de Walter Benjamin y *Réflexions sur la violence* [*Reflexiones sobre la violencia*, 1908] de Georges Sorel constituyen una excepción.¹ Aunque de maneras muy diferentes, ambos textos proponen una idea de la violencia que coincide con la *praxis pura*, sea dicho, con la acción política pura, en gran contraste con una tradición política que tiende a identificar en la violencia una forma de acción no-política o anti-política. En el caso de Benjamin, la ambigüedad del término *Gewalt* no es irrelevante: en alemán, dependiendo del contexto, puede significar *fuerza*, *autoridad*, *poder* y *violencia*; reúne así *potestas* y *violentia* en una dialéctica que Etienne Balibar

175 |

* Monash University / Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

¹ Quiero agradecer a Olivia Guaraldo por sus comentarios perspicaces y estimulantes con respecto al borrador de este ensayo.

califica como fructuosa y positiva.² La palabra francesa *violence*, al contrario, presenta una connotación unívoca, aunque Sorel, como veremos, la redefine para sus propios propósitos.³ No obstante, la explicación no puede limitarse a la terminología, sino que debe ser investigada en las nociones de praxis de los autores.

La historia de la recepción de las dos obras está marcada por la disonancia. *Réflexions sur la violence* hizo que el nombre de Sorel pasase a la posteridad, pero también le procuró el título de apologista de la violencia, y gracias a la apreciación que personas como Maurras y Mussolini profesaron por el texto, éste fue condenado como pseudo- o pre-fascista.⁴ “Zur Kritik der Gewalt”, por otro lado, es la única parte que sobrevive de un estudio sobre política que, aunque se proyectaba a gran escala, nunca fue completado.⁵ Se trata de un texto extremadamente

² Etienne Balibar, “Gewalt”, *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 5, ed. Wolfgang Fritz Haug (Hamburg: Argument Verlag, 2002), 1270-1308. Sin embargo, Werner Hamacher argumenta que, dentro del contexto de la obra de Benjamin, “con cualquier traducción que no sea *violencia*, se corre el riesgo indudable de convertir los problemas aquí tratados en un eufemismo”, Werner Hamacher, «Afformative, Strike: Benjamin’s Critique of Violence», trad. Dana Hollander, *Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience*, ed. Andrew Benjamin y Peter Osborne, New York, Routledge, 1994, p. 127n. En la traducción de los ensayos y fragmentos de Benjamin aquí citados, el término es reproducido de manera inconstante como *violencia*, *fuerza* y *poder*; por tanto, mayoritariamente mantendré el término alemán con el objetivo de enfatizarlo.

³ *Violencia* probablemente combina *vis* (fuerza) y *latus*, el pasado participio de *ferre* (llevar), por lo que posee la implicación de “llevar la fuerza a o hacia adelante”.

⁴ La lista de literatura dedicada a Sorel-como-apologista-de-la-violencia –la que a menudo se centra en los “sorelianos” y no en el trabajo de Sorel como tal– sería muy larga. Algunos ejemplos son Giuseppe L. Goisis, *Sorel e i soreliani: le metamorfosi dell’attivismo*, Venecia, Helvetia, 1983; Jack J. Roth, *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*, Berkeley, California UP, 1980; se puede encontrar una crítica particularmente venenosa en Bernard-Henry Lévy, *L’idéologie française*, Paris, Grasset, 1981.

⁵ Según la correspondencia disponible (cf. GB 2:54, 109, 119, 127, 177, and GB 3:9), estaba planeado que el proyecto contara de tres partes: 1) “Der wahre Politiker” (“El político verdadero”); 2) “Die wahre Politik”

denso y esotérico, relegado por la primera oleada de trabajos eruditos sobre Benjamin a la fase juvenil y pre-marxista (y por tanto menos “digerible”) de su legado. Aparentemente, aún en la opinión de intérpretes posteriores la obra no acababa de ajustarse al Benjamin de los 1930, y el pensamiento “liberal” continúa demostrando suspicacia con respecto a su tono: si Habermas categoriza la hermenéutica de Benjamin como “conservativa-revolucionaria”, la famosa interpretación de Derrida de “Zur Kritik der Gewalt”, en *Force de loi*, aborda el texto —especialmente el punto de una violencia pura y divina— con sospecha, y en una obra más reciente Beatrice Hanssen sitúa el ensayo decididamente “en una tradición antiliberal que no descarta la fuerza para lograr su agenda sociopolítica transformativa”.⁶ Los últimos treinta años han visto, no obstante, una reconsideración de ambos textos. Un nuevo interés por Sorel, especialmente en Francia e Italia, condujo a una evaluación más “sobria” de su obra, más allá del estigma de apologista de la violencia con reminiscencias fascistas.⁷ “Zur Kritik

(“Las políticas verdaderas”), el que a su vez estaría dividido en a) “Der Abbau der Gewalt” (“La descomposición de la violencia”, quizás “Zur Kritik der Gewalt”) y b) “Teleologie ohne Endzweck” (“Teleología sin un propósito final”); 3) Un criticismo filosófico de *Lesabendio*, la novela utópica de Paul Scheerbart. Sobre el trasfondo del desarrollo de este proyecto, cf. H. Folkers, “Recht und Politik in Walter Benjamin”, K. Garber y L. Rehm (eds.), *global benjamin. Internationale Walter-Benjamin-Kongreß*, München, Wilhelm Fink, 1999, Bd. 3, pp. 1724-1748; y el excelente artículo de Uwe Steiner, “The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, *New German Critique*, 83 (Spring-Summer 2001), pp. 43-88.

⁶ Cf. Jürgen Habermas, “Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin”, *New German Critique* 17 (Spring 1979); Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, *Cardozo Law Review* 11 (1989-1990); Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Post-structuralism and Critical Theory*, New York, Routledge, 2000, p. 3. Estas evaluaciones del ensayo de Benjamin no son en ningún modo despectivas; son ejemplos, no obstante, de la desconfianza liberal imperecedera que existe hacia la obra.

⁷ La creación de Société d’Etudes Soréliennes en 1983 y la publicación de *Cahiers Georges Sorel*, son algunos de los signos. En 1989 la publicación cambió su nombre a *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*.

der Gewalt”, por su parte, volvió a recibir atención gracias al ensayo de Derrida y Giorgio Agamben le dio un lugar de prominencia en su obra; esto, aunado a un mayor entendimiento de la escritura temprana de Benjamin, produjo una serie de nuevas interpretaciones.

Esta literatura, sin embargo, raramente combina o compara los escritos de Sorel y Benjamin en profundidad. Los dos textos provienen de tradiciones culturales y teóricas muy distantes entre sí y producen dos tipos diferentes de discurso. Coinciden, por supuesto, en el “uso” de *Réflexions* en “Zur Kritik der Gewalt”; no obstante, las interpretaciones críticas siempre subrayan la división teórica entre ambos, por lo que la literatura sobre Benjamin rara vez presenta un análisis del texto de Sorel, y la literatura sobre Sorel usualmente menciona la lectura de Benjamin sólo como una acotación. El mismo Benjamin, si bien reconociendo su deuda hacia Sorel, destaca la diferencia entre las consideraciones *politischer* [“políticas”] de Sorel y su propio análisis *rein theoretischer* [“puramente teórico”]⁸ (*GS* 2.1:193/*SW* 1:245).⁹ Existen recuentos exhaustivos de la lectura de Benjamin

⁸ Se debe recalcar, mediante Uwe Steiner, que “para Benjamin, la política es primeramente un problema filosófico, lo cual compone la base de sus observaciones políticas posteriores y conduce a frecuentes malentendidos”, Véase, Uwe Steiner, “The True Politician”, op. cit., p. 46.

⁹ Todas las referencias a las obras de Benjamin y Sorel son hechas mediante paréntesis en el texto. Con respecto a Benjamin, las fuentes son tanto la versión original alemana de las *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 7 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-89; o las *Gesammelte Briefe* (Cartas recogidas), ed. Christoph Gödde and Henri Lonitz, 6 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995-2000 [desde este punto en más citadas como *GS* y *GB*, respectivamente], y la traducción inglesa de *Selected Writings*, ed. Marcus Bullock y Michael W. Jennings, 4 vols., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996-2003 [de aquí en más citadas como *SW*]. Todas las referencias hechas a *Réflexions* encuentran su fuente tanto en el texto en francés *Réflexions Sur La Violence*, Loverval, Labor, 2006; como en la traducción inglesa *Reflections on Violence*, trad. Thomas Ernest

de la obra Sorel,¹⁰ pero en ninguna de estas instancias se intenta una comparación entre las dos nociones de praxis pura. Con respecto a este punto, hay dos ensayos que merecen ser mencionados: el trascendental “Afformative, Strike”, de Werner Hamacher, sobre la noción de huelga de Benjamin, y “The Concept of the Mythical” de Stathis Gourgouris, sobre el mito de Sorel (y Schmitt).¹¹ Sus perspectivas, argumentos y alcances son distintos, pero ambos insisten en la idea de la praxis pura y su relación con la violencia.

El objetivo del presente estudio es seguir el ejemplo de Hamacher y Gourgouris e intentar explicar cómo, según Sorel y Benjamin, la violencia llega a ser equiparada con la praxis pura. La hipótesis que guía y justifica una comparación es que el prolongado interés de Benjamin en *Réflexions* testifica en favor de un entendimiento más profundo de un texto que ha sido –y aún es– a menudo infravalorado. Sin querer “benjaminizar” a Sorel, este ensayo intentará interpretar su trabajo haciendo uso de ciertos puntos que guían el enfoque de Benjamin hacia la pregunta de la violencia. El análisis se centrará en la filosofía (o filosofías) de la historia y en cómo, en diferentes maneras, ésta da sus significados particulares

Hulme, Cambridge, Cambridge UP, 1999 [de aquí en más citadas como *RV* y seguidas por el número de la(s) página(s) de las ediciones francesa e inglesa].

¹⁰ Por ejemplo cf. Chrysoula Kambas, “Walter Benjamin liest Georges Sorel: ‘Réflexions sur la violence’”, *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her: Texte zu Walter Benjamin*, eds. Michael Opiz y Erdmut Wizisla, Leipzig, Reclam, 1992, pp. 250-69 [publicada por primera vez en francés como “Walter Benjamin lecteur des *Réflexions sur la violence*”, *Cahiers Georges Sorel* 2, 1984, pp. 71-87; y Jan-Werner Müller, “Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin Read *Reflections on Violence*”, *History of European Ideas* 29, 2003, pp. 459-473.

¹¹ Cf. Werner Hamacher, “Afformative, Strike”, ya previamente referido; y Stathis Gourgouris, “The Concept of the Mythical (Schmitt with Sorel)”, *Cardozo Law Review* 21, 1999-2000, pp. 1487-1514. De Gourgouris, véase igualmente, “Enlightenment and *Paranomia*”, *Violence, Identity, and Self-Determination*, ed. Hent de Vries and Samuel Weber, Stanford, Stanford UP, 1997, pp. 119-149.

a los conceptos relacionados de huelga, mito y ética. En el caso de Benjamin, utilizaré un número de textos y fragmentos en los que éste trabajó durante —o ligeramente antes o después de— la preparación de “Zur Kritik der Gewalt”; no sólo los textos explícitamente “políticos”, sino que también aquellos que ayudan a perfilar su visión política en general. Las evidentes asonancias entre éstos y las obras posteriores de Benjamin no serán discutidas. En lo que respecta a Sorel, *Réflexions* es una colección de artículos publicada en la revista quincenal italiana *Il Divenire sociale* entre los años 1905 y 1906, la que luego fue revisada para su publicación en formato de libro en 1908. El libro expone las *reflexiones* del autor sobre el tema de la violencia durante un periodo extendido de tiempo; así, el análisis se limitará a este texto.

1. Huelga

1.1. El significado de “huelga” en los textos de Benjamin y Sorel ha sido discutido y analizado a cabalidad en la literatura. El argumento debe ser aquí retomado brevemente con el propósito de fijar los parámetros de nuestra pregunta. En las primeras páginas de “Zur Kritik der Gewalt”, la concesión del derecho a la huelga devela una “*sachliche Widerspruch der Rechtslage*” (“contradicción objetiva en la situación legal”), porque es el único caso en el que la aplicación de *Gewalt* por un poder no estatal es *zulässig* (permisible). Cuando el derecho a la huelga es llevado a sus consecuencias extremas mediante la huelga general revolucionaria, el Estado lo deslegaliza [“*das Streikrecht ‘so’ nicht gemeint gewesen sei*”, “el derecho a la huelga no fue creado ‘con tal intención’”]. Así, el Estado reconoce una forma de violencia cuyos fines tiende a considerar con indiferencia (mejores condiciones de trabajo o aumento del salario), pero que bajo circunstancias específicas (la huelga general revolucionaria) confronta con violencia. La contradicción y la paradoja se ven aquí en que el ejercicio de un derecho sancionado legalmente por la ley puede en ocasiones ser considerado como violento; o bien: la huelga como realización

de un derecho contraviene, cuando emplea violencia, el orden legal que garantiza el derecho como tal en primer lugar (*GS* 2.1:183-84/*SW* 1:239-40). Esta contradicción abre un espacio para la crítica de la *Gewalt* estatal.

Aquí se hace la primera caracterización importante de la huelga: se la define como una *Unterlassung von Handlungen* [omisión de acciones] y así, esencialmente, *ein Nicht-Handeln* [una no-acción]. El no-actuar es visto como equivalente de la no-violencia, de manera que la huelga se considera un *no-actuar no-violento*. El poder estatal no reconoce una no-acción como violencia, y así su amenaza pasa desapercibida; o, mejor: cuando la omisión de una acción equivale a una simple *Abbruch von Beziehungen* [ruptura de relaciones], puede ser considerada como no-violenta o perteneciente a los *reines Mittel* [medios puros]. El derecho a la huelga que el poder estatal concede a los trabajadores está pensado meramente como un *Abkehr* [abandono] o una *Entfremdung* [separación] de la violencia indirecta que ejerce el empleador. No obstante, si la omisión de la acción se lleva a cabo con la intención de reanudar la actividad laboral bajo circunstancias cambiadas, la omisión incluye un momento de violencia en la forma de *Erpressung* [extorsión]. En este caso, el derecho a la huelga se convierte en un simple medio para obtener un fin, el derecho de usar la fuerza para conseguir ciertos objetivos (*GS* 2.1:183-84/*SW* 1:239). En el caso de la huelga general, escribe Benjamin, la conducta de los huelguistas puede ser llamada *aktiv* [activa] y la huelga puede ser llamada *Gewalt*, ya que los huelguistas ejercen su derecho a la huelga “*um die Rechtsordnung, kraft deren es ihm verliehen ist, zu stürzen*” [“con el objetivo de derrocar el sistema legal que lo ha conferido”]; de otra manera, la conducta de los huelguistas es *passiv* [pasiva] y el ejercicio del derecho se resume meramente a *Erpressung*, “extorsión” (*GS* 2.1:185/*SW* 1:240). Esta distinción será explorada posteriormente a través de la obra de Sorel.

De esta manera el Estado concede el derecho a la huelga en contra de sus propios intereses y precisamente “*weil*

es gewaltsame Handlungen, denen entgegenzutreten es fürchtet, hintan halt” [“porque anticipa acciones violentas a las que teme oponerse”]: negar un derecho de este tipo podría producir violencia reactiva, pero al concederlo el Estado se encontrará eventualmente bajo un peligro mayor. “*Furcht vor gemeinsamen Nachteilen, die aus der gewaltsamen Auseinandersetzung zu entstehen drohen*” [“El miedo hacia las desventajas mutuas que amenazan con surgir de una confrontación violenta”] puede proveer medios *reinen* [puros] en vez de *gewaltsamer* [violentos], es decir, puede inducir a los hombres “*zum friedlichen Ausgleich ihrer Interessen diesseits aller Rechtsordnung zu bewegen*” [“a reconciliar sus intereses pacíficamente, sin involucrar al sistema legal”, *GS 2.1:192-93/SW 1:245*]. Sin embargo, en el caso de la huelga general revolucionaria, provoca una contradicción que amenaza la existencia de la ley en sí. Lo que es importante señalar es que, bajo ciertas condiciones, la huelga es definida con una política de medios puros: medios que son “puros” en la medida en que van *diesseits* [más allá] del sistema legal, el orden violento de la ley.¹²

¹² La noción de “medios puros”, la cual es central en este ensayo, es extremadamente ambigua y difícil de definir. Para Peter Fenves es sumamente paradójica; él escribe: “Los medios pueden ser definidos como tales si se trata de medios para ciertos fines, y los medios dependen de los fines que persiguen aún más que los fines dependen de los medios que requieren para ser alcanzados. Porque los fines puros –o, utilizando el término de Kant, fines en sí mismos– son aquellos que no requieren medios para ser y son, por tanto, a su propia manera, inmediatos. [...] Los medios puros, en contraste, no pueden ser “medios en sí mismos”, ya que algo sólo puede ser “en sí mismo” si es “perfecto” en el sentido aristotélico, sea dicho, si tiene fin. Uno puede hablar de medios puros sólo si el fin por el que se los define como medios no es anulado o vaciado de su contenido, sino que más bien retrasado, extendido, distendido, o quizás plegado alrededor –en vez de ‘en’ el interior– de sí mismo. Los medios no pueden ser separados de los fines a los que sirven de manera pura, pero sí pueden ser purificados de estos fines con la condición de que el fin conclusivo, el propósito final, o el *Endzwecke* en el cual los fines dejan de funcionar como medios subsecuentes, sea suspendido por un periodo o replegado dentro de su propio espacio. [...] sólo revelando el espacio en el que, y el tiempo

1.2. Benjamin acredita a Sorel por haber distinguido por primera vez los dos tipos posibles de huelga. Como se sabe, éstos son la “huelga general política” y la “huelga general proletaria”. Las dos huelgas se encuentran en *extrême opposition* [“posiciones diametralmente opuestas la una a la otra”, *RV* 196/148], y, enfatiza Benjamin, “*zwischen ihnen besteht auch in der Beziehung auf die Gewalt ein Gegensatz*” [son “antitéticas con respecto a su relación con la violencia”, *GS* 2.1:193/*SW* 1:245]. La huelga general política corresponde a ese ejercicio “pasivo” del derecho a la huelga que se basa en el principio de la “extorción”: organizada por los “políticos” e “intelectuales” de la lucha de clases, busca destituir una clase política simplemente para reemplazarla con otra. Sorel escribe:

La huelga política general concentra la totalidad de esta concepción en una imagen sencillamente comprendida: muestra la manera en que el Estado no perdería fuerza alguna, el poder pasaría de una clase privilegiada a otra y la masa de productores sencillamente cambiaría de amos (*RV* 226-27/171).¹³

Lejos de amenazar el dominio de la ley, la huelga general política es un simple cambio de amos para la clase

durante el cual, los propósitos finales están suspendidos uno puede descubrir la dimensión de los medios puros”, Peter Fenves, “Out of the Order of Number: Benjamin and Irigaray toward a Politics of Pure Means”, *Diacritics* 28-1 (Spring) 1998, pp. 46-47.

¹³ Otro pasaje citado por Benjamin: “El fortalecimiento del Estado se encuentra en la base de todas sus concepciones; al interior de las organizaciones que actualmente controlan, los políticos ya preparan la estructura de una autoridad fuerte, centralizada y disciplinada; una que no se verá importunada por el criticismo de una oposición, que será capaz de imponer el silencio y que hará decretos de sus mentiras” (*RV* 214/162).

Réflexions sur la violence fue traducida al alemán en 1928, con el título de *Über die Gewalt*. Por lo tanto, Benjamin leyó el texto original en francés e hizo uso de su propia traducción en “Zur Kritik der Gewalt”. Resulta interesante observar que en su versión de estos pasajes traduce *État* como *Staatsgewalt*, *pouvoir* como *Gewalt* (la cual en la traducción inglesa es traducida como “authority”) y *force* como *Macht* o *Kraft* (*GS* 2.1:193-94).

trabajadora, y su meta es la inversión de las relaciones de poder y la preservación –y refuerzo– del poder del Estado.

En contraste a esto, la huelga general proletaria se impone a sí misma la sola tarea de destruir el poder estatal, aboliendo el Estado y el orden legal mantenido por el mismo:

La huelga general destruye todas las consecuencias teóricas de cualquier política social posible; sus partidarios consideran que inclusive las reformas más populares tienen un carácter burgués (RV 167/126).¹⁴

Los sindicalistas, argumenta Sorel, no proponen reformar el Estado: “*ils voudraient le détruire*” (“quieren destruirlo”); quieren hacer realidad el pensamiento de Marx, donde la revolución social “*ne doit pas aboutir à remplacer une minorité gouvernante par une autre minorité*” [“no debería culminar en el reemplazo de una minoría gobernante por otra”, RV 142/107]. Para Sorel, los socialistas parlamentarios no son más que “*des enfants de la bourgeoisie*” [“los niños de la burguesía”], los que “*ne savent rien en dehors de l'idéologie de l'État*” [“no saben nada fuera de la ideología del Estado”]; por tanto, la violencia proletaria los desorienta y desconcierta, y es algo que contemplan con terror (RV 30/18). Sabrían entender “*que l'on fasse une insurrection lorsqu'on se sent assez solidement organiser pour conquérir l'État*» [“que intenten una insurrección al sentir que cuentan con el nivel de organización necesario para conquistar el Estado”], pero violencia sin un objetivo similar “*ne saurait être qu'une folie et une caricature odieuse de la révolte*” [“sólo puede ser una locura y una odiosa caricatura de una revuelta”, RV 31-32/19-20]. Ellos, así, se limitan a replicar la fuerza del

¹⁴ Y también (escribe Sorel):

Esta concepción de la huelga general, de la manera más clara, manifiesta su indiferencia hacia los beneficios materiales de la conquista al afirmar que propone suprimir el Estado (RV 213-14/161).

Estado. Sorel, con un poco de terminología funámbula, diferencia los términos *fuerza* y *violencia*:

El objetivo de la fuerza es imponer un cierto orden social en el cual la minoría gobierna, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden (RV 219-20/165-66).

La *fuerza* apunta hacia la autoridad, mientras que la *violencia* lo hace hacia la destrucción de la autoridad.

En oposición a la imagen de progreso propuesta por los reformistas y el socialismo parlamentario, Sorel siente la necesidad de que el socialismo presente “*le tableau de la catastrophe que la grève générale fournit d’une manière vraiment parfaite*” [“la imagen de la catástrofe completa, que la huelga general ofrece de una manera verdaderamente perfecta”, RV 167-68/126]. Una catástrofe que será “*absolue et irréformable*” [“absoluta e irrevocable”, RV 206/155], disipará todas las ilusiones reformistas sobre “*les droits primordiaux des hommes*” [“los derechos primordiales de los hombres”] y “*Justice immanente*”, y conducirá a la ruina de las instituciones de las que los políticos y los intelectuales se valen para vivir (RV 29-30/18). El mito de la huelga general “*comporte une révolution absolue*” [“implica una revolución absoluta”, RV 37-38/24].¹⁵ Por consiguiente, Sorel enfatiza, la huelga general proletaria “*renferme tout le socialisme prolétarien*” [“contiene dentro de sí misma la totalidad del socialismo proletario”, RV 200/150].

¹⁵ El pasaje continúa: “Sabes, tan bien como yo, que lo mejor de la consciencia moderna es el tormento de lo infinito”, RV 37-38/24.

Willy Gianinazzi señala que Sorel prefiere el término *absolu*, derivado tanto del idealismo alemán como de Bergson, en vez de el de *pur*, el cual presenta connotaciones religiosas; recalca así no sólo la susodicha asonancia de manera explícita, sino que también la diferencia entre las nociones de Benjamin y Sorel sobre la violencia redentora. Cf. Willy Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2006, p. 91.

1.3. Resulta curioso notar que Benjamin, en su primera mención de la huelga, denomina *Gewalt* como el ejercicio “activo” del derecho a la huelga (en términos sorelianos, la “huelga general proletaria”) y no el pasivo (“huelga general política”), pero que cuando discute los conceptos de Sorel invierte los términos y declara que, si bien la huelga general política es *Gewalt*, “*da sie nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlaßt*” [“dado que sólo causa una modificación externa de las condiciones laborales”], la huelga general proletaria, como parte de los *reines Mittel*, es *gewaltlos* [no-violenta]. Y explica:

Dado que toma lugar no con la predisposición de retomar la actividad laboral en respuesta a concesiones externas y ésta u otra modificación a las condiciones de trabajo, sino con la determinación de retomar sólo una actividad laboral enteramente transformada, ya no impuesta por el Estado; una subversión que este tipo de huelga, más que causar, consuma (*GS* 2.1:194/*SW* 1:246).

La contraposición entre los verbos *veranlassen* [causar] y *vollziehen* [consumar] es importante: donde el primero implica un causar [*lassen*] enérgico —uno podría decir “violento”—, un “inducir” que puede convertirse en “forzar” [“*verpflichten*”], el segundo transmite una impresión de “realización” [*Vollziehung*, *Vollbringung*, *Vollendung*]. *Veranlassen* pertenece a la categoría de *Erpressung* [“extorsión”] y así a una política de medios y fines; medios para una extorsión enfocada hacia la redistribución violenta del poder, hacia las políticas “violentas” de la huelga general política. Una política de medios puros, al contrario, tiene su *Vollziehung*, su realización, en sí misma, y así “consume” la huelga como una revolución pura y absoluta. Al pertenecer a la categoría de los medios puros y no-violentos, la huelga general proletaria es una forma o manifestación de esa *reine, unmittelbare Gewalt* [violencia inmediata y pura] que Benjamin denomina más adelante en su ensayo como *göttliche Gewalt* [violencia divina]: una violencia que es *rechtsvernichtend* [destructora de la ley], *vernichtet grenzenlos* [que destruye

límites de manera ilimitada], *entsühnend* y *schlagend* [que expía y ataca], y que es «*auf unblutige Weise letal*» [“letal e incruenta”, *GS* 2.1:199/SW 1:249].

Aquí tenemos los parámetros del problema: por un lado, la huelga como praxis política es considerada *aktiv* y así *Gewalt*, *letal* y *aniquiladora*, y su carácter *destrutivo* es exaltado por su *alcance absoluto* y su *irrevocabilidad*; por el otro, la huelga como *Nicht-Handeln* [no-acción] es declarada *gewaltlos* [no-violenta] —y así perteneciente a los *medios puros*, a la *mediación* pura—, y su realización consiste en una omisión. Para tratar de explicar esta ambigüedad necesitamos situar la huelga dentro de una especie de “constelación” constituida por los conceptos de mito, ética y praxis, interpretados tanto por Benjamin como Sorel.

2. Mito

2.1. Benjamin establece la violencia divina como contraria a la violencia *mítica* de la ley; Sorel, por su parte, describe la huelga general proletaria como el *mito* más poderoso de la lucha de clases. Así, para comprender, resulta imprescindible primero explorar y explicar el significado de “mito” de cada autor. Benjamin y Sorel proponen dos definiciones de mito que no son alternativas, pero que tampoco se encuentran propiamente en oposición; son, con mayor precisión, *heterogéneas*, y desempeñan papeles diferentes y reacios a la comparación en sus maneras de pensar. Afirmar que Benjamin subsume la noción de huelga general de Sorel si *se resta* la idea del mito es, por tanto, impreciso.¹⁶ En vez, las dos nociones de mito deben ser analizadas en relación a la noción de *praxis* como acción moral, con la que éstas constituyen una estructura inseparable.

¹⁶ Como se ve hacer a Müller, por ejemplo. Cf. “Myth, Law and Order”, op. cit., pp. 469-470.

La noción de mito de Benjamin fue fuertemente influenciada por la filosofía de Hermann Cohen,¹⁷ y es un concepto que está estrictamente conectado con, y es inseparable de, los de *Schicksal* (destino) y *Schuld* (culpa).¹⁸ En “Schicksal und Charakter” (“Destino y carácter”, 1919), Benjamin relaciona *Schicksal* con *Schuld*, pero no, específica, en la manera en que se pretende en la esfera ética; de hecho, no existe correlación entre el destino y el concepto que, dentro de la esfera ética, es acompañado por la culpa, dígase, *Unschuld* (la inocencia): “*Beziehung auf die Unschuld kommt also im Schicksal nicht vor*” (“[...] el destino no tiene relación con la inocencia”), ni tampoco con *Glück* (la felicidad). La felicidad es, más bien, “*welches den Glücklichen aus der Verkettung der Schicksale und aus dem Netz des eignen herauslöst*” (“lo que libera al hombre afortunado de las cadenas de las Moiras y de la red de su propio destino”). “*Soweit etwas Schicksal ist*”, Benjamin concluye, “*ist es Unglück und Schuld*” (“en la medida que algo es destino, es infortunio y culpa”).

¹⁷ En varios textos, especialmente en *Ethik des reinen Willens* [Ética de la voluntad pura, 1907], Hermann Cohen (1842-1918) insistió en la conexión entre culpa, naturaleza e historia natural. Werner Hamacher menciona este punto en: “Guilt History: Benjamin’s Fragment ‘Capitalism as Religion’”, *Cardozo Law Review* 26, 2005, pp. 887-920; sobre la influencia que tuvo Cohen en Benjamin, de una manera más general, cf. Astrid Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin, Verlag Vorwerk, 2000; y en inglés, por la misma autora, “The Ties between Walter Benjamin and Hermann Cohen: A Generally Neglected Chapter in the History of the Impact of Cohen’s Philosophy”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 13, 1-3, 2004, pp. 127-145.

¹⁸ Es cierto, como algunos señalan, que Benjamin carecía de una teoría del mito que fuera consistente y coherente, y que sus encuentros con el surrealismo y la teoría teatral brechtiana lo condujeron, como escribe Gourouris, a un “entendimiento más dialéctico del mito”. Sin embargo, en los textos que nos ocupan, el mito adquiere una connotación precisa y definitiva, con una terminología recurrente y consistente. Cf. Burkhardt Lindner, “The Passagen-Werk, the Berliner Kindheit, and the Archaeology of the ‘Recent Past’”, *New German Critique* 39, 1986, pp. 38-40. Para un resumen del concepto de mito de Benjamin, cf. Günter Hartung, “Mythos”, en *Benjamins Begriffe*, ed. Michael Opitz y Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 552-572.

El orden del destino, por tanto, no puede ser uno religioso; es en vez identificado por Benjamin como el orden de *Rechts* (la ley), que es donde “*einzig und allein Unglück und Schuld gelten*” (“sólo el infortunio y la culpa tienen peso”). “*Die Gesetze des Schicksals, Unglück und schuld, erhebt das Recht zu Maßen der Person*” [“Las leyes del destino –el infortunio y la culpa– son consideradas por la ley como las medidas de una persona”]. El orden de la ley erróneamente se confunde a sí mismo “*mit dem Reiche der Gerechtigkeit*” [“con el reino de la justicia”] el que más bien pertenece a un orden religioso o, al menos, moral; es en realidad, meramente, “*ein Überrest der dämonischen Existenzstufe der Menschen [...der] sich über die Zeit hinaus erhalten, welche den Sieg über die Dämonen inaugurierte*” [“un residuo de la fase demoniaca de la existencia humana (... el que) ha prevalecido a pesar de haber obtenido la victoria sobre los demonios hace mucho tiempo atrás”]. Al ser la ley el reino del destino, es así también el reino de una necesidad natural y “demoniaca”, un vestigio de las etapas primitivas del desarrollo humano. No fue mediante la ley, sino la tragedia, escribe Benjamin, que el hombre infringió por primera vez el destino demoniaco y comprendió la posibilidad de la libertad. Una libertad “moral” que consiste en “*im Erbeben jener qualvollen Welt sich aufrichten*” [“elevarse a sí mismo y sacudir ese mundo atormentado”], el mundo de lo natural, de la necesidad demoniaca (*GS* 2.1:174-75/*SW* 1:203-204). El corolario de importancia, que será repetido en “Zur Kritik der Gewalt”, es que:

La ley no condena para castigar, sino para inculpar. El destino, para aquellos que viven, es el contexto de la culpa. Corresponde a la a la condición natural de estar vivo –esa semblanza, aún no del todo disipada, de la que el hombre se encuentra tan removido que, aún bajo su yugo, nunca estuvo inmerso del todo en ella, sino que sólo invisible en sus mejores aspectos (*GS* 2.1:175/*SW* 1:204).

Así, todo juicio hecho por la ley “*Schicksal mitdiktier[t]*” (“dicta el destino”) ciegamente; aprisiona al hombre dentro del círculo de una necesidad natural y demoniaca; en vez de elevar a la persona fuera de la “fase demoniaca” y dirigirla hacia la esfera ética, agrede la parte natural de él o de ella y restituye la necesidad: “*Der Mensch wird niemals hiervon getroffen, wohl aber das bloße Leben in ihm, das an natürlicher Schuld und dem Unglück Anteil kraft des Scheins hat*” [“Nunca es al hombre, sino que a la vida mera en él, a la que se ataca —la parte involucrada en la culpa natural y el infortunio por virtud de semblanza”]. Esto es claro en la temporalidad del destino: “*Der Schuldzusammenhang ist ganz uneigentlich zeitlich, nach Art und Maß ganz verschieden von der Zeit der Erlösung oder der Musik oder der Wahrheit*” [“el contexto de la culpa es temporal de una manera por entero inauténtica; en su género y medida, resulta muy distinto al tiempo de la redención, de la música o de la verdad”]. Al contrario que sucede con el tiempo de la redención o el de la verdad —sea dicho, el tiempo de la ética y de la decisión—, el tiempo del destino “*ist eine unselbständige Zeit*” [“no es un tiempo autónomo”], siendo parasitariamente dependiente del orden superior de la necesidad, y así “*hat keine Gegenwart [...] und auch Vergangenheit und Zukunft kennt sie nur in eigentümlichen Abwandlungen*” [“no tiene presente [...] y sólo entiende de pasado y futuro en variaciones curiosas”] (GS 175-76/SW 1:203-204). Esta es una temporalidad apresada en una camisa de fuerza atemporal y de necesidad, aquello que Hamacher denomina “historia de la culpa”.¹⁹

La estructura mito-destino-culpa también da forma al ensayo “*Goethes Wahlverwandtschaften*” (“Las afinidades electivas de Goethe”, 1919-1922).²⁰ Benjamin argumenta que “*Das Mythische ist der Sachgehalt*” (“lo mítico es el verdadero contenido material”) del libro de Goethe: consiste en la exposición de una “*schicksalhafte Art des*

¹⁹ Cf. Hamacher, “Guilt History”.

²⁰ Publicado en *Neue Deutsche Beiträge*, 1924-1925.

Daseins, die in einem einzigen Zusammenhang von Schuld und Sühne lebende Naturen umschließt” [“existencia del tipo fatídico, que comprende las naturalezas vivientes en un solo nexo de culpa y expiación” (GS 1.1: 140, 138/SW 1: 309, 307)]. Este “mítico” es definido como la “*Einbeziehung sämtlicher Sachen ins Leben*” [“incorporación de la totalidad de las cosas materiales dentro de la vida”], es decir, la subyugación de la humanidad a la *mythische Natur* [naturaleza mítica] y sus *dämonische Kräfte* [fuerzas demoníacas] (GS 1.1:139, 132, 151/SW 1:308, 303, 317). En el dominio del mito, *das Wesen* [la esencia] es *Dämon* [demonio] y *das Leben* [la vida] coincide con *Schicksal* (GS 1.1:157/SW 1:322). El destino es definido de la siguiente forma: “*Unaufhaltsam dagegen entfaltet es sich im verschuldeten Leben. Schicksal ist der Schuldzusammenhang von Lebendigem*” (“el destino se desenvuelve de manera inexorable en la vida culpable. El destino es el nexo de culpa entre los vivos”, GS 1.1:138/SW 1:307). *Das Schicksalhafte* [lo fatídico] es descrito como “*die Schuld, die am Leben sich forterbt*” (“la culpa que es legada a través de la vida”, GS 1.1:138/SW 1:307). Benjamin nuevamente especifica que no se trata de una cuestión de culpa *sittlicher* [ética], sino *natürlicher* [natural], “*in die Menschen nicht durch Entschluß und Handlung, sondern durch Säumen und Feiern geraten*” (“que acontece a los seres humanos no por decisión y acción, sino por negligencia y celebración”):

Cuando las personas retiran su atención de lo humano y sucumben al poder de la naturaleza, la vida natural, aquella que en el hombre sólo preserva su inocencia si se ata a algo superior, menoscaba lo humano. Con la pérdida de la vida sobrenatural, la vida natural del hombre se convierte en culpa, sin importar que no cometa actos contrarios a la ética; la vida natural se ha aliado con la vida mera, cuya manifestación en la humanidad es la culpa. El hombre no escapa el infortunio que la culpa conjura para él; cada una de sus acciones acarrearán su ruina (GS 1.1:139/SW 1:308).

Lo “mítico” es la prisión de una vida reducida a una “vida natural”, es decir, “mera vida”; culpa e infortunio que menoscaban lo humano y traen la ruina a las personas: la recurrencia eterna de la violencia.²¹ La esfera ética es perfilada como un escape de la estructura demoníaca mito-destino-culpa que es propia de la vida natural, un emerger hacia “algo superior”: la *übernatürlichen Lebens* [vida sobrenatural], una vida humana apropiada, la que a su vez originaría una historia apropiadamente humana.

2.2 En “Zur Kritik der Gewalt”, *Schicksal* también es descrito como el reino de la necesidad, el orden único e inviolable al que “*gerade das Bestehende und zumal das Drohende [...] angehört*” [“aquello que existe, y en particular aquello que amenaza, pertenece”]. Es en este reino de necesidad que *Rechtsdrohung* [la amenaza legal, la amenaza de la ley] se origina: “*schicksalhaft gekrönte Gewalt (ist die) Ursprung (des Rechts)*” [“la violencia coronada por el destino (es) el origen de la ley”]. El destino parece mostrarse de manera imperiosa en la ley-como-amenaza (*GS* 2.1:188/*SW* 1:242). “*Das Schicksal*”, escribe Benjamin, “[*liegt*] *der Rechtsgewalt in allen Fällen zugrunde*” [“El destino (...) es la verdadera razón de la violencia legal en todos los casos”], y el mito es donde el destino se manifiesta por sobre todo; así, “*die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter*” [“la violencia mítica en su forma arquetípica es una mera manifestación de los dioses”]. Los dioses griegos epitomizan aquí la historia natural, y la violencia inmediata de la que hacen uso “*der rechtsetzenden [Gewalt] sich [...] identisch erweisen möchte*” (“se prueba [...] idéntica a la violencia legislativa”) y establece *Macht* [el poder] como *Recht* [la ley]:

²¹ Cf. Müller, “Myth, Law and Order”, op. cit., pp. 469-470.

La legislación es la creación de poder, la ascensión al poder y, en esa medida, una manifestación inmediata de violencia. [...] el poder [es] el fundamento de toda legislación mítica (GS 2.1:197-98/SW 1:248).

Macht como la manifestación fatídica de la naturaleza/ los dioses míticos es lo que garantiza toda la violencia legislativa, y es así externo a *Gerechtigkeit* [la justicia], a la esfera ética. La ley no condena para otorgar *Strafe* [castigo] sino *Sühne* [retribución], la que acaece como *destino* para la víctima involuntaria y desprevenida. Permanecer en el reino de la naturaleza (y el de la ley) significa ser sometido a una necesidad que, de manera ambigua, pero con certidumbre, nos condena. A diferencia del término *Gerechtigkeit*, que es claro y unívoco, destino y ley presentan una *mythische Zweideutigkeit* [ambigüedad mítica] que no puede ser infringida: esta ambigüedad es precisamente lo que aprisiona lo humano dentro del ciclo mítico de la culpa y la retribución, sin permitir espacio alguno para la libertad, para la acción moral.

De esta manera, la ley como manifestación de lo mítico condena a lo humano a permanecer prisionero dentro de la vida natural; condena a las personas a la culpa de la *bloÙe Leben* [vida mera], cuyo símbolo es *Blut* [la sangre]. “*Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloÙe Leben um ihrer selbst*” y “*fordert Opfer*” [“La violencia mítica es el poder sanguinario sobre la mera vida, motivado sólo por el propio interés” y “demanda sacrificio”, GS 2.1:200/SW 1:250]. Por esta razón la mera vida no puede ser “santificada”: no es solo *falsch* [falsa], sino que también *unedel* [innoble], ya que coloca *Dasein* [la existencia] —sea dicho, la vida mera—, por sobre una *gerechtes Dasein* [existencia justa], una existencia que entra dentro de la esfera ética y que es, por tanto, apropiadamente humana. No hay nada “sagrado” en el mero hecho de estar vivo, porque la vida mera es “*die gezeichnete Träger der Verschuldung*” [“la portadora marcada de la culpa”], de una existencia que está condenada a permanecer prisionera dentro de la historia natural (GS 2.1:201-202/SW 1:251). Si, por

tanto, “*zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch*” [“la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra a sí misma como fundamentalmente idéntica a toda violencia legal”, su destrucción se torna obligatoria, y esto plantea la idea de una *reinen unmittelbaren Gewalt* (“violencia pura e inmediata”, GS 2.1:199/SW 1:249); una violencia que es puramente destructiva y que aniquila el reino de la necesidad, el mito. El dilema político de la violencia gira, entonces, en torno a la proposición de una violencia que elimine su propia reproductibilidad; una violencia que, cualitativamente diferente a la violencia instrumental o mítica, interrumpiría el círculo natural, cíclico y mimético de responder a la violencia con violencia.

2.3. La perspectiva de Sorel es, a diferencia de la de Benjamin, histórica y socioeconómica. Lo que él nombra «mito» no es el reino de la necesidad, sino aquello que hace posible escapar del mismo. Su perspectiva marxista identifica el reino de la necesidad como un producto histórico, sea dicho, una *semblanza* de necesidad, una *ficción*, la que consiste en considerar lo *natural*, lo *necesario*, lo *no-histórico* y lo *inmutable* como el resultado de un proceso histórico contingente.²² Esta alegada necesidad es la ficción de la *droit naturel* [ley natural]: los economistas han afirmado por un largo tiempo que “*les relations créées sous le régime de la concurrence dans le régime capitaliste sont parfaitement justes, comme résultant du cours naturel des choses*” [“las relaciones creadas bajo el régimen de competición capitalista son perfectamente justas, porque son el resultado del *curso natural* de las cosas”]. La *droit naturel* está basada en una tautología: *le juste est bon et l’injuste est mauvais* [“lo que es justo es bueno y lo que es injusto es malo”], y su no-historicidad está en

²² Una mejor comparación podría ser hecha entre las páginas que Sorel dedica a este tema y el análisis de la *fantasmagoría* capitalista hecho por el Benjamin de los años venideros, cuyo pensamiento resulta más “marxista”.

perfecto acuerdo con la filosofía de la *fuerza* (RV 26/15). La sociedad capitalista se ve a sí misma como una entidad completamente organizada, una *máquina* que trabaja de manera *natural* y *automática*. Esta fantasmagoría capitalista [haciendo uso de un término marxista/benjaminiano que Sorel nunca empleó], envuelta por una semblanza de *naturalidad*, aprisiona cualquier pretensión de praxis ético-política libre. Lo que puede y debe interrumpir esta fantasmagoría es la acción revolucionaria pura, la que Sorel identifica en el mito de la huelga general proletaria.

El mito de Sorel, así, es concebido como una especie de *ímpetu* para superar esta *inercia*: el prerequisite necesario para la praxis política revolucionaria consiste en sentimientos de certidumbre, esperanza y anticipación. El mito debe inspirar estos sentimientos sin recurrir a los viejos utopismos, los cientifismos históricos o el optimismo de filosofías progresistas; debe proveer “certeza sin determinismo”,²³ el necesario ímpetu emocional sin proponer imágenes del futuro. El fin de la violencia del Estado es propulsado por el “poder catalítico de la imaginación mítica”.²⁴ De esta manera se llega a la siguiente definición:

Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales siempre visualizan la acción inminente en la forma de imágenes de batalla donde su causa posee el triunfo certero. Propongo dar el nombre de «mitos» a estas creaciones (RV 32/20).

Estos mitos, descritos como *purs* [puros], tienen una *caractère d'infinité* [cualidad infinita]: no son *descripciones* de cosas, son *expressions de volontés* [expresiones de una voluntad de actuar], “*identique[s] aux convictions d'un groupe*”, a “*l'activité, les sentiments et les idées des masses*”

²³ Cf. John Stanley, *The Sociology of Virtue: The Political and Social Theories of Georges Sorel*, Berkeley, California UP, 1981, pp. 220-221.

²⁴ Gourgouris, “Enlightenment and Paranomia”, op. cit., p. 141.

populaire se préparant à entrer dans une lutte décisive” (“idénticos a las convicciones de un grupo”, a “la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas mientras éstas se preparan para entrar a una lucha decisiva”); y así, *“indécomposable[s] en parties qui puissent être appliqués sur un plan de descriptions historiques”* [“es imposible descomponerlos en partes con la capacidad de encajar en el plano de las descripciones históricas”].²⁵ *“Il faut les prendre en bloc comme des forces historiques”* y *“il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l’action”* [“Deberían ser entendidos como un todo, como fuerzas históricas” y “deberíamos tomar especial cuidado en no hacer ningún tipo de comparación entre las imágenes que las personas hubiesen creado para sí mismas antes de la acción y los resultados reales” (RV 32/20)]. El mito es una *figura*, señala Gourgouris, cuya importancia yace en su potencialidad más que en su eventualidad.²⁶ El lenguaje común es insuficiente para la tarea de definir los mitos, por lo que se recurre a:

colecciones de imágenes que, entendidas en conjunto y sólo a través de la intuición, antes de que ningún análisis cuidadoso sea realizado, son capaces de

²⁵ Gourgouris escribe: “anticipando las objeciones usuales, Sorel clarifica que los mitos no son ni ilusiones ni hechos. Los mitos no pueden ser comparados con los hechos porque los primeros pueden exceder a los segundos, tal y como el deseo revolucionario (o el sueño utópico) jamás puede ser agotado por el hecho/ evento de la revolución. Por el otro lado, los mitos no son ilusiones, porque los mitos son fuerzas históricas demostrables –alteridades imaginadas de la sociedad que hacen posible la acción histórica. Según Sorel, la mayor característica del mito es la infinitud, la cual se dice que también incluye un sentido de indefinición. El socialismo, sólo como una teoría, puede ser reducido finalmente a sus palabras [...]. Pero la praxis, ejemplificada por el anarcosindicalista Sorel, en el acto de la huelga general, [...] es irreducible, indefinida, e infinita, porque no puede ser reducida a sus partes (sea dicho, a lo singular) y porque puede ser reproducida interminablemente en cada nueva instancia”, Gourgouris, “The Concept of the Mythical”, op. cit., pp. 1499-1500.

²⁶ Gourgouris, “Enlightenment and Paranomia”, op. cit., p. 142.

evocar la masa de sentimientos correspondiente a las diferentes manifestaciones de la guerra que emprende el socialismo en contra de la sociedad moderna (RV 150/113, énfasis en el original).²⁷

De esta manera, el socialismo *en su totalidad* se concentra en el *drame* de la huelga general, una especie de representación teatral donde la reconciliación de los opuestos hegeliana no tiene lugar y “*tout est bien dessiné, en sorte qu’il ne puisse y avoir qu’une seule interprétation possible du socialisme*” [“todo está claramente predefinido, de manera que sólo una interpretación del socialismo es posible”, RV 150/113]. El tono bergsoniano de estas declaraciones es evidente y la influencia de Bergson es reconocida por Sorel repetida y explícitamente.²⁸ El mito es asimilado por el “*connaissance totale*” [“conocimiento integral”]

²⁷ Sorel escribe, con palabras muy similares: “[la huelga general es] el *mito* que comprende al socialismo en su entereza, es decir, una organización de imágenes capaz de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diferentes manifestaciones de la guerra emprendida por el socialismo en contra de la sociedad moderna. Las huelgas han engendrado en el proletariado los sentimientos más nobles, profundos y emotivos que éste posee; la huelga agrupa y coordina estos sentimientos en una imagen y, mediante el acto de reunirlos, le otorga a cada uno de ellos su intensidad máxima; mediante un llamado a las emociones dolorosas de conflictos particulares, colorea con vida intensa todos los detalles de la composición presentada a la consciencia. Es así como obtenemos esa intuición con respecto al socialismo que el lenguaje no puede darnos con perfecta claridad —y la obtenemos como un todo, percibido de manera instantánea” (RV 156-57/118).

²⁸ Aunque a menudo se asume que la filosofía sobre la violencia de Sorel es la aplicación del vitalismo biológico de Bergson, Jeremy Jennings señala que Sorel nunca utilizó el concepto clave de Bergson, el *élan vital*, y que de hecho publicó una reseña crítica en *Le Mouvement socialiste* sobre *L’Evolution créatrice*, un libro escrito por Bergson en 1908, donde declaró su oposición al uso hecho por Bergson de analogías biológicas para explicar fenómenos sociales. Cf. Jeremy Jennings, *Syndicalism in France: A Study of Ideas*, London, Macmillan, 1990, p. 109. Para criticismos con respecto al bergsonismo de Sorel, confrontar, entre otros, Goisis, *Sorel e i soreliani*, op. cit., pp. 165-66; y Paolo Pastori, *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*, Milan, Giuffrè, 1980, p. 199n.

de Bergson, una forma de conocimiento que es *intensa, total, indivisible e instantánea*. Un conocimiento que actúa en el tiempo, pero sin arrastrarlo dentro de una proyección utópica del pasado; más bien, las esperanzas instintivas de una clase entera son impuestas al futuro. De este modo, los mitos deben ser considerados como “*des moyens d’agir sur le présent*” [“un medio para actuar en el presente”, RV 155/116]. Este pasaje resume el punto:

Y aún así somos incapaces de actuar sin dejar el presente, sin considerar el futuro, el que parece por siempre condenado a escapar de nuestra razón. La experiencia demuestra que enmarcar el futuro en algún periodo indeterminado, cuando es hecho de cierta manera, puede ser muy efectivo y presentar pocos inconvenientes; esto sucede cuando es un asunto de mitos, en los que se encuentran las tendencias más fuertes de un pueblo, de un partido o de una clase; inclinaciones que recurren a la mente con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida, y que otorgan un aspecto de realidad completa a las esperanzas de la acción inmediata, en las que la reforma de la voluntad se funda (RV 152- 53/115).²⁹

El prerrequisito necesario para la praxis revolucionaria pura es *sortir du présent* [dejar el presente] y *construire* [construir] el futuro en una manera que no esté *determinada*.³⁰

²⁹ Richard Vernon comenta este pasaje de la siguiente manera: “Aquí Sorel se muestra notablemente bergsoniano, ya que Bergson también arguyó que lo que a menudo es entendido como predicciones del futuro es en realidad sólo la proyección del presente hacia el futuro, un acto mental que es apropiado en cuanto a sistemas físicos y estáticos se refiere, pero no cuando se trata de fenómenos vitales. El desarrollo vital se caracteriza por la emergencia de novedades genuinas, las que no pueden ser deducidas mediante los patrones abstraídos de conductas pasadas; de manera similar, Sorel opinó que el desarrollo histórico involucraba novedades genuinas y que el futuro nunca podría ser dado por hecho”, Richard Vernon, “Rationalism and Commitment in Sorel”, *Journal of the History of Ideas* 34, 3, 1973, p. 413.

³⁰ La filosofía de Bergson, señala Gourguoris, provee la armadura teórica del mito de Sorel, ya que postula la posibilidad de “momentos catalíticos” tanto sociales

El mito es un tipo de narrativa compuesto de imágenes, palabras y creencias compartidas por los individuos que pertenecen a cierto grupo; convicciones colectivas intuitas como una experiencia integral. Marco Gervasoni compara el mito de Sorel con un *lenguaje*, el que entra en una relación de *utilidad* con, a la vez que también da forma a la mentalidad de, los actores sociales. Este punto es importante: lejos de representar un *mero medio* hacia un fin (político), señala Gervasoni, el mito de Sorel «configura un discurso»; no presente teleología, ni instrumental ni escatológica, ya que el desarrollo del socialismo descrito por el mito debe ser revisado y modificado de manera continua³¹. De acuerdo a Gourgouris, la ausencia de un *telos* es completada por la ausencia de un *archē*: el mito de Sorel carece de un núcleo único, no sigue ningún *principio rector*, no tiene *origen*; es una *forma* no-histórica, y sin embargo, es *pura*. Es *praxis pura*. Para Gourgouris, por tanto, la política de Sorel es *no-instrumentalista* y está «fundada en una mediación de la epistemología de la praxis como un *acto anárquico* (sea dicho, un acto sin *archē* o *telos*)»; el mito es el momento de la decisión ética, el momento de *krisis*.

Si para Benjamin el mito constituye el ciclo demoníaco de la historia natural, el cual debe ser roto por la onda expansiva de lo ético, para Sorel es en vez esa decisión tan ética (sea dicho, tan humana) que interrumpe la inercia del presente e inaugura una nueva época histórica. Ambos autores, no obstante, identifican este momento de ruptura como praxis pura y ética.

como personales, donde “una alteridad imaginada es alcanzada a través de la invocación del pasado —no con el objetivo de repetirlo, sino que para deshacerse de la inercia cultural acumulada y encaminarse hacia una historia rejuvenecida. La huelga general ejemplifica un momento de alteridad imaginada, indistintamente de si consigue ser exitosa o no”, Gourgouris, “The Concept of the Mythical”, op. cit., pp.1500-1501.

³¹ Marco Gervasoni, *Georges Sorel: una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della belle époque*, Milán, Unicopli, 1997, p. 303.

3. Ética

3.1. Aunque desde perspectivas teóricas e ideológicas muy diferentes y con distinta terminología, tanto Benjamin como Sorel proponen la praxis pura como un escape de las restricciones de un ciclo de necesidad (sea ésta mítica o fantasmagórica); una suspensión de la continuidad entre *archē* y *telos* a través del momento instantáneo y transformador de lo ético. Es en este sentido que su noción compartida de praxis pura es, en esencia, *an-árquica*: liberada de de un *archē* y un *telos*, de un origen y un principio rector que la predeterminen.

Esta praxis *an-árquica* implica un rechazo hacia la utopía. Benjamin colocó la huelga general política en la categoría de “*rechtsetzend Gewalt*” (violencia “legislativa” o “impositora de la ley”), mientras que la huelga general proletaria es definida como *anarchistisch* [anárquica] (GS 2.1:194/SW 1:246). De esta manera Benjamin adopta el rechazo de Sorel por la utopía y por cualquier tipo de programa porque son inherentemente *rechtsetzend*, impositores de la ley en la idea del futuro. Sorel argumenta que el marxismo “verdadero” “*condamne toute hypothèse construite par les utopistes sur l’avenir*” (“condena toda hipótesis sobre el futuro creada por los utópicos”). Como evidencia de que ésta era la posición de Marx, menciona la historia de Lujo Brentano sobre una carta escrita supuestamente por Marx en 1869, dirigida a su amigo Edward Beesly, quien había publicado un artículo sobre el futuro del proletariado. Marx, en el relato de Brentano, había asumido que Beesly era un revolucionario, pero luego de leer el artículo había decidido que desde ese punto en más pensaría en él como reaccionario, porque “*qui compose un programme pour l’avenir est un réactionnaire*” (“cualquiera que compone un programa para el futuro es un reaccionario”)³². No hay necesidad de

³² Lujo Brentano (1844-1931) fue un economista y socialista alemán; Edward Spencer Beesly (1831-1915) fue un historiador y positivista inglés y un miembro de la Primera Internacional.

programas para el futuro, “*les programmes sont réalisés déjà dans l’atelier*” (“los programas ya se han establecido en los talleres”); las utopías siempre están compuestas “*avec du passé et souvent du passé fort reculé*” (“del pasado, y a menudo se trata de un pasado muy remoto”, RV 171, 410-11n/128-29, 128n).³³

Para Gourgouris las utopías son «proyecciones» y, por tanto, están ligadas al presente por una *analogía*: el presente es su *archê* y no escapan de su condicionamiento.³⁴ Todas menos la praxis pura. Todas menos la acción revolucionaria pura.³⁵ La revolución socialista debe, en contraste, constituer “*une transformation irréfornable*” («una *transformación irrevocable*»), “*une separation absolue entre deux ères de l’histoire*” (“una separación absoluta entre dos eras históricas”), la que “*ne permettrait pas un retour en arrière*” (“no permitiría una vuelta atrás”); “*l’inconnu énorme*” (“el enorme elemento de lo desconocido”) que implica, “*ce qu’a d’effrayant*” (“su naturaleza aterradora”), siempre ha inspirado miedo y los utópicos “*ont employé tout leur art littéraire à essayer d’endormir les âmes par des tableaux si enchanteurs que toute crainte fût bannie*” (“usaron todo su arte literario en su empeño por arrullar sus almas con

³³ Una utopía es para Sorel “le produit d’un travail intellectuel”: “es la obra de teóricos que, luego de observar y discutir los hechos, buscan establecer un modelo con el cual comparar sociedades existentes y así estimar la cantidad de bien y mal que contienen; es una composición de instituciones imaginarias, pero una que ofrece suficientes analogías con instituciones reales como para que el jurista pueda razonar sobre ellas. Se trata de una construcción desmontable, y a ciertas piezas se les ha dado forma de manera que puedan (con algunos ajustes) encajar en legislaciones futuras. [...] La utopía siempre ha tenido el efecto de dirigir las mentes de las personas hacia reformas que pueden llevarse a cabo haciendo reparaciones en el sistema” (RV 43-44/28-29).

³⁴ Gourgouris, “The Concept of the Mythical”, op. cit., pp. 1501-1502.

³⁵ Willy Gianinazzi señala la notable similitud entre *utopía/mito* y *fuerza/violencia*: de igual manera que la utopía, en un nivel ideológico, atrofia la libertad de inventar y crear, la fuerza, en un nivel político, crea la escuela de obediencia que es la base del Estado; el mito y la violencia se niegan mutuamente. Cf. Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne*, op. cit., pp. 90-91.

imágenes del futuro, tan encantadoras que hacían posible desterrar todo temor”). Los políticos, incluyendo a los socialistas reformistas, siempre han recurrido a la *science bourgeoise* utópica para tranquilizar a la burguesía y prometer que no permitirán que el pueblo “*s’abandonner à ses instincts anarchiques*” (“se abandone a sus instintos anárquicos”). Estos mismos políticos e intelectuales han acusado siempre a este anarquismo “*d’avoir seulement des idées négatives*” (“de sólo tener ideas negativas”) y, así, de *nihilismo* (RV 172-73, 154/129, 204; énfasis en el original).³⁶

3.2. El rechazo de Benjamin hacia los planes e imágenes del futuro —una constante en su pensamiento— viene de una tradición diferente,³⁷ la *Bilderverbot*³⁸ judía, pero conduce de igual manera a definir a la praxis pura como fundamentalmente *an-arquista*, careciendo tanto de un *archē* como de un telos. Uwe Steiner señala que el anarquismo temprano de Benjamin es un tema común, pero que no ha sido analizado en profundidad.³⁹ Un examen cabal iría más allá del foco de este estudio; no obstante, se trata de un punto fundamental en la exploración de las primeras nociones éticas y políticas de Benjamin y debe ser mencionado. Una especificación hecha en “Zur Kritik der Gewalt” es esencial: el anarquismo es allí mencionado no sólo en contraposición a la utopía legislativa, sino que también en una corta discusión anterior sobre pacifismo. Si el pacifismo, como crítica hacia

³⁶ Esta exaltación de una acción desprovista de un plan marcó la historia de la recepción de Sorel: se presta con facilidad a lecturas voluntaristas que eligen exaltar el capricho revolucionario de privilegiar el actuar sólo por actuar. Cf., entre otros, Goisis, *Sorel e i soreliani*, op. cit., p. 125.

³⁷ Aunque un elemento judío también está presente en el rechazo de Marx hacia la dilucidación del futuro.

³⁸ “Prohibición de imágenes”; prohibición de efigies religiosas que busca prevenir la idolatría.

³⁹ Steiner, “The True Politician”, op. cit., p. 69n. Según es mi entendimiento, el único estudio dedicado enteramente a este tema —si bien no solo a las obras tempranas de Benjamin, sino que a su pensamiento en general— es “L’anarchisme messianique de Walter Benjamin” de Michael Lowy: *Les Temps modernes* 40, 447, October 1983, pp. 772-94.

el militarismo, solo se niega a reconocer cualquier tipo de restricción hacia las personas y declara “*Erlaubt ist was gefällt*” (“lo que place es permitido”), entonces se transforma en un *kindischen Anarchismus* [anarquismo infantil], el que “*schaltet nur die Reflexion auf die sittlich-historische Sphäre und damit auf jeden Sinn von Handlung*” (“meramente excluye la tarea de reflexionar sobre la esfera moral-histórica, y por tanto sobre cualquier significado de la acción”) (*GS* 2.1:187/*SW* 1:241). De esta manera, el anarquismo de Benjamin no puede ser entendido como un rechazo *naïf* hacia la autoridad, sino que debe ser interpretado en relación al *Sinn von Handlung* [significado de la acción] en la esfera histórica-moral [*sittlich-historische Sphäre*]. En esta esfera, la que la filosofía de la historia debe diferenciar de la esfera de la historia natural, el significado *moral* de una acción yace precisamente en una forma *an-árquica* de praxis, una praxis que diverge del *archē* mítico de la historia natural. Esta praxis moral debe, por tanto, ser una *cesura*,⁴⁰ y su relación con *Gewalt* es fundamental.

En el fragmento “Das Recht zur Gewaltanwendung” [“El derecho al uso de la fuerza”, 1920], Benjamin recalca que: “*kein prinzipieller Widerspruch zwischen Gewalt und Sittlichkeit, anderseits aber [...] ein prinzipieller Widerspruch zwischen Sittlichkeit and Staat (bezw. Recht) erblickt wird*” [“No hay contradicción de principios que pueda ser discernida entre *Gewalt* y la moralidad”, mientras que “una contradicción de principios es percibida entre la moralidad y el Estado (o la ley)”]. La exposición de este punto de vista es identificada como una *den Aufgaben meiner Moralphilosophie* [de las tareas de mi filosofía moral]. En este contexto, *Anarchismus*,

puede bien ser utilizado para describir una teoría que niega un derecho moral no a la fuerza como tal, sino que a toda institución humana, comunidad o individualidad

⁴⁰ En la poesía clásica griega y latina, sílaba con la que termina la palabra final de un pie y empieza otro.

que proclame un monopolio sobre la misma o diga poseer, en manera alguna, derecho a ella bajo cualquier punto de vista, aún si es sólo como principio general, en vez de respetarlo en casos específicos como un regalo otorgado por un poder divino, como la perfección del poder (GS 6:106- 107/SW 1:232-33, traducción modificada).

Los *principios* de ley mítica se oponen a los de la moralidad, pero no sucede así con *Gewalt*. El uso de *Gewalt* no puede ser convertido en un “principio general” [*prinzipiell und allgemein*]⁴¹, más bien, una filosofía moral *an-árquica* lo reconocería y “respetaría” [*verehren*] como un “regalo” [*Gabe*] divino (sobrehumano). ¿Cómo interpretar este pasaje en relación con *Sinn von Handlung* y la noción de praxis? Podemos compararlo a un pasaje del ensayo *Afinidades electivas*, donde Benjamin define *Entscheidung* [decisión] de la siguiente manera:⁴²

Ya que en las trágicas palabras del héroe, la cumbre de la decisión es alcanzada, bajo la cual la culpa e inocencia del mito se engullen la una a la otra formando un abismo. En el extremo opuesto de la Culpa y la Inocencia se levanta el aquí-y-ahora del Bien y el Mal, asequible sólo para el héroe (GS 1.1:176-77/SW 1:337).

Aquí, la decisión es la praxis *trágica* que se libera de los abismos demoniacos del mito y entra en la esfera ética. La ética como lo apropiadamente humano es posible solamente cuando el ciclo natural de culpa y retribución es roto en el irrepitable y an-árquico “aquí-y-ahora” [*Diesseits*] de la decisión moral sobre el bien y el mal.

⁴¹ *Verallgemeinerung* [generalización], escribe Benjamin en “Zur Kritik der Gewalt”, “dem Merkmal der Gerechtigkeit [...] widerspricht” (“contradice la naturaleza de la justicia”, GS 2.1:196/SW 1:247).

⁴² *Decision* está relacionada etimológicamente con *caesura* (cesura): en inglés *decision* viene del latín *de-* (separación) y *caedere* (cortar), en alemán *Entscheidung* está compuesto de *ent-* (separación, de) y *scheiden* (dividir), y ambas son ecos de la palabra griega *krisis*, que viene de *krinein* (separar).

El significado de esta decisión es, sin embargo, problemático. *Gewalt* como cesura *crítica* no puede ser declarada como un derecho, no sólo por las instituciones o comunidades humanas, sino que por cualquier *Individualität* [individualidad]; sólo puede ser respetada como un *regalo* en casos específicos, un regalo otorgado por un *göttlichen Macht* [poder divino] como *Machtvollkommenheit*, la llegada a la perfección de un poder divino. La agencia individual se limita aquí a un acto de *respeto*.

El tema no es, de hecho, la agencia humana, sino el desarrollo de un proceso mesiánico. El fragmento “Welt und Zeit” (“Mundo y tiempo”, 1919-1920) intenta encontrar una definición de “política” en relación a este proceso. “Mundo” identifica la condición mítica natural, a la que el “tiempo”, como proceso de consumación de la revelación de lo divino, trae a un fin. El fin del mundo es precisamente *Zerstörung* [la destrucción] de la historia natural, que es a su vez *Befreiung* [la liberación]. En *die kommende Welt* [el mundo que ha de venir], el mundo en que la revelación divina se ha consumado, *echte göttliche Gewalt kann anders als zerstörend [...] sich manifestieren* [“el poder divino auténtico puede manifestarse en formas que no sean destructivas”], pero la irrupción de lo divino en el mundo secular “*atmet [...] Zerstörung*” [“respira destrucción”]. En otras palabras, “*In dieser Welt ist höher: göttliche Gewalt als göttliche Gewaltlosigkeit. In der kommenden göttliche Gewaltlosigkeit höher als göttliche Gewalt*” (“en este mundo, el poder divino es superior a la impotencia divina; en el mundo que ha de venir, la impotencia divina es superior al poder divino”).⁴³

⁴³ Un fragmento similar, “Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt” [“El significado del tiempo en el universo moral”, 1921], añade un punto importante: si la lógica mítica de la ley es la de *Vergeltung* [la retribución], en el *moralischen Welt* [universo moral] (el que se opone al de la ley) es *Vergebung* [la misericordia] que sale al encuentro del mundo mítico. Es el tiempo (hacia el cual la retribución se muestra indiferente) el que constituye la “*laute Sturm der Vergebung*” [“estruendosa tormenta de misericordia”], un *reinigende Orkan* (huracán purificador) que, para eliminar todos los trazos de la culpa y las malas acciones, *die Erde*

La idea de *Gewalt* divina como cesura no puede ser entendida como un principio general, o bien *oberstes Prinzip* [principio supremo]; de hecho, no puede ser ningún tipo de *Prinzip* [*archē*] y constituir la base de organización alguna. *Das Soziale* [lo social], como expresión de este tipo de organizaciones, aún está atada a la historia natural porque es “*Manifestation gespenstischer und dämonischer Mächte*” [“una manifestación de poderes espectrales y demoniacos”].⁴⁴ En este mundo, lo divino puede expresarse “*nur in der revolutionären Gewalt*” [“sólo a través de la fuerza revolucionaria”], la que sin embargo es identificada no como “*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*” [“intervención divina directa”], sino como “*Zurücktreten*” [“retirada”]. “*Gebiet der Politik, des Profanen, der im religiösen Sinne gesetzlosen Leiblichkeit [ist]*” [“La zona de lo político, de lo profano, de un reino físico que carece de ley en el sentido religioso”] es, de esta manera, equiparada con un *retiro*, una zona en la que la ley natural/mítica se suspende y por tanto constituye la cesura de la esfera ética, pero también un lugar en que la agencia humana no tiene papel”. “*Meine Definition von Politik*” [“Mi definición de política”], escribe Benjamin, es “*die Erfüllung der ungeteigerten Menschhaftigkeit*” [“la culminación de una humanidad subdesarrollada”], el fin mesiánico del mundo y de la historia natural, que incluye a la ley y lo “social” (GS 6:98-99/SW 1:226-27). De esta manera, la tarea de la *Weltpolitik* [política mundial], como se explica en el

darum verwüsten müßte [debe destruir el mundo]. “*Gottes Zorn [braust] im Sturm der Vergebung durch die Geschichte, um alles dahinzufügen, was in den Blitzen des göttlichen Wetters auf immer verzehrt werden müßte*” [“La furia de Dios ruge a través de la historia como una tormenta de misericordia, para así arrastrar todo lo que ha de ser eternamente consumido por los rayos de ira divina”, GS 6:97-98/SW 1:286-87].

⁴⁴ Por lo tanto, leo ambigüedad en el énfasis que hace Hamacher con respecto a la huelga/la violencia pura como la manifestación de la sociabilidad *tout court*, la “absoluta mediación de todas las relaciones sociales”, “una que solo se permite a sí misma ser efectiva en la forma más mínima de su existencia”, Werner Hamacher, “Afformative, Strike”, op. cit., pp. 120-121.

“Theologisch-Politisches Fragment”, es perseguir esta culminación, lo que implica “*Vergängnis ‘diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind’*” [“la muerte de ‘las etapas de la humanidad que son naturales’”], y sus métodos deben ser, por consecuencia, llamados *Nihilismus* (GS 2.1:204/SW 3:306).⁴⁵

Gewalt divina como cesura mesiánica conlleva una *Zerstörung* [destrucción] nihilística a manera de *Befreiung* [liberación] de la historia natural mítica. Sin embargo, esta destrucción no es, como diría Hamacher, “performativa”, pero más bien una “suspensión”. Hamacher nos dirige a un pasaje del ensayo sobre las “Afinidades electivas”, que elucida este punto, donde Benjamin describe *die Ausdrucklose* [lo inexpresivo]:

Lo inexpresivo es la violencia crítica que, aunque se muestra incapaz de separar la apariencia de la esencia en el arte, también previene que éstas se mezclen. Emplea esta violencia como un dictamen moral; según lo inexpresivo, la violencia sublime de lo verdadero se presenta como aquella que determina el lenguaje del mundo real de acuerdo a las leyes del mundo moral. Destruye todo lo que aún sobrevive del legado del caos y se muestra hermoso: la totalidad errante y falsa —lo absoluto. Lo inexpresivo completa la obra al hacerla pedazos; la transforma en un fragmento del mundo verdadero, en el torso de un símbolo (GS 1.1:181/SW 1:340).

207 |

Lo inexpresivo como *Gewalt* sublime y crítica, *Cäsur* [la cesura] del medio artístico es —como Benjamin

⁴⁵ Como se sabe, la fecha de creación de este fragmento es desconocida: Scholem lo adjudica a la primera mitad de los 1920, y los editores de la *Gesammelte Schriften*, Tiedemann y Schweppenhauser, se muestran de su parte; Adorno recuerda que Benjamin se lo leyó en San Remo durante los últimos meses de 1937 o los primeros de 1938, y lo adjudica a este periodo; los editores de la traducción inglesa de *Selected Writings* prefieren la versión de Adorno. Hago aquí uso de ella dado que el fragmento y los otros textos que pongo bajo escrutinio consueñan en sus temas y terminología.

explica con la ayuda de Hölderlin— “*das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung*” [“el mundo puro, la ruptura contra-rítmica”] con la que la expresión se detiene de manera abrupta y llega a un «punto muerto» [*sich legt*] (GS 181-82/SW 1:340-41, énfasis añadido). De igual modo, *Gewalt* pura y divina es la *Unterbrechung* [ruptura, interrupción] aniquiladora, que trae la historia natural y el mundo mítico a un punto muerto en su culminación mesiánica.⁴⁶

Ahora podemos leer la increíble conclusión de “Zur Kritik der Gewalt”: ni la *rechtsetzende Gewalt* [violencia legislativa], a la que Benjamin llama *die schaltende* [ejecutiva], ni la *rechtserhaltende Gewalt* [violencia preservadora de la ley], a la que llama *die verwaltete* [administrativa], sino que sólo la *göttliche Gewalt* [violencia divina] puede ser llamada *die waltende* (GS 2.1:199, 202-203/SW 1:249-50, 252). Aquí, la ambigüedad “fructuosa” del verbo *walten*—del cual *Ge-walt* deriva— hace la traducción extremadamente complicada. Si traducimos *waltende* como “soberano”, como se hace en la edición de Harvard, tenemos que mantener en mente que *walten* no puede ser interpretado como su casi-sinónimo *herrschen* [dominar, gobernar], o *gebieten* [comandar]; mejores alternativas serían *wirken* [actuar] o *ausüben* [blandir, ejercer], o inclusive *dasein* [existencia] la cual presenta la ventaja de perder cualquier connotación “performativa”. *Pure Walten* como praxis pura, la esfera ética pura que perturba el mito y la violencia, sin *archē* o *telos*, e imposible de contener dentro de los límites de la representación, debe ser leída como el *punto muerto* de cualquier *Walten/praxis*.

3.3. Sorel pone también un gran énfasis moral en lo que él identifica como *violencia*. Sobre este punto, no obstante, los pensamientos de Benjamin y Sorel no son sólo

⁴⁶ Un estudio sobre este punto puede ser encontrado en “Walter Benjamin: Time and Justice”, de Ashraf Noor, *Naharaim: Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte*, 1, 1, 2007, pp. 38-74.

incomparables, sino que propiamente antitéticos. Es aquí, y no en el mito, que sus obras verdaderamente divergen. No es sólo que sus premisas metafísicas son en extremo distantes, o que los argumentos expuestos en *Réflexions* son fragmentados, confusos, a menudo inconsistentes e inclusive contradictorios. Estos argumentos finalmente equivalen, de una manera bastante consecuente, a una especie de *metafísica de la acción*, la que no resulta sólo heterogénea, pero propiamente antitética al ser contrapuesta con la noción de Benjamin de la praxis pura como un “punto muerto”. El profundo humanismo de Sorel y el anti-humanismo mesiánico de Benjamin son, por necesidad, antitéticos.

En *Réflexions*, la violencia está unida de forma inextricable con la virtud: así, su carácter primario no es instrumental, sino que más bien moral.⁴⁷ Sorel declara repetidamente que el mito de la huelga general proletaria “*donne au socialisme une valeur morale si haute et une si grande loyauté*” [“le da al socialismo un gran valor moral

⁴⁷ Cf. Goisis, *Sorel e i soreliani*, op. cit., p. 31. Christopher Finlay hace énfasis en que, como tal, la violencia es fundamental para la transformación, y consecuentemente la construcción, de una “subjetividad revolucionaria”. Cf. Christopher J. Finlay, “Violence and Revolutionary Subjectivity: Marx to Žižek”, *European Journal of Political Theory* 5, 4, 2006, p. 382.

⁴⁹ Estos valores están dispuestos en contra de lo que Sorel llama *lâcheté bourgeoise*, *qui consiste à toujours céder devant la menace de violences* [la cobardía burguesa, la cual consiste en siempre ceder ante la amenaza de la violencia]: “se condena a la burguesía a la muerte y a la desaparición debido a su flaqueza moral y decadencia” (RV 86/62-63). Sin embargo, esto continúa siendo un problema para la lucha de clases: la doctrina de la revolución catastrófica, transmitida a través de la huelga general, puede ser aplicada sólo si la oposición entre la burguesía y el proletariado es extrema e irreconciliable. Ésta es la razón de que Sorel se oponga al reformismo, al humanitarismo y a todas las doctrinas dedicadas a la paz social, las cuales han *abrutie* [aturdido] a las naciones europeas. Sorel quiere que la clase capitalista sea *énergique* [enérgica] y “*franchement et loyalement réactionnaire*” [“franca y consistentemente revolucionaria”, RV 234/178], para así recuperar *les qualités belliqueuses qu’il possédait autrefois* [“las cualidades bélicas que antes poseyera”]. La violencia proletaria tiene la capacidad de forzar

y honestidad”, RV 38/24] y enfatiza el *haute valeur éducative* [“alto valor educativo”, RV 205/154] de la violencia proletaria.⁴⁸

La metáfora de la guerra es central para este diseño: la lucha proletaria, y en particular la huelga general proletaria, es comparada a, y descrita como, una guerra en el sentido cabal. “*La grève est un phénomène de guerre*” [“la huelga es un fenómeno de guerra” RV 369/279], escribe Sorel, y recurre a muchas comparaciones, en particular con la antigüedad griega, “*les guerres de la Liberté*” [“las guerras de la libertad”] durante la Revolución Francesa y “*la bataille napoléonienne*” [“la batalla napoleónica”].⁴⁹ Se dice guerra ciertamente no refiriéndose a la continuación de la política por otros medios, ni al despliegue de la fuerza estatal, del cual la huelga general como praxis moral debe ser distinguida; una mejor definición sería:

Todo en la guerra es hecho sin odio y sin espíritu de venganza; en la guerra los perdedores no son asesinados, y los civiles no tienen que cargar con las consecuencias de las decepciones sufridas por los ejércitos en el campo de batalla. La fuerza es así desplegada en concordancia con su propia naturaleza, sin nunca pretender beneficiarse de los procesos judiciales que la sociedad construye contra los criminales (RV 141/106).

a la burguesía decadente a encontrar su antigua energía y de esta manera alcanzar su perfección histórica (RV 107/78).

Sorel escribe: “Si una clase capitalista es enérgica, afirma constantemente su voluntad de defenderse a sí misma; su actitud reaccionaria franca y consistente contribuye tanto como la violencia proletaria a mantener esa división distintiva entre clases que es la base de todo socialismo”. (RV 234/178).

⁴⁹ La gran batalla napoleónica es *celle qui écrase définitivement les vaincus* [“ésa que somete de manera definitiva a los vencidos”, RV 86/63], la cesura crítica y definitiva de la historia.

⁵⁰ Goisis escribe que, de acuerdo a Guy-Grand, *La Guerre et la paix* fue muy admirada entre los círculos sindicalistas y que se la consideró la obra maestra de Proudhon. En ella los sindicalistas vieron la exaltación

El énfasis hecho sobre la metáfora de la guerra, como comentaradores destacan, surge de la influencia de Proudhon, a quien Sorel admiró inmensamente, y especialmente de su obra *La Guerre et la paix* (1861).⁵⁰ A su vez, la noción de Proudhon sobre la moral intrínseca de la guerra tiene una fuerte marca hegeliana. Esta moral consiste en romper la inercia del mundo y así servir como el motor de la historia. Lo que es de interés para Sorel, entonces, no es la guerra como *hecho*, sino que el “espíritu de guerra”, el *esprit* del guerrero, el cual debería tanto inspirar como formar al huelguista.

El huelguista, como el soldado en las guerras de la libertad, se considera “*un personnage ayant à faire quelque chose de très important dans la bataille*” [“un individuo que tiene algo muy importante que hacer en la batalla”], y en especial *un home libre* [un hombre libre]; asemeja, de esta forma, a un héroe homérico o napoleónico. Las batallas son descritas como “*des accumulations d’exploits héroïques, accomplis par des individus qui puisaient dans leur enthousiasme les motifs de leur conduite*” [“colecciones de hazañas heroicas, logradas por individuos que de su entusiasmo extrajeron la motivación para sus actos”, RV 240-41].⁵¹ Se hace un fuerte hincapié en el individualismo heroico y apasionado: la huelga general, como las guerras de la libertad, “*est la manifestation la plus éclatante de la force individualiste dans des masses soulevées*” [“es la manifestación más impresionante de fuerza individualista en las masas rebeldes”, RV 319/243]. Sin embargo, esta ética recién estrenada, la que representa “*le plus haut idéal moral que l’homme ait jamais conçu*” [“el ideal moral más alto jamás concebido por el hombre”], se dice que consiste también de “*ce que*

de la agonía como un estilo de vida y compartieron su premisa sobre el descubrimiento de un espíritu de guerra, noción que definieron como núcleo del pensamiento de Proudhon. Cf. Goisis, *Sorel e i soreliani*, op. cit., pp. 64-69.

⁵¹ Sobre la comparación entre la huelga y la guerra, cf. RV 211/159ff.

l'on a toujours regardé comme étant les plus hautes vertus” [“las que siempre se han considerado como las mayores virtudes”, *RV* 298/228].⁵² Puede ser resumido como “*un état d'esprit tout épique*” [“un estado mental enteramente épico”, *RV* 329/250], o, en una sentencia:

La lucha hacia la excelencia, que existe en la ausencia de cualquier recompensa personal, inmediata o proporcional, constituye la virtud secreta que asegura el progreso continuo del mundo (*RV* 248).

Resulta evidente que este *ethos* está fuertemente influenciado por una noción de lo sublime. La moralidad de la praxis finalmente reside en un *esprit dynamique*, entusiástico y desinteresado; en la exaltación del actuar sólo por actuar, donde la acción se halla desprovista de un plan. Es cierto que esta praxis se identifica con la huelga, es decir, una omisión, un *no-actuar* y, ejemplificada por en el mito, una ruptura *an-árquica* en la continuidad de la representación, una negación *puramente* destructiva. No obstante, en lo que respecta a Benjamin, esta ruptura no consiste en llevar a la praxis a un “punto muerto”; la *dynamis* de la ruptura es más bien antitética a ello; es *esfuerzo*, es *luchar por ser mejor*; continúa siendo, según la terminología de Hamacher, altamente “performativa”.

4. Conclusión: la política

La praxis pura como una forma de acción sin *archē* y sin *telos*, *an-árquica*, *gesto* puro. Este gesto puro, sin embargo, debe superar una *inertia* (sea esta natural o fantasmagórica), debe escapar de un ciclo restrictivo e inmovilizador, y es de esta manera *cesura*, *Gewalt*, *violence*. Y ésta es su significancia ético-política. Por el otro

⁵² Hannah Arendt señala que “los nuevos valores resultan ser no tan nuevos. Son un sentido de honor, un deseo de fama y gloria, un ímpetu de lucha sin odio y sin ‘es-píritu de venganza’, y la indiferencia hacia las ventajas materiales”, Hannah Arendt, *On Violence*, San Diego, New York, Harcourt Brace & Company, 1970, p. 70.

lado, la cesura consiste precisamente en una *suspensión*: es huelga. Los caminos de los dos pensadores divergen cuando Benjamin inserta esta praxis en una visión de redención anti-humana y mesiánica, donde la ruptura coincide con un *retiro*, y así un *punto muerto*. Mientras, Sorel insiste en una gestualidad dinámica, performativa y pura. En el caso de Benjamin, este esquema, despojado —si bien no en exceso— de cierta terminología esotérica y ligeramente adaptado al lenguaje marxista, constituirá el modelo para sus subsecuentes reflexiones políticas e historiográficas. Forzar este esquema para que se adapte a Sorel puede parecer una decisión dudosa, pues se corre el riesgo de interpretarlo desde una perspectiva benjaminiana. Sin embargo, las teorías de Sorel, aunque ciertamente confusas y a menudo inconsistentes, ofrecen terreno para una revaluación y reinterpretación; terreno que Benjamin aprovechó: su prolongado interés en *Réflexions* testifica en favor de un entendimiento más profundo de un texto cuya ambigüedad marcó la historia de su recepción.

Queda un punto final que explorar, si bien sólo de manera tangencial y en la forma de una pregunta que se deja abierta: ¿qué clase de política se establece a través de la violencia como praxis pura? El pensamiento revolucionario de tanto Benjamin como Sorel está marcado por un nihilismo fundamentalmente pesimista, el que, como escribe Jan-Werner Müller, va “más allá de la intención y la instrumentalización, pero también más allá de cualquier entendimiento intersubjetivo”.⁵³ Para el Benjamin de estos años, lo “social” es siempre, y por necesidad, una instancia de mito. Aunque en “Zur Kritik der Gewalt” se resalta *Unterredung* [la conversación] como una técnica para formar acuerdos civiles, el lenguaje como no-violento —al ser inasequible para la violencia mítica—, como Hamacher ha demostrado, nunca es performativo, nunca realiza la comunicación, sino que la suspende.

⁵³ Müller, “Myth, Law and Order”, op. cit., pp. 469-70.

La praxis ética y política no se enfoca hacia el exterior, hacia un *Mitsein*;⁵⁴ tiende a ser más bien absorbida por un proceso de redención mesiánico. Sorel hace amplio uso de términos marxistas como clase, proletariado, sujetos colectivos y acciones colectivas; no obstante, los rasgos bergsonianos de su concepto de mito –intuitivo, indivisible, incuestionable– y el individualismo sublime de su ética sobre la acción, nuevamente excluyen cualquier forma de confrontación o comunicación. El anti-humanismo mesiánico de Benjamin y el vitalismo intuitivo de Sorel excluyen finalmente la política como evento plural. Para la tradición política occidental (liberal), basada en el concepto dual de *praxis* y *lexis*, y establecida sobre varios modelos de “acción comunicativa” o “amistad política”, el nihilismo revolucionario de Benjamin y Sorel resulta, en conclusión, *anti-político*.

⁵³ “Ser-con”; la parte de la existencia humana que es definida por la vida social o en comunidad.

El presente número de
Papel Máquina se publicó
en octubre de 2021 en la ciudad de
Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Adobe Garamond y Aspira.

Editorial

Sergio Villalobos-Ruminott

Crítica

Elizabeth Collingwood-Selby

Federico Galende

Alberto Moreiras

Campos de batalla

Willy Thayer

Diálogos

Alejandra Castillo

Sergio Villalobos-Ruminott

Willy Thayer

Otros Marx

Silvia Schwarzböck

Paul North

Judith Butler

Traslaciones

Carlo Salsani

errar los ojos-

anatomía venidera