

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 9

9

2015

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 9

Año 5 | N° 9

ISSN: 0718-6576

Agosto 2015

Santiago de Chile

Buenos Aires

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.

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 9

Directora	Alejandra Castillo
Dirección Editorial	Oscar Ariel Cabezas Cristián Gómez-Moya Miguel Valderrama
Consejo Editorial	Frank Ankersmit Bruno Bosteels Flavia Costa Eduardo Cadava Julio Ramos Nelly Richard Willy Thayer
Diseño y diagramación	cgm + elissetche
Registro	ISSN: 0718-6576 Año 5 N° 9 Agosto 2015 Editorial Palinodia editorialpalinodia@yahoo.es Santiago de Chile Buenos Aires



Oscar del Barco

ÍNDICE

Editorial Emmanuel Biset
08

Oscar del Barco: Emmanuel Biset
filosofía, política, poesía Un signo fijado por la oscuridad
15

Luis Ignacio García
No matar: una botella arrojada al mar
33

Gabriela Milone
Hablar al ras de la tierra
63

Campos de batalla Oscar del Barco
Notas filosóficas
79

Diálogos Oscar del Barco | Emmanuel Biset
Lo que queda cuando no queda nada
99

Otro Marx Sergio Villalobos-Ruminott
Oscar del Barco – la crítica del
marxismo como técnica liberacionista
133

Guillermo Ricca
Márgenes de la Revolución:
José Aricó y la lectura política de Marx
155

Bruno Bosteels
El materialismo de Marx según
Bolívar Echeverría
179

Traslaciones Catherine Malabou
Economía de la violencia, violencia de
la economía (Derrida y Marx)
187

Editorial

Emmanuel Biset

La práctica teórica se encuentra irreductiblemente atravesada por formas institucionales. Eso que somos capaces de decir, pensar, leer, escribir, adquiere cierta forma específica a partir del entramado institucional que podemos situar en el pasaje del siglo XVIII al XIX, es decir, cuando se erige la universidad moderna como lugar privilegiado del saber en tanto institución estatal, cuando se da eso que algunos llaman la revolución democrática y cuando el capitalismo empieza a adquirir su rostro contemporáneo desde las transformaciones técnicas. Capitalismo, democracia y universidad posiblemente sean los nombres privilegiados en los que se configuran las condiciones de posibilidad de la práctica teórica contemporánea. Sin embargo, desde sus inicios, esta configuración se enfrenta a resistencias diversas que se dirigen contra esa conformación en tanto limitación. Los nombres que se pueden citar son diversos. Simplemente como indicio me interesa situar aquí la oposición entre filosofía y pensamiento, en tanto allí se muestra cierto malestar contemporáneo con la forma académica como delimitación de lo que es posible pensar.

9 |

Me interesa partir de esta distinción porque bajo los nombres de filosofía y pensamiento se juegan diversos modos de entender aquello que de modo genérico podemos nombrar práctica teórica. De un lado, una práctica que bajo la forma del discurso académico se funda en la necesidad de su legitimación, es decir, se constituye desde una estructura repetitiva que se valida bajo los grandes nombres, las corrientes legitimadas, las orientaciones de moda. Este esquema es eminentemente político pues configura el saber desde la cuestión de la legitimidad, es decir, la pregunta es cómo el Estado puede otorgar títulos legítimamente desde la Universidad.

La titulación como acto del poder, la validación de un saber, necesita su inscripción en un canon predefinido que define lo que es un saber legítimo a ser reproducido. De otro lado, una práctica que no se circunscribe a una forma institucional fija puesto que se abre a la pura posibilidad, esto es, ya no se trata de legitimar un saber adquirido sino de apostar por la potencia de aquello que se puede decir, leer, escribir. Esta potencia no surge sino de una interpelación, con ello me refiero a una pregunta que pone en cuestión una subjetividad o una comunidad, la pone en juego, asumiendo un riesgo. El riesgo de enfrentarse a una instancia donde lo dicho, lo sabido, ya no basta, y donde todo uno se pone en juego. El pensamiento es, en este sentido, una forma de no-saber. Y por ello mismo se inscribe en otra política. Estas dos figuras son sólo indicios, un esquema demasiado simple, puesto que existen múltiples cruces, dentro y fuera de eso llamado Universidad.

Me interesa comenzar este número de *Papel Máquina* indicando que el pensamiento de Oscar del Barco tiene la forma de una interpelación radical. Aquí se juega una forma de entender la práctica teórica que trama de un modo específico la relación de uno con los otros. Donde cada otro, cualquiera, es escuchado en aquello que tenga para decir, sin suponer para ello una formación extensa, filológica, enciclopédica, pues de lo que se trata es de su preguntar. Donde uno, sin-saber, pero en un trabajo paciente de lectura y escritura, de curiosidad sin pausa sobre lo que sucede, pregunta, interpela al otro. Un ejercicio de la escucha y la pregunta. Escuchar lo que pasa, lo que sucede, es prestar atención a múltiples escrituras —filosóficas, poéticas, literarias, históricas—, a diversas músicas, a imágenes plurales. E insistir allí con un preguntar sin pausa, escribiendo, escribiendo, no en la búsqueda de un saber acumulado, sino de aquello que insiste porque no puede cerrarse, porque no cierra, abriendo un infinito. Se trata de eso: de volver infinita la pregunta.

Del Barco interpela allí cuando constituye una extraña figura dentro de las tradiciones intelectuales. Ni profesor universitario que funda su carrera académica en la especialización, ni ensayista cuya escritura se mueve en diversos dominios. Una apuesta de escritura, formada en cierta tradición francesa que posiblemente tenga como nombre sintomático la Revista *Tel Quel*, su pensamiento es estrictamente filosófico cuando no sabemos bien qué sea eso de la filosofía. Formado en la tradición marxista, en aquella ruptura generada bajo el nombre de Gramsci en el Partido Comunista, militante, exiliado, lector y escritor de poesía desde siempre, de una formación voraz en la tradición filosófica, y específicamente en el cruce de cierto idealismo trascendental (de Descartes a Kant, de Husserl a Heidegger, de Levinas a Derrida) con escrituras malditas (de Sade a Nietzsche, de Bataille a Blanchot, de Artaud a Lacan), siempre mirando el presente, político, artístico, cultural, y todo eso. Y mucho más: autor de textos centrales en la tradición del marxismo latinoamericano (*Esbozo de una crítica de la teoría y práctica leninistas*, *El otro Marx*), de cruces impensados de esta tradición con el pensamiento contemporáneo (Sade, Nietzsche, Artaud, Bataille, etc.), de una precisa interpretación de Heidegger, de lo insoslayable de Heidegger para cierta tradición crítica, de un pensamiento del don (más acá y más allá del debate Derrida-Marion), de una preocupación por el lenguaje que excede lo filosófico, he ahí su texto sobre Juan L. Ortiz, de una redefinición de la categoría de “lo trascendental” a la luz no sólo del idealismo trascendental sino de los debates contemporáneos. Y se podría seguir y seguir. Un pensamiento difícil de apresar, de circunscribir, de sistematizar, que se ejerce en esas dos paciencias llamadas lectura y escritura. La rigurosidad de un pensamiento, suele decir, tiene que ver con la cantidad de horas que uno pasa leyendo. Una lectura que es siempre escritura, y escritura y escritura. De textos extensos, densos, meditados. Y también escritura de poesía y pintura de cuadros abstractos. Todo esto es también una ética y una política del pensamiento. Que, reitero, se deja

interpelar e interpela. No es sino desde este lugar que puede entenderse la fuerza de su carta bajo la rúbrica del “No matarás”, pensando no sólo la relación entre violencia y política, sino asumiendo la responsabilidad infinita de una experiencia vivida.

En todo esto se juega un legado que no es una herencia, un pasado a comprender o estudiar, a acumular en los bancos del saber, sino una corrosiva pregunta. Y esto, como he señalado, en una escritura cuya singularidad escapa a esa dicotomía fácil muchas veces repetida entre el ensayismo latinoamericano y las formas académicas dedicadas a la especificidad. Una rigurosidad que pasa por otro lado. Algo de todo esto hemos querido que aparezca en este número de la revista, ofrecer diversos lugares de entrada a un pensamiento que siempre está en exceso. Desde su costado propiamente filosófico a su escritura poética, de la fuerza del “No matarás” a su lectura de Marx. A fin de cuentas, invitar a la lectura (a ese *plus-de-lectura* que leyendo a Sade, con un ojo en Lacan, propone) de una obra cuya potencia todavía sigue estando por pensarse.

OSCAR DEL
FILOSO
POLÍTICA,

Un signo fijado por la oscuridad

Emmanuel Biset *

* Universidad
Nacional de Córdoba

Y, sin embargo, no es quizás eso lo que yo retengo en principio, sino que un lenguaje así, a menudo tan duro (como en algunos poemas del último Hölderlin), no duro –algo estridente, un sonido agudo más allá de lo que puede convertirse en canto– no llegue nunca a producir una palabra de violencia, no golpee al otro, no esté animado por ninguna intención agresiva o destructiva: como si ya hubiese tenido lugar la destrucción de sí para que el otro sea preservado o para que se mantenga un signo fijado por la oscuridad.

Maurice Blanchot

1. Se comienza con un horizonte borroso, una palabra y ciertas preguntas. Y uno elige allí, o eso cree, una carrera universitaria. Se transita, se aprende, se aburre, se persiste, se termina.

De a poco se esbozan las primeras palabras, se toma la palabra, y se escribe más y más, y un supuesto saber se transmite, y se habla más y más. Pasa el tiempo, siempre el tiempo, hasta encontrar de nuevo aquella palabra: filosofía. Que dice, que silencia, que muestra, que oculta, que posibilita, que imposibilita, que abre, que cierra. Sólo con esa palabra, solo, alojada en un rincónpreciado titila sin saber, titila, y uno se repliega sobre ella, la pronuncia, la mira, la escucha, la lee. No deja de titilar aun cuando su luz desaparece, porque se trata de eso, de cómo una forma de vida se vuelve la certeza de ese olvido que lleva el nombre de saber. Se juega allí una doble ruptura: del vínculo entre filosofía y vida –una vida– y del vínculo de la filosofía consigo misma. Pero lo que perdura silenciosamente es aquella palabra que sin saber no permite la tranquilidad.

Porque lo que está en juego aquí es qué sea aquello llamado filosofía. O mejor, cómo uno mismo, los otros, el mundo, se trazan bajo ese nombre. Me gustaría comenzar señalando eso: la lectura de los textos de Oscar del Barco interpelan para que uno deje de hacerse el distraído, como un conjuro contra la distracción. Si tantas veces ha sido decretada la muerte de la filosofía, aquí nos enfrentamos a su olvido. El olvido de la filosofía no es sino aquello que organiza su práctica extendida. Como si dijéramos, que la filosofía se expande cuasi al infinito ejerciendo su propio olvido. Sus formas son múltiples, y cada una supone una práctica esquiva de la memoria. Esa es la cuestión a pensar: formas del olvido. Y allí por lo menos una primera distinción, entre un olvido constitutivo y un olvido histórico. El primero se refiere a la imposibilidad de una definición transparente, definitiva, taxativa o nomológica, de eso llamado filosofía. El segundo se refiere a cómo ciertos modos contemporáneos conllevan su desaparición. Se trata de pensar cómo la proliferación es al mismo tiempo un modo de la ausencia.

Se olvida bajo la rúbrica del saber. Bajo el nombre de filosofía se comprende cada vez una cierta disciplina definida por un canon de autores o temas. De hecho, la filosofía no parece ser sino un saber especializado organizado en torno a una serie de nombres propios. Cada uno con el suyo, su tranquilidad, su campo, su propiedad. El campo de eso llamado filosofía en su forma actual se compone de una serie de disputas en torno a la apropiación de nombres. Cada apropiación se funda en un saber acumulado, contabilizado, esto es, en un saber de la minucia que posibilita una medición con los otros. La filosofía, entonces, como un saber acumulado. Frente a ello, Del Barco: el no-saber. Donde el no-saber no es uno de los modos de la ignorancia, sino el resultado de un trabajoso recorrido hasta llegar a ese punto en el que el saber se diluye. Esto significa, asumir que la posibilidad de relatar con mayor o menor destreza un saber acumulado es nada. Es nada-de-saber. No se sabe nada, no se puede saber. Nada, nada de nada. Y la filosofía es enfrentarse a esa nada.

Se olvida bajo la rúbrica del objeto. Porque eso que el nombre filosofía dice parece borrar cada vez más cualquier implicación subjetiva. Se trata de un cierto saber que se aprende, se explica, se transmite, pero que no cambia nada. Nadie parece pensar que la filosofía supone una forma de vida. Incluso más, los modos en que se diseminan crecientemente discursos sobre los modos de vida, no son sino terapéuticas anti-filosóficas, o que suponen un desprecio por cualquier tipo de lectura atenta,

rigurosa, de textos, o el planteo paciente, consecuente, de preguntas. Frente a ello, Del Barco: una vida. Donde la cuestión es pensar una forma de vida a la altura de cierto modo de indagación infinito. Una forma de vida alejada de cualquier terapéutica light, de cualquier preceptiva, de cualquier regulación. Se juega allí la paradoja inscrita en el “una” vida: una singularidad cualquiera. No se trata de establecer una forma de vida ideal que responda a lo que sería la práctica de la filosofía, sino ante todo un ejercicio negativo: conjurar aquellos modos de saber objetivante que diluyen cualquier transformación subjetiva.

Filosofía: una forma vida en el no-saber. Sin objeto, sin sujeto: una forma de vida que asume radicalmente la imposibilidad de saber, que persiste allí, no sólo destituyendo un saber-objeto acumulable, sino también un sujeto cierto de sí. Pensar entonces una forma de vida asumiendo que nada se sabe, que nada soy. En la nada. El desafío actual es ese: volver a plantear el problema de la forma de vida más allá del saber objetivante y las subjetivaciones terapéuticas. La filosofía: una vida.

2.

Una vida: intersección de lo temporal y de lo atemporal. Un punto sin tiempo en el tiempo. Con la palabra tiempo quiero decir por lo menos dos cosas: la historicidad del mundo y la finitud singular del sujeto. La cosa es cómo cada vez se produce un entramado entre ambas cosas, o mejor, no dos cosas, sino puro entramado. De allí uno de los problemas recurrentes en los que cae el pensamiento bajo la noción de contexto: presumir que una ubicación temporal constituye una subjetividad, es decir, se piensa desde una relación dentro-fuera aquello que tendría un vínculo de exterioridad. Pensar entonces la historicidad más allá de la noción de contexto.

Para abordar la historicidad del mundo, del cómo del mundo actual, Del Barco insiste con un término: Sistema. Una palabra que ha caído en desuso en la teoría contemporánea pues se ha socavado su utilidad epistémica y política. Su caída en el olvido muestra también ciertas imposibilidades contemporáneas: el abandono de la crítica del funcionamiento del todo. Frente a ello, Del Barco radicaliza la noción de sistema para conducirla hacia un pensamiento político del nihilismo. Inscripta en la tradición marxista, la noción de sistema parece llevar a un modo de comprender la lógica del capital, donde la producción de riqueza supone

necesariamente una lógica política de la explotación. Del Barco lleva la noción de sistema más allá de su determinación por el capital, o mejor, la implica en una concepción más amplia donde se trata de pensar el mundo como funcionamiento (aquello que Heidegger nombra con el término técnica). Este funcionamiento técnico no implica una máquina ascética, pues de lo que se trata es de la infinita producción de dolor, de destrucción, de violencia. El mundo como máquina tanática. Mirar eso de frente: asumir el materialismo extremo que lleva el nombre de Sade. Esto no supone un pesimismo que se lamenta del mundo, o un juicio racional que condena lo existente. Por el contrario, asumir este materialismo significa decir: no hay, no puede haber otra cosa. Para decirlo de otro modo, sistema es el nombre de la imposibilidad del afuera: el inmanentismo absoluto.

El término sistema se comprende a su vez en la articulación con otros conceptos: nihilismo, técnica, crisis. Un desplazamiento metonímico que en cada caso se enfrenta a la configuración del mundo destituyendo las formas de la ilusión o la esperanza. No hay esperanza por la misma razón que no hay pesimismo: un materialismo que se vuelve absoluto al desprenderse de un horizonte teleológico que funciona como ideal regulador. Es por ello que Sade es leído con Marx que es leído con Heidegger que es leído con Freud y así. Materialismo: asumir que lo infinito del deseo conlleva una pulsión tanática inerradicable, y adquiere las formas de la explotación, pero también de la tortura, la muerte, la violencia. Sin resto el sistema funciona y funciona, allí cuando la violencia muta contemporáneamente. El sistema como pura inmanencia es absoluto: sin-afuera. El nihilismo y la técnica posiblemente sean sus nombres, el desierto que crece allí cuando la forma-de-ser es técnica como prescindencia del hombre. No que la técnica sea algo específico del mundo actual, pues eso llamado hombre es por definición algo técnico (algo así como una prótesis originaria), sino que la técnica adquiere un modo específico en un funcionar sin hombre (incluso cuando el hombre, las relaciones entre los hombres, devienen ese funcionar sin sentido). He allí una paradoja última: la técnica como ontología, como forma-de-ser, prescinde del hombre como apertura de la pregunta por el ser.

Más allá del ser: la técnica. Sabiendo que la noción de sistema, en este sentido, va más allá de cualquier intencionalidad. Quizá en ello radica la dificultad a pensar: no hay ninguna intencionalidad, el sistema sólo funciona.

Y la temporalidad finita de una existencia es allí, no que se inscribe en un contexto, sino que es todo eso. No hay tiempo de una singularidad, sino en el modo de darse finito del mundo. He aquí una paradoja: el sistema como infinita reproducción de sí es también finito, no porque tenga límites, sino porque es el puro darse de la temporalidad. No se trata de lo infinito como punto de eternidad, sino del movimiento de la finitud en el sistema como infinito. Si las marcas del tiempo son las de un nihilismo radical leído políticamente, es decir, la destitución de los principios, fundamentos, ideales, es correlativa de un sistema absoluto, en cada caso se traza también la finitud de la singularidad que cada uno es. Lo finito es entonces el modo de darse de una singularidad cualquiera, lo que hace una vida y no otra. Por esto mismo, la temporalidad no es sino un modo de nombrar la finitud como singularidad, es decir, un entramado que en cada uno se da de cierta manera.

Pero, he aquí la cosa a pensar, cada singularidad excede el tiempo: es un sin-tiempo. Las múltiples tramas de sentido que hacen una vida no la agotan: hay un punto, quizá la vida es ese punto, donde el tiempo es una ilusión, lo singular-eterno que cada uno es. No hay tiempo, nadie vive en el tiempo, nadie es hijo de su tiempo, simplemente porque no hay tiempo. No sólo porque cada uno es la apertura del mundo como tal, su posibilidad, la condición de la historicidad, sino porque todo aquello que hace la finitud de una singularidad no la agota. Con esto quiero indicar que Del Barco es un radical anti-historicista, y esto no sólo debido a que un historicismo conduce lo posible a ciertas coordenadas históricas, p.e., la filosofía segmentada en una serie de etapas cada una de las cuales determina lo pensable, sino porque disloca sus supuestos. En por lo menos dos sentidos: al cuestionar la idea de sujeto, se rompe con una concepción de una entidad portadora de significados históricamente fijados. Luego, porque se trata de pensar aquella instancia que es condición de lo dado y que, por eso mismo, no puede ser histórica. Dicho de otro, la condición de posibilidad del historicismo, o de la historia, no puede ser sino una diferencia trascendental (sólo porque no hay identidad, o puro presente, es posible el devenir temporal). En este sentido, no es la afirmación de la temporalidad como condición de la historicidad, sino de la a-temporalidad como condición de la temporalidad.

Esto supone un desplazamiento de la filosofía, pues el saber se asienta cada vez en una fijación del canon de autores que se explica cada vez más por un historicismo puntilloso. Sea la historia político-social, sea

la historia intelectual, la filosofía de cada nombre propio o tradición es conducida a un conocimiento exhaustivo de cada texto y su entramado histórico. Por ello mismo, asumir una filosofía sin-tiempo rompe algunos de los supuestos del saber filosófico. Atendiendo a que no se busca afirmar la eternidad de las ideas, sino el sin-tiempo del pensamiento. Sin historia, los guardianes del saber pierden buena parte de sus armas, porque justamente para pensar no hay reaseguro del saber. El hay del pensamiento, reconduce a cada uno a ese infinito actual donde ya no hay sujeto, donde el habla-habla.

3.

Existe una vieja forma de experimentar el extrañamiento de la lengua, consiste en repetir incansablemente una palabra. Esta repetición tiene efectos notables, pues no sólo conduce a la palabra como mero significante, sino a su propio borramiento, mostrando que la lengua se asienta sobre aquella lalación de la temprana infancia. Y esto porque si la filosofía es una práctica de la lectura y la escritura, del decir íntimo y común, no puede sino hacerse con el lenguaje. La filosofía como un modo de tramar, y ser tramado, por una serie de palabras. El modo de hacer filosofía no es sino la posibilidad de construir una cierta gramática.

El problema del lenguaje no es uno más de la extensa lista que aborda la filosofía actual. Por el contrario, es posible decir que es la cuestión del lenguaje como tal aquella que define lo contemporáneo de la filosofía. Esto significa, de modo muy simplificado, que el lenguaje deja de ser considerado un medio de comunicación, o un medio para comunicar ideas previamente concebidas por cierto razonamiento, para mostrar de qué modo constituye los límites de lo pensable. De hecho, uno de los debates que atraviesa la contemporaneidad filosófica se dirige a establecer si es posible pensamiento sin lenguaje, o hasta qué punto aquello que podemos pensar no surge de una estructura gramatical (son conocidas las disquisiciones sobre el modo en que la gramática de la lengua supone una determinada metafísica).

Sin embargo, las condiciones de la emergencia del problema del lenguaje deben ubicarse en el profundo giro filosófico producido por el idealismo alemán. Como supo señalar Heidegger, esa serie de nombres que van de Kant a Hegel destituyen la noción de inmediatez, sea la identidad del sujeto, sea la identidad del objeto. Lo que entra en escena es la noción

de mediación, pues ya en Kant son condición de la objetualidad, fenoménica, el a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. De modo que la manifestación de lo dado, no sólo el mundo objetual sino la propia subjetividad, tiene como condición la mediación de una serie de determinaciones a priori. Con ello se inaugura una manera particular de entender la filosofía como pregunta por lo trascendental. Término que indica la pregunta por las condiciones de posibilidad de algo y que conduce a la ruptura de la vieja distinción entre lo inmanente y lo trascendente.

Tempranamente, en el seno mismo del idealismo, Hamann supo observar críticamente que se debería considerar el estatuto del lenguaje en su instancia trascendental, esto es, que no es sino el lenguaje aquella mediación constitutiva de lo dado. Esto supone no sólo un desplazamiento importante de los modos de considerar el lenguaje como medio de comunicación, como instancia segunda en la transmisión de un razonamiento, sino que socaba algunas de los supuestos de la mediación tal como era concebida por el idealismo alemán. Pues la cuestión será si el lenguaje como tal puede adquirir las condiciones de universalidad que posibiliten la fundación de una filosofía legítima. Dicho en otros términos, la discusión se dirige a la distinción entre lenguaje en general y lenguas particulares: si no existe la posibilidad de establecer una teoría del lenguaje universal independiente de las lenguas particulares la misma universalidad está en jaque. Esto llevaría a que la condición de posibilidad de lo dado se encuentra mediada por las características particulares de la lengua que cada uno habla.

21 |

Se podría señalar, entonces, que la cuestión a pensar es qué supone asumir que el lenguaje tiene un estatuto constituyente (y no constituido), y así es la mediación necesaria en la constitución de lo dado. Asumiendo que el lenguaje no es ni originado ni plenamente controlado por el sujeto hablante. Dicho de otro modo, la misma subjetividad es atravesada por un lenguaje que la precede y que todo el tiempo la excede en su intento de dominio. Como supo señalarse, no hay sujeto que hable, sino el lenguaje habla, o más aun el habla habla. Con ello se plantean dos problemas. Primero, que como ya supo mostrar Nietzsche el “quién” del habla entra en cuestión, ya no es posible pensar de un sujeto autónomo que use el lenguaje, pero no porque entre en cuestión la autonomía o dominio del sujeto en el uso del lenguaje sino porque ya no hay quién del habla. Segundo, que como tempranamente plantearon Wittgenstein

y Heidegger, el problema es cuáles son los límites del lenguaje, cuando está en cuestión los límites de lo pensable y la posibilidad de un más allá del lenguaje.

Estas consideraciones sirven para establecer que, tal como lo entiendo, Del Barco se inscribe en el idealismo trascendental redefiniendo justamente el vínculo entre pensamiento y lenguaje. Y esto porque produce un desplazamiento en el modo de comprender la relación entre lo trascendental y el lenguaje. Esto conlleva nuevos desarrollos en cada uno de los términos y en su modo de vincularse. Respecto de la relación, la cuestión ya no será pensar o analizar el modo en que el lenguaje es la mediación constitutiva de lo dado, sino el modo en que lo trascendental escapa al lenguaje. Del Barco signa un modo singular de comprender el lenguaje, o el pensamiento como modo de trabajar el lenguaje, desde el sintagma “el abandono de las palabras”. Título de uno de sus libros, la noción de *abandono* indica una doble impronta: el abandono como el lugar del hombre *entre* la entrega del lenguaje y el éxtasis, pero también la marca epocal del lenguaje. En este primer sentido, el hombre no tiene, ni usa, un lenguaje, sino que es un “hay” ubicado entre el inicio y el fin del lenguaje. Se podría señalar que el lenguaje tiene un estatuto constituyente, pero atendiendo a que esa constitución es suspendida en el hombre. O mejor, que el hombre es allí cuando se suspende el lenguaje en la epifanía de algo que no puede ser nombrado. Esta suspensión no debe ser entendida como una decisión voluntaria, sino como un don, el hombre es allí donde es abandonado por las mismas palabras que lo constituyen.

22 |

Esto supone, a su vez, un cierto diagnóstico de la contemporaneidad, pues se trata de pensar no sólo el hombre como lugar de un abandono, sino el modo en que contemporáneamente el lenguaje es su propio abandono. Esta anotación resulta central, pues de lo que se trata es de cuestionar cualquier dicotomía simple que oponga al lenguaje una afuera pre o post lingüístico (lo que no sería sino un modo de cierto realismo filosófico). Para pensar este modo de comprender la época es necesario notar, de un lado, que Del Barco indica que el lenguaje se encuentra irreductiblemente atravesado por formas metafísicas (donde el sentido del término metafísica es heideggeriano); de otro lado, que nos encontramos en una época que excede las determinaciones metafísicas, o mejor, una época signada por la crisis de esas mismas categorías.

La cuestión es entonces pensar un habla-sin-habla, enunciado que conlleva un doble sentido, el “sin” se refiere a un habla metafísica (fundada en un referente o un sujeto constituyente), pero es también un “sin” trascendental, allí donde el silencio no es sólo respecto a una forma metafísica, sino un silencio constitutivo del habla. Por ello, ya no hay lenguaje, hay habla: un habla que no se reduce a una finalidad exterior, p.e. servir para comunicar, pues somos esa habla. Sin que este somos suponga una determinación simple: no hay nadie que hable, no hay todo del habla. En este sentido, no se busca oponer un discurso a otro (un discurso metafísico a uno que no lo fuera), tampoco pensar un afuera del discurso, sino dar lugar a un habla atravesada por lo extraño, por lo otro (esta alteridad rompe cualquier tipo de inmanencia del habla al habla). Lo que se llama lenguaje, entonces, son las sucesivas determinaciones asentadas sobre el vacío del habla, los sistemas metafísicos contruidos sobre el silencio del balbuceo.

En estos términos se desarrolla la posibilidad misma de la filosofía, entendiendo que siempre supone una escritura trazada en torno a una tradición. Si inevitablemente la filosofía habla una lengua metafísica, es decir, no existe un exterior simple, la cuestión es de qué modo en la misma escritura de la filosofía se trabaja un vínculo con la tradición y se abre su exceso. Se trata del esfuerzo recurrente en la filosofía contemporánea por exceder un modo de hablar que supone ciertas determinaciones metafísicas. Resulta importante marcar, nuevamente, cómo el abandono de las palabras, un dejarse habitar por el silencio, supone ante todo un trabajo de lectura de la misma tradición: un *plus-de-lectura* que va ahuecando aquello que lee. Pero, a su vez, abre un silencio que ya no tiene que ver con esa lectura, sino con un habla diferente.

23 |

Con ello, se puede señalar que al mismo tiempo que se asume la centralidad del problema del lenguaje, se modula de un modo singular. Por un lado, es un pensamiento que parte del lenguaje como determinación metafísica, asumiendo la imposibilidad de inventar otro lenguaje que sea un afuera simple. Por otro lado, es un pensamiento que desde la noción de abandono trabaja un habla del silencio, ya no un lenguaje, donde se busca una apertura en la escritura y la escucha al modo en que las palabras son del silencio. Abandonar el lenguaje de la metafísica, o el lenguaje en tanto metafísica, abandonar la lengua materna, ya no como actos volitivos, sino como gracia, ser abandonado: he aquí un habla otra del pensamiento. Cuando ya el habla no dice, cuando ya no significa,

cuando no hay sujeto ni objeto, un habla replegada sobre el habla, comienza otra posibilidad para la filosofía. Una filosofía que reniega de su nombre, que se hace pensamiento, cuando se da el abandono de las palabras queda el pensamiento que no es pensamiento. Un pensamiento que habla pese a todo, cuando el sentido muestra su límite, cuando se abre entonces lo absoluto, lo ilimitado que balbucea en toda palabra.

4.

Si la cuestión del lenguaje se redefine no sólo desde el habla sino desde el silencio, un silencio que habita el habla, la pregunta que resta es qué estatuto adquiere lo trascendental. Si en principio uno podría remitir a una antigua tradición donde lo trascendental se entiende como una categoría que excede todas las categorías (*qui transcendit omne genus*), tal como indicaba es en la reformulación del idealismo trascendental donde me parece importante inscribir la perspectiva de Del Barco. Y esto por dos razones: primero, porque lo que aparece es un modo de indagar, una cierta manera de entender el trabajo filosófico, incluso diría un método; segundo, porque no se entiende la radicalización de lo trascendental sino como reformulación, relectura, de aquella perspectiva surgida con Kant.

Ante todo es posible indicar que la cuestión de lo trascendental remite a una redefinición del modo de preguntar en filosofía, pues se trata de preguntar en términos de “condiciones de posibilidad”. Condiciones que si en un primer momento remiten a un problema epistemológico, luego darán un giro ontológico. Si ya en el mismo Kant lo trascendental abre una vía de escape al atolladero al que habrían conducido el racionalismo y el empirismo, lo hace desde la formulación de condiciones de posibilidad (el a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento) que fundan un conocimiento legítimo, su indagación finaliza en una serie de nuevas aporías que aquí no interesa situar en los paralogismos de la razón pura, sino en una *lógica de la remitencia* que conduce como última instancia al “yo pienso”. Con ello quiero indicar, de un lado, que la pregunta por lo trascendental remite de un modo infinito a la búsqueda de presupuestos: cuál es el presupuesto de lo que afirmo, cuál el presupuesto del presupuesto y así. De otro lado, que en el esquema kantiano esto conduce al “yo pienso” como instancia última que funda el a priori de la sensibilidad, las categorías del entendimiento, los esquemas mediadores y los principios de la razón. No se trata de un yo empírico,

sino de un yo trascendental (nouménico) que es el presupuesto último de la posibilidad de conocer, allí cuando también será luego el lugar de una libertad absoluta. Se trata de pensar cómo esa remitencia termina por destituir el yo pienso.

Cuando uno se enfrenta a la filosofía, esto es, comienza a leer autores que de un modo u otro han sido inscriptos en cierto canon, uno de los aspectos que surge es la pluralidad de maneras de escribir, de hacer o incluso de definir qué sea eso de la filosofía. En este panorama amplio, el idealismo alemán al mismo tiempo que reformula algunos de los supuestos que fundaban la filosofía da lugar a un nuevo modo de ejercerla. Este modo, digamos un método trascendental, en Del Barco consiste en preguntar por las condiciones de lo dado, una especie de filosofía del repliegue que ante una afirmación se pregunta cómo es posible eso que se está afirmando, a la vez esto abre un preguntar que no se detiene, cada afirmación permite preguntar por sus supuestos y así al infinito. En este sentido, se produce un giro respecto a la intención kantiana, puesto que si para éste se trata de definir el estatuto *quid juris* de la razón como fijación de límites (de lo que es legítimo conocer, de lo que es legítimo hacer, etc.), ahora se trata de cómo en esta búsqueda de límites se llega a un lugar (presupuesto del presupuesto) donde la misma posibilidad de limitar es franqueada.

De modo que la referencia a Kant es central para pensar lo trascendental. Término que parece tener una doble referencia, puesto que se puede pensar en términos de objeto y de sujeto trascendental. En el primer caso, la referencia es el *noúmeno* como lo dado previo a su fenomenalización y en el segundo el yo trascendental. En los dos casos, surge un imposible de pensar, pues si lo incondicionado resulta inaccesible sólo convirtiéndolo en fenómeno me puedo referir a ello. En este sentido, ambas dimensiones funcionan como supuestos necesarios, pero que no pueden ser categorizados como tales. Ahora bien, se podría señalar que la duplicación en objeto y sujeto trascendentales remite a una instancia precedente que es, justamente, la división entre sujeto y objeto, donde lo trascendental sería un calificativo de esa distinción precedente. Del Barco indica que el ejercicio de pensamiento es una búsqueda infinita, del presupuesto del presupuesto, que conduce a lo trascendental como esa instancia previa absoluta (que se puede nombrar de diversos modos, puesto que todo nombre es siempre segundo y arbitrario). Es esto lo que Kant inaugura: que la remitencia infinita conduce a un

punto previo a toda distinción, que fue llamado lo trascendental porque algún nombre había que darle, pero es sólo una decisión arbitraria (no hay nombre adecuado para aquello que excede el nombrar).

Este señalamiento radicaliza el problema del lenguaje y, más allá de él, de las determinaciones o condiciones de lo dado. Se trata de pensar los modos en que existen ciertas condiciones o determinaciones que constituyen a lo dado, esto es, que lo dado como tal es incognoscible sino es determinado por ciertas formas (en términos kantianos el espacio y el tiempo como formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento). Desde allí se abren dos vías de indagación, por un lado, la pregunta no ya de cómo es posible que se le manifieste lo dado a un sujeto, sino cómo es posible en tanto tal. Y así, lo dado presupone una donación que precede a las determinaciones de su manifestación. Por otro lado, si el sujeto se instituye como constituyente, como instancia mediadora, no se trata de un sujeto empírico, sino de un sujeto trascendental. Pero, en tanto trascendental, el “yo pienso” kantiano se convierte en un nouméno, en algo imposible de pensar categorialmente. Lo trascendental, entonces, es ese *Prius* previo incluso a la distinción sujeto-objeto como “hay”, “donación”, “diferencia”. Donde el desplazamiento metonímico resulta inevitable.

Aún más, si lo trascendental excede el orden categorial, es un más allá del ser. No como instancia trascendente (y por esto mismo no es ni puede fundar una teología), sino como el presupuesto de que algo sea. Transcategorial es también transontológico: es el presupuesto absoluto de lo dado. Para decirlo de otro modo, si se parte de la pluralidad de lo dado, de la diversidad óntica de lo existente, la pregunta se dirige a cómo es posible eso dado. No ya cómo se puede conocer legítimamente, sino su condición de posibilidad como condición de existencia. Pero, por eso mismo, no puede ser otra instancia óntica, en tal caso se trataría de buscar un ente primero que funde la posibilidad del resto. La pregunta por lo trascendental asume que lo dado es lo único existente, y con ello, se abandona una indagación que busque remitir a una instancia fundadora. Entonces, lo trascendental supone señalar que el orden inmanente de lo dado no es absoluto, pero no porque existe una instancia trascendente, sino porque el “hay” es una dimensión trascendental.

En este marco, me gustaría precisar un doble movimiento en la indagación por lo trascendental que excede los nombres propios. En prime-

ra instancia, la pregunta por lo trascendental da lugar a la distinción sujeto-objeto (incluso allí cuando se destituye esa distinción como en Heidegger), quiero decir, que la pregunta por cómo es posible lo dado lleva a eso dado para alguien (sea el sujeto cognoscente kantiano, la intencionalidad husserliana, o la pregunta ontológica heideggeriana). Dicho de otro modo, no parece posible responder a esta cuestión sino que lo dado aparece como manifestación a alguien. En segunda instancia, resulta necesario atravesar esa distinción, preguntando cómo es posible esa distinción, cómo es posible un sujeto, un objeto, etc. Esto conduce a una instancia anterior, un Prius, que precede a la distinción y cuyo nombre es siempre fallido: un hay, una donación, el presupuesto infinito de lo existente como pura apertura, pura posibilidad. Una donación sin donante ni donatario: lo abierto. Y esto es lo que resulta impensable, porque no hay un sujeto que done, no hay una instancia donadora, ni un afuera de ese hay, no que lo dado sea lo abierto, sino lo abierto sin más (sin orden de predicación, calificación, determinación, etc.).

Se trata de la infinita posibilidad de lo posible, y por eso, no decir que el hombre es donación, o que el mundo es donación, en tanto funcionan como predicación, sino un hay, una donación, que se nombra arbitrariamente. Un punto precedente que, incluso asumiendo las críticas a la metafísica, incluso abandonando las distinciones filosóficas, no puede dejar de suponerse: un punto absoluto de manifestación. En tanto absoluto o infinito, no sólo deconstruye la forma del discurso filosófico que trabaja inevitablemente sobre determinaciones, sino que hace vacilar la misma posibilidad del pensamiento. O mejor, el pensamiento, que no puede ser sino pensamiento-habla (y no filosofía-lenguaje) insiste en una especie de no-pensamiento: un abismo. Y esta imposibilidad de pensamiento no es una imposibilidad finita, es decir, no se trata de las limitaciones propias del sujeto por pensar aquello que lo excede, sino de lo indeterminable o incondicionado como tales. No es una limitación, sino que lo abierto infinito excluye en sí la posibilidad del pensamiento (siempre determinante).

El “hay” es una especie de *campo trascendental sin sujeto*, pues si se dice “hay una silla” o “hay un hombre” es posible preguntar qué significa ese hay suspendiendo cada cosa concreta. Y no se trata sino de un hay-de-nada, o la pura posibilidad. Donde no sólo se critica todo fundamento trascendente (no hay ninguna instancia trascendente que funde el orden de lo existente), sino donde lo inmanente implosiona al definirse

como infinito, como atravesado por un más, un exceso, inevitablemente abierto. Lo abierto, el hay-no-nada, muestra cómo se enfrentan dos fuerzas inscriptas en el idealismo trascendental: la necesidad de encontrar límites o fijar jurisdicciones con un preguntar al infinito que excede esa limitación. Por esto mismo, se trata del momento en que lo trascendental vuelve imposible el idealismo.

Así, se efectúa un doble desplazamiento, primero, parecen funcionar ciertas formas deconstructivas donde se opone el habla al lenguaje, el pensamiento a la filosofía; segundo, tanto el habla como el pensamiento se enfrentan a su límite imposible. Si lo trascendental es un infinito o absoluto excede lo pensable o enunciable, siempre escapa mostrando que cada enunciado, cada pensamiento no es sino un acto fallido: un sujeto, desde que habla o piensa determina lo trascendental y lo trascendental no puede replegarse sobre sí, como si fuera posible auto-pensarse, puesto que en tanto infinito es carente de límites. Un pensamiento sin sujeto de pensamiento y sin objeto pensado. La cuestión de lo trascendental remite a un decir atravesado por tres condiciones: ya no es subjetivo, ya no es metafísico, ya no es un decir. Un no-dicho por imposibilidad ontológica es justamente el lugar de lo trascendental, el lugar al que conduce una búsqueda infinita del presupuesto del presupuesto. Estableciendo una ruptura con los diversos intentos de redefinición del estatuto del sujeto (del yo pienso al Dasein heideggeriano) y con las formas metafísicas que puede definir lo trascendental.

5.

Lo trascendental: lo que queda cuando ya no queda nada. Si uno persiste en la pregunta, si asume el preguntar sin detenerse en uno u otro supuesto, se llega a una instancia de pura apertura donde la lengua vacila. La filosofía se convierte así en un modo de vida paradójico. Si una vieja tradición comprende la ética filosófica no como la fundamentación de una vida racional o el establecimiento de imperativos, sino como un ejercicio que permite ir moldeando la vida de cada uno, la cuestión a pensar es cómo moldear una vida sin presupuestos. Con ello quiero señalar que parecen oponerse dos concepciones: o bien una filosofía que hace de la ética un ejercicio de la razón o bien una filosofía que entiende que se trata de ciertas reglas prácticas. La paradoja está, entonces, en que en Del Barco es el mismo ejercicio de la razón, en su retroceso infinito, lo que da lugar a un modo de vida. Entonces, no que la razón funde la

racionalidad de imperativos, no que las reglas deban buscarse en escuelas de la antigüedad, sino que el pensamiento que no se detiene en la búsqueda del presupuesto del presupuesto constituye un modo de vida.

Esta forma de vida no puede dar lugar a ninguna preceptiva, ni siquiera aquellas reglas prácticas de las escuelas éticas. Es el modo de vida que surge al llegar a esa instancia no fundada, a lo abierto, con lo que nada se puede hacer, ni derivar, ni siquiera decir. Se trata entonces de una ética sin deber ser y sin preceptos reguladores. Algo que en diversos textos de Del Barco se denomina una espera-sin-espera, o una expectativa vacía, que se acerca a la experiencia de ciertas místicas, pero una mística del vacío. De hecho, se pueden indicar por lo menos tres cosas: primero, que la filosofía entendida de este modo es la práctica de la pregunta trascendental, como la *epojé* husserliana, que va suspendiendo las determinaciones hasta llegar a ese punto lo absoluto indeterminado. Es una búsqueda que no se detiene, búsqueda sin método, sin camino, sin sentido: una búsqueda obsesiva sin nada que buscar y sin nadie que busque. Segundo, por ello mismo supone un ejercicio paciente de borramiento del sí mismo. En el extremo opuesto de una concepción hegeliana, el camino de la filosofía no conduce a la autoconciencia, sino a la pérdida del sujeto como tal. Tercero, esto supone una paciente deconstrucción de lo dado, no sólo en el sentido de los basamentos metafísicos sobre los que se asienta el mundo, sino mostrar que incluso lo dado no metafísico se socava desde la pregunta por lo trascendental. Sólo asumiendo que nada se puede saber, que nada se es, que nada es, surge una especie de éxtasis de lo abierto. Y ahí ya nada más, nada de nada.

29 |

La *epojé*, el modo de indagación trascendental, deja de estar conducida por un motivo epistemológico u ontológico, para convertirse en pensamiento-sin-pensamiento de lo que hay. Generando una atención específica al “hay” sin más, una especie de ética del dejar ser, pero donde el dejar ser no supone una soberanía o dominio desde el cual el sujeto deja ser a otro. No, lo que está en juego aquí es lo abierto como espacio que abre el ser, o mejor, la pregunta trascendental se dirige incluso a cómo es posible que algo sea, donde lo abierto es aquello que precede al ser. En este sentido, el dejar ser no es sino lo abierto pre-ontológico, por ello no es subjetivo. No hay un deber ser ni reglas prácticas para llevar adelante la vida, sólo una especie de ejercicio de destitución de sí, de borramiento, de deconstrucción. Por esto mismo, al fin y al cabo, se sigue siendo el mismo en el que ha cambiado sutilmente la mirada: una

expectación de lo abierto en cuanto manifestación. Para decirlo brevemente: el ejercicio de una teología negativa sin dios. Una cierta pasividad, una cierta debilidad, una cierta calma.

Esta perspectiva, que asume el desafío radical de pensar una ética sin fundamentos, sin deber ser, y sin esos dioses menores que se construyen contemporáneamente, sufre los embates de aquellos que ven en ella una especie de renuncia, de derrotismo claudicante que lo único que hace es dejar intocable lo existente, esa fuerza tanática del sistema. No se trata sólo de una crítica a un giro ético como repliegue privado o individual, sino a su forma como una especie de mística del alejamiento, de la serenidad desatendida del mundo. Sin embargo, una crítica como ésta desconoce lo infinito de una búsqueda que hace vacilar todo. Como si se necesitara de un modo u otro, construir algo, pequeños edificios para no vivir en la intemperie. Por el contrario, Del Barco asume la intemperie, una intemperie desértica e ineludible de la que se intenta escapar una y otra vez. Lo que significa que la misma búsqueda conlleva una reformulación del preguntar, son otras las preguntas, donde los requerimientos formulados quedan simplemente sin sentido.

Y es justamente allí donde la respuesta no es sólo ética, sino política. Política porque la expectación es un modo dar lugar a otro comienzo respecto del sistema. He aquí una de las paradojas a pensar: no hay afuera del sistema debido a su infinita plasticidad, pero sin embargo es posible su exceso. En este sentido una lógica de lo trascendental es de rigurosa politicidad, porque muestra de qué modo aun asumiendo la inmanencia como sin más allá, ahí mismo hay un más, un excedente, que da lugar a otra cosa. Hay una política de lo trascendental que no lleva como se ha criticado recurrentemente ni a un liberalismo del Estado de derecho ni al alejamiento de la cosa pública. Pues lo trascendental es la posibilidad de otra cosa en la misma inmanencia, sin la necesidad de suponer o postular una realidad-otra que el sistema, abrir en él una grieta.

Esto, ante todo, porque la destitución del yo supone que una forma de vida tal como se viene tematizando no es sino común. No que funde una comunidad ética desde determinados principios, sino que hay algo común en tanto no hay monadas autosuficientes. Al mismo tiempo, esto conlleva una redefinición de la política, una política que no suponga atenerse a un campo prefijado de algo denominado política, una política de lo abierto. Por ello, una política sin legalidad, sin telos, sin esencia.

Romper, en fin, un esquema arqueteleológico de la política, donde principio y fin fijan no sólo el sentido de la política, de las prácticas, sino que establecen límites que impiden lo absolutamente libre. Del Barco insiste en que, al mismo tiempo, ese punto que cada uno es, como singularidad cualquiera, y la exacerbación libertaria de las prácticas sociales son modos de la resistencia. Y lo son porque son en lugar de lo abierto, de esa libertad que no es conducida por la voluntad subjetiva, sino dejar ser al ser. Sabiendo de antemano que no hay esperanza, que el sistema todo lo devora, porque la esperanza no es sino la fijación del horizonte de un mundo otro que este. Frente a ello un ahora, un instante, donde esta libertad como dejar ser es el nombre de una comunidad frágil.

Sí, eso, conjurar esas almas bellas de los pensadores que proponen ideas para cambiar el mundo. Nada puede cambiar porque justamente el sistema es cambio absoluto. Nada puede cambiar porque lo otro del sistema es también el sistema. ¿Qué resta? Dos cosas: resistir y crear. Resistir en cada acto, resistir en nada, los modos de explotación, dominación, tortura, aniquilación. Crear nuevos modos de comunidad, crear en lo abierto, crear otra cosa. Pero sin ilusión de nada. De nuevo la paradoja: el sistema es absoluto como plasticidad radical, pero hay algo que lo excede, hay un más. Si el sistema no puede ser sino una forma de lo dado, el hay lo precede, lo posibilita. Esta es una grieta-sin-grieta, un hueco de nada, un imposible que Del Barco nombra “amor”. Sí, un acto de compasión, de piedad, una *política del amor* en lo abierto, en la libertad, como lugar trascendental sin retorno al sistema. O mejor, sí, se retorna, lo empírico, lo fáctico, es siempre sistema, pero allí un espacio a dos centímetros, el lugar de lo trascendental. Que supone, insisto, otra vida, ser capaces de vivir de otra manera. La política: una vida.

No matar: una botella arrojada al mar

Luis Ignacio García *

* Universidad
Nacional de Córdoba

¿Quién dice que se nos murió todo
cuando se nos quebraron los ojos?
Todo despertó, todo comenzó.

P. C.

1. Los hechos y lo dado

“Una vez establecida la revolución Cubana, el Che Guevara intenta crear un foco guerrillero en el norte argentino, con la intención, una vez arraigado, de dirigirlo personalmente. Durante poco más de medio año, el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) –un grupo de no más de 20 personas, entre los que se incluían varios cordobeses–, sobrevivió con extremas dificultades en el monte salteño. No llegaron a realizar ningún operativo. Cuando la gendarmería lo desarticuló, ya había varios muertos; algunos de ellos producto de fusilamientos realizados por el propio grupo.”¹

Cuarenta años después, Héctor Jouvé, participante de la experiencia del EGP, da testimonio de aquellos hechos en la revista cordobesa *La intemperie*.

De la serie dramática de peripecias del grupo narradas por Jouvé, destaca una desgarradora y sintomática: la única acción armada llevada a cabo por este ejército guerrillero fue el fusilamiento de dos de sus propios miembros. Mostraron flaquezas y quebrantos que habrían representado una amenaza para la realización de los objetivos de la guerrilla. Dos nombres propios: Adolfo “Pupi” Rotblat y Bernardo Groswald, “el muchacho bancario”.

A partir del testimonio de Jouvé, Oscar del Barco escribe una carta en la que, “como si no hubiera transcurrido el tiempo”, da testimonio, ya no de los hechos del pasado, sino de una revelación en presente: “tuve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo. En ese momento me di cuenta clara de que yo, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado.” Los *hechos* del pasado se convierten en lo *dado* en un puro presente –imperceptible desplazamiento del *don*– de un presente que es también ese pasado: “Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*”. En el testimonio de Jouvé *hay, se da*, el no matarás. En los hechos *se da* lo dado como su quiebre intempestivo. La memoria de la militancia guerrillera se convierte en actualización del principio de la comunidad: “El principio que funda toda comunidad es el *no matarás*. *No matarás* al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres.” (NM I, 31-32)

Los hechos y lo dado: aquí y allí nombres propios inconmensurables. Eventos sagrados. En la carta, en una actualidad en la que colapsa el tiempo, *se dice, se balbucea, en pianissimo: Pupi, Bernardo*.

La actualidad de la carta (diciembre de 2004) arremolinaba un contexto político-cultural en el que la pregunta por los años 60 y 70, por la militancia y la violencia revolucionaria, por la memoria de la dictadura, asumía una muy sensible intensidad en la Argentina. De manera que la “carta” de Del Barco se convirtió en catalizador de un gran y bullicioso debate sobre las “responsabilidades” de la izquierda en el siglo que pasó. Un debate que, ciertamente, excedió ampliamente lo que en la carta se

¹ VVAA, *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, Ediciones el cíclope, 2007, p. 9. En adelante se citará en el cuerpo del texto, como NM I, más número de página.

alojaba —sin por ello haber siempre rozado lo que en ella se entreabría.

En estas notas, escritas cuando el vértigo del debate ya ha pasado, se intentará retornar del “debate” al *no matar*.² Intuimos que ese movimiento puede ser adecuado para repensar lo que en el debate puede *sernos legado* de ese pasado y su silenciosa verdad, también política.

2. El debate imposible

La primera dificultad para referir el debate que en la Argentina suscitó aquella carta que Oscar del Barco diera a conocer en diciembre de 2004, y que se difundió bajo la rúbrica “No matar”, es antes que nada el estatuto mismo del “debate”. Sin dudas se trató de un gran debate político-intelectual, acaso el más encendido de las últimas décadas en el país, que concitó una incontenible serie de réplicas y contrarréplicas que han cristalizado, hasta el momento, en dos amplios volúmenes compilatorios.³ Sin embargo debe indicarse al mismo tiempo una primera paradoja, pues debe decirse que este gran debate nacional no fue propiamente un debate, y que incluso, quizás, ni siquiera quiso serlo. No me refiero tanto a la presteza con la que muchas intervenciones derivaban hacia la injuria y la diatriba, hacia la reafirmación reactiva de las propias posiciones, etc. Me refiero a algo que está en el núcleo mismo del asunto que se discutía, que dibujaba un círculo mágico en torno a un centro innombrable sobre el cual fue inevitable que se tejiera una compleja red de malentendidos. En cierto sentido, ese malentendido era por principio irreductible. En parte por tocarse zonas tan sensibles de la tradición de izquierdas (la responsabilidad de la izquierda en los crímenes del siglo), y por hacerlo con una radicalidad inédita (provocadora hasta lo irritante⁴). Pero ello no era, creo, el principal motivo del malentendido. La razón

35 |

² Este será el desplazamiento respecto a la lectura que hiciéramos, más bien del debate y en el debate, en “Revolución, responsabilidad y legado”, *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, n° 4, Buenos Aires, 2010, pp. 138-156, luego incluido en Luis Ignacio García, *Políticas de la memoria y de la imagen. Ensayos sobre una actualidad político-cultural*, Santiago de Chile, TEHA, 2011.

³ VVAA, *No matar. Sobre la responsabilidad*, op. cit. (con una reciente reimpresión de 2014), y VVAA, *No matar. Sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2010 (en adelante se citará en el cuerpo del texto, como NM II, más número de página).

⁴ Baste recordar la puesta en juego de la “teoría de los dos demonios”, o el mote de “asesinos seriales” para “los llamados revolucionarios” de Lenin a Guevara, o la propia interpelación a Juan Gelman según la cual “debe abandonar su postura de poeta-mártir y asumir su responsabilidad”. Considero por mi parte que estos son elementos circunstanciales, condicionales y judicativos, que contribuyeron a empañar el destello eminentemente “trascendental” de la carta, categórico, incondicional y ajeno a todo juicio, que se sitúa, con toda claridad, en el doble problema de la *responsabilidad* y del *no matar*.

fundamental era que se ponía sobre la mesa de discusión el corazón mismo del malentendido: *la ausencia de toda razón fundamental*. El malentendido, entonces, era el centro del debate, ese núcleo de desalojo que cada intervención buscó bordear a su modo. El debate, por ello, siempre se mantuvo más próximo a las paradojas del *diferendo* que a las políticas del *desacuerdo*, esto es, menos ligado un litigio sobre quién y qué se discute, que a la propia inquietud por una lengua que se haga cargo del desfondamiento de la lengua.

Pero eso no era todo. Hasta allí podría haber sido simplemente una declaración de fe particular, la manifestación de una individualidad contrita. Pero la carta, en tanto *carta pública*, no proponía a ese desmoronamiento como simple profesión de fe ni como alegre afirmación de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje, esto es, del fin de la política en el archipiélago posmoderno y el repliegue sobre lo privado de una escritura del yo (como muchas veces, como veremos, fue leída la intervención de Del Barco). Por el contrario, ese tropiezo de la lengua era más bien postulado como el espacio distópico de lo común, la condición incondicional de algo así como la política después de la política. Vale decir, la inédita singularidad de este debate fue proponer el desfondamiento de la lengua como único (e imposible) suelo de una lengua común. Su excepcionalidad consistió en ser una discusión sobre ciertos delicados asuntos, *a la vez que* una suerte de *experimentación con los límites del debate*, de aquello que usualmente se entiende como debate intelectual, como discusión política, como palabra pública: los límites del lenguaje como coordenadas de un *nuevo comienzo* en política. En su núcleo más intenso se adivina la pregunta: ¿cómo se enuncia la palabra pública cuando es pensada más allá de toda concepción comunicativa e instrumental de la lengua?⁵ Tal era la pregunta fundamental, quizá la única: ¿puede una *lengua no comunicativa, no instrumental*, ser el *médium* de un *debate público*? Es decir, en su propia estructura (antes incluso que en sus “temas”) este debate era una paradoja. Y sin embargo, postuló esa paradoja como su núcleo esencial: *lo común es la experiencia de una lengua no comunicativa*. Ese es el estatuto *público-no público* (“trascendental” precisará en ocasio-

⁵ Esa lengua que vertebra la experiencia fundamental del abandono de las palabras: “el habla es el habla y no algo cuya esencia es la de servir para, por ejemplo, comunicarnos; como si estuviéramos fuera del habla y en un movimiento ajeno a ella pudiéramos utilizarla instrumentalmente; somos habla y en el ser habla

está lo esencial” (Oscar del Barco, *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Letra Viva, 2010 [1994], p. 11). Pero inmediatamente emerge la pregunta ¿qué significa “debatir” en una lengua preocupada no tanto por lo que se diga sino por el hecho mismo de que algo sea dicho?

nes Del Barco, “común”, en otras) de la lengua en la que se quiso enunciar (no siempre) este debate. Ese es el núcleo del *malentendido* que está detrás de los desacuerdos y de las frecuentes diatribas (viejos rencores y rencillas en la “intelectualidad de izquierdas” argentina, que, ciertamente, se ventilaron completos). Y por ello ocupa un lugar de excepción en la historia de los grandes debates culturales de nuestro país. No sólo porque de ser un debate lo es solamente en este sentido paradójico, sino además por no ser en absoluto un debate “cultural”. Aunque se haya desplegado en revistas autodenominadas “de cultura” o “de cultura y política”, en vano buscaríamos en él una adecuada discusión sobre “climas de época”, sobre “visiones de mundo”, sobre “contextos históricos” o sobre “tramas de sentido”. En el fondo no se trataba, en una palabra, de una *batalla cultural*. Había, ciertamente, una batalla, una sorda y difícil batalla por, entre otras cosas, desplazar los límites de lo que entendemos por debate público, por *batalla cultural*. En él la “cultura” como configuración epocal de sentidos históricos sedimentados se hacía añicos contra la dura roca de la experiencia de la mudez de la lengua. En él la comunidad parecía tener menos que ver con la locuacidad intersubjetiva de la comunicación histórica y sus sedimentaciones culturales que con la exposición desubjetivante a la experiencia sin tiempo de la lengua como apertura de mundo: no experiencias transmitidas a través de la lengua, sino experiencia abierta *en* la lengua. Este “debate” fue (es) una experimentación radical en el umbral inestable entre el “espacio público” y lo “abierto” rilkeano, es el tensar lo público a comparecer ante lo *abierto*, ante el *afuera*, y el irrumpir de este afuera en las avenidas de lo público: la pregunta por el *aparecer* de esa comparecencia siempre asimétrica. Este (no-)debate ha llevado lo *abierto* a la *plaza pública*, es decir, ha *reabierto la plaza*, ha intentado redefinir lo público como *el afuera*, indicar el centro *abierto* de lo público, y ha propuesto una lengua, inclemente, *imposible*, para (no)hablar en esa *plaza re-abierta*.⁶ Sabe que se encuentra en un atolladero: la *cosa* ciertamente no puede ser dicha, mucho menos como *cosa pública*, por lo que todo intento de decirla conllevaría necesariamente una dramática negociación con lo que la bastardea, pero esto último no es ni una desgracia evitable ni una posibilidad entre otras, sino la necesidad misma de la mudez que exige ser dicha, de la

⁶ Esta irrupción no es ajena a lo que Jean-Luc Nancy llama *comunismo*: “Es lo que obliga a la política a satisfacer un requisito absoluto: la exigencia de abrir el espacio común a lo común mismo –que no es lo *privado*, ni lo *colectivo*, ni la separación ni la totali-

dad–” (Jean-Luc Nancy, “Comunismo, la palabra”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 150). Volveremos sobre este pasaje más adelante.

inconmensurabilidad que reclama ser pronunciada (*Pupi, Bernardo*), como mandato incondicional.

Por supuesto, no creo que el debate (el *debate exotérico*, digamos) haya estado a la altura de ésta su máxima promesa (el *debate esotérico*, su *darse “trascendental”*). Y sin embargo, allí está, allí resta, como ineliminable promesa de sí, en todo presente, en todo aquí y ahora.

3. La carta *aformativa*

Si el debate en cuanto tal fue un difícil (y no pocas veces fallido) intento de desplazar los sentidos de lo que usualmente entendemos por “debate intelectual”, en parte lo fue por la marca que lo signó, esto es, por el carácter de la “carta” inicial de Del Barco. Si la discusión no fue un “debate cultural”, el disparador de la misma no puede ser entendido en absoluto como una “intervención intelectual”.

Del Barco lo dice explícitamente, ya en la propia carta que desencadenó la discusión: “esto no es un razonamiento, sino una contricción” (NM I, 34). Y luego lo va a reafirmar en sus respuestas a algunas de las intervenciones: “Mi «carta» era, como diría Bataille, «un grito y no un saber», y ustedes la han reducido «a los procedimientos de la cabeza». En consecuencia hay un contrasentido, porque a una carta que puede ser tildada –como por otra parte lo ha sido– de ética, de poética, de religiosa, de «porquería», o de lo que sea, ustedes la tratan como si fuera una carta *teórica*.” Y más adelante insiste: “no se trata de *razonamientos* sino de *algo vivido*” (NM I, 154-155). La carta, entonces, no es portadora de una intervención “intelectual”. Al menos no en el sentido que se suele otorgar a ese tipo de intervenciones, en las que, incluso más allá de poder ser consideradas ellas mismas como *actos*, siempre buscan articularse como argumento. Pero no, no sería aquí el caso. La carta: un grito, una contricción, algo vivido. *Un grito y no un saber*.

Y entonces preguntamos: ¿un “performativo” y no un “constatativo”? ¿Un *acto* de habla en el que no importa lo que se dice, sino lo que *se hace* y *se instituye* al decir lo que se dice? Ciertamente no hay en la carta un razonamiento que refiera una situación fuera de la propia enunciación que ella es ni que demuestre alguna verdad cuyas razones se desencadenen deductivamente. Iluminación (“tuve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo ha-

bían matado, era yo mismo”), contricción (“En ese momento me di cuenta clara de que yo, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado.”), mandato (“El principio que funda toda comunidad es el *no matarás*. *No matarás* al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres.”). Algo del orden del *acto* y de la *realización* parecen primar aquí sobre cualquier descripción o demostración. Y sin embargo, el grito-carta parece dejarse afectar por otra lógica que la de la performatividad. Si esta última implica siempre algo del orden de la instauración, en acto, de las convenciones y las relaciones que rigen una situación dada, algo del orden de la *posición* y la *institución*, en la carta parece trazarse más bien el gesto de un pensar que se sustrae a lo *tético* del performativo, que no es precisamente un *hacer* ni un *poner*. Y si efectivamente hay algo de esto en la carta, algo que excede no sólo lo constatativo sino también lo performativo, entonces a este *algo* habremos de pensarlo y resguardarlo con mucho cuidado, pues *ello* habrá entonces de afectar también al corazón de la carta, esto es, el estatuto mismo del *no matarás*.

Werner Hamacher, en relación justamente al problema de la *violencia pura* en Walter Benjamin, propone un deslinde entre *performativo* y “*aformativo*”, entre “*acto performativo*” y “*acontecimiento aformativo*”, enfatizando precisamente el sentido *a-tético* del *aformativo* frente a lo instituyente performático.⁷ Ciertamente en ambos casos se abre un más allá del razonamiento, pero se lo abre de diversos modos. El performativo es un *acto* en el que puede identificarse un *sujeto* de ese acto y una *instauración* a partir de ese acto, un proceso cuyo modelo es la propia *instauración del derecho*, es decir, la propia institución de las convenciones y normas. Se liga, por tanto, a la temporalidad lineal y consecutiva de la institución de la ley y de su posterior aplicación. Subjetividad, constitución e historia parecen ser las condiciones del performativo. Pero el gesto de la carta parece buscar exactamente lo contrario: una suspensión de la subjetividad, una retirada de toda constitución y una interrupción de la temporalidad. “Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada ser humano se oye débil o imperioso el *no matarás*. Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está ahí, en mí y en todos, como presencia sin

⁷ Véase Werner Hamacher, “Aformativo, huelga”, en id., *Lingua Amissa*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012.

presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de fuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia.” (NM I, 32) El *no matar* aparece no como ley del hombre, sino *como hombre*, como el claro que el hombre *es*, por lo tanto enunciándose sin un sujeto previo que lo anuncie, e irrumpiendo en un ahora sin cronologías. Si esto es así, entonces ya desde un comienzo habremos de pensar el *no matarás* como la inscripción de una lógica singular, ajena a la lógica del derecho y de la ley: no como un *acto de habla* (genitivo objetivo), sino como un *acontecimiento del habla* (genitivo subjetivo), no como *representación positiva* (universalidad de la norma), sino como *presentación negativa* (sustracción del *no-*: fuerza sin fuerza, ser sin ser), no como *posición* o *institución*, sino como *de-posición* o *des-titución*, no como *deber ser normativo* sino como *ser trans-ontológico*, esto es, no como *ser* sino como *acaecer*, no como *configuración performativa de una situación*, sino como su *interrupción a-formativa*. Insisto: no es un azar que Hamacher proponga este deslinde para hablar de la diferencia entre violencia mítico-jurídica y violencia divina en Benjamin. Luego volveremos sobre esto. Por ahora nos parece importante y pertinente recuperarlo para aproximarnos al propio estatuto de esta suerte de carta-proyectil, esta carta-salto, esta carta-grito: no es un razonamiento, pero tampoco es un *acto* o un *hacer*, sino más bien un *acontecimiento*: “Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*”. Hay, dice Del Barco, *hay* el no matarás, el no matarás *sucede*, sucede como esta carta que no argumenta.⁸ El *suceder*, el *hay*, el *darse* de esta carta suspende al sujeto de una supuesta institución, suspende la normatividad y aplicabilidad de una supuesta ley, y suspende el tiempo consecutivo de la aplicación de esta ley: suspende las condiciones mismas del *acto performativo*. No hay performance aquí, no hay *manifiesto* ni gesto fundacional (de una nueva ley para la comunidad, por ejemplo). El *aformativo* (la carta sin-razonamiento, el mandamiento sin-ley), en todo caso, *abre* el espacio donde la ley (el performativo) podría ser pensada o instituida, pero él mismo es la *violencia crítica* que despeja, que hace sitio (lo sagrado del hombre).

A la vez, la tensión entre *acto* (performativo) y *acontecimiento* (aformativo) permite evitar la oposición polar entre un *hacer* y un simple *no-hacer*,

⁸ El problema del *don* y del *hay* es el núcleo de otro libro clave para esta discusión: Oscar del Barco, *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*, Buenos Aires, Letra Viva, 2011 [2003].

entre *actividad* y *pasividad* (y, consecuentemente, entre *lenguaje* y *silencio* o entre *razón* y *sinrazón*). El aformativo no se *opone* al performativo, pues no busca *poner* ni *o-poner* nada, sino interrumpir el círculo de lo tético. Más allá de *posición/oposición*, de violencia y contra-violencia, el *aformativo* es la barra o cesura de la *de-posición* an-árquica. La pregunta por un acto *inintencional*, por un *acontecimiento* sin sujeto, no implica en absoluto una abstención de alma bella, sino, en todo caso, una práctica cuya estructura interrumpa las jerarquías *activo/pasivo*, *logos/pathos*, *formal/materia*, *fin/medio*.

Por lo tanto, a diferencia del performativo, el aformativo tampoco puede ser pensado como un simple desplazamiento del *enunciado* a la *enunciación*, sino un descalabro de esas dicotomías (enunciado/enunciación, significado/significante, etc.) a partir de un *paso atrás* hacia lo que podríamos llamar la pregunta por la *enunciabilidad*: ni enunciado ni enunciación, sino *apertura* que *permite* que algo suceda, que algo se diga, sin *hacer* que algo suceda ni se diga: *apertura*, no *causa*; *virtualidad trascendental*, no *constitución empírica*.

Como también apunta Hamacher, “aformativo” o “aformancia” son expresiones que, además de este deslinde con el performativo, dejan oír una resonancia con lo carente de forma, esto es, con lo *in-forme* o la “*Formlosigkeit*” que Kant reconociera en la experiencia de lo sublime.⁹ La expresión “aformativo” nos invita a pensar algo así como un régimen sublime de discurso. Pensar lo sublime como criterio de un discurso *aformativo* permite pensar a este último como el habla de una *negatividad* singular. En Kant lo sublime involucra una violencia sobre la forma y una “presentación *negativa*” de la misma, pero una negatividad que no es una *determinación de oposición*, sino que es la presentación imposible de un *exceso*, de una *desmesura* (de magnitud y/o de poderío-violencia). Esa desmesura sin representación positiva posible *se da* como desarreglo general, ella *es* ese desarreglo: suspensión de la temporalidad (“sentí algo que me conmovió, como si no hubiera transcurrido el tiempo”), de la subjetividad (“yo-no-soy ni «Del Barco» ni nada; o (soy) ese «*se*» que no es” [NM I, 275), del saber (“*un grito y no un saber*”) y de la ley (luego volvemos sobre esto). En este sentido, nuevamente, la *de-posición*

⁹ Una problemática nunca ajena a los intereses de Del Barco. Véase por ejemplo “Kant y el arte contemporáneo”, en *Exceso y donación*, op. cit.

aformativa no es una mera *oposición*, sino la suspensión de a la lógica posición/oposición. Por ello, no nos debe confundir el tono crispado de la carta, su gesto categórico. La carta no puede ser entendida en la gramática de los manifiestos modernistas (con la que la podría emparentar, a primera vista, su gestualidad y retórica), sino, en todo caso, como un *no-manifiesto*, esto es, como el manifiesto de la interrupción de la pulsión programático-fundadora de todo manifiesto. Un “performativo” pero sin acción, ni sujeto, ni programa, ni obra: un *aformativo*, pre-performativo, grado cero de la performatividad en el que la lengua no llega a prometerse aún, él es el umbral en el que la promesa puede tornarse pronunciable. No enunciación, esto es, no el *hecho o acción de hablar*, sino *enunciabilidad*, esto es, el *darse o acaecer del habla* que *permite* que haya hechos efectivos de habla.

El estatuto *aformativo* de la carta sugiere leer desde ya el *no matarás* desde ese mismo lugar. Y entonces todo se torna más complejo de lo que pudo parecer a primera vista: como *aformativo*, el “no matarás” no puede ser leído como *imperativo* en un terreno moral o religioso, sino, por decirlo de algún modo, como inquietante *ruido* en un espacio decididamente *más allá del bien y del mal*, en el espacio infinito de la *muerte de dios*. No ver la distancia entre performativo y aformativo podría llevarnos a leer la carta-grito como manifiesto-performance, esto es, como lo contrario a lo que es, como afirmación de una voluntad de poder re-fundante de una nueva moral, y no como la más firme *de-posición* (“*fuerza sin fuerza*”) de esa voluntad. Y si resulta adecuado este deslinde, entonces habremos pensar el propio *no matarás* en otro registro. De algún modo, nos permite sugerir que el *aformativo* es al *performativo* lo que el *mandamiento* es a la *ley*. El estatuto *aformativo* de la carta, creo, permite volver sobre el *no matarás* más allá de toda prescripción, normatividad, derecho o ley: no es un *ser* ni un *deber ser*, es un *acontecer*.¹⁰

¹⁰ Sobre las dificultades para nombrar la “acción” que pudiera oficiar de “contramovimiento ante el nihilismo”, Nietzsche se lamentaba en su momento: “Ha sido una verdadera desgracia para la estética que siempre se haya traducido la palabra drama por «acción» [*Handlung*]. En ello no sólo se equivoca Wagner; todo el mundo continúa equivocándose; incluso los filólogos, que deberían saberlo mejor. El drama antiguo tenía a la vista grandes escenas de *pathos* – excluía precisamente la acción (la situaba antes del comienzo o después de la escena). La palabra drama es de origen dórico: y, según el uso dórico del lenguaje, significa «acontecimiento» [*Ereignis*], «suceder» [*Geschichte*, de *geschehen*, acontecer,

suceder, no *Historie* -LIG], tomadas ambas palabras en sentido hierático. El drama más antiguo representaba la leyenda local, la «historia sagrada» [*heilige Geschichte*] en la que se basaba la institución del culto (-por consiguiente, no era un hacer [*Tun*], sino un suceder [*Geschehen*]: en dórico *drán* no significa en absoluto «hacer» [*tun*]).” (Friedrich Nietzsche, *El caso Wagner*, en id., *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 215) La dificultad de encontrar términos adecuados que expresen una acción que sea ella misma un *pathos* es afín a esta dificultad de proponer una suspensión de la acción que en cuanto tal no es mera pasividad (par simétrico de una actividad que la determinaría) o una contra-acción (que sólo

4. Mandamiento, anarquía, anacronismo

Creo que la distinción aquí sugerida (ya a partir del propio estatuto de la intervención inicial de Del Barco) entre mandamiento y ley, puede resultar muy iluminadora para la comprensión de lo que está en juego, y sin embargo no siempre se la ha tenido en cuenta a lo largo del “debate”. En su “Hacia la crítica de la violencia”, dice Walter Benjamin sobre el “no matar”: “Dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que esta acción suceda.”¹¹ En una dirección muy afín, dice Del Barco: “el no-matarás *es* Dios mismo”, vale decir, no tiene sentido como imperativo a actuar de determinado modo, sino como apertura del mundo humano, es el *darse* mismo de lo humano como humano-sagrado, es decir, como *puro darse sin fundamento*, y nunca una prescripción. Ello queda del todo claro a partir la lectura que propone Del Barco del relato bíblico de Abraham¹²: el *no matar* está por encima y *de-pone*, incluso, una *orden divina*. “Dios, repito, le dice a Abraham: *no mates ni siquiera porque yo te lo ordeno* (el mandamiento o principio está incluso por sobre Dios mismo o *es* Dios mismo, como sugiere Kant).” (NM I, 168) Vale decir, el *no matar* no es una ley moral, ni siquiera una ley divina. En cuanto tal es un *mandamiento-don*. Ello significa, siguiendo a Benjamin, que el mandamiento *es inaplicable*, esto es, que de él *no se sigue un juicio respecto de la acción*. *Funda* la comunidad en la interrupción de todo fundamento y de toda “orden” (*incluso divina*): como mandamiento, remite en última instancia al paradójico *ámame* que no manda nada más que la pura apertura a la trascendencia de lo inmanente que el mandamiento es en tanto puro *llamado*. El *no matar* es moralmente *a-formativo*, políticamente *an-árquico*: es el propio descoyuntamiento del *hay* respecto a todo anclaje metafísico. Es la propia acefalía como único sostén de lo común.

El mandamiento, dice Benjamin, “es inaplicable, inconmensurable, puesto ante la acción ya realizada. Pues del mandamiento no se sigue un juicio respecto de la acción. Y así, no se puede predecir ni el juicio divino sobre ella ni su fundamento. Por lo dicho, no aciertan quienes basan

cambiaría los elementos, pero no las relaciones entre ellos). La suspensión del “hacer”, de la “acción”, propuesta en el *no matar* podría, pues, llevar el nombre, dórico, de *drama*, y proponerse, nietzscheanamente, como *acción-pasión* adecuada a la “superación del nihilismo”.

¹¹ Walter Benjamin, *Obras. Libro II*, vol. 1, Madrid, Abada, p. 203. He tenido en cuenta también la traducción de Pablo Oyarzún aparecida en revista *Archivos*,

n° 2/3, Santiago de Chile, 2007-2008.

¹² Es pertinente tener en cuenta que este episodio bíblico es leído muy de otro modo por León Rozitchner en el contexto del mismo “debate”. Véase, por ejemplo, NM I, 390, o León Rozitchner, *Levinas o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013, pp. 85 ss.

en este mandamiento la condena de cualquier muerte violenta de una persona a manos de otra. El mandamiento no es criterio de juicio, sino sólo una pauta del actuar [*Richtschnur des Handelns*] para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo.”¹³ Esto resulta clave: el “no matarás” *no es criterio de juicio*, sino exigencia de responsabilidad. La inaplicabilidad del mandamiento, su distancia con todo juicio, lo alejan de la lógica de la ley. El mandamiento es *incommensurable* con la acción. No siendo criterio de juicio, no puede ser base para ninguna *condena*.¹⁴ Ni tampoco puede desplegarse en la temporalidad lineal-consecutiva requerida por la serie ley-juicio-condena. El mandamiento es ocasión de una experiencia *fulminante* ajena a la temporalidad lineal de premios y castigos, en la que se asienta no un juicio ni una condena sino la asunción de una *responsabilidad tremenda*, que pone en suspenso al juicio y a su sujeto.

Se trataría, pues, de una especie de *mandato irreductible a todo derecho positivo* (el mandamiento es a-tético, no pone sino que de-pone, no instituye sino que destituye). Pero incluso más, se trataría, según la leyenda bíblica de Abraham, de un *mandato irreductible a toda orden, incluso a una orden divina* (el mandamiento no es una orden, sino una “pauta de conducta para la comunidad”, decía Benjamin). Pues el mandamiento no es ni derecho ni orden, no es normativo, ni despótico, ni coactivo, no es criterio del juicio ni es ejecutable. El *no matar* es, dice Del Barco (*salta Del Barco*), Dios mismo. Ello implica pensar al no matar más bien como el llamado o la sollicitación de la propia sacralidad del hombre (*Pupi, Bernardo*). Tal es el sentido paradójicamente anárquico del mandamiento: *no matarás* es el abismo irreductible al derecho, es el nombre de la acefalía que funda lo común, del *hay* que desfonda toda metafísica fusional, toda violencia jurídica, toda sustancialidad comunitaria. El mandamiento es el *llamado* que se dirige a aquello que hay de sagrado en la vida humana y que constituye el fundamento de una aprehensión no violenta ni coactiva de la acción humana.¹⁵

¹³ Walter Benjamin, op. cit., p. 204.

¹⁴ Rozitchner había dicho: “es inaudito que más de cuarenta años después lance el grito que condena a todos.” (NM I, 377); a lo que del Barco responde: “A Rozitchner le parece «inaudito» que después de 40 años (¿pero realmente cree que en estos problemas se trata de tiempo?) yo «condene a “todos”». Esto es falso, porque yo hablo de *responsabilidad* y en

consecuencia, también, de *culpa*, y si alguien se siente «condenado» eso corre por su cuenta.” (NM II, 103) El *no matar* es ajeno a toda *condena*.

¹⁵ Judith Butler, una de las pocas voces que han prestado atención al rol del “no matar” en el ensayo benjaminiano, extrañamente desatendido, nos dice: “el mandamiento, tal como Benjamin lo está pensando, no sólo es fundamento de una crítica de la violencia

El *no matar* nos expone a una *experiencia ética radical*, pues se trata de una ética no normativa, abierta a una responsabilidad abismal, no ligada a la *exterioridad* constitutiva de la ley. Como decía Del Barco en textos anteriores: “aceptando la decisión última de lo abierto como *ver* y enunciándolo como una suerte de principio ético sin deber-ser”.¹⁶ Los espacios abiertos por el no matar “reclaman el enunciado de un *éthos* no-categorial”.¹⁷ O como postula más recientemente: “Una ética *loca*, sin imperativos, sin deber-ser, sin *todo*.”¹⁸ El no-matar pensado como *principio ético sin deber-ser*, como *locura y desmesura* de la acción, nos desplaza a una otra lógica y a una otra política, no-categorial, no-prescriptiva.

Para pensar esa otra lógica y esa otra política resulta muy iluminador volver sobre una nota sobre las Madres de Plaza de Mayo (casi diez años anterior a la famosa “carta”), en la que Del Barco había dicho: “Mientras la sociedad legisla el «no matar», ellas lo vuelven lo que es: una proclamación.”¹⁹ El no matar no es del orden de lo legible, incluso puede ser ocasión de un descalabro de lo legal, de ese descalabro en el cual la aplicación del derecho deja paso al reclamo de justicia. “La desmesura que actualiza el «no matar» excede todo orden.”²⁰ Las ya aludidas afinidades entre *afirmativo* y sublime vuelven a surgir aquí con elocuencia. El *no matar* es el exceso de todo orden, es la interrupción de todo orden, es la “locura” de esas Madres que irrumpe como política de lo sublime irreductible a toda juridicidad, y que *proclama* —no representa— la desmesura que ellas mismas son: *hijas de sus hijos*. El no matar no es, pues, algo del orden de lo que se legisla, sino algo del orden de la *proclamación*. ¿Qué se proclama en él? El no matar es la proclamación de la sacralidad de todos los hombres (*Pupi, Bernardo*): “Lo que dicen y sacan a la luz las Madres es la sacralidad de los hombres. Se trata de un acto que se interna en lo imposible.”

Con esta proclamación, que no es del orden de la legislación o del derecho, sino de la justicia que se *proclama*, las Madres transgreden además toda *temporalidad* y anuncian la esencial *anacronía* de la justicia.

legal, sino también condición de una teoría de la responsabilidad que tiene en su centro una lucha continua con no-violencia.” (Judith Butler, “Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, en *Papel Máquina. Revista de cultura*, n° 8, Santiago de Chile, 2013, p. 69).

¹⁶ Oscar del Barco, *El abandono de las palabras*, op. cit., pp. 11-12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹⁸ Oscar del Barco, “Notas sobre la política” (2010), en *id.*, *Escrituras – filosofía*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2011, p. 316.

¹⁹ En Oscar del Barco, “Sobre las Madres de Plaza de Mayo”, *Nombres. Revista de Filosofía*, año VI, n° 7, Córdoba, 1996, p. 221.

²⁰ *Ibid.*, p. 222.

Cuando dicen que fueron paridas por sus hijos muestran la *locura de tiempos* que instaure la justicia. “*Ahora* se está oyendo el «no matarás», no como un enunciado que fue dicho en el comienzo de los tiempos sino como un mandamiento vivo –es lo que dicen las Madres.”²¹ El *ahora* que arremolina los tiempos en su remanso es el tiempo, único y múltiple, del no matar, el tiempo del mandamiento, el tiempo de la interrupción del tiempo de la ley, tiempo mesiánico de la justicia. “Las madres son la memoria de una actualidad y no el recuerdo de algo pasado”, decía Del Barco en 1996. Cuando en 2004 dice “como si no hubiera transcurrido el tiempo”, inscribe el mismo orden temporal para su “polémica” “carta”: memoria de la actualidad, temporalidad de la justicia, interrupción de la violencia y suspensión el derecho.²² Resulta fundamental proponer estos deslindes dada la frecuencia con que la carta ha sido leída y reducida a una suerte de cerril *llamado al orden*, como prescripción moral ahistórica, etc.²³, vale decir, en los términos de la weberiana “ética de la responsabilidad”²⁴, como racionalidad instrumental de la medida y el cálculo de las consecuencias. Y sin embargo, la responsabilidad de la que habla Del Barco es un salto sin garantía ni cálculo posible, es la irrupción misma de un exceso inapropiable siquiera por un “yo” “sujeto” de esa responsabilidad. Una responsabilidad radical que Maurice Blanchot ha distinguido tan claramente de la interpretación vulgar de la responsabilidad como racionalidad instrumental: “Responsable: prosaica y burguesamente suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con medida, tiene en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Empero he aquí que la responsabilidad [...], se desplaza, no pertenece a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa y ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. *Mi* responsabilidad para con el

²¹ *Ibid.*, p. 221 (destacado en el original).

²² Como había dicho Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*: “El imperativo del mandamiento no hace provisiones para el futuro: lo único que se puede representar es la instantaneidad de la obediencia. Si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden, sino ley. La ley cuenta con tiempos: con futuro, con duración. El mandamiento sólo sabe del instante; espera su buen éxito en el instante mismo de expresarse, y cuando tiene la magia del tono auténtico de las órdenes, nunca se verá defraudado en esta expectativa.” (Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 223) Sin ley, sin duración, pura *ana-cronía an-árquica*, el “no matar” de Del Barco guarda algo de esa magia del mandamiento.

²³ Diversas intervenciones en el debate critican la carta en esta línea, como pretensión de afirmar “valores fuera de la Historia” (NM I, 37), como “juicio fundamentalista” (NM I, 43), como “fundamentalismo místico” (NM I, 46) como “punto de apoyo seguro, final y originario a la vez, que daría el poder de contemplar y juzgarlo todo ahistóricamente” (NM I, 56), como “orden total” (NM I, 69), como “máxima universal” o “conciencia moral” (NM I, 108), como “fundamentalismo abstracto” (NM I, 131) o “máxima tribal” (NM I, 133), como “un punto de cierre definitivo” (NM II, 83), etc.

²⁴ Del Weber *Vernunftrepublikaner* que se leyó en los 80 “democráticos”, no del Weber teórico nietzscheano de la tragedia de los valores.

Otro supone un vuelco tal que no puede marcarse más que por un cambio de estatuto del «yo», un cambio de tiempo y quizás un cambio de lenguaje”.²⁵ La responsabilidad es un *llamado* a un *yo-otro*, a un *tiempo-otro* y a una *lengua-otra* (siendo ese *otro* que irrumpe nada sino el *afuera* de lo *común*): “...si la responsabilidad echa raíces allí donde no hay más fundamento, donde no puede fijarse raíz alguna, si ella, por tanto, tras-pasa todos los cimientos y no puede ser asumida por nada individual, ¿cómo sostendremos, en ese vocablo del que hace el uso más fácil el lenguaje de la moral ordinaria poniéndole al servicio del orden, el enigma de lo que se anuncia, sino como respuesta a lo imposible, mediante una relación que me prohíbe afirmarme a mí mismo y sólo me permite hacerlo como siempre ya presunto (lo que me entrega a lo enteramente pasivo)?”²⁶ Responsabilidad paradójica sin consciencia ni yo que se da como salto fuera del sujeto al abismo de un tiempo y una lengua sin apropiación. A ese abismo sin ley ni cronología “nos” *llama* el “mandamiento” *no matar*.

5. Desapropiaciones

Si esto es así, si el “no matar” remite a una lógica más allá de la ley, más allá de la temporalidad lineal, de la subjetividad como conciencia opuesta a un objeto, de todo criterio del juicio y de toda lengua instrumental-juzgadora, entonces habremos de pensar el no matar como nombre posible del núcleo inapropiable de lo humano, en el que la “acción” humana encuentra su punto de torsión hacia una (im)política postmetafísica. En este sentido, la propia irrupción del *no matar* en nuestros “debates” llama a una respuesta, interpela a nuestra responsabilidad, no sólo respecto a “hechos” “objetivos” del pasado (la violencia revolucionaria en el siglo XX), sino también, desde una conmoción pre-discursiva, respecto al modo en que vivimos nuestra lengua, nuestra política, nuestro “nosotros” y nuestro “yo” (descoyuntado en el “yo soy todos los hombres”, *Pupi*, *Bernardo*, las Madres, *yo mismo*).

Nuestra manera de *responder* a la irrupción acontecimental del *no matar* entre nosotros es, entonces, preservando ese inapropiable en tanto inapropiable. Ello implica un esfuerzo especial en un contexto (“exotérico”)

²⁵ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, pp. 28-29.

²⁶ *Ibíd.*, p. 29

de “luchas por la memoria” que instrumentaliza la experiencia del pasado para los fines de las batallas del presente, confundiendo los *rígores de la memoria* con la inscripción de cualquier hecho del pasado en una lógica de medios y fines que debería ser lo primero a suspender en un *pensamiento rememorante*. En efecto, se trata de un gesto demasiado usual que reduce la pertinente distinción entre “historia” y “memoria” a la oposición simple entre positivismo y teleología, entre constatación objetivante y aprovechamiento instrumental. Por supuesto, la invitación del no matar es a un pensar rememorante ajeno no sólo a la objetivación historiográfica de los hechos, sino también al usufructo instrumental de lo sido. *Todo* “uso del pasado”²⁷ es, por principio, un *abuso*, y la lógica de la *responsabilidad* más bien procura *dejar ser* a ese pasado, no por pruritos epistémicos, ni por delicadeza de alma bella, sino más bien por *invertir* el problema e interrogar *cómo comparece el presente ante ese pasado*, en qué temporalidad, en qué lengua, bajo qué configuración de la experiencia —o de su reverso— puede un presente hacerse cargo de la interpelación de su pasado.

Resguardar el núcleo inapropiable del *no matar*, del “debate” suscitado (es decir, resguardar *lo “abierto” de la “plaza”*), lejos de procurar una defensa de Oscar del Barco (como si la precisara), busca responder a (y hacerse responsable por) la pregunta por el *legado* que creemos cifrado en esa severa escritura y en su anómala temporalidad. Impedir una domesticación de la carta, del núcleo *aformativo* del debate, exige, creo, sustraerlo a su apropiación y funcionalización en las actitudes más usuales y consolidadas en relación al “pasado reciente”. Considero ejemplares dos de estas operatorias reapropiadoras, simétricamente opuestas: por un lado, aquellas que, desde una perspectiva fraguada en los reposicionamientos “democráticos” de los años 80 en nuestro país y en la defensa socialdemócrata del “estado de derecho” como garante del orden contra las locuras y excesos de la militancia setentista, reducen la “carta” una defensa exasperada de la “ética de la responsabilidad” contra toda “ética de la convicción”, una abjuración del pasado militante, una declaración del fin del marxismo y de todas las ideologías que habrían dado pábulo a las violencias del siglo, del fin de los mesianismos desmesurados y los heroísmos, en una palabra, una apología de la “democracia” con-

²⁷ Por citar el título del polémico libro de Claudia Hilb, *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, una de las derivas que podríamos llamar *normativistas* del “debate”.

tra todo “autoritarismo”; por otro lado, aquellas operaciones que, desde posturas que se proponen en continuidad con los pilares ideológicos del pasado “revolucionario”, hacen de la “carta” un acto de abjuración masiva, de transformismo ideológico a tono con las mutaciones “posmodernas” de los “nuevos filósofos” franceses, de abandono de la política en un medroso “giro ético” que tras el velo de una filosofía del don esconde simplemente una filosofía de la derrota para espíritus derrotados.

Ante esta doble (al menos doble) apropiación, la “carta” ingresó, involuntariamente, en el debate tensado entre una defensa de las “contra-violencias” populares contra el poder opresor, y una defensa del “monopolio de la violencia” por parte del estado weberiano: ambas fuerzas centrífugas y centrípetas del mismo “Sistema”²⁸, de la metafísica como estructura real, de la violencia instrumentalizada. De modo que, entre violencias fundadoras de derecho y violencias conservadoras de derecho, la carta, el no matar, el núcleo aformativo y sublime fue triturado en gramáticas que les son del todo ajenas. La enorme singularidad de lo que quiso ser dicho y no siempre se logró decir (ni menos escuchar) se muestra ya en lo sintomático de dos formas tan opuestas de *deslecturas*. La carta, antes de ofrecer su aspecto “positivo” (si es que lo tiene), muestra ya su potencia revelando, en negativo, los límites de estas dos posturas supuestamente enfrentadas: los que pretenden mantenerse fieles a las violencias revolucionarias de los 60-70 y los que pretenden llevar hasta las últimas consecuencias la matriz maniquea democracia/autoritarismo con la que cierta izquierda devenida socialdemócrata redujo lo político a partir de los años 80, ambos contendientes, enfrentados a la misma intervención, se ven llevados a un simétrico gesto denegatorio: *denegación del exceso* que en el *no matar* se deja ver, *denegación de la desmesura*. Pues en última instancia, ambas posturas contendientes ven la carta de Del Barco como un más o menos sofisticado *llamado al orden*, leen la contricción como la *abjuración* de una *conciencia* desdichada, y piensan el *no matar* como el postulado de una ley fundacional. Los unos para rescatarlo y usarlo como fundamento de sus propias defecciones “democráticas”,²⁹

49 |

²⁸ La noción de “Sistema” la viene elaborando Del Barco al menos desde sus trabajos sobre Marx (y, en particular, sobre el “gran autómatas” analizado en *El Capital*), y ocupa un rol importante en su manera de concebir la metafísica como estructura real-ideal. Véase sobre todo *El abandono de las palabras*, op. cit.

²⁹ En 1980, cuando estos giros se estaban dando en la “intelectualidad de izquierdas”, Oscar del Barco

es invitado a escribir sobre la democracia, a lo que responde en un texto titulado “Desde el fragor del mundo”, entre otras cosas, lo que sigue: “Lo lamento, viejo amigo, pero así me parece que están las cosas: los discursos sobre la democracia, incluido el mío, no sirven para nada (salvo para el autoconsumo de las capillas).” (incluido en *Escrituras – filosofía*, op. cit., p. 307).

los otros para denigrarlo y usarlo como telón de fondo de sus propias autocomplacencias, pero en ambos casos manteniendo el mismo parámetro fundamental para juzgar la intervención, a saber, una forma u otra de *instrumentalización de la violencia* (*contra-violencia revolucionaria o monopolio estatal de la violencia*).

Esta violencia pensada y usada como medio, instrumentalizada, es precisamente aquello que Benjamin denominó *violencia mítica*, en la que confluyen ambas formas de violencia, la fundadora y la conservadora, la violencia que instauro el orden y la que lo administra. El ejemplo paradigmático de esta violencia mítica es, precisamente, el *militarismo*, pues en él se muestra que *una misma fuerza* puede ser ella *a la vez* institución y conservación del derecho, indecidiblemente una y otra, evidenciando así la complicidad entre ambas formas supuestamente opuestas de violencias (dialéctica análoga a la que se plantea en la clásica disputa entre derecho natural –institución– y derecho positivo –conservación). Uno de los resultados fundamentales de la “crítica de la violencia” benjaminiana es justamente la puesta de manifiesto de esta “ley de oscilación” entre ambas violencias, y la consecuente necesidad de excederla, hacia una dimensión ajena a esa dualidad: “Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma [pues tiende a olvidar y ocultar su origen violento, la violencia que está a la base de todo orden legal –LIG], por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas. [...] Esto perdura hasta que, ya sea nuevas violencias, ya las anteriormente reprimidas, triunfan sobre la violencia instauradora hasta entonces establecida, y fundan con ello un nuevo derecho destinado a una nueva caída.”³⁰ De este modo, enfrentar la violencia del estado con una contra-violencia refundadora o “constituyente”, y reprimir las contra-violencias populares con la violencia monopolizada por el estado, son dos acciones simétricamente opuestas cuya complicidad final da el ritmo a una misma dialéctica siempre renovada. De lo que se trataría, tanto en Benjamin, como, entiendo, en Del Barco, es de un *nuevo comienzo*, esto es, de la interrupción del ciclo de las violencias, y del *no matar* como indicio, como indicación posible, de este *nuevo comienzo*. En palabras de Benjamin: “Una nueva época histórica se alza así

³⁰ Walter Benjamin, *Obras*, op. cit., p. 205.

sobre la quiebra de este ciclo —uno que, sin duda, está hechizado por las míticas formas del derecho—, sobre la destitución [*Entsetzung*], pues, del derecho y de la violencia en que se basa (como ellas en él).”³¹

Incluso a riesgo de tensar las palabras, creo pertinente plantear que para sustraer la carta —o en todo caso el núcleo *aformativo* del “debate”— a aquellas gramáticas y sus inercias ideológicas, tan pesadas en nuestro país, puede resultar iluminador sugerir una afinidad entre el *no matar* de Del Barco y la *violencia pura* de Benjamin. Ambos son expresiones ético-políticas de estructuras intransitivas de la lengua, del *habla-habla* y de la *lengua pura*. Ambos son interrupciones de la lógica instrumental de la política, son políticas de los *medios puros* y de la ausencia de programas. Ambas afirman un exceso o desmesura difícil de nominar (no son *objeto*, y Benjamin duda incluso que la podamos propiamente *reconocer*). Ambas se afirman como esencialmente *no violentas* (incluso la paradójica *violencia divina* o *violencia pura* de Benjamin, afin a la *fuerza-sin-fuerza* de Del Barco).³² Si esto es posible, si no es desacertada la sugerencia, entonces se abre un ámbito poco explorado para pensar la singular *politicidad* de la intervención de Del Barco. Pues su analogía con la estructura misma del texto benjaminiano nos permitiría sugerir que nunca se va a dejar ver la singularidad del “debate” si no somos capaces de dar un *paso atrás* respecto a aquellas dos visiones polares sobre ese pasado revolucionario. El *no matar* indicaría, pues una lógica de la *inapropiabilidad* (tal el sentido de la “pureza” de la *lengua pura* y de la *violencia pura* benjaminianas) que acaso restaría como la marca invisible de un legado inédito, de una herencia singularísima, en la que la *pasión del siglo*, su *voluntad de justicia*, no se ve ni traicionada ni meramente conservada, sino traducida y desplazada hacia la propia lógica *acontecimental* de la desapropiación: se la suspende como *cosa o contenido* y se la *deja ser* como *exigencia incondicional de justicia*, emancipada de las distintas formas de cosificación de la emancipación. Invitación a pensar el desplazamiento abismal de la justicia como programa hacia la justicia como acontecimiento. Como si dijéramos: el legado del siglo de

51 |

³¹ *Ibíd.*

³² Además de recordar que para Benjamin esta violencia era una violencia no violenta (fulgurante como el mandamiento al que él mismo la aproxima), podría sugerirse también que el lugar de encuentro entre *violencia divina* y *donación* es lo *sublime* kantiano, lugar de la presentación de lo impresentable (dona-

ción) que involucra una violencia no humana, excesiva (¿divina?), sobre la imaginación. En su trabajo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe aparece la noción fundamental de “lo inexpressivo”, portador de la “*violencia sublime de lo verdadero*”, dice Benjamin. Sublime, violencia y donación configuran una constelación clave para pensar el problema del *no matar*ás.

las revoluciones es el propio *desplazamiento revolucionario de desapropiación* en el que una herencia deja de ser un recibir *algo* (un programa a continuar), y pasa a ser *la recepción del propio recibir* (un acontecimiento a actualizar): donación sin donatario ni objeto donado. La *justicia* que el siglo reclamó, como suspensión en acto de toda jerarquía, incluida la del derecho, es esta irrupción no-instrumental postulada aquí como suelo de una experiencia radical de *transmisión*. En otro contexto, Kafka pensó si el arte no podría sobrevivirse convirtiéndose en transmisión ya no de *algo* (los “bienes de la cultura”, digamos), sino *del propio acto de la transmisión*, es decir, si podría asumir en su contenido la tarea misma de la transmisión, independientemente de la cosa a transmitir. Algo de eso parece suceder en el *no matar* con la “voluntad de justicia” del siglo: no se trata en él de transmitir un *algo*, sino de *actualizar la justicia en un acto inapropiable de transmisión sin “algo” transmitido*. El legado encriptado en el *no matar* debería pensarse no como un conjunto de *cosas* a transmitir (una teoría de la revolución, una ley fundante, un programa liberacionista, una utopía emancipatoria, o la simple negación de estos contenidos), sino más bien como el *médium* de la transmisibilidad en cuanto tal: la *inapropiabilidad* del núcleo *acontecimental* de la acción humana. *Allí*, en ese *darse* sin contenido, *se da* el legado del siglo de la revolución: él *es* ese darse infundado, *transmisibilidad pura* sin cosa a transmitir, pues ese *darse infundado* es la manifestación pura de la justicia que el siglo quiso, muchas veces, como *cosa*. Punto de viraje decisivo hacia una nueva experiencia en la que la transmisión y lo transmitido puedan volver a encontrarse, como en las fiestas o en los cultos arcaicos, como en el juego de los niños o en la poesía, donde se suspenda la metafísica como separación jerarquizadora y se abra la experiencia de lo político como acción autotélica o medialidad pura.

52 |

A este *paso atrás* inapropiable, a esta *medialidad pura*, Benjamin la llamó *violencia revolucionaria*: “Pero si a la violencia le está asegurada su existencia más allá del derecho como violencia pura o inmediata, queda así demostrado que la violencia revolucionaria es posible y cómo lo es, y qué nombre hay que dar a la suprema manifestación de la violencia pura en el ser humano.”³³ A este *paso atrás* inapropiable, condición de todo “nuevo comienzo”, Oscar del Barco lo llamó, alguna vez, *práctica revolucionaria*: “se trata entonces de una práctica emparentada con la «fiesta»

³³ Walter Benjamin, *Obras*, op. cit., pp. 205-206.

(Rousseau-Derrida), con el «juego» (Nietzsche), con la «perversión-polimorfa» (Freud), con la «poesía» (Heidegger), y, fundamentalmente, tal vez, con la *muerte*. ¿Cómo llamarla? Hoy por hoy, lisa y llanamente, no encuentro otro nombre mejor que el de *práctica revolucionaria*.³⁴ No lejos de lo que recientemente ha denominado una *auténtica revolución*: “A partir de este punto extremo se abre la posibilidad de una auténtica «revolución» planteada como finalidad *actual* de lo humano, o de los post-humano que, efectivamente, ya somos.”³⁵

6. El consuelo y la política

El *no matar* es, entonces, la marca de un exceso. Exceso que el mandamiento insondable inscribe como más de lo humano en lo humano mismo, como memoria de lo sagrado del hombre en lo que se funda la posibilidad misma de la comunidad, él es *lo común* de la comunidad. A la vez (y, quizás, de modo primordial), es marca de un exceso *en la lengua* en la que, siempre de manera impropia, intenta inscribirse. Si el primer exceso se plantea respecto a la política como administración del *Sistema*, el segundo lo es respecto a la lengua como medio de transmisión de un contenido. De modo que si la política es siempre más que administración y gestión, si la lengua es siempre más que comunicación y juicio, y si el mandamiento es siempre más que ley, entonces vemos por qué y cómo la intervención de Del Barco siempre se mantiene en exceso respecto a los intentos de apropiarla para unos u otros fines, trazando los contornos de un “debate esotérico” irreductible al “debate exotérico” —aunque sólo reconocible a través suyo, por supuesto. Indicamos ya las dos formas características de reducción del “debate”, sea a partir de la gramática “democracia vs autoritarismo” de la izquierda “socialdemócrata”, sea a partir de la gramática “violencia vs. contra-violencia” de la izquierda “marxista”. De algún modo, el párrafo en que distinguíamos mandamiento de ley oficia de base conceptual de la crítica a la apropiación socialdemócrata, y muestra el sentido en que el *no matar* se resiste a todo reduccionismo legalista, moral o normativista. Ahora quisiera discutir en mayor detalle las bases de la otra forma de reduccionismo, aquella que intenta hacer de la carta un caso ejemplar del

³⁴ En Oscar del Barco, *Esencia y apariencia en El Capital* (1977), hoy incluido en *Escrituras – filosofía*, op. cit., p. 92.

³⁵ Oscar Del Barco, “Notas sobre la política” (2010), en *Escrituras – filosofía*, op. cit., p. 322.

discurso melancolizante de las izquierdas posdictatoriales en la región, y del no matar el emblema mayor de un *giro ético* característico de nuestra época, que conduciría a las izquierdas al atolladero paralizante de una contricción infinita por los horrores del siglo en desmedro de la política, que condenaría al pensamiento crítico a un duelo interminable ante una catástrofe sin fin ni redención.

Resulta elocuente que de la amplia serie de intervenciones y respuestas a su carta, Del Barco haya optado por responder a aquellas en las que aparece en un primer plano la crítica a su supuesto abandono y abjuración de la política. Me refiero a las intervenciones de Jorge Jinkis, Juan Bautista Ritvo y Eduardo Grüner aparecidas en la revista *Conjetural*, por un lado, y a la intervención de León Rozitchner, aparecida originalmente en la revista *El ojo mocho* (luego ampliamente desplegada en un libro póstumo sobre Levinas, *Levinas o la filosofía de la consolación*).

En las intervenciones de Jinkis, Ritvo y Grüner, aparecidas en el mismo número de la revista *Conjetural*, se insiste sobre cierta hiperbolización de “la Derrota” (NM I, 123), sobre una mal digerida “Gran Decepción” (NM I, 127), sobre un generalizado “acto de *abjuración*” (NM I, 143). Se plantea que el *no matarás* no sería sino un “consagrar como principio a la mistificación de la impotencia” (NM I, 137), y la contricción expresada en la carta como un acto “apto para moral de confesionario o de *campus* universitario” (NM I, 134). Para resumir en una cita: “En el discurso de Del Barco, la derrota tiene otro nombre (es cierto que se lo damos nosotros): se llama Decepción. Es el nombre actual de la política abjurada, y que ahora prosigue aunque no reconocida como tal.” (NM I, 124) Política abjurada que no deja de remitir a la escena socialdemócrata antes aludida, pues como sostiene Grüner se trataría de “una política, una ideología, que no queda más remedio [...] que nombrar como [...] *liberal*.” (NM I, 144)

León Rozitchner, por su parte, es quien más explícitamente generaliza este diagnóstico y convierte el *no matar* en signo de una era de defecciones, inscribiendo la “carta” en el centro de una escena posdictatorial de melancolización apocalíptica generalizada de cierta (post) izquierda que habría identificado la voluntad de emancipación con el terror y que apostaría al repliegue de la política emancipatoria en las autocomplacencias de una ética de la consolación.³⁶ En su panorama de época se dice (no lejos del diagnóstico de Alain Badiou en *El siglo*):

“Predomina la lucha contra el totalitarismo [...] desde la democracia. [...] Este pensamiento es entonces congruente con el encubrimiento de lo que las mismas democracias triunfadoras tenían de un totalitarismo que no necesitaba decir su nombre [...]. Aparece un sujeto libre, que es previo a toda determinación histórica. [...] Los simpatizantes del marxismo despojaron a Marx de sus aportes más movilizadores para limitarse a aceptar de él lo que coincidía con sus posturas claudicantes. [...] Levinas y su propia tragedia es adoptado entonces por los nuevos pensadores de la derrota, cuyos pensamientos teológicos sonaban a falsete y nadie escuchaba; son los que retornan a ocupar el espacio ahora desolado que el triunfo del neoliberalismo ha abierto.”³⁷ Todo un diagnóstico en el que aparece un “debate” todavía ofuscado y turbio para la “intelectualidad de izquierdas” argentina, sobre las mutaciones ideológico-políticas de los años 80 y sus efectos en la actualidad. Todo ello planteado desde la arriesgada apuesta de una crítica de la filosofía de Emmanuel Levinas, “que tantos intelectuales toman como referente en tiempos de derrota para plantear la situación de crisis y darse tiempo para sobrevivirse a sí mismos.”³⁸

Por cierto no es poco lo que está en juego. Más allá de los “malentendidos”, las deslecturas, injurias y resentimientos en relación a una historia común que aún hiere a buena parte de quienes intervinieron en el debate, y sin pretender “interpretar” ninguna de esas intervenciones, lo cierto es que se pone sobre la mesa la pregunta por nuestra relación con “el siglo”, con lo efectivamente actuado por las izquierdas políticas, con la “pasión de lo real” que atravesó el “siglo corto” de revoluciones y totalitarismos, con la *verdad* y la *transmisión* de esa “voluntad de justicia” que marcó a fuego el ciclo histórico que se clausura con las dictaduras militares y la implantación del capitalismo neoliberal, y, sobre todo, la pregunta por la *actualidad* de esa *verdad*. En cierto registro, estas objeciones, incluso más allá de su formulación particular, enlazan con impulsos eminentes del pensamiento contemporáneo, como aquellos condensados bajo algunos nombres propios como Žižek o Badiou, incluso Rancière, que diagnostican la necesidad de un *recomienzo* para la filosofía más allá del balance moral del siglo XX como siglo del terror totalitario y de los utopismos mesiánicos y criminales, y más allá de la tarea de la filosofía limitada al

55 |

³⁶ “Por cierto que si me ocupo tanto de Del Barco es porque su grito, y quizás sus libros, se muestra como un signo importante en nuestra intelectualidad de izquierda.” (NM I, 377)

³⁷ León Rozitchner, *Levinas o la filosofía de la consolación*, op. cit., p. 32.

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

testimonio de la barbarie y la destrucción. Ese es, creo, el valor de una intervención como la de Rozitchner: levantar la voz contra las filosofías de la derrota y contra la melancolización de la política de las izquierdas en la escena posdictatorial.

Ahora bien, volviendo al “debate”³⁹ ¿aciertan estas críticas en su objetivo? O, en todo caso, ¿qué sería adoptar una “postura claudicante”? ¿A qué claudicaría una tal postura? ¿A las concepciones de la política de aquellos años o a la política sin más? Y, de haber una “política abjurada”, ¿qué política se estaría abjurando? Un auténtico *nuevo comienzo*, ¿no reclama una experiencia *otra* de la lengua, una *deconstrucción general* de las categorías con que pensamos la política, no exige *escribir de otro modo*? Nuestra relación no sólo con las víctimas, sino con el sinuoso trabajo del *viejo topo* en el siglo XX, ¿no nos reclama *escribir de otro modo*? Predomina, dice Rozitchner, “la lucha contra el totalitarismo desde la democracia”, “aparece un sujeto libre, que es previo a toda determinación histórica”, en consonancia con lo sugerido por Grüner respecto a la política *liberal* de la carta. Ello es pertinente en una discusión con la refundación socialdemócrata de cierta intelectualidad argentina. Pero ¿a qué sujeto libre se refieren en *este* contexto, cuando se habla más bien del desfondamiento del sujeto? ¿A qué “liberalismo” cuando se está postulando de una política del *exceso* anclada en la puesta en crisis de toda equivalencialidad liberal? Es difícil por momentos seguir la secuencia de objeciones. Como se dijo, el malentendido ronda todo el intercambio. Por momentos –y seguramente *en el momento decisivo*– *no se sabe* de qué se está hablando. De allí la recurrencia de lecturas que más que resistirse, sencillamente *pasan por alto* ese *no saber*. E inscriben esta irrupción en una polémica entre saberes, un “debate” sin más. De modo que, creo, críticas como las reseñadas parecen más bien reactivar las coordenadas de cierto debate *previo*, que por mi parte no considero irrelevante, pero con ocasión de una intervención que, sin embargo, lo *excedía* sin límites (excedía la propia estructura *debate*). Reducir el *no matar* a una discusión sobre las claudicaciones de la izquierda intelectual, sobre las mutaciones ideológicas de los años 80, y sobre las diferencias entre marxismo y liberalismo implicaba, antes que nada (*y más allá de la relevancia de esas*

³⁹ Debate que, según lo indica el propio Rozitchner, fue el motivo de su libro sobre Levinas. “Este reencuentro con la filosofía de Levinas [...] se produjo al azar de una polémica sobre el «no matarás» que Levinas evoca como mandamiento fundante de toda ética,

al que recurren algunos intelectuales argentinos luego del fracaso de las ilusiones perdidas y del terror del 76, instaurado en Latinoamérica por el triunfo del neoliberalismo cristiano mundializado.” (Ibid., p. 27)

discusiones), desaprovechar la ocasión, la *chance*, de un debate de fondo que allí se anunciaba. Es probable que haya habido elementos en la carta que daban a suponer que se planteaba en ese registro del “debate” y del juicio (pienso en particular en la interpelación judicial a Gelman: “... tiene que abandonar su postura...”, “debe confesar esos crímenes...”). Sin embargo, su núcleo, el *no matar*, la fuerza *aformativa* de un mandato sin ley, la paradoja de una contricción sin sujeto, de una responsabilidad sin fundamento, pasó desapercibido a sus críticos. Y que haya pasado desapercibido impidió muchas veces resguardar lo más singular (*novedoso* y *antiquísimo*) que allí emergía, y que era precisamente la dislocación de los “debates” usuales en las izquierdas locales. El *no matar* se inscribe como fisura irreductible al debate ya caduco entre marxismo y posmarxismo, entre revolución y democracia, entre política y ética, mostrando el punto ciego sobre el que en esas dicotomías se asientan: ni violencia fundadora (“revolución”), ni violencia conservadora (“democracia”), el no matar quiso ser la apertura a un abismo insondable por las gramáticas del poder instrumental. ¿Debate angélico? No: asunción de la “ley de oscilación” de la violencia mítica que selló el destino neoliberal en nuestros países: fundación violenta de un orden que da paso a la administración burocrática de ese orden. Círculo mágico de la política como instrumentalización de la violencia.

La dicotomía *política/abjuración de la política*, lo mismo que *marxismo/abjuración del marxismo*, se plantea a quien *presupone* “política” o “marxismo” como conceptos dados, estáticos y no deconstruibles. Para otros la propia alternativa “marxismo/posmarxismo” resulta desafortunada, pues supone que el marxismo, en cuanto tal, es portador de un estatuto científico o metafísico que no habría podido sobrevivir a la deconstrucción general de los discursos y las prácticas de nuestra era “posmetafísica”. El “post-” nos anoticiaría de un tal *aggiornamento*, y marcaría retroactivamente el carácter *metafísico* del marxismo en cuanto tal. Sin embargo, los propios trabajos de Del Barco sobre Marx, entre muchos otros, apuntaban precisamente contra toda ilusión del “marxismo” como corpus doctrinario positivo, como ciencia de la sociedad o como filosofía de la historia. Marx no es el nombre de una doctrina a la que se pudiera “adherir” o “abjurar”. Por el contrario, es la forma-teórica de aquellos flujos sociales irreductibles que representan, en acto, la deconstrucción del Sistema (capitalista, estalinista, poscapitalista). De este modo, no tendría sentido hablar de “posmarxismo” cuando en realidad a lo que se quiere aludir es, más bien, a la disolución de la doctrina

marxista-leninista. O, en todo caso, habría que saludar el “posmarxismo” como el primer anuncio de reactivación marxista. “Marx” es el nombre de una deconstrucción radical de la *lógica de subordinación instrumental de lo humano*, es decir, es el nombre de la crítica de la metafísica como estructura indisolublemente ideal y material de enajenación y cosificación. Por lo tanto, su crítica del capitalismo es, de manera indisociable, *crítica del sistema categorial del capitalismo* (“crítica de la economía política”), insistía, entre otros, Del Barco. En este sentido considero que los desarrollos de Del Barco en torno a Marx resultan modélicos y decisivos para sus posteriores intervenciones, incluido el *no matar*. La voluntad de justicia y la exigencia de emancipación alojadas en “Marx” y el “marxismo” son pensadas no sólo como cuestionamiento de lo *real* sino también de la *ciencia de lo real*, esto es, como *crítica del sistema* que es a la vez una *crítica del sistema-de-categorías del sistema*.⁴⁰ Esto se va a mantener hasta el *no matar* como orientación fundamental de su pensamiento: la “crítica” involucra de manera decisiva e inmanente el *decir* de la crítica, la “crítica” nunca lo es de *cosas* en el mundo, sino siempre a la vez de aquellas *lenguas* que hacen del mundo una colección de *cosas*. *No puede criticarse al enemigo en la lengua del enemigo*. La ruptura de la que se trata es antes que nada *una ruptura con el modo metafísico de concebir la ruptura*: la “muerte de Dios” nada cambiaría si se conservara el *lugar* de Dios con otros nombres sustitutos. Desde entonces, *crítica del capital* y *crítica de la metafísica* son una misma cosa: no se puede criticar el capitalismo sin criticar el nihilismo, ni pensar que la crítica del nihilismo es pura crítica espiritual de los valores y no de un Sistema material opresor de lo humano. En este preciso sentido, *El Otro Marx* ya preanuncia lo que va a presentarse en el *no matar* como principio an-arquico de la comunidad, como *apertura de la plaza*. Podemos ver entonces que lo *abierto* no es una iluminación moral de un meditar poetizante, sino, por el contrario, el no-capitalismo en acto, el no-Sistema aquí y ahora, interrupción de la “ciencia burguesa” y de la violencia equivalencial del capital a la vez. “Para el marxismo se trata de instaurar *lo abierto* como posibilidad real y no sólo teórica mediante la instauración de una sociedad absolutamente abierta como es la sociedad comunista.”⁴¹ Lo “abierto” que *se da* como “proletariado” a la vez que como “crítica de la economía política” es el

⁴⁰ Véase Oscar del Barco, *El Otro Marx*, Buenos Aires, Milena Caserola, 2008 [1983], pp. 32 ss.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 33.

nombre de lo *político* marxista: *lo otro del Sistema y la lengua-otra en que se articula, lo uno nunca sin lo otro.*

Abjuración de la política, abandono del marxismo, posturas claudicantes, entonces, son expresiones que tienden a ocultar la urgente discusión sobre las palabras que se pretenden fijar al declararlas abjuradas, al suponerlas ineludicables. “Filosofía de la consolación” es toda filosofía que borre el *exceso* del “ser” (de la “*política*”, del “*marxismo*”). Consolación es solicitar al “marxismo” como identidad ideológico-política, y a la “política” como reaseguro del Sentido en tiempos de desencanto. “Consuelo metafísico” era, ya en Nietzsche, el sustraerse a ese *más del más-que-hombre*. Consuelo es puesta en orden, es *reconciliación forzada*, es el borramiento de la apertura a lo imprevisible radical. Consolación es el cálculo, esto es, el dominio y control del “sujeto” sobre sus “objetos”, es puesta a disposición y bajo control. *Consuelo es, en una palabra, apropiación*. La *desmesura inclemente* del *hay* es el fin de la política como consolación-apropiación. Es, en todo caso, nunca “consolación” sino la *desolación* del caminar perpetuo que no desiste sino que insiste, aún *sin suelo*. La “afirmación” (que es en realidad un desfondamiento de lo tético, y que por tanto más que afirmación podemos pensarla como la *aformación*) de lo *irreductiblemente inapropiable e inequivalente* es el (re)comienzo (absoluto, esto es, *siempre-aquí-y-ahora*) de la política y del marxismo.

Se comprende entonces que la primera respuesta de Del Barco a las intervenciones en el “debate” (esto es, su segunda intervención luego de la carta inicial) se dirige a las críticas aparecidas en *Conjetural*. Y resulta indicativo que lo primero a lo que va a apuntar Del Barco es, justamente, a la supuesta *negación de lo político* que sus críticos recelan: “De alguna manera «tropezaron», como dice la frase de Kafka citada por Jinkis, con esa *carta*: por lo cual es posible pensar que no está en «lo alto» sino en el «suelo» o en la «política», contrariamente a lo que ustedes dicen respecto a mi presunto «abandono» de la política, el que en realidad es un *abandono de lo que ustedes entienden por política...*” (NM I, 151 —destacado de Del Barco) Y más adelante: “Por mi parte, repito, no creo en *esa* «política» porque la considero un espacio cerrado que despotencia prácticas esencialmente autónomas que al ser subsumidas en una unidad pueden así ser dominadas-asimiladas por el Sistema. Más bien definiría a la política (o la in-política) como una multitud de acciones sin centro, erráticas o perversas, o como una polifonía que ninguna *unidad* teórica y ninguna práctica «política» de partidos pueden suprimir.” (NM I, 155) Y, más

adelante, en cuanto a las relaciones entre ética y política: “La ética, por otra parte, no «deja» a la política sino que es el *prius* y la *culminación* de la «política» entendida, ya lo dije, como la realización de la apertura trascendental de lo abierto que se abre en la constitución del hombre-sin-hombre o como más-que-hombre.” (NM I, 174)

Lo que está en juego, por tanto, no sería una abjuración de la política, o la reducción de la política a una moral fundamentalista, sino la tensión entre la política metafísicamente fundada (lo que Del Barco denomina *Sistema*) y la política en el más-allá de la metafísica (e incluso *como* ese más-allá). Podría decirse que más que “giro ético”, hay *torsión metapolítica*. De allí la dificultad del debate. Nuevamente, un *exceso* respecto a las lógicas polares (*o bien* política *o bien* abjuración y derrota). Ciertamente, la suya es una política que *no* se coloca bajo la norma de las formas del derecho positivo, ni de las leyes de la historia, sino bajo el imperativo incondicional de la justicia: el imperativo como *mandamiento*, que no manda nada más que a sí mismo, como incondicionalidad sin afuera, como el afuera mismo, como *medialidad pura*, o interrupción de la lógica de medios y fines, ley sin objeto ni destinatario, mandamiento como imperativo an-arquico de *exposición* a lo in-fundado. Se estaría sugiriendo que “política” puede ser el nombre de una experiencia *más allá* de la administración del Sistema (“democracia”, “estado de derecho”, “liberalismo”) y de la fundación de un nuevo sistema (“revolución”, “contra-violencia”, “marxismo”).

Entre la reducción de lo político a la dicotomía democracia vs. autoritarismo mesiánico, y la reducción de lo político a la dicotomía marxismo vs. claudicación liberal, esta carta intentaba abrir una fisura posible, despejar otro debate. Haber tapado esa fisura reduciendo la discusión a una alternativa polar es haber perdido la ocasión de inaugurar un nuevo “debate público”, un nuevo estatuto de la palabra pública, desfondada toda contención instrumental y expuesta al *afuera común* que, sin comunicación, es pura comunicabilidad. En este registro (esotérico), el “debate” se proponía recordar que la política puede tener que ver con un *incondicional* sin relación con aquellos “utopismos mesiánicos”, sino con su reverso, es decir, con el absoluto aquí y ahora del *don* (*una política de lo incondicional no totalitaria*); recordar también que la política puede tener que ver con un *abandono* sin ninguna relación con la retracción en lo privado del sujeto liberal, sino como el estallido mismo de todo “sujeto individual” (*una impolítica de la serenidad no pasiva*).

Ni reencantamiento del mundo, ni moral de confesionario, lo sagrado del hombre que se afirmaba en el *no matar* balbuceaba una pregunta intempestiva: “¿Es posible una «política» que no parta de la unidad de un Sistema sino de la diferencia del *más* inaprensible, de la imposibilidad de cerrar un todo, una sustancia, un dios; o una «política» que no escinda el discurso filosófico-teológico-místico por un lado y la teoría y la práctica política por el otro, sino que piense y haga política a partir de y en ese *dios imposible*?”⁴² Una (a)teología política de fondo anárquico que asume el riesgo de tensar al extremo la palabra, “política”, para salvarla de su neutralización administrativa o historicista. Hablamos de llevar a un extremo la “política” pues, a partir de lo dicho, surge espontáneamente la pregunta: “¿se puede plantear *esto* como «política» o es algo que pertenece al orden de la filosofía, la ética o la religión? Plantearlo abre a una inmensidad, a una locura, pero no plantearlo hace de la política una acción meramente instrumental.”⁴³ Nuevamente: lo *abierto* exige darse como comunidad, lo *incomunicable* reclama ser dicho. Ellos son el abismo de una responsabilidad sin medida que no se cierra sobre un sujeto privado (que estalla en ese mismo acto) ni busca un reaseguro en la ética (abierta a un sin-fondo a-normativo). Por el contrario, se abre más bien *otro* modo de lo político, próximo a lo que Jean-Luc Nancy llamara el *comunismo*, o la *democracia infinita*, donde tampoco hay “giro ético”, sino, como sugeríamos, cierta *torsión meta-política*. Para Nancy el *comunismo* “[e]stá antes que cualquier política. Es lo que obliga a la política a satisfacer un requisito absoluto: la exigencia de abrir el espacio común a lo común mismo —que no es lo *privado*, ni lo *colectivo*, ni la separación ni la totalidad— pero sin permitir ningún logro político de lo común mismo, ninguna manera de convertirlo en una sustancia.”⁴⁴

61 |

Si “el valor de las Madres es haber llevado a lo abierto, a la Plaza, una exclamación que nos implica a todos y al todo”⁴⁵, el *no matar* es el principio (*sin porqué*) de esa política. Como el “comunismo”, vino a *abrir el espacio común a lo común mismo*.

⁴² Oscar del Barco, “Notas sobre la política”, en *Escrituras – filosofía*, op. cit., p. 317.

⁴³ *Ibíd.*, p. 319.

⁴⁴ Jean-Luc Nancy, “Comunismo, la palabra”, op. cit., p. 150.

⁴⁵ Oscar del Barco, “Las Madres de Plaza de Mayo”, op. cit., p. 226.

7. Botella arrojada al mar

El grito de Del Barco es una botella lanzada al mar, esas botellas que borran su origen pero que tampoco están dirigidas a nadie. O, mejor, a nadie en particular, es decir, a nadie y a todos. A cualquiera. Sin autor ni destinatario, se orientan a *cualquiera* que *se dé* con ella, con su “mensaje”. Boyan en un desierto de agua y sal aguardando el momento en cada caso singular de su fortuito encuentro. Y cuando encuentran un lector todo da un vuelco y el azar se torna necesidad de respuesta y exigencia de responsabilidad, reclamo. Nunca para “todos”. Siempre para cualquiera, esto es, para *cada quien*. ¿O es Del Barco quien recibió la botella, quien supo reconocerla en el mar crispado de opiniones y escrituras sobre “nuestros años sesentas”? ¿Mensaje sin rumbo ni destinatario proveniente de los años turbulentos de pasiones emancipatorias? Quizá estemos ante un acontecimiento inaudito de *transmisión de experiencias*, ajeno a la linealidad y a la determinación. Botella recibida, botella siempre relanzada, mediatez pura: ella es el propio dar sin donante ni donatario, la circulación sin rumbo de un mensaje sin contenido, de un murmullo inmemorial que sólo cobra cuerpo en cada aquí y ahora que se sepa interpelado, llamado, en él.

¿Quién arroja esa botella? ¿Hay un *quien* de ese *arrojo*? ¿*Pupi*, *Bernardo*, *Oscar*, la botella misma, el propio *arrojo*? ¿En qué mar? ¿En qué tiempo? ¿Es más bien la botella eternamente arrojada por ella misma a un mar de nada? Si esto fuese así, ¿“nos” atreveremos a pensar la (im)política de la *transmisibilidad* allí cifrada? ¿Una *transmisibilidad* que no transmite nada a nadie, sino que se ofrece como *médium* de una experiencia puramente afirmativa (*aformativa*) de lo común? ¿Es la justicia esa página en blanco resguardada en esta botella de nadie? Al rescatar la botella y dar a leer esa página en blanco, un naufrago cualquiera ha abierto el umbral de *otra* ética (sin sujeto ni deber-ser), de *otra* temporalidad (sin unidad ni *télos*), de *otra* política (sin *proyecto*, sin *Sistema*). Ha abierto las “tradiciones” “emancipatorias” a sus propios desbordamientos, a sus más intensos *desobramientos*. Ha trazado la brecha histórico-política de la *revolución del ahora*.

Hablar al ras de la tierra

Gabriela Milone *

* Universidad
Nacional de Córdoba

Ah, verbo pulverizado, oh libro convertido en polvo. Creías haber acabado con la letra, con el signo. ¿Puede ser? El polvo sigue engendrando polvo.

Edmond Jabès

63 |

Habremos de hablar al ras de la letra, al ras de la tierra. Habremos de hablar al ras de la propia habla: así lo pide la escritura que nos convoca, así lo pide una voz que hace más de treinta años repite su dijo. Habremos de hablar del polvo con la palabra-polvo y del habla con la palabra-habla. Habremos de hablar de poesía en poesía.

Hace más de treinta años, Oscar del Barco publicaba *Infierno*, su primer libro de “poemas”; o mejor dicho, primer texto donde despliega un tipo de escritura que acaso no sólo por comodidades clasificatorias denominamos “poética”. Porque si así fuera, y nos dejáramos llevar por las características aparentemente convencionales de un género (por caso, la poesía), veríamos la dificultad de la denominación, por un lado por la particularísima escansión de los versos, por ejemplo; y por otro, por la continua presencia de reflexiones que podrían rápidamente ubicarse del lado de lo filosófico, por así decir. Desde *Infierno* hasta *sin nombre*, hay más de treinta años de escritura que insistimos en seguir llamando “poética”,¹ no sólo porque en estos textos se trataría de un tipo de escritura que (a pesar de las singularidades de sus formas) no se dudaría aparentemente en llamar “poética”, sino también porque en ellos puede verse desplegado materialmente lo que Del Barco ha insistido en reflexionar (en otros textos que llamaremos, no sin incomodidad, *ensayísticos*) en torno a la poesía. Nos referimos a las indagaciones sobre un tipo de habla singular que acontece en el espacio poético, en la voz y la materia de la palabra, en las preguntas que en ese espacio se abren; fundamentalmente, la interrogación continua por el *quién / qué habla* en el poema, pero también por la relación irreversible del poema con el grito, la letanía, la súplica, el exceso, el *más* de todas las palabras habidas y por haber, ésas que se dan en el poema como en una zona donde no hay falta sino materia excesiva de habla, un siempre más de lo dicho y lo decible, *más* que –aunque los textos lo nombren continuamente como el *hay sin nombre*– nunca se autofilia al silencio de tipo místico.

Podría decirse, sí, que en esta escritura hay una cierta ascesis, pero al revés: no purgando el lenguaje hasta llegar a un supuesto Silencio (lo cual sería, al menos, ingenuo de creer-poder-lograr-hacer), no buscan-

¹ A continuación, detallamos los textos poéticos publicados de Oscar del Barco hasta el momento, junto a las abreviaturas que utilizaremos a lo largo de estas páginas. Para agilizar la lectura, cada vez que citemos versos de los libros mencionados, lo haremos seguido de la abreviatura y el número de página correspondiente (siempre que lo haya, dado que tanto *espera la piedra* cuanto *sin nombre* carecen intencionalmente de numeración en las páginas). *Infierno*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1977. [I] *tú-él*, Córdoba, Alción Editora, 1997. [T] *dijo*, Córdoba Alción Editora, 2000. [D, I] *dijo. Segunda y tercera parte*, Córdoba, Alción Editora, 2001. [D, II]

pobre, poco, nada, Córdoba, Alción Editora, 2005. [PPN]

diario. Córdoba, Alción Editora, 2007. [D]

espera la piedra, Córdoba, Alción Editora, 2009. [E]

partituras, Buenos Aires, Ediciones Puente Activo, 2010. [P]

sin nombre, Córdoba, Alción Editora, 2012. [S]

Cabe aclarar que el primero y el último (hasta el momento) de sus textos “literarios” no son exclusivamente textos poéticos sino escritos en prosa, a los cuales del Barco ha preferido denominar como “narraciones”. Nos referimos a *Memoria de aventura metafísica* (Córdoba, Editorial Universitaria, 1968) y *Las campanas no tienen paz* (Buenos Aires, Activo Puente, 2013).

do extirpar los equívocos de la escritura sino dispersando, diseminando los sonidos, confundiéndolos, enloqueciéndolos, desquiciándolos. De *Babel* sabemos que esa palabra nombra la confusión de las lenguas, la dispersión o multiplicación de labios,² la expansión con-fundida de hablas dada en la ruptura de la pirámide o torre en cuya punta acaso se halle, como sostenía Foucault, “sólo un grito”.³ Así como *Babel* sería la proliferación del habla en múltiples labios musitando sus diferencias y su incomprensión, de ese mismo modo habría una anti-Babel que Michel de Certeau vinculaba a *La fábula mística*, mística que en lugar de expandirse en la inconmensurabilidad de todos los sonidos posibles que una boca podría pronunciar, se cierra sobre un habla mínima (literalmente, un hablar con la boca cerrada) que busca subsanar la fractura de la Lengua Única, plegándose a la imposición de un silencio plenamente verbal. La mística, de este modo, verbaliza su imposibilidad: que el silencio es siempre una palabra y que para alcanzarlo es la palabra misma la que debe adoptar su función, vale decir, es la palabra misma la que debe imitar a la palabra-silencio, haciendo *como si* fuera algo diferente a sí misma.

Lo cierto es que si pudiéramos decir algo general, diríamos esto: que en la escritura poética de Del Barco se despliega una escritura babélica, en el sentido que indicamos. Esto es: una escritura de la multiplicación del murmullo, de la proliferación de los sonidos, de la insistencia de sílabas aún –sobre todo *aún*, o sea, en infinito continuo– en la incomprensión. Así es como acontece el grito en la cumbre de esta torre derrumbada, o el poema como “urdimbre donde la boca grita” [I, 42]. De este modo, acercándonos (como ladrones en la noche) al poema, a lo que se dice del poema en esta escritura poética, podemos vislumbrar la insistencia sostenida de Del Barco en la concepción del texto poético como “injerto en seres embrutecidos por el silencio” [E)];Entonces? ¿No dijimos que no hay aquí silencio sino –antes bien– labios incansablemente abiertos, resecos en el habla que solo puede hablar; boca siempre abierta ante el sonido que caza con su lengua nunca única, que cava en su paladar siempre horadado de palabras; que arrasa con su garganta poblada de signos indescifrados e indescifrables? Pues bien, pareciera que eso que nombramos como silencio –como así también aquello que denominamos como

² Cfr. Jacques Derrida, “De Tours de Babel” en *Difference in Translation*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1985 y Daniel Heller-Roazen, *Ecolalias. Ensayo sobre el olvido de las lenguas*, Katz, Buenos Aires, 2008.

³ Michel Foucault, *Siete sentencias sobre el 7º ángel*. Madrid, Arena Libros, 1999, p. 15.

lenguaje— es un defecto, una falla, un embrutecimiento. No habría, nos animamos a afirmar, algo así como un Silencio o un Lenguaje particularísimo a los cuales aspirar, para los cuales poner al servicio la escritura propia para alcanzarlos como meta, como recompensa, como final anhelado, acaso como redención. El poema como injerto busca anular la teleología de la escritura haciéndola anti-babélica en su “temblor” y “gruñido” [P, 78], en su grito, aullido, rasguño de sonidos en los sonidos, palabras sobre palabras, acumulación insoportable de bocas abiertas sobre continuas e infinitas aperturas en las palabras.

Esta escritura poética despliega la tierra yerma de la lengua, donde concuerdan el incremento de las inclemencias y los sonidos huecos, donde la lengua que lame el filo del dolor busca decir las heridas cavando el sonido, escarbándose las palabras. De ahí, sostenemos, que esta escritura poética se acerca a experiencias singularísimas como lo son la glosolalia, la adoración, el balbuceo, el grito; experiencias que Del Barco reflexiona, sobretudo en relación a Artaud, de quien sostiene que “el lenguaje articulado deja su lugar a la glosolalia, al grito” ya que “frente al discurso del Amo se alza el no-discurso de la glosolalia, aullido, dolor”.⁴ El grito rompe la gramática, desarticula el lenguaje, desvincula el sonido de toda significación, intensifica los restos de un lenguaje siempre fragmentado, dis-perso, perdido. Así, se abre el “espacio de la escritura-grito” que Del Barco, como dijimos, puntúa para Artaud y que con Blanchot nosotros podemos continuar reflexionando en la poética-babélica delbarquiana. Blanchot piensa la poesía como esa habla del “último grito escrito”⁵, vale decir, como esa habla donde todo el lenguaje desfallece y la palabra siempre está de más, donde no hay desarrollo, ni explicación, ni conceptualización, sino donde la escritura se hace habla blanca en una región donde la voz se desagrega de los sentidos para modularse en la desolación, en la desposesión.

Sostiene Del Barco (siempre leyendo a Artaud) que “el hombre es una puntuación sobre la estructura del grito”⁶; ¿qué implica esta afirmación, qué supone pensar que esto que nombramos como “hombre” se moldee sobre el grito y no sobre el lenguaje, incluso pensando el grito como

⁴ La primera cita pertenece a *La intemperie sin fin* (2ª edición), Córdoba, Alción Editora, 2008 [1985], p. 57, mientras que la segunda es de *Escrituras-filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2011, p. 428.

⁵ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, p. 512.

⁶ Oscar del Barco, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 53.

estructura de una desposesión, por oposición al habla como posesión asegurada que lo caracterizaría? Sobre esto ya (nos) habría advertido Heidegger, cuando en *De camino al habla* afirmaba que la experiencia propia del habla del hombre no está en la constatación de la misma como propiedad privativa sino en la experiencia concreta de su pérdida. Pero el grito no sólo es una boca abierta a la inmensidad del sonido, sino que también diagrama un espacio específico de escritura, un espacio donde se despliega un habla desposeída en el exceso de eso otro del discurso que no podría jamás identificarse cómodamente con la postulación de cierto tipo de silencio.

“Recojo el grito/ en la cueva/ vacía/ hablo/ con esta lengua que se desvanece” [T, 80]: la lengua deshace palabras y se lanza al vacío de los sonidos, a la nada de lengua que se abre en el grito glosolálico.⁷ No hay ausencia de lengua –así como decíamos que no hay silencio– sino que hay una lengua otra que no alcanza a ser lenguaje, palabra desgarrada y modulada más allá de las dicotomías, en la pura materialidad sonora del habla. La glosolalia (más allá de la incomprensión y la puesta en voz de una escritura babélica) no sólo denuncia las convenciones de un lenguaje pobre e instrumental sino que al hacerlo da cuenta de que *hay lenguaje* y que su existencia no depende de –sino que más bien suspende– la significación. La lengua es reconducida a su pliegue, a lo informe del significado en la plenitud del sonido. La destrucción de la palabra en la glosolalia marca el itinerario de la voz evadiendo el sentido, resistiendo la significación; porque amando su materia sonora, denuncia el opresivo sistema de los signos desbrozándolos en una boca abierta sobre la inmensidad y la potencia del habla. No obstante, si bien en la escritura poética de Del Barco no habría un caso identificable de glosolalia poética (como el paradigmático Artaud) sí pueden visualizarse formas similares de rupturas, hendiduras, fracturas de la significación por la proliferación de pronombres sin referencias (*tú-el*), elipsis abruptas y versos

67 |

⁷ Nos interesa destacar que Agamben (en “La glosolalia comme problème philosophique”, in *Discours psychanalytique*, N° 6, Paris, Joseph Clims, 1983) postula la glosolalia no como mero fenómeno religioso, patológico o poético, sino como cuestión que da que pensar a la filosofía. Y esto es así porque para el pensador italiano la glosolalia no implica sólo el *hablar en lenguas* sino más bien un *glosar*, un hablar palabras de las que se desconoce su significación. El hablar en glosas implica un acto de lenguaje pero del cual se desconoce el significado de sus sonidos. Es Michel de Certeau (en “Vocal utopias: glosolalias” in *Representations*, Vol. O, Issue 56: The New

Erudition, 1996) quien acuña la noción de “ficciones del decir” para pensar la glosolalia más allá de sus manifestaciones puntuales. Con esa denominación, propone pensar las maneras de hablar una lengua sin que esta sea realmente una lengua concreta, conocida, hablada. Para Agamben el que habla en glosas da cuenta de una experiencia de lenguaje en donde aún no hay nada que decir. Lo que está en juego no es tal o cual significado, sino el acontecimiento del *hay lenguaje*.

inconclusos (*dijo*), dispersión y estallido de los versos a la manera mallarmeana (no habría nunca que olvidar la importancia de Mallarmé para Del Barco). ¿Qué relación podrían entonces tener estos elementos disruptivos que marcamos con la glosolalia? ¿Acaso estos elementos no se refieren *negativamente* al lenguaje, en tanto la glosolalia lo haría *afirmativamente*, vale decir, afirmándose ahí donde hay materia sonora pero no hay lenguaje? Así se pone en escena la cuestión fundamental: la materialidad vocal da cuenta de que *hay lenguaje*, y más aún, de que no hay *quién* ni *qué* que hable este lenguaje. Así como la glosolalia pone en evidencia una lengua siempre extranjera a la voz, una lengua sólo lengua moviéndose en la boca sin más que hablar, así esta escritura poética-babélica delbarquiana pone signos indescifrados en la boca que se extraña ante su propio chasquido, aullido, vociferación.

Se oye el “misterio” de los “golpes de la lengua” [DII, 38], pero en la continua pregunta por “¿quién podría encontrar un sentido en ese largo murmullo que viene arrastrándose a través de la garganta?” [I, 32]. Y más aún que la denuncia y la pregunta, esta escritura pone en evidencia la desposesión del habla en la experiencia —propia a su vez de la glosolalia— de *ser hablado*,⁸ de reconocer que hay un clamor, un “eso”, un “sí” que “habla por mí” [DII, 10]; un arrebato en la boca por los sonidos venidos de no se sabe dónde que hace balbucear, tartamudear, aullar, dejando siempre a quien habla ante la pregunta y el extrañamiento de (su) habla: “Siento que en mi interior alguien me habla. No sé qué dice, pero sé que me habla y dice algo (...) no importa lo que me diga su no-decir, el que yo no sepa lo que dice dice más que todos los decires”.⁹

Quien habla sabe que no sabe lo que dice, pero instamos: ¿*qué/quién* habla? Podríamos reconocer en esta interrogación el *bajo continuo* tanto de la escritura poética cuanto de la ensayística sobre poesía de Del Barco, pregunta que otorga la continuidad de una tonalidad estructurada en la pura insistencia. La pregunta por el habla no se cifra en el qué se dice (“contenido” que, ya sabemos, está clausurado en la denuncia a la significación) sino en *quién* dice, o incluso, en *quién* dijo, en *qué* dijo. Podríamos tentarnos con leer toda la producción poética hasta el mo-

⁸ Quien marca esta característica es Courtine en “Les silences de la voix” in *Langages*, 23e année, n°91. www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1988_num_23_91_2114, 1988, p. 18.

⁹ Oscar del Barco, “Hay algo” en *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*, Buenos Aires, Biblioteca Martín Heidegger, 2003, p. 126.

mento de Del Barco como la modulación insistente por esa pregunta y la re-escritura continua de una sola palabra: *dijo*. Sabemos que así se titulan las tres partes de dos de sus libros; pero esa palabra, que menciona a-penas el acto finito de un decir infinito, puede verse en todos sus textos. ¿Qué dice “dijo”; quién dice “dijo”?; ¿cómo decir “dijo” si *lo que dijo* no importa más que en el acto de un decir interminable?; ¿cómo decir que *dijo* si lo que dijo no importa más que en la apertura de su *dijo*? Evidentemente, la escena del “dijo” remite a la del *génesis*, donde “dijo” va seguido del “hágase”, vale decir, donde la palabra no dice solamente algo sino que hace. La palabra es *poiesis*, poesía.¹⁰ Cuando la voz poética de *dijo* dice “denme lo posible del génesis” [DI, 41], lo que pide no es un contenido, un significado, un algo que decir; sino una potencia infinita de “dijo”, una po(i)ética donde quepan lo interminable de todos los “dijo” posibles. Porque no habría que confundir esta po(i)ética del *dijo* con cierta búsqueda de un decir pleno (seguiríamos así empantanados en juegos místicos) sino de un habla imposible de agotar, un habla que diga cada *dijo*, que se mantenga en el agotamiento infinito, en la paradoja de lo moribundo que no puede morir.

¿Qué habla sostendría lo interminable de todos los *dijo* de todas las bocas, de todos los labios murmurándose su propia infinitud? Y más aún “¿quién es el *quién* del habla?”. Esta pregunta ya puede leerse en un texto de Del Barco de 1980¹¹, reflexión que continúa en sus indagaciones teóricas (al menos hasta *Exceso y donación* de 2003) y se ubican en la línea teórica de Heidegger y su reflexión ya mencionada de *De camino al habla*. Vale decir que, así planteado, el problema del habla radica en la imposibilidad de ubicarnos fuera de ella para hablar de ella. Lo que sabemos del habla, tanto por el sentido común cuanto por investigaciones científicas, no son más que especulaciones sobre el habla en tanto comunicación, instrumento, código, actos de enunciación; aquello que Heidegger identificaba como la “opinión corriente” sobre el habla: “acción de órganos de fonación y audición. Expresión fonética y comunicación de estados de ánimo”.¹² Sin embargo, desde estas concepciones

69 |

¹⁰ “Platón (incluso él, el viejo rival de la poesía) destaca que *poiesis* es una palabra a la que se le ha hecho tomar el todo por la parte: el todo de las acciones productoras por la sola producción métrica de palabras escandidas. Éstas agotan pues la esencia y la excelencia de aquellas. Todo el *hacer* se encuentra en el hacer del poema, como si el poema hiciera todo lo que puede estar hecho”. Jean-L. Nancy en “Hacer, la poesía” en *Badebec. Revista del Centro de Estudios*

de Teoría y Crítica Literaria. N° 5. Volumen 3. Septiembre 2013.
www.badebec.org. ISSN 1853-9580, p. 160.

¹¹ Se trata de “Algunas reflexiones sobre el problema del lenguaje” en *Escrituras-filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2011, p. 347 y ss.

¹² Martin Heidegger, “El habla” en *De camino al habla*. Barcelona, Odós, 1990, p. 13.

aún queda sin responder la pregunta por *quién* habla *en* el habla y no fuera de ella. Algo inédito permite habilitar la pregunta por el *quién* habla en el habla; algo inédito que expone la potencia de la tautología como medio para descalabrar no sólo el sentido común sino también las respuestas científicas a la pregunta por el habla: “quien habla es el lenguaje”, “la materia habla”, “*somos* habla, no hablamos”.¹³ Antes que paradójicas, estas afirmaciones serían tautológicas: porque antes que una contradicción en los términos hablarían de una redundancia, de una posibilidad de hablar *del/en* el habla misma. “Decir de una cosa que es idéntica consigo misma no es decir nada”, afirmaba Rosset¹⁴: decir que es el habla quien habla cuando hay habla implica afirmar no sólo el espacio de materialidad ineludible de habla sino también posibilitar una reflexión inaudita sobre el habla *en* el habla. Si bien puede decirse que tanto la paradoja cuanto la tautología proponen una relación de presunta falsa homología entre sus términos, la contradicción que postula lo paradójico obtura la redundancia por la cual la tautología está relacionada al inacabamiento. El habla tautológica es infinita en este sentido, ya que siempre puede decirse de una cosa (cualquiera sea esa cosa) que es ella misma. Y así: siempre podrá decirse, en el colmo de la saturación, que esa boca es *esa* boca, esa habla es *esa* habla, esos labios son *esos* labios. Y quizá por esto es que podría afirmarse que la tautología se vincula con la deixis, con el *esto* de toda indicación.¹⁵ Esta habla *habla* en *esta* habla que habla: “no hay fuera del habla”, sostiene Del Barco;¹⁶ y es su materia la que golpea en la materia, el *dijo* en el *dijo*, el *eso* en el *eso*, y así. Pero es importante aclarar que el habla tautológica no está clausurada sobre sí misma sino que está abierta y es infinita, porque en el habla es lo infinito lo que insiste, lo indefinido lo que se obstina, lo inacabado lo que solicita. Si no podemos (de hecho) salirnos del lenguaje para hablar

70 |

¹³ Oscar del Barco, “Algunas reflexiones sobre el problema del lenguaje” en *Escrituras-filosofía*, op. cit., p. 379.

¹⁴ Clement Rosset, *Le démon de la tautologie*. Édition de Minuit, Paris, 1997, p. 13.

¹⁵ Cuántas precisiones deberían hacerse al respecto. Habría, al menos, que reflexionar desde *El lenguaje y la muerte* de Agamben, cuando allí el pensador advierte que decir “esto” es demostrar con y por el lenguaje un “no-esto”, dado que el “contenido” de “esto” proviene de una experiencia sensible, sólo pasible de ser indicada. Así, en el acto de decir “esto”, lo que acontece es puro lenguaje (una “dimensión inaudita” para Agamben), dimensión de pasaje siempre en suspenso entre el mero sonido y el acontecimiento de un significado, dimensión negativa que se cifra en la experiencia silenciosa de *otra Voz o shifter supremo*

que supone la posibilidad de la imposibilidad, esto es, el “aprehender el tener-lugar del lenguaje” (*El lenguaje y la muerte, Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 67). Quizá sea cierto que la tautología, a pesar de su afirmatividad, no sale del fondo de negatividad de todo lenguaje. Aunque quisiéramos pensar que sí se asomaría, en palabras de Foucault, al “umbral de toda positividad” (“El pensamiento del afuera”, *Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 300). Con todo, y aún sin decir nada, pensamos que tanto la tautología, cuanto la glosolalia y el grito buscarían acercarse a ese umbral de la materia del *habla que habla*.

¹⁶ Oscar del Barco, *Exceso y donación*, op. cit., p. 141.

del lenguaje, debemos reconocer que estamos en la materialidad del habla, en ese “espejismo metido hasta los huesos”¹⁷: “oh signos inhallables en el desierto incesante de espejismos” [P, 33].

No obstante, los versos se suceden e insisten “en lo anterior a nuestras palabras” [I, 10], en el “hueco/ del hombre/ sin habla” [T, 32], en “la llaga/ del hombre/ sin habla” [DI, 27], en “el habla/ en la materia/ sin habla” [PPN, 60] ¿Entonces de qué se trata cuando aquí se trata del habla? Sin dudas, lo que estos versos avisan es que es imposible reducir el problema a una respuesta, a una explicación, porque efectivamente estamos ante la cuestión última (y primera) de esta escritura poética que se sabe dando *golpes ciegos* al habla que habla sin nombre. Es justamente en el texto “Golpe ciego” que se declara que no se busca “hablar con énfasis sino a ras de la tierra”¹⁸, y que acaso toda esta escritura poética responda (por imposibilidad de hacer música) a gritos, rugidos, ruidos de una lengua sostenida por horas y años “sin lenguaje, especie de pre-lenguaje”. Desde aquí, no es difícil equivocar el camino y desdecirnos para afirmar la existencia de un lenguaje anterior al habla, suerte de sonido privilegiadamente originario al cual tendería y se orientaría la búsqueda poética. La tentación de la mística es grande. Sin embargo, estamos ante la materia del habla y de sonido sin palabra; “anterior” a la palabra y al lenguaje en el sentido de ser ajena a ello, extranjera, impropia, sin pertenencia, pero aún así *en* ella. Hay un *eso* que pide ser nombrado, pero excede la capacidad del lenguaje. *Hay habla*: eso es innombrable porque no hay fuera del habla que lo diga. Es innombrable por exceso de nombres y también, por lo tanto, por carencia absoluta de nombres. “Sin nombre” es una idea que puede leerse a lo largo de toda la escritura poética delbarquiana, que cristaliza en el título de su último libro.¹⁹ Hay sin nombre “no por falta de palabras sino por un esencial exceso”.²⁰

71 |

¹⁷ Oscar del Barco, “Golpe ciego” en *Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos*, Buenos Aires, Caja negra, 2010, p. 186.

¹⁸ Oscar del Barco, “Golpe ciego” en *Alternativas de lo posthumano*. op. cit., p. 282.

¹⁹ Quizá sea momento ya de hacer algunas aclaraciones respecto de los nueve libros de Oscar del Barco que estamos comentando en estas páginas. Por un lado, *Infierno* (1977) es el único libro publicado en México y deberán pasar veinte años hasta que aparezca *tú-él* (libro dedicado a un amigo y su hijo desaparecido por el terrorismo de Estado en Argentina) publicado en Córdoba, Argentina. Podría decirse que *tú-él* inicia una serie ininterrumpida hasta el momento de publicaciones, realizadas desde 1997 hasta 2012, con una

periodicidad de dos o tres años aproximadamente entre ellas. En materia de formato de edición, desde *espera la piedra* (2011) los libros se amplifican, dejando el formato estándar (usado anteriormente) de 14 x 21 cm, para adoptar el más inusual de 21 x 29 cm. Puede verse en los tres libros que hasta el momento se han publicado con ese formato de cuaderno o carpeta que la duplicación del espacio material evidencia la extensión del verso y la ausencia de los blancos en la página que caracterizaron los libros de la etapa previa. Con el ensanchamiento de la página y la extensión del verso se responde, al parecer, a la dilatación implacable del habla. La insistencia de las preguntas por el *quién* o *qué* habla llegan a su instancia in-soportable de intensidad y tenacidad. Y por

“Trabajé/ sin bendición/ sin salvación” [PPN, 159]: el habla se da, es donación, pero no por eso la escritura es automática o providencial. Hay trabajo, y hay trabajo al extremo, un cavar incansable en la lengua a fuego²¹, lengua que se deshace en las cenizas de un lenguaje inútil. Hay que trabajar ese don del poema en la materia de un habla esquivada, habla sin habla, e “insistir hasta el extremo”.²² Por ello, el poema no cae del cielo como maná de palabras, sino que es *don-de-trabajo* en la insistencia del habla, en lo impresentable de su exceso, en lo inexplicable de su donación.

Si el lenguaje no puede hablar de sí mismo ¿a qué responde este trabajo extremo e inaudito que busca responder a la pregunta por el *cómo* hablar acerca de aquello que habla? Ya no sólo es el *quién* y el *qué*, sino también el *cómo*: el don-de-trabajo que es el poema cava preguntas en las preguntas y no responde. Se está en permanente estado de vacilación y temblor porque eso mismo que “nos exige callar [y] al mismo tiempo despierta en nuestras bocas el roce del sonido que es el habla”.²³

Así como sostenemos que la pregunta por el *qué/quién* habla se despliega como bajo continuo de esta escritura, vemos que hay una anotación (musical, también) para indicar el grado de la intensidad de la voz: “pianísimo” [DI, 33 y PPN, 184].²⁴ De este modo, hay grito escrito pero *pianísimo* en la tautología de un habla sin quién ni qué, un habla “sin énfasis” y “al ras de la tierra”.²⁵ Lo que no hay aquí evidentemente es proclamación, profecía, anuncio de programas o proyectos estéticos,

último, debemos decir algo sobre una cuestión crucial respecto de los “temas” omnipresentes en esta producción poética (“temas” que no tomamos directamente aquí, dado que ya lo hemos realizado en casos anteriores); fundamentalmente dos: la experiencia de lo sagrado sin dios y la experiencia del dolor extremo ante y por el sacrificio de todas las víctimas posibles. Es innegable que la presencia de la víctima cruza toda esta escritura poética, desde los *ellos* inocentes de *tú-él*, pasando por el punto más álgido del cordero sacrificial de *dijo*, amenguándose en *poco pobre nada*, pero recobrando fuerza en *diario* como carne envejecida y llegando al punto cúlmine en *espera la piedra* y *sin nombre* donde se expone –minuciosa y cruelmente– la ‘carnicería’ de los sacrificio de los débiles. Es de aquí que la experiencia de lo sagrado sin dios que expone esta poesía mantiene un continuo estado de comunión con la *excedencia* del pensamiento y del lenguaje poéticos, los cuales evidencian esta ruptura haciendo de lo sagrado una experiencia de vaciamiento de lo sagrado en la “intemperie sin fin” que es

la excedencia del ser, de la razón, de las palabras, de dios. Para el lector interesado, nos permitimos remitir a *Pensamiento filosófico y experiencias religiosas en la poesía argentina contemporánea*. Serie Tesis. Córdoba, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. 2013, E-book disponible en <http://www.ffyh.unc.edu.ar/sites/default/files/e-books/TESIS-MILONE-GABRIELA-E-BOOK.pdf>

²⁰ Oscar del Barco, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 153.

²¹ Sostiene Novarina: “Nosotros, los hablantes, cavamos la lengua que es nuestra tierra” (en *Devant la parole*. Paris, P.O.L, 2010, p. 19).

²² Oscar del Barco, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 46.

²³ Ídem, p. 156.

²⁴ Del Barco sostiene: “el amor y el absoluto no son cosas. Tal vez se trata del estado sagrado del dios-sin-dios que es, en *pianísimo*, la poesía”.

²⁵ La expresión “sin énfasis” la hallamos en dos lugares, al menos: en “Golpe ciego” (op. cit, p. 282) y en *Exceso y donación* (op. cit., p. 144).

filosóficos o religiosos. No obstante, ese “a ras de la tierra” es un *ethos*, sin dudas, una morada para quienes se saben “víctimas incógnitas que marchan a través de la materia”²⁶. De aquí es que quizá podamos pensar la presencia continua de la *piedra* en esta escritura, acaso como imagen de la materia en tanto que tal; y su relación constante con el lenguaje y las palabras. “Todas las palabras son menos que una piedra” [I, 34]; “el viento que remueve la roca/ sostiene la palabra” [PPN, 111]: así, la piedra es lo que la palabra no puede ser, esto es, presencia incommovible, signo indescifrable del tiempo y la espera, inmovilidad tautológica que se evidencia a sí misma con una prolongación inaudita. La piedra siempre dice –sin palabras– que es piedra, y así puede ser tanto restos como clamor, tumbas como nombres, poder y pasión, escritura y silencio, inmóvil e infinita. El “golpe ciego” de la materia de la piedra se arroja más allá de toda comprensión, de toda explicación. ¿Qué queda? La materia del habla, “el temblor de los labios” [PPN, 110] o el “pulso de los labios” [P, 73], la vacilación del balbuceo y el *roce* del habla al *ras* de la tierra.

Esta “terca poesía de piedra” [E] arranca los labios de la mudez para insistir en esas palabras que cruzan el vacío de los significados hasta desfallecer en el grito. Las preguntas se repiten, incansablemente; el grito es inaudible y el habla recomienza en las “exclamaciones de la boca contra el suelo” [E]. Las exclamaciones no son palabras de invocación, de elevación de la voz vuelta hacia algo así como un *más allá*, una *altura*, un *cielo*, *lo abierto*, o como quiera que se nombre. La boca se refriega contra el suelo y habla al ras de la tierra, acaso porque sabe que no hay más que esa tierra pegada a los labios, esa materia de polvo que se adosa a esa otra materia igualmente dura del habla, piedra que se besa como si así se la pronunciara: “repito letras que brotan de las piedras” [E]. Cantan las piedras y la boca, que se sabe abierta sobre la dureza de una inmensidad material, y así recomienza su murmurio, su ruido de piedras, su ronroneo arrodillado ante el clamor del mundo.

Los labios cruzan el aire para plegarse a la tierra, al suelo, a la piedra: “labios míseros labios” [P, 35]. Esa palabra, “mísero”, se la verá volver como un *ritornello* en esta escritura; y recordemos que en ella se oye lo desdichado (*miser*) pero también lo estéril de la tierra (*misere*);²⁷ y es de

²⁶ Oscar del Barco, “Golpe ciego”, op. cit., p. 190.

²⁷ Joan Corominas y José Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1981, Vol. IV, p. 88.

la misma palabra “mísero” que se desprende “miserere”, nombre que por metonimia se le dio al salmo 51 porque es esta oración de arrepentimiento la que comienza con ese imperativo (*miserere*: “apiádate”). Labios “míseros” convocan así la oración de *miserere*, del arrepentimiento y del pedido de piedad; pero aquí se trataría más bien de un arrepentimiento que podríamos pensar como *pentimento* y como *pensamiento*, vale decir, como una palabra en los labios que pesa, que piensa y que se modifica, pero cada vez, buscando quedar siempre igualmente estéril. Un *ritornello* de miseria, decimos, un arre-pentimiento “en el polvo y la ceniza” como el de Job (42, 6), una boca contra el polvo que se llena de miseria y escribe *pianísimo* el grito de su desastre. Pide piedad, pero no hacia lo alto sino vuelta sobre el suelo mismo. Pide misericordia ante la miseria, con la cuerda (*corda*) de los labios (*miser*) enlazados al corazón (*cor*) que late contra el suelo (*ras*). “Qué mano lleva mi boca al osario” [P, 183]: así, la pregunta por el habla se hace en los huesos (*os*) puestos en la boca (*or*). Y podríamos llevar al extremo estas reflexiones, dejándonos llevar por la escritura, entonando el salmo de las partículas de las palabras, para que la repetición de su canto nos las vuelva glosolalia: *cor ras or os*. Así, en lo mínimo, en lo mísero de cada sonido, suena el latido del corazón al ras de los huesos, en la boca.

Recordemos con Derrida que la boca (*or*) tienen un doble alcance, ya que la lengua se duplica entre la *devoración* y la *vociferación*, entre fauces y voz, entre dientes que laceran y lengua que pronuncia. En el *or* de la boca abierta conviven labios, dientes, glotis, lengua, todos “lugares del grito y del habla”.²⁸ Es interesante puntuar entonces que la imagen de la boca desdentada se reitera en la escritura poética delbarquiana, al menos desde *Diario* en adelante, mostrando cómo esos aparentes huesos que penden de la boca también se desintegran en el gran osario que rozan los labios cuando pronuncian las palabras al ras de la tierra. Así como los huesos, los dientes –aunque fragmentados, ausentes– son lo que queda, los restos de algo que quizá fue. El imperativo del *miserere* se conjuga entonces con el del “poner los labios en la tierra” [P, 64], acaso para que los restos de la materia alienten el habla y profieran el grito: “los dientes la lengua imitando el sonido de la parturienta” [SN].

²⁸ Jacques Derrida, *La bestia y el soberano I*. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 43 y 92.

“La boca/ lo abierto” [P, 46]: la boca abierta es la boca de la adoración, según Nancy, boca abierta como “nada más que una boca abierta”²⁹. La tautología no nos deja en paz, y aún así no debería evitársela. Nancy sostiene que nuestras primeras palabras fueron de adoración, vale decir, de dirección, de ad-orar. La palabra viene desde antes y va más lejos, y se encuentra con la apertura de una boca antes del decir. Pero ¿qué es lo adorable? Lo que se adora es la falta de un *sentido del sentido*, se alaba el sentido infinito que suspende la significación ya que “la adoración habla de ese infinito que habla”³⁰. De este modo, el habla de la adoración no es un tema sino una práctica, un hacer vinculado al pensamiento, una práctica que no es religiosa ni filosófica sino una atención a lo que excede: *al ras del habla*.

¿Qué decimos cuando decimos *al ras*? Es una expresión extraña, rara. Proviene de *raer*³¹, del latín *radere* que hace referencia a pulir, afeitar, raspar la superficie de alguna cosa. En esa misma línea está *raído* como lo desgastado por el uso; también hallamos *ralear* y *roer*, o sea, partir con los dientes algo duro. Y continúa el habla convocando palabras, porque *al ras* se vincula también con *rasar*, con lo *raso*, con *arrasar* y con *rozar*. Una multiplicidad de relaciones se despliega desde aquí, relaciones que buscan quedar a la superficie, o sea, quedar *al ras* de la escritura. Porque *ar-ras-ar* implica hacer que quede plana una superficie (incluso puede verse que cuando se extirpa el “ras” de la palabra queda “arar”). Porque en ningún caso este afán por desplegar la expresión de “al ras” se filiaría a una búsqueda por profundizar o pretender ir al fondo de algo así como un sentido. Porque no desoímos la afirmación del mismo Del Barco cuando a propósito del poema de Juan L. Ortiz que menciona la “intemperie sin fin” advertía que “el *sentido* del poema es la exposición de su inmanencia-trascendencia y sólo pertenece a la potencia del propio poema, nunca a la interpretación del poema”.³² De este modo, recorriendo la superficie de esta escritura poética y dada la ramificación de las palabras, podemos decir que *hablar al ras* implica raspar la materia del habla, rascar literalmente el lenguaje para descascarar su apariencia de sentidos y despegar trozos de sonidos, pedazos de lengua, ruido de dientes royendo las piedras-palabras. Rasar el habla para allí raer, aún un poco más, lo ya desgastado, esas palabras que no dicen, que acaso nunca

²⁹ Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme 2)*. Paris, Galilée, 2010, p. 32.

³⁰ Ídem, p. 22.

³¹ Joan Corominas y José Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, op. cit., p. 740 y ss.

³² Oscar del Barco, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 203.

dijeron, pero que desfilan rozando todos los “dijo” de todas las bocas. *Al ras*, con “el grito del polvo” [P, 113], con los labios arrasados, arrancados, roídos. *Al ras*, con la boca raspando el rugido, carcomiendo el balbuceo ya gastado contra el suelo. *Al ras*, con la lengua deslucida en el ronquido, en el grito amplificado pero *pianísimo* de la boca abierta.

“Pasó algo por mi boca/ lentamente enloquecí” [P, 67]. Así, en la lentitud de un habla que pasa, que recurre y desquicia el sentido, jugamos con las palabras, sí, jugamos con las palabras como quien junta huesos de la tierra, como quien alza piedras del suelo y se las lleva a la boca. Es que “las piedras se han organizado y cantan”.³³

³³ Oscar del Barco, *Exceso y donación*, op. cit., p. 121.

CAMPOS
BATA

Notas filosóficas

Oscar del Barco

Ereignis

El acontecimiento co-apropiación ser-hombre (Ereignis) plantea muchas cuestiones: la primera es ¿por qué Heidegger dejó de lado el ser-el-ahí y retomó la palabra “hombre”? ¿por qué esa vuelta a las palabras comunes, o de la comunidad, tomadas en su sentido originario, en su etimología? Si la palabra Ereignis es, como la palabra tao, una singularidad sin referencia-a, vale decir una palabra que no puede ser indagada, sometida a concepto, a determinaciones conceptuales, ¿cómo hablar? Si el hombre y el ser son lo mismo, ¿debemos pensar hombre como “absoluto”, como una suerte de espíritu absoluto en sentido hegeliano? Proximidad de Hegel y Heidegger: no hay hombre sin ser ni ser sin hombre; no son “cosas” distintas que después se unen, sino lo mismo en lo mismo. Lo que llamamos ser es totalmente hombre y lo que llamamos hombre es totalmente ser. El hombre se agota en ser y el ser se agota en hombre. [¿Podríamos decir, en este sentido, que somos “dios”?].

De nuevo Hegel: la teología es en realidad una antropología; dios es una hipóstasis del hombre. También Nietzsche pedía que todas las cualidades que atribuimos al noúmeno se las atribuyamos al hombre. La muerte de Dios es la divinización del hombre. Y cuando Heidegger habla del ser no se puede dejar de pensar en un dios que nos “mantiene”, que nos soporta, que nos desea... El ser se “oculta”, se “ausenta”; pero no debemos preguntarnos ¿por qué? pues se trata de un “enigma”, el “enigma del ser”. Para Heidegger el ser se brinda y se oculta... pero ¿cómo es posible saber que hay más ser que el ser de la co-apropiación? ¿Cómo saber que hay un ser que se oculta? ¿A partir de qué presencia el hombre puede afirmar la trascendencia, al menos parcial, del ser? ¿Y si el ser fuera totalmente el ser de la co-apropiación ser-hombre? De alguna manera se repite la diferencia kantiana fenómeno-noúmeno pues el ser de la co-apropiación se da y se oculta al mismo tiempo. “Se da” implica una diferencia entre el donante y el donatario. Y si el ser es co-apropiación desde siempre, quiero decir que no hay un momento del ser solo en absoluta autonomía, ni un momento del hombre solo, sino que la diferencia es en lo mismo, vale decir que siempre tanto el ser como el hombre están dados en unidad ¿cómo separarlos? La co-apropiación es ontológica y absoluta: Ereignis.

No se trata de afirmar que el hombre sea un dios creador, sino de considerar al hombre (lo humano) como el lugar-abierto donde se da el aparecer de lo que aparece, y este aparecer (este acontecer “maravilloso” del aparecer en unidad, lo que llamamos ser y hombre, [es] lo Ereignis, que también podría ser llamado “dios” (¿por qué no?). Un dios alejado de todos los dioses, un dios-no-dios, no “algo” trascendente sino trascendental o archi-dios. Heidegger (en pos del maestro Eckhart) habla de un dios “divino”, pero no dice que el hombre-ser sea eso. El problema consistiría, en término husserlianos, en hacer una *epojé* absoluta que suprimiera toda antropologización, en última instancia todo antropomorfismo del Ereignis. Aquí radica la relevancia de la nada en cuanto apertura a la posibilidad factual de lo no-nada. Pero si aceptamos que el hombre es ese acontecer de la unidad esencial con el “ser”, y que a esa unidad la podemos llamar “dios”, surgen interrogantes inevitables respecto a las consecuencias o derivaciones de tal hecho. ¿Existe la posibilidad de una nada positiva absoluta tras la aniquilación del hombre y en consecuencia del ser (“ser” que necesita del hombre para ser)? ¿Es posible una determinación cualquiera de lo todavía-no, vale decir de lo inexistente? En Heidegger el ser es el dominante de la relación de copertenencia hombre-ser, pero no obstante las determinaciones del ser son huma-

nas... si el lenguaje es lenguaje-del-ser es porque el hombre es lenguaje; digamos que el ser se lenguajea en el hombre como lenguaje. Es imposible liberarse del lenguaje=hombre=ser para determinar el Ereignis. Aquí podemos de nuevo subrayar la relación con la imposibilidad de nombrar (determinar) el tao. Salimos así del espacio de las dicotomías sustanciales (ser, yo, sujeto, alma, dios, etcétera) y de las determinaciones absolutas. El no-saber no es metódico-fenomenológico sino ontológico. Esta última afirmación es contradictoria pues afirma el saber del no-saber. No hay un ser que se manifieste como lenguaje-hombre en lo abierto que es el lenguaje-hombre, y que al mismo tiempo que se manifiesta, se retira o se oculta. No hay un ser trascendente que determine al hombre. No existe un sujeto, ni un yo, ni un dios. No se puede hablar de una temporalidad absoluto, ni de una archi temporalidad como presupuesto de la temporalidad común. Ni tampoco de una pasividad a-temporal. Toda afirmación y toda negación se necesitan ambas como tales para poder enunciarse. Esto: lo trascendental o dios, carece de necesidad, de deseo, de pasiones, por ser el prius o la posibilidad donante de todo deseo, etcétera... Al que haya ser, hombre, dios... lo llamamos co-apropiación o hay-hay. Pues si al hay le agregáramos algo, un concepto cualquiera, el hay dejaría de ser el hay absoluto al que llamamos “hombre”, o Ereignis, o “dios”, o “espíritu”...

Heidegger indaga, “camina” los senderos, se ahonda y en ese ahondar varía. El Ereignis (es) el ya-no-más... Si embargo en el “Protocolo” a la conferencia sobre Tiempo y ser (aprobado y en parte modificado por el propio Heidegger) se dice que “[...] *es la finitud—no sólo la del hombre, sino también la del Ereignis mismo— la que se revela*” (yo subrayo). Y en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (los *Beiträge*) dice: “[...] en el Ereignis en tanto que Ereignis se oculta el último Dios” (párrafo 24), y en el párrafo 26 dice que “El Ereignis libra el Dios al hombre y apropia éste a Dios”. De lo cual es posible concluir (a) que lo último no es lo Ereignis sino es el eso (“Dios”) posibilitado por lo Ereignis, y (b) que al estar sometido a la “finitud” el acaecer de la co-apropiación ser-hombre (Ereignis) es posible pensar la finitud propia del “Ser”. Lo que modifica el pensar lo Ereignis como *singulare tantum*, ya que la finitud del hombre implica la finitud del ser debido precisamente a la esencial unidad de ambos en la co-apropiación. ¿Puede el ser desaparecer en la nada a causa de la unidad con la finitud del hombre que se pone como finitud de la co-apropiación? ¿El infinito se finitiza retirándose dejando que el Ser entee?

En 1923, en una carta a Margot Sizzo-Noris-Crouy y en relación con los *Sonetos de Orfeo*, Rilke se refiere al “amor a lo inmanifestado, a lo no-palpable” agregando que mientras “más se nos limita y ata exteriormente... más decisivo se hace para nosotros seguir siendo capaces de permanecer abiertos y orientadores ante las más anchas y secretas tradiciones de la humanidad...”.

El “Ser”, el “Sujeto”... no pensar que se trata de realidades, de substancias o cosas concretas, asibles, mirables... más bien hay que pensar en construcciones ideales, imaginarias... en matemáticas, en poemas como un golpe de dados... El hombre, pero ya “hombre” es una construcción ideal: a esto que aparece (quiero decir una boca, huesos, cientos de miles de millones de células) lo llamamos “hombre”; a estos sonidos que pueden articularse indefinidamente lo llamamos “lenguaje”, y los articulamos de diferentes maneras para señalar o referirnos a otras partículas que aparecen en infinitas formas... El hombre tiene razón cuando piensa que cada palabra se refiere o señala algo, tiene razón cuando a la infinitud de “alcos” los llama “mundo”. Pero “mundo” es una palabra y no algo; algo que carece de determinaciones por no ser. En lugar de “mundo” a esa infinitud de árboles, estrellas, mares, arenas, ojos... los podría llamar “silla” o “música” o “mriurvi”. Una cara de la palabra es arbitraria (en lugar de río puedo decir fleuve), por eso hablo de construcciones ideales, imaginarias... pero la otra cara tiene correlatos: cada “cosa” tiene un correlato: si digo “mesa” estoy refiriéndome a algo que diferencio de otros “alcos”, aunque la diferencia sea ideal ya que todo está unido en una unidad que llamo “ser” o “todo” o “uno”... en este sentido interpreto el *en diaferein* de Heráclito: “en (lo) Uno la diferencia”... Llamo “hombre” a la manifestación de la infinitud de cosas o entes que llamo “mundo”, pero entre la infinitud de las cosas no hay una cosa-hombre, sino que en la infinitud de las cosas distingo un conjunto de cosas a la que llamo “hombre”. “Hombre” es y no es sólo una palabra. Y lo mismo ocurre con la palabra “Ser” y con la palabra “yo-sujeto-espíritu-alma...”; no nombran cosas, sino un conjunto indefinido de cosas a las que se unifica idealmente y se nombra de tal o cual manera arbitraria (“significante” dice Saussure). Ahora bien, si la palabra es una idealidad que señala algo que no existe como tal [Kant, en su *Crítica del juicio* dice que “sin hombres toda la creación sería mero desierto” separada de la infinitud, es imposible conocer eso como tal: ni sujeto, ni yo, ni mundo, son cognoscibles por inexistentes, por su idealidad. Si se los trata como cosas se pueden conocer ciertas determinaciones de su infinitud, de sus diferen-

cias, pero no eso como tal por inexistente: no existe sujeto, sujeto menta una idealidad o conjunto de determinaciones subsumidas en la palabra que lo señala.

Sujeto

En su libro *¿Un sujeto?* Nancy insiste en la idea de “presupuesto” y en la idea, que da título al libro, de sujeto. Es significativa una de sus primeras advertencias: “nada es menos claro, hoy, que aquello que se supone cuando se habla del sujeto”. Por ejemplo en San Agustín, Descartes, Rousseau e incluso Freud, la palabra “sujeto” no tiene casi ninguna de las “significaciones actuales”. Lo que falta es una unidad de sentido, y lo que hay es un exceso de sentidos. El problema, “para nosotros” (los filósofos contemporáneos ante todo) “es saber si hay alguien, dónde hay alguien, qué es ser ‘alguien’ o quién es ‘alguien’”. No obstante, de manera difusa, no clara, hay una suerte de presupuesto común (a desconstruir, diríamos): “Un sujeto es ese ‘alguien’ que puede tener representaciones y/o voliciones” [esta definición, incluso en su carácter ambiguo, creo que es cuestionable por motivos esenciales: no hay o no existe ese alguien, lo que hay son esas representaciones y/o voliciones sin nadie que las realice o soporte]. Aclaración de Nancy: ese alguien debe tener las representaciones y voliciones “en él mismo como él mismo” (por lo tanto sólo habría esas representaciones y voliciones a las que llamamos “sujeto”). Respecto al significado de él mismo como él mismo se refiere, entre tantos a elegir, a Kant en primer término. Para éste “tener representaciones como mías” remite a un yo trascendental como “forma necesaria pero en sí misma vacía, incognoscible como sustancia”. En segundo lugar se refiere a Heidegger, quien plantea “la existencia como aquello donde lo que sucede es ‘cada vez mío’, negando así la existencia de un sujeto como presencia supuesto bajo la representación...”. En tercer lugar se refiere a Derrida quien ante Husserl pregunta “¿cuál es la diferencia implicada por el estar-presente-a-sí, o cuál es la distancia del ‘a sí’ de la presencia a sí?”

Aquí Nancy enuncia algo evidente en su exposición, pero discutible en cuanto al peso de su generalidad, dice que la suposición “el gesto mismo de suponer es el gesto occidental filosófico por excelencia, el gesto principal”. Luego expone, en extrema condensación, un movimiento que pasa por sucesivas etapas: 1) en el comienzo está Anaxágoras, quien afirma que el pensamiento “es el autor del orden del mundo” [del orden

y no del mundo: el mundo es un caos en el cual el pensamiento introduce un orden, pero esto presupone como separados un pensamiento, un orden, y un mundo previo, caótico y desconocido como tal, es decir sin el pensamiento]. Es en la matriz del pensamiento ordenador del caos “que el sujeto comienza a prepararse”... 2) Demócrito y los átomos que se ordenan mediante su desviación... 3) Sócrates quien con el “conócete a ti mismo” plantea explícitamente “la primera palabra de la subjetividad”. 3) Platón en el *Cármides*: “todo lo que se sabe es que no se sabe”, pues “la verdadera solución no puede ser encontrada por las vías de la dialéctica y del diálogo”, el pensamiento-del-pensamiento “está más allá de la dialéctica”. 4) Plotino: “Cuando nos pensamos a nosotros mismos, es claro que vemos una naturaleza pensante (...) este pensamiento nuestro presupone otro Pensamiento, que está como en quietud” (tercera *Enéada*, libro 9). Para Plotino –agrega Nancy– “todo lo que está en movimiento presupone algo que no está en movimiento” [esta X en no-movimiento posibilita el tiempo]. 5) San Agustín introduce la idea de “alma” como distinta del cuerpo, como “el nombre de la verdadera presencia” [Dios como más íntimo a mí que yo mismo: “La suposición última es esa intimidad, más íntima a mí que yo mismo que es la intimidad de Dios en mí”]. 6) Descartes: ego sum no está demostrado, “es una inferencia necesaria pero sin prueba. La prueba es la evidencia” [¿cómo probarlo si para probarlo tendría que ser otro y no lo mismo?]. Ego sum es verdadero “tantas veces como lo pronuncie –dice Descartes– o lo conciba en mi espíritu”, “mientras piense (...) si dejo de pensar dejaría al mismo tiempo de ser o de existir” (tener aquí presente lo que Descartes entiende por “pensar”). El sum es un *flatus vocis* [Kant ha dicho que ser o existir es una posición y no algo, no un atributo sustancial]. La cosa que piensa, pero “cosa” es mundo y/o Dios... 7) Kant: el sujeto a partir del objeto, de “la experiencia posible”; a las “condiciones” de esa posibilidad es a lo que Kant llama “trascendental”. Así el sujeto se escinde: empírico/trascendental. Se profundiza el orden de la suposición: al sujeto se lo encuentra en la experiencia, del fenómeno, “pero desde ese sujeto empírico no se remonta jamás hacia una sustancia trascendente que sería la sustancia del sujeto”, por consiguiente “a un yo sustancial no lo podemos conocer, es un ser de razón o de ficción”. “La sustancialidad está perdida...”. “‘Bajo’ las facultades así como ‘bajo’ el yo empírico, sólo hay ‘yo’ trascendental como una pura forma lógica”. Todas son suposiciones. Incluso la libertad, lo mismo que el sujeto, está supuesta. 8) Hegel: “Lo verdadero no es sustancia sino sujeto. Lo que quiere decir que es movimiento de ponerse a sí mismo” en el “vacío de

sustancialidad” instaurado por Kant. El sujeto “deviene sujeto a través del movimiento de incorporar su propia negatividad”. “El primer momento de esta negatividad es el lenguaje”. Para Nancy en la filosofía de Hegel, digamos en su culminación, “el sujeto es la suposición pura”. Por eso habla de “esa gigantesca máquina de la suposición” [¿Triunfo final de Kant? Sin sustancia, sin ser, el sujeto sólo puede ser el nombre de un vacío. Como no hay una sustancia sólo restan suposiciones, o menos que posiciones, ya que toda posición exige un ponente, y el ponente es lo que falta, ¿o debemos necesariamente su-ponerlo? Pero entonces ¿quién lo pone suponiéndolo?] Nancy dice “alguien”, y este “alguien” es el título de la segunda parte del libro, que comienza refiriéndose al “infinito” de la presuposición del sí mismo. En la historia de la filosofía (¡nada menos!) lo que siempre “vuelve” (Descartes, Kant, Nietzsche, Freud: los nombres emblemáticos citados) es “el sujeto como *algo desvanecido, como ilusión*” (yo subrayo); el sujeto “termina por aparecer (...) como no siendo más que suposición”. En Kant como “forma vacía, un ‘yo’ formal”; en Nietzsche “como efecto de ilusión (...) como fantasma, como espejismo”. No me detengo en las referencias al psicoanálisis, y particularmente a Lacan. La pregunta es “¿después del sujeto quién viene?”. Algo viene, pero no sé qué. Descartes dijo: sé que soy pero no sé qué soy. Kant podría haberle respondido: y nunca lo sabrás, porque no puede saberse. Nancy va a instalarse en lo que llama “el colmo de la suposición”, en su “abismo” o “exceso”: ¿en dónde? En el alguien. En la punta extrema del ego sum “hay alguien, tiene [¡otra suposición!] que haber alguien”.

También en la “punta de la *Fenomenología del espíritu* está el algo (...) está el no del espíritu”. ¿Alguien? ¿El espíritu? En este punto hay una inversión sutil, o hay una “respuesta que precede a la pregunta ‘¿hay alguien?’”. Una respuesta anterior a su pregunta es paradójal, no obstante “el que puede plantear la pregunta tiene que ser ya alguien para plantearla”. “De cierta manera es lo que ya Descartes formaliza: yo que dudo y que pregunto si hay solamente algo en el mundo, yo que dudo no puedo no ser”. El acto yo-soy precede a toda pregunta; desde “el principio hay alguien, y luego se puede preguntar qué es alguien”. En la propia pregunta ya de antemano está la respuesta: al preguntar “¿hay alguien?” el alguien ya está porque es el que pregunta. En Descartes antes del ego-sum está el “alguien que dice que existe”: tal “alguien” es a la vez el propio garante de su existencia “porque en ese momento no hay garante. Nada de Dios, nada de mundo, nada de suppositum, nada de identidad”. [En Descartes, desde el punto de vista del

conocimiento lo primero es la duda-pensamiento, pero desde el punto de vista del ser lo primero es el alguien-que-duda y que al hablar-preguntar se funda a sí como “garante de su existencia” -como veremos el alguien se vaciará de sí dejando sólo un pre-supuesto (¿trascendental? ¿lo trascendental como suposición necesaria y a la vez vacía?) y una nada empírica...].

[El “nominalismo” es una postergación. Decir llamamos “sujeto”, o “alguien”, o “uno”, a tal o cual conjunto de cosas, deja sin respuesta sobre el qué (es en su esencia) eso que estamos interrogando. Si hay un alma o un sujeto o un alguien substancial (ente/cosa) en uno mismo pero distinto a uno mismo, el problema desaparece, es suplantado por una creencia (creo que hay un alma) o por una suposición (supongo que debe haber un alma). Pero la creencia y la suposición no demuestran que el alma-sujeto realmente-sustancialmente existan. Por otra parte la “ciencia” (biología, fisiología, psicología) tampoco puede demostrar que un conjunto indefinido de partículas hable o piense, etcétera. También la “ciencia” supone un ordenamiento de partículas que hablan (incluso decir que “el mundo habla” es una suposición). Hay una resistencia digamos “cultural” a aceptar lo que podríamos llamar el misterio de eso (lo trascendental) como presupuesto desconocido-incognoscible de lo que llamamos sujeto-yo-alguien-alma... Aceptar que no hay “alguien” (que no hay un fundamento), que estamos a una presuposición interminable de un algo imposible de determinar conceptualmente. El nominalismo es el reconocimiento extremo de esa imposibilidad. El nominalismo inventa nombres para llamar lo sin nombre, nombres que apuntan a un vacío de nombres, o que nombran lo sin nombre. No obstante de esta manera el nominalismo reconoce algo: reconoce la incognoscibilidad de un más-que-algo, y a partir de esa incognoscibilidad dice algo así como “pongámonos de acuerdo en nombrar con una X a eso, a ese lo neutro, etcétera”. Sólo podemos decir no-nada sin que haya nadie-alguien, un sujeto, que lo diga. El decir, el nombre, se yergue como una roca sin sentido. Los hombres le dan múltiples sentidos y de nuevo la pregunta se repite: ¿qué o quién es el hombre? ¿a qué llamamos hombre? etcétera. El etcétera es la locura propiamente humana: saber que somos —diría Descartes— pero no poder saber qué somos.]

Según Nancy el presupuesto cartesiano es “un alguien dice que existe”, pero “no nos hace saber nada de lo que es” sólo “atestigua, testimonia que existe” [¿alguien? ¿dice? ¿existe?]. Hay y lo demás viene por añadidura. No hay “alguien”; el hay es previo al “hay alguien”... y no es una

suposición, es el hecho-absoluto [hecho que eventualmente-nominalmente se ha llamado “Dios” o Adonais o Zeus o con letras disparatadas sin sentido, pero todas las nominaciones (siempre arbitrarias) son a posteriori del Hecho].

El singular, el cada uno (el alguien), a cada instante se singulariza, “el singular es singularizarse”, ser uno mismo a cada instante (desde el nacimiento a la muerte). De esta manera “responde” de sí, de su singularidad: garantiza “que él (el yo, la singularidad del yo) existe singularmente”. Pero ¿qué es lo que garantiza o atestigua? Atestigua el sentido, *“el ser alguien en tanto que sentido”* (yo subrayo). ¿Qué sentido?: “el sentido de la vida”, “el sentido de la existencia” (según añade Nancy: se trata de la “única preocupación” de la filosofía y del psicoanálisis...). La sustancia (como soporte de los accidentes) y la presuposición de que el sentido funcionaba “en tanto que fundamento”, en tanto pura presencia: “Yo estoy ‘bien fundado’ para existir porque existo, eso es todo”. El puro acto se presenta como fundamento que no necesita ser fundado en algo otro: un “heme aquí” sin más. Un “heme aquí” despojado de todo, un “heme aquí” absoluto; absoluto acto de presencia sin más fundamento que su propio acto: un sentido sin-sentido exterior al propio sentido. [Es claro que se trata de una afirmación vacía, pues ¿por qué razón se daría por finalizada la pregunta por el sentido del sentido ad infinitum? ¿por qué la afirmación de Nancy de que el sentido de ser alguien “no renvía a nada más”? ¿Y si el “alguien” remitiera esencialmente al abismo del sin-sentido y de esta manera el sentido fuera un hueco sin fin? ¿Por qué dar por terminada la inquisición frente “a una garantía sin más garantía”, si este es, precisamente, el problema: la imposibilidad de detener la pregunta, salvo arbitrariamente (o metafísicamente)? No habría, afirma, “un sujeto que podría soportar ese sentido... o todavía más: demostrarlo”. Creo que este salto es una presunción, es decir, un salto injustificado que afirma un fondo, un no-más-allá. Recurrir a Angelus Silesius afirmando que “la rosa crece sin razón o sin por qué” es dejar en suspenso nuevamente la pregunta. El reconocimiento del sin-sentido, ya sea del sujeto, del alguien o del mismo dios, no invalida la pregunta, la insistencia de la pregunta; y esta insistencia, absurda o loca si se quiere, es, y supongo que seguirá siendo, el presupuesto que nos distancia del “nuevo inicio”].

Amar-lo, lo abierto, la imposibilidad de cerrar el conocimiento, de encontrar un punto final, de llegar nuevamente a un fundamento. Amar la

imposibilidad de comprender, amar lo incomprensible, la no comprensión de lo que es un pájaro o de lo que es el lenguaje, un ojo, lo micro y lo macroscópico, el ser humano y el mundo. Amar el hecho de no comprender un libro de matemáticas o de filosofía. El no poder escribir una partitura o un poema, el no poder pintar ni cantar ni hablar el chino o el alemán. No se trata del subterfugio de una nueva “docta ignorancia”, sino del amor, el deseo, el cuidado, la alegría... de la incomprensión... ¿Qué pasaría si uno comprendiese, entendiase o escribiese algo como el teorema de Gödel o la teoría de la relatividad o pintase como Picasso? Nada, no pasaría nada. Así como no puedo correr como un corredor que venció en las olimpiadas, ni nadar, ni arrojar una jabalina, tampoco puedo hacer una mesa o resolver un jeroglífico. ¿Es esto una apología de la ignorancia? Más bien creo que es una apología de la felicidad de lo que es, de lo que somos o podemos ser. Comprender la Metafísica de Aristóteles, la Lógica de Hegel, Ser y tiempo de Heidegger, o la teoría cuántica... ¿para qué? o ¿qué importa?... Sí, debemos cuidar, respetar, amar nuestros desconocimientos... porque son parte de lo que somos, esto que llamamos yo, sujeto, mundo... incognoscibles. Incognoscibles debido, por una parte, a nuestras incapacidades, y por otra parte debido al exceso (infinito) del ser... Debo decir, y esto me parece lo esencial, que el hecho de ser es un acontecimiento prodigioso que no puede ser superado por nada y por nadie...

ya-ay-hay

Aquí comienzan los problemas, palabras que vuelven, insisten sobre las palabras, o pensamientos que giran, rompen, construyendestruyen pensamientos, o cosas, o mundo que vuelve sobre el mundo, sobre sí de nuevo sobre el mundo o también, dios apareciendo y desapareciendo dios, dios sin dios, dios no dios, repetible irreplicable, decible indecible, posible imposible, nada de nada, y después comenzar todo otra vez a la inversa, sin y con sentido, agotados, lo mismo en lo distinto de lo mismo eternamente distinto en su extinción, en su muerte y resurrección en el instante todo sin todo así el infinito en su abertura de carne y espíritu, de carne-espíritu, ¿qué, o qué entonces? nada, o nada de qué o nada de nada o de algo o acaso, ¿acaso? ¿acaso vos? ¿yo acaso como yo? y luego “incluso”, eso, yo, mundo, pensamiento, vos, dios, invisibles, labios invisibles, manos invisibles, recuerdos invisibles, rojos, gladiolos, glandesolos, el doremifasol invisible, un “paraaguas”, un...escucho, ¿alguien? ¿algo? lo posible sí es posible y es imposible no es posible alguien y es imposible

el no alguien, ¿entonces? el infinito así, no es, es, no es ...una rosa es una rosa es una rosa es una rosa, o un zapato, o una borra queda después, que-da, o qué dá, o quién-dá el tercer hombre ¿no? ¿el primero? ¿y el infinito? ¿cómo fluir si no hay nadie que fluya? o ¿cómo fluir si no hay nada y no hay fluir? y ¿cómo? ¿una hoja amarilla amarilla? ¿el otoño ya! ¿el desarreglo de los sentidos? ¿qué? ¿sentidos? ¿hay? ¿señales? ¿qué señales si no hay nada que señalar ni quien señale ni nadie a quien se le señale? un signo somos dice Scardanelli, pero agrega sin sentido, indecifrado, o, mejor, indecifrado por inexistencia diría el viejo macedonio, porque no hay nada ni nadie, el no-nada está siempre en estado-de-nada sorbido el infinito-no-infinito si no hay nada ni nadie cómo haber ser infinito y si infinito ¡ya! no sería infinito, el hecho de que aquí y ahora este escrito se está escribiendo, no hay nadie que escriba el escrito, él, escrito, eso se sabe, el problema repito es que hay un escrito que se está escribiendo él mismo a sí mismo, este sería un argumento irrefutable contra la tesis de inexistencia, pero decir hay-un-escrito ya es un exceso de lenguaje, no se puede decir que hace 20 millones de años un mosquito determinado, descriptible, con nombre y apellido, se movía en lo que hoy es el amazonas, ¿para quién habría existido *ese* mosquito llamémoslo “juan”? ¿podemos decir que existió? aquí surge la magnificencia del absurdo, dentro de otros 20 millones de años (¿y qué son 20 millones de años!) ¿para quién existirá “este” que escribe este escrito? existir es una posición, no una realidad que se le agrega a algo, luego si no hay existir, ¿o sí hay existir? un hombre, un filósofo alemán maniaco, dijo “al menos yo existo”, y al decir que algo existe se dijo a sí mismo que existe, ¿o hay algo que se dice que existe pero que en realidad no existe? hay algo-y-no-nada es el ardid leibniziano, un ardid filosófico, luego hay dios y alguien, el poeta dice a la inversa oh rosa de nadie y o además nadie testimonia por el testigo, el poeta se presta a la voz de nadie, es la voz de nadie, pero entonces ¿es? si fuera sería terrible porque estaría condenado a ser, y si no es ¿cómo se arroga el derecho de decir que no es si en el acto de decir que no es se pone como diciente? podríamos hablar de un sueño puro que nadie sueña y del que no se puede decir que existe porque no hay nadie o a la palabra en sospecha de su es hay que cortarla, por un lado *filo* (como amor, amistad, deseo...etcétera), o su equivalente cristiano *ágape* (como amor, piedad, compasión...etcétera), y por la otra *sofia* (más o menos conocimiento, saber, ciencia... etcétera) ¡siempre los etcétera! En primer lugar porque no se trata de amor-a-la-sabiduría, como si el amor fuera un medio-para... obtener algo, por ejemplo sabiduría, ni tampoco, en segundo lugar, la sabiduría que da el amor. En todo

caso sería amors-abiduría. Habría que desechar estas interpretaciones y producir un corte completo: el amor como fuerza ontológica unitiva o éter de las equivalencias, como descentramiento por supresión del yo, el amor yo-otro subsumidos en la gloria, en el amor cae el yo-ego y el otro-ego, no hay enemigo a quien amar u odiar, hay un desfallecimiento de la individualidad hacia la que apunta el “ama a tus enemigos” o “ama a tu prójimo como a ti mismo” que debe leerse como “tú mismo eres tu prójimo en amor”, o ni prójimo, ni tú mismo, sólo un retroceso a la inefabilidad de la no presencia del no-sujeto. En las antípodas del amor está el *saber* que es hipérbole del *yo-ego*, o pura egolatría, o poder, y también voluntad-de-poder, o más bien la voluntad como poder. Mientras el saber-poder pertenece al orden empírico, el amor es lo puramente *trascendental* o el presupuesto posible de lo posible-imposible, o el *ad infinitum* que es lo sin-límites (el *a-peiron* de los griegos y el *en sof* de los judíos podría, tal vez, digo...) o el exceso, el más, más, más, el siempre eterno del *más* “llamado” con el nombre vacío de *dios*, un dios-tachado, un hueco, cualquier nombre entre tantos nombres. El *saber* afirma la razón y la racionalidad de todo en cuanto *sistema*: o el o lo “Todo” se explica, “Todo” ocupa su lugar en una totalidad absoluta ideal, en una inmanencia que cierra toda posibilidad de excedencia y se presenta como lo empírico absoluto: no habría *más*. Está claro que ese Saber inverosímil o “supuesto” hace del sujeto-ego un poder de violencia decisoria sobre la naturaleza y la sociedad como “política” o forma de violencia que tiende a lo absoluto, al dominio absoluto.

¿Qué-es-esto? ¿qué es el ser? ¿qué es el hombre? ¿por qué hay algo y no nada? ¿cómo se demuestra la existencia de dios? ¿hay dios? ¿qué es dios? ¿cómo se conoce? ¿qué es el yo, qué es el mundo, qué es el alma? Mientras Aristóteles levantó una taza preguntando ¿qué es esto? (no la taza como taza sino la taza como ser, o el hecho-de-ser-taza o cualquier otra cosa, un elefante o un perro, por ejemplo) en el otro extremo del mundo Buda levantó silenciosamente una flor elevándola en éxtasis sin pregunta y sin respuesta: el vasto vacío de la flor en el absoluto vacío del ser. También occidente buscó a través de la dispersión y el error ese éxtasis. *Estoy muerta* (Antígona). Los sofistas dijeron que el *ser-no-es* y que el *no-ser es*; Dionisio se atrevió a enunciar o mejor dicho anunciar una teología de pura e inalcanzable negatividad (no *es*, no *es*, no *es* ...); Descartes al término de su duda llegó a la duda de sí e incluso de dios; Husserl al final de su filosofía y de su vida dijo que tendría que “comenzar todo de nuevo”; existe este que no es aquel (¿seguro?), o “soy todos” sin *soy*, o

vacío que sorbe lo mismo; y Heidegger habló de un nuevo comienzo... de otro lado, claro, de otro lado que el “yo” como conciencia-sustancia y... sí otro lado que está aquí, basta alzar, no los ojos, alzar-nos para tocarlo, ah! “Un signo trazado sobre el fondo oscuro e infinitamente abierto de un ser que ningún dios, ninguna naturaleza o historia, podrían llenar de sentido” (al que suscribió esto como gracia le cambiaron el corazón)... *Todos* chocaron con la pasividad absoluta de lo *trascendental* (donde no hay ser, ni yo, ni mundo, ni dios...) sin alguien y sin algo, sin nada, y en ese punto abandonaron, en el abandono del dejar-ser en el hay-se-da, en el Espíritu (¿por qué no *llamarlo* dios, o fuego, o como se quiera?), el “saber”, no por el no-saber, sino tanto el saber como el no-saber, por lo otro-que-saber, por la *intemperie*, por lo *abierto* de... el desierto o como se lo quiera llamar. Pero superada la negatividad que implica siempre un sujeto que la ejerza, y, al mismo tiempo, como consecuencia lógica, la positividad, lo que resta es la nada de cuando no queda nada.

El término “filosofía” se seguirá usando en las universidades, en los centros de investigación, cada vez habrá más estudiantes, doctores y profesores de filosofía, cada vez habrá más coloquios, grupos de estudios, becarios, viajes, encuentros nacionales e internacionales, de “filosofía”. Pero la *era* filosófica, desde Tales hasta el “debo comenzar todo de nuevo” de Husserl, pareciera que ha concluido dejando el solo campo de la investigación empírica del lenguaje, de las matemáticas, de la psicología, de la teología, de la mente, etcétera; lo que sí queda por otra parte en su desnudo manifestarse es el *pensar* fuera de todo fundamento, fuera de la ontoteología, es decir fuera del ser, de dios y de la razón. De allí el giro al pensar-poético (el pensar-científico o matemático es una trampa “para rubias” diría Macedonio Fernández), hacia o en la abertura monumental del arte como poesía, pintura, música... Pensar-sin-pensamiento, o *eso* ajeno a los fundamentos del ser, del yo y de dios como ser-supremo, omnipotente y creador. *Eso* sin nombre, o con nombres inconsistentes, falibles, erráticos, en profusión y en ascetismo. “Vida” lo llamó Bergson y Husserl, *Ereignis* lo llamó Heidegger, Derrida recurrió a Platón para llamarlo *khōra* o matriz, o transmutó la e en a, Rilke habló del vacío, Hölderlin de los dioses huídos... Existe un pensamiento-sin-pensamiento, o sin las ataduras conceptuales de la metafísica, un pensamiento heterodoxo, herético, libertino, payasesco, que atraviesa toda la historia del hombre sin oriente y sin occidente, o afuera o distinto a oriente-occidente, que recoge todo en un tamiz inicial sin inicio y posterior sin fin, en un “alba” posible, en un pensar posible e imposible, en el

reconocimiento y el temblor de la expectativa, en ese *ad eternum* que recogemos como exceso, como lo in-clausurable. Ni el amor ni el saber han muerto, lo que ya no pueden hacer es ir juntos, como si hubiera unidad de *flo-()-sofia*, y no hubiera entre ambas el guión o el hueco o el vacío trascendental, lo que no se puede nombrar porque todos los nombres, como el “dios” bíblico, no son ni el comienzo del nombre-de-lo-sin-nombre. ¿Entonces? No hay nada, y mucho menos nada que hacer y nada que decir. Sólo la valentía (estaba por escribir el don) de no querer hablar, ni hacer, ni ser, ¡oh Barteby! *Quiero morir* (la Sibila). En (es) eso (hay) un posible. No se sabe, o al menos yo no sé, qué posible, ni si hay un posible. Un volver a la tierra, pero ¿a qué tierra? y ¿por qué “volver”? como si alguna vez hubiésemos estado allí y pudiéramos volver a lo más próximo, a lo más uno, volver a donde estamos, ni al pasado ni al futuro porque no hay tiempo, ni nadie que vuelva. El volver así puramente, como si dijéramos ¡*absoluto!* o ¡*tierra!* El absoluto (que no existe) no puede ir ni volver, ni hablar ni ser (¡hacerlo “hablar” a Dios!). Recuerdo lo escrito en la tumba de Rilke, oh rosa, oh contradicción pura... y el soy inasible en mi inmanencia grabado en la tumba de Klee. En un cambio de opiniones con Van Breda en relación con el *Ego* trascendental que no es un ego separado del ego natural sino un *modo*, digamos, Hyppolite pregunta, un poco como de paso, si no podría concebirse “un campo trascendental sin sujeto”; le respondieron: “para Husserl eso fue impensable”. Pero no obstante me parece que la pregunta es una pregunta clave, y esto puede comprobarse en la continuación del diálogo, en el que Ingarden afirma que en los últimos textos de Husserl aparece la conciencia trascendental como “problema de Dios”, o como “la forma bajo la cual el problema de Dios se le planteó a Husserl”, lo cual es distinto. Al margen de la discusión sobre Husserl lo que llama la atención es la idea de “campo *trascendental*”. Campo es igual a lo abierto infinito, es decir in-determinable, in-clausurable, excedido siempre, puro exceso... Quienes niegan la idea de *noúmeno* por lo común no advierten que la idea de infinito implica necesariamente la idea de un incognoscible, porque si lo infinito fuera cognoscible tanto en intensidad como en extensión lo que desaparecería es la idea misma de infinito, teniendo en cuenta que infinito es una necesidad ideal y no una realidad porque, de nuevo, un infinito real es imposible porque sería finito. Retrocedamos. Husserl en su quinta *meditación* no pudo realizar una demostración lógica de la existencia del otro o de la intersubjetividad sino que tuvo que recurrir a la analogía, a la a-presentación y a lo *dado* indemostrable (por ser el presupuesto), abriendo de este modo el campo de la evidencia-apodíctica-dada, y al

internarse por este camino llegó a una intersubjetividad-trascendental-absoluta o *humanidad trascendental*, como si todos los seres humanos en cuanto *mónadas*, término extraño (leibniziano) utilizado por Husserl, pudieran fácticamente estar unificados en una *mónada absoluta* (y aquí la concomitancia con la Idea platónica o con el Espíritu Absoluto hegeliano pareciera evidente) donde la *intersubjetividad* iría como de suyo y subsumiría en sí todas las posibles dicotomías posteriores; en este sentido Husserl habría avanzado la idea de *presupuesto*; también el existencial heideggeriano que plantea la superación de la escisión entre sujeto/objeto sería posterior a la *facticidad* de ser-en-el-mundo y al ser-con del ser-el-ahí, o a lo que posteriormente llamaría suceso de co-apropiación de ser-y-hombre o *Ereignis*.

No hay muerte o fin de la filosofía, hay un estallido del enrejillado metafísico-ideológico que sometía el pensamiento a sus pre-supuestos teóricos inconscientes y/o conscientes, queda el “pensamiento que es no pensamiento” del budismo-zen o el *pensamiento* propio de la alborada del giro de manifestación de lo abierto. Lo abierto que ya no tiene determinaciones y cuyo nombre podría ser la suma de todos los nombres.

Digo que filosofía es igual a *pensar de lo trascendental* objetivo-pasivo (ontológico: el ser) y subjetivo-negativo (el yo, sujeto, alma, etc.). Un quiasma: lo *trascendental* piensa aquello que lo piensa. Lo *trascendental* como previo al ser, al sujeto, al yo, al mundo, a dios... Se trata y no se trata de una historia, de un movimiento elíptico de repetición de lo mismo y de un *más* de lo mismo que desnivela o temporaliza el movimiento. Lo que es, es; lo que no es, no es; lo que es *no* es, y lo que no es *es* porque el no-es *no es* (Parménides versus o y el “sofista” Gorgias). Ser-Ser, Uno-Uno, sin determinaciones (la primera hipótesis del *Parménides* platónico); más-allá-del-ser (*La república* platónica). El decir “algo de algo” de la *Metafísica*. La teología negativa de Dionisio, la “divinidad” del maestro Eckhart. Descartes y el *infinito* como medio deconstructivo y la *reducción* en que abrevará la *fenomenología*. Kant: el “abismo de la razón”, lo “trascendental” y lo empírico; el *noúmeno* como absoluto incognoscible, indecible, indeterminable, y el “hombre” como *noúmeno* ¡incognoscible! ¡indecible! (este es el juego del juego o el fuego del juego). Husserl: la reducción, el yo empírico y el yo trascendental, el absoluto como Humanidad trascendental, como Espíritu, como Espectador neutro. Heidegger: el *hay-se-da*; lo *Ereignis* como co-apropiación ser-hombre en el acontecer; lo *abierto*; el nuevo comienzo;

la maravilla de las maravillas: ¡*hay!* Ya no existe historia de la filosofía (salvo en la universidad), ni hay Sistema filosófico como *todo* cerrado (Spinoza o Hegel). Nietzsche fue el *acontecimiento* de la “muerte” de dios y del “hombre”, vale decir de la caída de los *fundamentos* como el ser, dios, el saber, la lógica, que sostenían la filosofía-mundo en cuanto metafísica. Mas ¿cómo vivir sin fundamento alguno, sin ningún tipo de razón o de sentido? ¿qué es esto si no es? Con Nietzsche termina (relativamente, porque nunca nada termina absolutamente) la filosofía en cuanto sometimiento de *todo* a la *idea*, a una idea, a cualquier idea. Cuando Nietzsche se abraza al caballo que están maltratando en una calle de Turín se abre el *abismo* del nuevo comienzo: “yo soy Prado”, “yo soy todos los hombres”, no son frases de la locura sino del alba del nuevo comienzo sin fundamentos trascendentes metafísicos: ni dios, ni yo, ni voluntad, ni mundo, ni ser, ni verdad. Pensamiento de Dionisio, de la caída que piensa y es pensada. No hay *algo*, hay-el-hay vacío, un hueco, y *más*, ¿más? ¿qué más? Si se lo dijera surgiría otro *más*, y así *ad infinitum*; pero si ese al-infinito, o así-infinitamente, perdiera su carácter negativo-peyorativo y pudiéramos afirmarlo: *ad infinitum* como la exigencia absurda del “tercer hombre” sería así nuestra imposible posibilidad, lo que la filosofía ha balbuceado desde su comienzo, ¿comienzo? (¿lo sin-limites?), mediante una infinidad de formas, como señales que no señalan nada pero están allí señalando. A los nombrados podría agregar Plotino, muchos teólogos judíos, cristianos, musulmanes, cómo no recordar al gran místico sufí Ibn Arabí, a los trágicos griegos, a Schelling, Bergson, Levinas, Derrida, Nancy, Macedonio, ¡y tantos otros! Todo lo que fue dicho del mundo, de los dioses y del hombre se ha dicho de *lo* o de un *eso trascendental*, (que es de donde sale manifestándose) y todo lo que han cantado los poetas, compuesto los músicos y pintado los pintores, ha sido de lo-eso-indecible *trascendental*. Todo eso, desbordando miles de otros nombres y de otras prácticas, todo el mundo del arte, sea lo que sea lo que llamemos “arte”, desde las cuevas de Lascaux hasta Picasso, desde los tambores del África hasta Scelsi, más todas las aventuras, los sufrimientos, los placeres, las locuras... y las *preguntas* sin nadie que pregunte, y las respuestas sin preguntas, la modulación, el ritmo del aire...

El lenguaje dice y destruye lo que dice, apunta-hacia “algo”, una X, que no puede trasladar, poseer, de allí que siempre esté vacío, que siempre re-presente sin traer nada, sin dar nada más que el sonido, la señal.... Uno dice “lo otro” y de inmediato ese otro pasa a ser un puro “algo”, una

cosa o un ente que no sé cómo es ni qué es, pero ¿es?... ¿algo? ¿Se puede decir algo que no sea algo? Se puede decir “algo” sabiendo que en algo no hay algo, que es un puro sonido, y que a ese sonido otro sonido lo llama “yo”, “hombre”, “mundo”, “dios”... La red del lenguaje, la red del pensamiento, de la imaginación y de la voluntad, vale decir todo lo que se dijo, pensó, imaginó y deseó, es ese *algo-sin-algo*, sin nada y sin nadie. ¿A dónde se llega? Al *silencio*, pero teniendo en cuenta que se puede no hablar y al mismo tiempo estar hablando-pensando...mentalmente. No hablar-pensar es no hablar ni pensar *de ninguna manera*. El silencio es un vacío absoluto que sigue siendo vacío. No es un silencio o un vacío temporario sino total. Lo que entonces sucede es extraño: el *absoluto* irreal avanza y ocupa todo. Las consecuencias de este hecho no pueden preverse, ya sea la locura, el éxtasis, el arte, el eros o la muerte. *Muerte del yo* no es un decir sino un acontecer: un hecho, *el* hecho. No podemos ir más allá. A *eso* lo podemos *nombrar* dios-sin-dios, o ser-sin-ser, o “espíritu”, o “*lo*” *trascendental*. “Lo” que se deriva —si puede— se refiere a la conducta, a las consecuencias implícitas, necesariamente, en este reconocimiento. Si el simple hecho de que *haya* es llamado, entre otros nombres posibles (todos), “dios” (¿por qué no? ¿por la sangre?), entonces re-comienza una vuelta al mundo de los hombres (la dimensión trascendental ya no tiene nada que ver con los hombres o nunca tuvo que ver con los hombres, salvo como posibilidad). Uno es un tocado, un elegido (¿por nadie!). Sin iglesia, sin religión, sin culto. Es-es, y nada más (extraño: Jehová significa “Él-es”, pero habría que tachar el Él, y después tachar el *es*). Pero ¿qué se deriva de ese hecho-absoluto desconocido, innombrable, incomprensible? Un racionalista puede reconocer que hay mundo-ser y puede negarse a extraer las consecuencias vitales o metafísicas de ese hecho, o considerarlo un hecho sin más consecuencias que el propio hecho, decir que el hecho de que haya algo y no nada es un simple hecho y no un hecho “asombroso”; es un hecho sin consecuencias éticas, ontológicas, religiosas... Hay cosas y nada más. ¿Por qué llamar “Dios” o sustancia, ser, voluntad, espíritu, razón...al hecho de que haya algo-cosas? ¿Por qué se inquiere, se pregunta, se quiere encontrar una causa ajena al hecho y que lo explique en cuanto tal? ¿Por qué este hecho banal puede resultar misterioso? No cómo es algo, de qué manera es, sino el hecho de *que sea*, afirmó Wittgenstein, es lo propio del misterioso estado místico. Vale decir que sentir que algo-es implica consecuencias espirituales esenciales. Aristóteles se preguntó *¿qué es esto que es?* ¿Y si esto que es fuera sólo esto que es y no hubiera fuera de lo que es algo que hiciera ser a lo que es? Desaparecería así el problema, el misterio, ¿o se haría más

profundo? “Abandonar toda esperanza”, abandonar hasta la más débil expectativa, abrirse hasta más allá del *se*, del *lo*, del neutro. El hombre, el mundo, la rosa... florecen porque florecen, *porque sí*. No tienen otra razón que el florecer, así como una hormiga no tiene ninguna razón trascendente para llevar la vida de hormiga que lleva. Y el hombre es como una hormiga, ¿o no? Nuestro propio mundo es *un* mundo, como el mundo de las ballenas o los colibríes es *un* mundo, ¿o no? Sí, en cuanto a la hormiga y no en cuanto al hombre. De esos infinitos otros mundos reales y posibles no podemos decir nada, salvo mundo-de-hormiga, pero no podemos estar *adentro* de una hormiga. Este mundo-que-somos-sin-ser (que no es un mundo *en* el que estamos sino que somos mundo, o al mundo en su aparición ese mismo mundo lo llama esto que somos), esta *abertura* sin inmanencia y sin trascendencia, sin dios y sin hombre, es el problema que dio origen a la filosofía y que la filosofía quiere o trata de resolver *sabiendo* que no tiene solución. “El resto es silencio”, pero un silencio abismal, un resto abismal. Y ese abismo (es) lo *abierto*. Esa *videncia* es la que exige el sacrificio de los sentidos... es decir del yo...para darse como videncia sin nadie, el solo “sin por qué”, el solo *porque sí*... (¿cómo no pensar en Van Gogh, en Nietzsche, en Walser, en Artaud?). Ese vertiginoso remanso que somos-sin-ser puede *llamarse* filosofía (¿por qué no?) o mística, o religión (¿por qué no?), todo el exceso que somos-sin-ser, y el “¿qué?” y el “y” y el “*más*” y el “que” y el “¿qué que?”, eso, esto, lo, ¡vaya a saber! sólo sé que no sé nada, ¿sé? o ¿nada? pero si nada no ¿entonces? nada o qué, sí nada qué, no sabemos nada, ¿*quién*? no sabemos, nadie o nada... me saco del mundo (¿me?), me escabullo (¿me?), el mundo se saca del mundo (¿se?)... entonces... mu adek tará adimosus dexA EMOR ti...

DIÁL

Lo que queda cuando no queda nada

Oscar del Barco | Emmanuel Biset

Emmanuel Biset:

Oscar, me gustaría comenzar preguntando cómo entendés la filosofía, o quizá cómo aquello que haces si es que puede o no comprenderse bajo el nombre de filosofía. Parecería haber dos gestos posibles, o bien ir hacia un más allá de la filosofía que podría ser nombrado “pensamiento”, o bien hacer de la misma filosofía otra cosa. Al mismo tiempo, al formular la pregunta por la filosofía en uno de tus textos, “ya-ay-hay”, hablas de una especie de valentía (que en ese texto se pone en tensión con el don). Me pregunto por esa valentía que conlleva un modo de comprender la filosofía en, por lo menos, dos sentidos: de un lado, la valentía de no detener la pregunta por las consecuencias de aquello que pensamos (de lo que se deriva) y, de otro lado, la valentía vinculada al modo en que la filosofía puede convertirse en una forma de vida. En fin, como un modo de arrojar al abismo de la hoja en blanco, la pregunta por la filosofía puede ser un comienzo...

Oscar del Barco: Manu, tu primer pregunta es muy complicada. Todo lo que puedo decir es ambiguo, equívoco, impreciso. Ya los sofistas se burlaban de los grandes “filósofos” de la antigüedad (en especial de Aristóteles). Y esa gran lucha ha renacido hoy, particularmente con el renacimiento de la sofística, incluso se habla de un Lacan sofista. Un tipo que marca una suerte de quiebre es Nietzsche, quien se ríe de los filósofos y decreta la muerte de Dios, es decir de la metafísica o del Ser, de Dios y de la Razón, la Voluntad, etcétera... “principios” que desde fuera del mundo, de la cosas, de los seres, le darían un *sentido*, le darían un sentido trascendente. Este estallido del cuerpo filosófico (con numerosos, digamos, precursores), abrió paso a lo que se puede llamar muerte de la filosofía, cuyo representante más conocido tal vez sea Heidegger, para quien la filosofía era la metafísica, y la metafísica era el sometimiento del mundo en totalidad a un concepto, a una Idea o un Dios. Al desaparecer críticamente cualquier forma de fundamento trascendente la filosofía pierde su razón de ser y el pensamiento liberado de los encasillamientos trascendentes se dispersa en una infinidad de errancias que, tal vez por inercia, siguen o vuelven a llamarse “filosóficas”.

Tipos como Derrida, Deleuze, De Man, Lyotard, Wittgenstein y el mismo Heidegger, son *llamados* (lo quieran o no) “filósofos”. Más aun, el término se amplía por obra y gracia de la Universidad, y hasta los profesores universitarios que enseñan filosofía son llamados muchas veces filósofos. La difusión del término, acompañada por nuevos objetos o temas filosóficos, vuelve casi imposible subsumir bajo *un* término al conjunto de prácticas teóricas que se autodeclaran filosóficas (filosofía del lenguaje, de la mente, ética, críticas diversas: del arte, de la psiquis, etcétera).

Otro escenario es el que busca, más allá de cómo se ubiquen o califiquen las distintas filosofías, ya sean idealistas, materialistas, hermenéuticas, de la cultura, etcétera, la riqueza que desde siempre existió en el pensamiento llamado filosófico. Ni Platón ni Aristóteles, ni Fichte ni Hegel, se agotan ubicándolos en el enrejillado de la historia de la filosofía. Hay una inmensa plataforma conceptual, vetas de pensamientos que constituyen el acervo más significativo del orden filosófico. Esos filones escapan a toda linealidad temporal y conservan actualidad. Este reconocimiento es, a mi juicio, de una gran importancia, aclarando que no se trata de “investigar” de dónde tomó Nietzsche tal o cual texto o el origen y el uso que hace Kant de tal o cual concepto, sino de hurgar en los escritos para

apoderarnos de sus riquezas. Yo digo, en mi propia jerga, que voy a los filósofos para *comer*, para alimentarme digamos.

Para concretar un poco te diría que el punto de partida es la pasión (al final está el comienzo) por eso tomaría como punto de partida –o como final– la frase de Wittgenstein cuando dice que el problema (filosófico) es *no cómo son las cosas sino el hecho de que SEAN*. Un hilo del que hay que tirar (y aquí entra el “peligro”, y, para ser un poco petulante, al mismo tiempo está lo que “salva” o puede salvar). Esta pasión no puede explicarse o al menos yo no puedo explicarla. ¿Por qué a los 17 años más o menos empecé a leer a Herman Hesse, y luego a Nietzsche en las viejas ediciones Tor, y después “la lucha contra el demonio”, donde estaba ya Hölderlin? ¿Quién sabe cómo se pone en movimiento algo en el espíritu que después no se detiene más, ya van casi 70 años y la cosa sigue, me atrevería a decir, in crescendo! En el fondo ¿una locura? Pero locura ¿de qué? ¡Vaya uno a saber! Tal vez querer entender sabiendo cada vez más que no se puede entender (el mundo, digo, el que “haya algo”), pero empeñado en darme de cabeza contra la pared, o de querer atravesar una muralla raspando con una cucharita... Y en este punto de lo imposible, porque no hay mundo, ni yo, ni dios... en este silencio, en esta falta absoluta sólo violado por el no-nada del *hay* queda la expectativa (expectativa de nada, vacía, hueca, sin posibilidad de darle un contenido) insistiendo, sabiendo que llegará la muerte y el último aliento será el mismo *hay* de siempre, el no saber pero queriendo saber el no saber, la misma pregunta sin respuesta posible, el mismo goce de ese imposible que si se volviera posible sería sólo un nuevo imposible. Kant habló de “abismo” de la razón, abismo en el hecho de ser, y espera, y pregunta, y expectativa de nada.

101 |

¿Todo esto es retórica? En parte tal vez lo sea, pero siempre hay derivas, como decía Platón: ¿qué se deriva? ¿El secreto no estará en la misma palabra “filo-sofía”. No únicamente dicha sino como conmoción de *amor* a *eso* (¿vuelta a una nueva teología sin Dios? ¿al absurdo querido como “trabajo”? ¿al peligro que para la cotidianeidad de la charla, de la homogeneidad, de la enajenación, significa esta fractura, esta catástrofe del pensamiento que no es pensamiento, digo, la poesía, la música, la revelación que no revela nada sino la sola revelación, el hecho de que haya sea? Pero ¿que sea qué? Sigue la pregunta sin respuesta posible porque toda respuesta es una tachadura... Pensar sin pensar, en la imposibilidad de pensar, ¿es posible que a esto se lo pueda llamar (¿por qué no?) “filosofía”?

No importa si más allá o más acá de la llamada filosofía uno está, uno piensa, el eso, el lo, el ello “piensa” como no-nada, y lo urgente –al menos para mí– es despejar, poner todo entre paréntesis, a lo Descartes, y al mismo tiempo *dejar*, dejar que el ser seree, que dios diosee, que el yo yoe y que el mundo munde, sin miedo a los nombres, o mejor amando los nombres, una pasividad ímproba, tal vez –dicho sin énfasis– un éxtasis, no un ÉXTASIS sino un éxtasis que va extendiéndose por el alma y el cuerpo desde... lo otro absoluto, lo otro-que-mundo y que-yo, diría, con un término hölderliano y rilkeano (¡los poetas!), lo *abierto*, lo *aórgico*, el hecho de estar en el recogimiento o la donación de la Vida (¿lo sagrado en su plenitud desfalleciente, o como desfallecimiento?). El gran peligro de la filosofía es que nos arranca de lo dado del sistema y nos proyecta (¿a quién? ¿a quiénes si no han nadie?) *afuera* (¿afuera de qué si no hay que?), a la intemperie, a la imposible posibilidad de la muerte... Aceptar, atravesar, amar el peligro, para que el don donee en su simplicidad, en el recomienzo del pasar, lo que en la filosofía se llamó “la maravilla de las maravillas”, el que *haya*, algo o no algo, *lo* que sea...

Aquí paro, la “hoja en blanco” sigue.

Dejo de lado la posibilidad de un rastreo más personal sobre el tema... mi inquina hacia lo universitario no me impide ver lo positivo de muchísimos trabajos de universitarios y de reconocerlos, al fin y al cabo cada uno hace lo que puede, y sea como sea, estamos todos metidos o agarrados por la búsqueda, claro, la búsqueda inútil, por el fracaso –digamos– de la búsqueda (¿fracaso necesario para la vida?)

Y una nota más...

¡En qué laberinto o fárrago o ciénaga u hormiguero o “abismo” –como dijo él– se metió Kant cuando se preguntó por el qué del hombre! Y como no creía en dios (¡claro, dios hubiera sido una buena salida! pero es obvio que un tipo como Kant no podía creer, lo que se dice *creer*, en dios, entonces hace de soslayo (¡siempre de soslayo!) *como si* (¡el famoso “como si” kantiano!) dios existiera... pero como sabe bien que el tal Ser Supremo no existe, le pone “postumum”, o le pusieron, es lo mismo... Después de todo la pregunta lo arrastra y desde allí, desde el póstumo (dios ¿no?) no puede seguir al pie de la letra con sus “críticas” y primero se dedica al cosmos que mantiene relaciones (Spinoza) incestuosas con dios (deus sive natura): si tal cosa entonces tal otra (¡sublime!) para luego

entrar de lleno a su palabrita testamentaria *trascendental*, la que expulsa a dios y compañía fuera del escenario (porque ya sabe que él, Kant, no es Kant ni nada parecido) y deja en su lugar un simple vacío (ni siquiera un espacio vacío sino solo un o el vacío que se llama (¡hay que ponerle un nombre y esa es su fatalidad!) *posible* (lo posible de lo posible y de lo imposible) ¿Qué es el hombre? cómo si hubiera algo como “hombre” y como “es”, “como si” en realidad se tratara de un INRI o un QEPD. Sin embargo la lección es dura de asimilar: cientos de tomos para decir que estamos ante un “nuevo comienzo” (como dijo el viejo “zorro” disfrazado de campesino). Y a lo mejor sí y no, y *eso*, la escritura de los cien tomos que al final se extinguen como un ruido en falso, y no hay “nuevo” ni “comienzo” y esa escritura o garabato sin significado alguno (sea) el por así decir “nuevo comienzo”. ¡Una escritura! Aprender a hacer palotes y después letras y quedarse en las letras, una a una y a veces dos o tres: ay, oh, y, lo...y así, bien metidos en lo in-humano, y y y y... ¡porque no hay quién escriba ni quien hable, hé Nietzsche! ¿Se puede retomar la pregunta o ya sabemos que el llamado *hombre* es un puro simulacro (por no decir un flatus vocis) y hay que agarrarse fuerte al hay porque esto nos empuja impulsa fuera vaya a saber dónde ¿al peligro de muerte, ya que sólo hay peligro de muerte? La llamada filosofía como tal vaya a saber dónde y vaya a saber qué... El llamado “nuevo comienzo” como un a-dios (¿suena a Derrida? Sí, pero sólo suena...pues su foto con un candelabro y su nos veremos final suenan en falso, como si llenaran el real, quiero decir el nada, e insinuaran una conversión del imposible).

E.B. Oscar, muchas cosas rondan la respuesta, pero quiero detenerme en una que me parece central: *la cuestión del lenguaje*. Sabemos que desde hace un tiempo la filosofía o el pensamiento vuelven sobre el problema del lenguaje sin terminar de resolver algunos enigmas que allí aparecen. Si bien es cierto que desde sus comienzos para la tradición el lenguaje es un problema central, a veces parece como si el pensamiento contemporáneo fueran una y otra vez intentos de enfrentarse al lenguaje más allá del lenguaje. Pues no se trata, entiendo, de mostrar diversas concepciones o filosofías del lenguaje, no es el lenguaje como objeto de la filosofía el problema, sino en cuanto adquiere un estatuto “constituyente” del mismo pensamiento. Claro que ese estatuto constituyente puede ser pensado de diversos modos, desde las versiones analíticas y pragmáticas cercanas a ciertas tradiciones anglosajonas, hasta el estructuralismo, la hermenéutica o la deconstrucción en ciertas tradiciones continentales. Ahora, la cosa parece tener dos dimensiones: si se acepta

el lenguaje como “la” pregunta del pensamiento contemporáneo y luego cómo es posible pensarla. De cierto modo, las dos cuestiones emergen de la respuesta anterior, pues lo irreductible del lenguaje se enfrenta a un silencio radical, o quizá a la misma imposibilidad del lenguaje. Sin embargo, hay un lugar de los poetas (o de la poesía más que de los poetas), donde parece haber una insistencia del lenguaje. Al mismo tiempo hay un silencio absoluto, cuando ya no hay mundo, ni dios, ni yo, pero sobre ese trasfondo hay lenguaje. Recuerdo ahora esta frase del texto de Derrida sobre Bataille “Estos juicios tendrían que llevarnos al silencio, y yo escribo. Esto no es paradójico en absoluto”. Me pregunto, ante todo, si se puede afirmar, junto a las otras negaciones (dios, yo, mundo), no hay lenguaje. Quiero decir, si se evita pensar el lenguaje como el lugar donde referir esas dimensiones, medio para pensar otra cosa, resta la pregunta por el *abandono de las palabras*. (¿Pero, también, por qué asumir que las palabras nos han abandonado o que hay un silencio irrebasable?). Ese abandono, no sólo que no impide, sino que podemos decir que da lugar a importantes obras filosóficas y poéticas contemporáneas. Quizá diferenciando habla de lenguaje, pero entonces cómo pensar ese vínculo entre lo imposible del lenguaje, o el silencio sin más, y la insistencia de poetas, filósofos, esto es, en las proliferaciones de lenguajes asentados sobre esa imposibilidad. Se puede responder, como gustaba Heidegger, que allí no hay porqué, que simplemente el lenguaje insiste. Quizá sea ese el lugar-límite que clausura la indagación. Sin embargo, tres cuestiones creo que resulta necesario pensar: primero, cuáles son los supuestos del abandono de las palabras, o el silencio de lo no-nada, es decir, ¿esto no repite el gesto de cierta mística donde hay un más allá o un otro que excede el lenguaje (¿es pensable ese exceso?) y al mismo tiempo un lenguaje de cierto modo totalizado donde su otro está afuera (¿por qué asumir que el lenguaje es el lenguaje de la metafísica?)? Segundo, todo parece conducir a un cierto callar, pero tomos y tomos parecen mostrar una y otra vez que no es posible callar. ¿Cómo pensar, entonces, esa imposibilidad, la misma imposibilidad del silencio? Tercero, resta la pregunta por los modos, por los modos de callar, pero también por los modos de la escritura al asumir esto. Pregunto por las escrituras más cercanas a ese silencio, por las formas posibles de un texto filosófico, por el gesto de llevar el lenguaje hasta donde se convierte en balbuceo o mera notación sin sentido.

O.B. “Decir algo de algo” (el famoso *legein ti kata tinos* de Aristóteles - y *logos*) si no “dijéramos algo de algo”, en términos más cercanos: si el significante (cualquiera sea: por ejemplo decir lápiz en lugar de perro) no arrastrara o implicase un referente y un significado, no diría co-apropiándose sino en una unidad esencial, no habría seres “humanos”, tal vez fluctuaríamos entre monos y musarañas. Pero antes de poder decir se debe *poder* decir. Diría: el presupuesto del lenguaje es su posibilidad real de existir como tal... sin la manifestación o aparición de una gran cantidad de presupuestos no habría lenguaje. Esto es obvio pero me parece necesario tenerlo en cuenta so pena de un solipsismo religioso tipo “mónadas” a las que un dios inmerge en una armonía absoluta-ideal sin que en realidad efectúen esa armonía.

El habla/lenguaje *se-da* en el aparecer como manifestación del ser-ente y como ser-ente (sin lenguaje ¿para quién habría ser-ente?). El problema más originario –diría– es el “se”, o el “eso” previo (o lo posible) de la proposición o del “pienso” – ese *se* del *se-da* (es) lo *abierto* (dejemos de lado por ahora el quién (o el *se*) que abre lo abierto, si es que lo abierto presupone un acto que lo instituye).

Hölderlin dice “lo sagrado sea mi palabra” (¿por qué no dirá “es” mi palabra? ¿Porque hay una exigencia a sí que implica un acceder a lo sagrado: la palabra es sagrada pero hay que acceder a la palabra en su sacralidad? Algo parecido al “todos somos Buda, pero hay que llegar a serlo”. La palabra es sagrada, pero hay que realizarla, o rescatarla de su ¿alienación? –sagrada en cuanto manifestación y no en cuanto comunicación. Aquí habría que despejar una dialéctica entre manifestación y borramiento, más que ocultamiento.

La palabra *aparece* (de ahí el tema de la donación: *se-da*) (yo me abstendría aquí de interrogar por el sujeto, digamos, de la donación –porque puede ser una donación sin donante!– y tendríamos que introducir el tema de dios y entraríamos en una regresión infinita). En lugar de dios diría “lo/trascendental” como límite del presupuesto, el Prius schellingeneano, etc.: al neutro sin más (ya sea el se, el lo, el ello, etc.): la *posibilidad* de lo *imposible* o del *lo* imposible. Este *lo/se* o *lo/trascendental* (es) absoluta pasividad (toda motilidad absoluta es excluida por carencia de *dónde*, ¿a dónde se movería el absoluto?). Su acción no es causal sino *presencial* (perdoná el término) por cuanto su acción es de pura presencia.

Lo inconsciente podría ser lo trascendental: es la *posibilidad de tal...* (uno recoge restos y de esos restos pasa a decir inconsciente: o de algún lado vienen, de algo que los expulsa o los produce, etc., pero del inconsciente como tal y por definición *nada* (como si uno pasara, por ejemplo, de lo cosmológico a Dios, de una obra al creador desconocido de esa obra, porque toda obra *debe* –aquí se juega la metafísica, a mi entender– tener un “autor”). Si no podemos ver-conocer la causa de algo-mundo la debemos presuponer (la danza de las abejas no la inventó una abeja, *ergo...* ¡dios! o lo que sea): decir algo (mundo, yo, etc.) sin causa es herir a muerte la trinidad onto-teo-lógica. ¡Nada menos!

El “mundo” como condición de posibilidad del darse del ser-ente (no es ocioso recordar que para Aristóteles el mundo es el alma, no seres *en* el mundo sino seres-mundo, hombre-mundo, hombres-alma, etc).

Yo vincularía la pre-comprensión con el lo/trascendental –el habla como estructura del mundo, su *posible*, su “esencia” (?).

No estoy seguro de que tanto Husserl como Heidegger se hayan librado-liberado del yo y/o de la conciencia absoluta.

Entrando en tema...

Creo que no se puede resolver *el* problema (sí los problemas internos del lenguaje, tal vez –quiero decir la ciencia, la lingüística) porque se llega a un punto en que no hay respuesta o solución porque no hay problema: *hay* sólo lo que llamamos lenguaje, el hecho crudo (me estoy refiriendo a la búsqueda de causa o de fundamento último imposible): si imaginaria o realmente suprimimos el lenguaje no hay “hombre”.

El lenguaje no me parece “constituyente” del pensamiento sino que *es* pensamiento: no hay un lenguaje o un habla que hable o que piense porque *llamamos hombre a eso*. El lenguaje o el habla no puede como tal hablar (¿con quién hablaría si no hay otro?).

“Hay lenguaje”: yo creo que el *hay* es el pre-supuesto (el *lo-que-pone* que haya algo, entes, seres: manifestación o donación de (su) *posibilidad*).

Lo que llamás “trasfondo” es el archi-lenguaje, que se puede nominar diversamente: ser, dios, trascendental, voluntad, substancia...

Si el hombre es (a este “es” dejémoslo de lado por ahora) lenguaje resulta contradictorio decir que no hay lenguaje porque sería decir que no hay-hombre (y, por supuesto, que el hombre “metafísico”, es decir investido con las categorías llamadas metafísicas y sometido a la enajenación del sistema, no existe, ha “muerto”, pero dejemos eso). Teniendo en cuenta que lenguaje, hombre, hay, etc. son palabras, el problema sería si esas palabras son productos-de, si tienen presupuestos trascendentes, si son un “instrumento” de algo, etc. Esto, creo, no tiene respuesta experiencial, no podemos en este ámbito abstracto “salir de la jaula” ¿o sí, si se piensa desde lo que Heidegger llamó “nuevo comienzo”? Tal vez se pueda salir por abajo, por la alienación total, y/o por arriba (las pasiones, los éxtasis, los erotismos, ciertos actos compasivos, amorosos, etc.)

¿Qué palabras *se abandonan*? No se trata (aunque a veces sí se trata, por ejemplo, en muy diversas corrientes religiosas) de no hablar. El abandono tiene doble faz: puede ser que el hombre abandone las palabras (reificadas por los procesos enajenantes) y puede ser que las palabras abandonen al hombre. Esto es comprobable en ambos casos, ya sea que nos remitamos a la poesía, por ej., o a todas las artes y prácticas que desencadenan al hombre, o el mundo de objetos técnicos que mecanizan-cosifican al hombre.

Me parece que no se trata de una “decisión”, o la decisión en todo caso es del silencio, uno es pasivo; no se puede decidir el balbuceo, la glosolalia, la locura... son sucesos (por ahora no quisiera hablar de *don* ni de *gracia* (a esto me refería hablando del “peligro”, a la exigencia extremada, de desborde del yo-sujeto, al peligro de des-sujetar, en cuanto deja suceder, ¿qué? sólo después puede uno al vez decir qué, si puede).

En este contexto podríamos decir que el lenguaje es un campo de batalla esencial en nuestra época, *respetar* las palabras equivale a respetar a los seres humanos y a luchar por con y por los mismos.

Los paréntesis señalan ambigüedades, vacilaciones de uno y de la cosa misma: el no poder hablar en positivo y sí en vacilante... por ejemplo el (es) o el (yo), etc.

Hay que tener cuidado y distinguir habla y lenguaje —no se trata de uno más originario que el otro porque no hay uno sin otro: lenguaje vendría a ser la “estructura” o la armonía dicente del habla, el lenguaje como

un establecimiento y el habla como lo abierto u horadado constante, la motilidad desenfrenada que el lenguaje armoniza u ordena de manera constante, asimila y expele, etc.

Habla-lenguaje y pensamiento serían (creo que a esto ya te lo dije) una trinidad: sin habla no hay pensamiento —el pensamiento sería un habla íntima (dejemos de lado aquí el problema derridiano de la escritura... de una escritura escribiéndose sin escritor, ¡cómo los sueños!).

No hay un habla-lenguaje que hable o lenguaje —yo diría que el habla no habla porque entonces el habla se escindiría en un sujeto hablante a otro sujeto oyente— mejor que el habla-habla me parece decir ¡habla! sin nadie que hable a nadie porque no hay nadie!

El habla-lenguaje como factum absoluto (quiero decir sin fundamento, sin fundante...)

Sin habla-lenguaje *no hay nada* —si imaginariamente suprimieras el habla-lenguaje-pensamiento— ¿qué quedaría?

Podemos decir lo que queramos, quedaría el ser o dios o tal o cual... pero saldríamos de lo pensable, imaginable, decible... el límite (¿Wittgenstein?) es el habla-lenguaje-pensamiento... ¡la jaula!, podemos sí proyectar, delirar, fantasear, pero no pensar ni imaginar ni desear ni decir... tal vez el nómeno kantiano, o el eso de Gorgias... tal vez.

Llamamos hombre a la conjunción co-perteneciente de la manifestación (de lo) abierto donde *se-da* (*el*) ser (como) (se da y se reserva, obviamente) habla-lenguaje.

¿El silencio como nómeno? Es decir un presupuesto indecible y a la vez necesario (lógicamente), porque si hay algo (“maravilla de las maravillas” dice Husserl y también Heidegger con una expresión que toman de los griegos) es algo-de-algo, el fenómeno es fenómeno del nómeno (claro que así se llena el nómeno, o la cosa-en-sí, volviéndola “cosa” (humana). Ese silencio es decible pero inaccesible, porque accediéndolo lo hacemos que deje de ser silencio y se posponga más y más: nunca lo podemos tener porque (somos) habla, y el habla es no-silencio.

“Yo escribo” presupone el yo, y no hay “yo”: jamás nadie ha visto, o imaginado o tocado un “yo” (el yo es una idealidad, una síntesis ideal) - *se/escrIBE*: un neutro, un eso, un lo.

Se-da, el *se* se hunde en lo desconocido (abismo) el *da* abre mundo; el *se* no es *alguien* (pero como abismal suscita o puede suscitar un estado expectante, no una esperanza-de sino la pura expectativa de nada.

Poetas, filósofos, panadero y albañiles... son habla-lenguaje... teniendo en cuenta las intensidades, el hecho-de-hablar es común, pero el habla-lenguaje puede ser herido, alienado... (a esto ya me referí). En última instancia entre Hölderlin, Bergson y el albañil o el mendigo *no existe diferencia* en cuanto al prodigioso hecho del acontecer del habla, las diferencias pertenecen a otro orden, un orden que podríamos aproximativamente llamar de “autoconciencia acrecentada”, no sólo poética-mística sino también erótica (en su amplitud compasiva de abandono, de bondad, de mansedumbre, etc.).

Ser y pensar: lo mismo.

El silencio ¿otro nombre posible de lo *trascendental*?

El hombre, el ser, el habla, el lenguaje, el silencio... ¿”Signos” indescifrados-indescifrables? ¿Signos de qué? De nada...decible porque al decirlo, como un espejismo, se nos va.

¿Y después qué? ¿Lo mismo, claro, o vamos a esperar otra “cosa”, algo pensable, decible, etc.? “Sin sentido” (Hölderlin), y entonces seguimos escribiendo, pensando, viviendo... sin sentido, porque (somos) un *hecho* (absoluto) que *acontece porque sí* —no se trata de imponer sentido (de humanizar) sino de estar en estado de abierto al *don*, al dar del *lo que da*.

Pensar sin fundamento implica sin hombre (sin ser, sin dios, sin voluntad). Los filósofos griegos se maravillaban, como todos, de que *haya* - ¿*qué*? cielos, tierras, hombres, dioses... Heidegger habló de la cuaternidad, el asombro, ¿y por qué no el terror? es que *haya* esto *sin sentido* (no por cierto porque humanizamos sino porque, digamos, la cosa misma no tiene sentido ¿cómo lo sabemos si no podemos salir?). La experiencia es la infinita donación, el exceso, el desborde... pero no basta, queremos *tocar*... etcétera.

Dios habla - el Ser habla - el Cuerpo habla - el alma habla - el yo habla...el habla habla... todos son *lugares* de lo mismo (Dios=Ser=Mundo=Yo, etc.). ¿Con quién podría hablar Dios, o el Ser o el Habla? Cuando Heidegger dice “el habla habla” ¿dice que EL habla habla (¿con quién?) lo que es erróneo, como decir que Dios habla, o dice Habla=Habla? Esta distinción me parece esencial para plantear el Acto o el Hecho sin atributos, sin conceptos, porque para hablar debe haber alguien que hable con otro o con Otro, luego el habla no habla, hay un hablar en el habla, un hablar digamos inmanente, una “charla”... Si dios hablara habría dos dioses en conversación, o un Dios autista, o... fin de la filoteología, del yo, del alma, del sujeto, etc.

E.B. Oscar, quisiera seguir por una cuestión que aparece en tus respuestas. La llamaría la *cuestión de la historia*. De cierto modo, entiendo, no tenés una visión historicista de la filosofía, marcando épocas, antecedentes, esto es, determinado la comprensión de un autor a la fijación precisa del contexto donde escribió (incluso en otra tradición a ciertas condiciones sociales, políticas, económicas). Hablas de hurgar en los escritos para apropiarnos de sus riquezas, de ir a comer para alimentarnos. Al mismo tiempo, sí se asume en otro sentido la historicidad del pensamiento, esto es, se parte de un cierto diagnóstico que parece establecer la singularidad de la posibilidad del pensamiento contemporáneo. Pienso en aquello que aparece bajo el nombre general de “Sistema”, pero también asumiendo las marcas del nihilismo (la ausencias de cualquier fundamento, sea dios, yo, mundo, ser...), incluso señalando que se piensa el lenguaje desde su alienación. Estas dos cuestiones quizá estén atravesadas a su vez por determinadas experiencias políticas, por la experiencia de la derrota. Posiblemente se pueda pensar la tensión entre los dos puntos con los términos historicismo e historia, pues no hay una versión historicista de la filosofía pero sí se asume radicalmente la historia. Me pregunto en términos generales, así, por el vínculo entre pensamiento e historia (incluso de modo más abstracto se podría pensar en términos de temporalidad). Pero además está la cuestión de acordar o no con ese diagnóstico, pensado no sólo a la luz de cierta determinación epocal de la filosofía, sino desde ciertos momentos políticos atravesados personalmente. Pues parecería que la posibilidad misma de la filosofía, de un afuera, necesita de la existencia del Sistema. ¿Y si eso llamado Sistema no existiera?

O quizá... ¿no está atravesada esta idea de un pesimismo que ya no constituye nuestro momento histórico?

O.B. Comenzaré por el final. El pesimismo, decís, “ya no constituye nuestro momento histórico”, pesimismo/optimismo no me parece que conformen una dicotomía pesimista, el problema está en la dicotomía como tal: o...o... Yo no planteo un pesimismo, digamos, ontológico (siempre, en última instancia, puede Acontecer algo fuera de lo previsible). Lo que planteo no es pesimista *ni* optimista. Si nos situamos en un orden *trascendental*, quiero decir en el archi-presupuesto de lo posible empírico, en este orden no existe la dicotomía pues es a partir de él que se da la dicotomía. Ésta se da en lo empírico, en la cruda realidad cotidiana: uno puede ser pesimista respecto a X y otro puede ser optimista respecto a la misma X, pero en lo que hace posible lo empírico no hay dicotomías.

No entiendo el “nuestro” (¿De quiénes? ¿De los alemanes o los palestinos o los congoleños, de vos, de mí?) “Momento histórico”. Y sí, por supuesto que en la vida común hay momentos históricos —el Cordobazo, la Revolución Cubana, o francesa, la bomba sobre Hiroshima, por ejemplo—. Más aún, lo que llamamos historia es una suma interminable, una sucesión de “momentos” de una inabarcable cantidad de pueblos, culturas, etc. que han existido a través del tiempo, con una cantidad también inabarcable de niveles (económicos, científicos, idiomas, comidas, vestidos, etc. etc.). Ahora bien, no entiendo en qué fundamentas tu afirmación de que el pesimismo “ya no constituye...etc.”. Y si yo dijera que si miramos la ecología, la producción de armas, las guerras, las plagas, el tráfico de órganos... resulta muy difícil negar el pesimismo (lo que no significa que en la vida personal no pueda haber gozo, alegría, personales).

111 |

El *no-sistema-real* es muy difícil de determinar, aunque uno apueste al mismo, a ciertas formas de locura digamos positivas: el amor, el arte, la piedad, el desprendimiento, el abandono. El Sistema es *casi todo*. Yo llamo Sistema, insisto sobre el tema, a la complejísima estructura mundial de las sociedades actuales (capitalistas y post-capitalistas, religiosas y no religiosas) que *tienden* a conformar una unidad de seres alienados-enajenados en su propio mundo reificado del que los ex-“hombres” constituyen “piezas” de su totalidad mecánica depositaria del orden y del sentido (está claro, por otra parte, que se trata de un concepto de una realidad en pleno desarrollo y expansión, un movimiento que tiende a una totalización que posiblemente aún dure siglos para culminar). Más que al marxismo mi concepción de Sistema se acerca a la teoría “sistémica” de la sociedad como una compleja trama de niveles e instancias, de razas y

culturas, en incesante y creciente dinamismo, sin *telos* pero tendiente a la organización y dirección del todo en detrimento del “hombre” que es suprimido, convertido en instrumento del propio sistema constituido y sobredeterminado por la técnica, o algo así. En el Sistema no obstante existen intersticios de descomprensión, pequeños “vacíos” donde es posible una “resistencia” controlada, quiero decir que ya no cuestiona ni pone en peligro al Sistema (esta es la “derrota” que es derrota en relación a un proyecto de comunidad y no en cuanto tal, en cuanto tal es la propia sociedad existiendo, etc.).

Respecto a la historia, por supuesto que hay “historia” (recordar que tanto Hegel como Marx hablaron de “pueblos sin historia”, un concepto a analizar desde fuera del “marxismo”), sin embargo Heidegger habla de historia-del-ser, y de edades o épocas. Yo pienso que en lo *trascendental* (espíritu, alma, yo, dios, o como quieras llamarlo) no hay historia pues es precisamente lo que posibilita que haya historia. Si no hubiese una pasividad “originaria” a-temporal allí no habría posibilidad de una temporalidad o “historia”, ¿en relación a qué o a quién la habría? Efectivamente, pienso en una *pasividad-trascendental* que posibilita *hombre*, o dicho de otra manera, llamamos hombre a *eso trascendental* que *da* ser-hombre sin que haya dos “cosas”: el “hombre”=ese *o lo trascendental*. Así como lo que llamamos hombre (*es*) habla (lenguaje) y no *tiene* habla-lenguaje, así lo trascendental y el hombre constituyen la mismidad del hombre (como espacio del evento de coapropiación). A *eso* archi-ser-tiempo-yo-sujeto... lo podríamos *llamar* (si el término no estuviera corrompido) “dios”. Desde este punto de vista no hay fundamento(s) trascendentes (dios creador, ser, yo, etc. —en este orden me parece que en Heidegger hay vacilaciones importantes, entre ellas el paso de Dasein a hombre, y la posibilidad de una caída del ser que arrastraría el Ereignis ¿?)

Lo que llamás “derrota” y “momentos políticos personales” pertenecen a otra instancia, una instancia que no toca el ¿orden? trascendental (que finalmente por no ser se convierte en “enigma”, la palabra es extraña en Heidegger). El problema a mi juicio es el “asombroso” “se”, “lo”, etc. del hay-se-da, hay-no-nada y que da o dona sin *ser*. El enigma es el “más allá del ser” y posiblemente sólo quede (me repito) la *expectativa* (lo que no impide, digamos, una práctica (vida) ya sea amorosa, artística, religiosa, de pensamiento, de resistencia individual y tribal si querés, no al Mundo sino a esto que domina como sistema. Otro problema es que no podemos creer seriamente que somos lo que se llama “Dios” (y si lo somos

¿qué? Nada, pero dioses sin fundamento). Lo que separa a Heidegger de Hegel en esto es que *eso* (llamémosle así para no provocar a nadie) en Hegel *cierra en una totalidad con sentido (Espíritu Absoluto)*, en Heidegger *es una abertura (apeiron)* que, por supuesto carece de historia, de ser, etc.

Todo esto tal vez sea imaginario en relación con Heidegger, pero pienso que ya viejo-moribundo se calló ante lo que llamó Inaccesible, aunque podría haber seguido hablando sin término su jerga, su inevitable hablar porque sí, porque lo inaccesible es inaccesible, como lo otro-absoluto es otro-absoluto, y del absoluto.

E.B. Oscar, me gustaría seguir por aquello que aparece con mayor insistencia en tus respuestas, la cuestión de *lo trascendental*. Quisiera empezar preguntando dos cosas al respecto. La primera surge de lo que habilitan o inhabilitan las diferentes tradiciones que han trabajado esto. En este sentido, me pregunto ante todo por los modos en que se ha pensado lo trascendental, cómo ha cambiado su sentido desde la inflexión kantiana. O para decirlo de otro modo, la cosa sería qué es aquello a pensar a partir de lo trascendental en su modulación kantiana y desde las variaciones que ha sufrido, y pienso en sus formas husserliana o heideggeriana, en lo cuasi-trascendental derridiano o el empirismo trascendental deleuzeano. La cuestión es qué lleva a pensar la cuestión de lo trascendental y si eso ha cambiado desde esas modulaciones históricas. La otra pregunta, y no de menor importancia, es si la cuestión de lo trascendental surge para pensar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, parece insistir allí la pregunta por cómo es posible la indagación misma sobre lo trascendental. Quiero decir, como una estructura circular, la pregunta por lo trascendental lleva también en sí la pregunta por cómo es posible plantearla, y así si en su misma posibilidad no surge desde un esquema de la representación (incluso en la distinción entre noesis y noema), o si no necesita postular un sujeto en última instancia (desde el yo pienso kantiano a la primacía óntica y ontológica del Dasein en la formulación de la pregunta por el ser).

O.B. Querido manu, ¡vaya preguntas! (en la próxima podríamos hablar de política y-o de arte, para variar un poco). El viejísimo Gorgias en su *Sobre lo que no es*, según la versión de Sexto Empírico, dijo algunas cosas “simples” con las que me gustaría empezar estas notas: primero dijo que nada existe, después dijo que “en el caso de que algo exista” ese algo “es inaprensible para el hombre”, y por último dijo que aunque fue-

ra aprehensible para el hombre no podría “ser comunicado ni explicado a otro” (porque nadie lo entendería). A *eso* (en otra versión) que no existe (Gorgias demuestra que *no puede* existir) pero a lo que lenguajeramente no referimos al menos creándole un nombre (“eso”), podríamos eventualmente llamarlo (esta palabra me permite siempre señalar el carácter nominativo, cierto acuerdo respecto al significado de los nombres, para superar el hecho de hablar de cosas distintas y creer que hablamos de lo mismo) *trascendental*: algo que no existe pero que *posibilita* existir (o la infinita potencia de lo *posible* frente a la también infinita potencia de la nada).

Antes de tratar de decir lo que pienso al respecto y para seguir más o menos tu cuestionario, haré un muy sintético repaso histórico del concepto de lo *trascendental*.

Para Kant el *objeto*, tanto interno como externo es, en cuanto representación, “igualmente desconocido”. Ambos son fenómenos totalmente diferentes, pero no “cosas” diferentes: “El objeto trascendental [posibilitador y previo a toda experiencia ya que es la *posibilidad* misma de la experiencia] que sirve de fundamento a la intuición interna, no es la materia, ni un ente pensante en sí, sino *un fundamento desconocido por nosotros* de los fenómenos que proporciona el concepto empírico tanto de la primera clase como de la segunda” (yo subrayo). Respecto a tal “fundamento desconocido” Kant agrega que “ni siquiera se nos ocurrirá” pensar qué sea en sí mismo, ya que, como ha establecido, “es imposible conocerlo”. Félix Duque habla de un “dato originario” y de un “impacto” constituyente (pero ese “originario” está sometido a la fuerza incesante del *más...* un exceso digamos ontológico que no deja nada en estabilidad e inquiera *ad aeternum* y este *inquirir* infinito tal vez sea el mismísimo origen sin origen, es decir la búsqueda absoluta de nada en absoluto: la sola búsqueda en cuanto “divinidad” [paso]). Según Kant la *conciencia trascendental* sería el “centro de perspectiva” que puede organizar todos los fenómenos del mundo según leyes, es la que vuelve posible el “objeto”. En realidad “no hay ninguna existencia independiente de la conciencia trascendental”. Resulta interesante observar (y a esto lo relaciono con la afirmación de Hegel respecto a que la teología es en realidad una antropología, idea que retomó y desarrolló Feuerbach y de la que se tendría que sacar sus consecuencias) que en el *Opus Postumum* Kant sostiene que “el espíritu del hombre es el Dios de Spinoza”. La revolución kantiana debe ubicarse, a mi juicio, más allá de su presun-

to idealismo, en su concepto de *trascendental* en cuanto conciencia previa al sujeto-objeto y al fenómeno-noúmeno, podríamos decir una conciencia-*divinizada*. [Adelanto que debemos pensar en un dios no personal, creador, etc., sino en una suerte de *estado-de-dios* como presupuesto absoluto previo al mundo, al ser, al yo, etc.]. El gran “descubrimiento” de Kant fue ese punto que ya no es de nadie (porque no hay nadie) que constituye el trasfondo invisible que sostiene todo y más que todo, o que disuelve ese todo (el mundo, Dios, el sujeto y el objeto, el fenómeno y el noúmeno, la eternidad y el instante) y a ese punto lo llamó, porque de alguna manera había que llamarlo, *trascendental*, que no es trascendente ni inmanente, que no es hombre, ni Dios, ni ser. Lo *trascendental* (conciencia, sujeto o yo, trascendentales) no es cognoscible, ni imaginable, porque no-es. Por esto Kant considera que “El idealismo trascendental es la clave para la solución de todos los misterios del entero sistema del mundo” como dice en esa obra final e inconclusa que fue el *Opus*.

Husserl, en su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* sostiene que el “término” de filosofía trascendental se usa desde Kant, y en su “Epílogo” a *Ideas I* dice que “Este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobre sentido y valor verificado por obra de mi propia vida... Yo, en cuanto soy el campo infinitamente abierto [*campo infinitamente abierto* podría ser una buena definición de la conciencia trascendental kantiana] de los datos fenomenológicos puros... soy un ‘yo trascendental’” (“yo puro, y nada más...perfectamente vacío”, etc.). Kant pone entre paréntesis el espacio-tiempo de la intuición, las categorías del entendimiento (sustancia y causa ante todo), y las ideas regulativas de la razón (Dios, mundo, ego): ¡un auténtico despeje del mundo empírico pre-dado que le permite plantear lo trascendental como *conciencia* o *ego trascendental*! Lo *trascendental* como paso atrás respecto a toda ontología y a toda teología. No hay anterioridad o *prius* de la conciencia-trascendental. Incluso lo que llamamos absoluto es la inmanencia-trascendencia de la conciencia-trascendental. O, dicho de otra forma, llamamos conciencia-trascendental al absoluto de la presencia de la presencia, y podríamos llamar “Dios”, en un nuevo sentido, a la imposibilidad de clausurar el absoluto, o al incontenible exceso de la presencia de un *eso inconcebible*...

¿Lo *trascendental* como la singularidad de un hueco que llamamos mundo-yo-Dios desplazándose por el lenguaje como un vacío, como un *hay* previo al mundo, al yo y a Dios? En realidad cuando hablamos del yo,

del mundo o de Dios no hablamos de nada, porque de ellos no podemos saber nada. Del *hay* que sostiene o posibilita es imposible saber, no por la imposibilidad del cognoscente sino por lo mismo de lo que se trata: imposible conocer por ausencia de algo o de objeto a conocer. Lo trascendental está fuera de toda categoría, luego no *es*, luego implica la destrucción o borramiento de toda ontología. El más-allá-del-ser platónico, o el de otro-modo-que-ser de Levinas, señalan esa dimensión inconcebible a la que Kant llamó *trascendental*.

Este hecho que podemos llamar “yo” (o: conciencia, sujeto, dios, mundo, voluntad, alma, espíritu, presencia u otros nombres posibles) es incomprensible pues no podemos salir de él y objetivarlo. No se trata de un hecho irracional sino tras-racional o post-racional, algo que incluso una razón hiperbólica no podría captar por serle absolutamente extraño. En este sentido el *hay* aparece como un milagro. *Hay* esto, o algo, que llamamos *yo* o *mundo*, pero no sabemos qué es y ni siquiera si es (porque el “es” es una categoría, luego no es). Entonces el *hay* como conciencia absoluta a la que Kant llamó *trascendental*, una extrema posibilidad, incluso la posibilidad de lo imposible por impensable, ya sea Dios o el yo o el mundo: la presencia absoluta de lo absoluto, una previedad sin previedad de algo. No un misterio: (es) sin ser lo que (es) sin ser, carece de cualidades, de atributos y determinaciones. No puede compararse analógicamente con nada por su deser. Podríamos decir que se trata de lo *abierto*: decir que hay mundo, yo, dios, equivale a decir lo *abierto*. No un mundo, un yo o un dios que sean lo abierto, sino lo abierto sin nada, y a lo abierto sin nada (o el *hay-sin-hay*) lo podemos eventual y aleatoriamente denominar mundo, yo o dios. Digo que lo abierto de lo abierto (su posible, su potencia) no puede nominarse de ninguna manera, con ninguna palabra. No obstante llamamos “mundo” a un hay-algo o hay-mundo. Esto plantea varias alternativas: las tres “ideas” (mundo-yo-dios) son distintas, como mónadas, o son tres denominaciones distintas de lo mismo, como si lo *trascendental* fuera en ascenso hacia lo infinitamente abierto (en griego: lo sin-límites); hacia lo más-posible, e incluso más-que-lo-posible; hacia la imposible efectuación de la totalidad de las potencias, una dimensión de supremo trascender lo empírico pero subsumiéndolo en el trascenderse, o superándolo de manera inédita, post-dialéctica, a ese *abierto* espiritual-divino que Kant llamó *trascendental*, que equivale al uno-todo o todo-en-uno, pero no como lo mismo. ¿Es posible pensar la diferencia en lo mismo? ¿Una diferencia absoluta en lo mismo absoluto? ¿Lo *tras-*

cendental como común denominador de la diferencia, o de la *différance* derridiana, o como la infinita posibilidad de lo imposible?

Lo trascendental no es algo. De lo trascendental hay que retirar todo algo, cosa, yo y dios (en cuanto persona-ente supremo, etc.). Lo *trascendental* no es “alguien”, porque ante todo no hay “alguien”: ni “yo”, ni “tú”, ni “él”, y ni siquiera “ser”. Tenemos (¿pero quiénes? ¿el lenguaje? ¿lo desconocido, inaccesible, incognoscible, indecible?) que retroceder fuera o más allá de la conciencia, mundo, yo, etc., al *lo* o *eso* (trascendental) que posibilita que haya, o al hay-del-hay: hay árboles, ríos, animales, hombres, pero si suprimimos lo que hay en el hay sólo queda el *hay*, ese vacío (de cosas-seres) que posibilita que haya, y si suprimimos este último hay (nunca hay “último”) sólo queda la *posibilidad del hay*, el puro hay-del-hay i-limitado. En otras palabras: lo trascendental posibilita lo empírico, es *prius* de lo empírico, un nombre sin referente, una nada-de pero no una *nada* absoluta.

Badiou plantea el problema de lo “inexistente” en Derrida y lo vincula con lo “trascendental”: es lo mínimo del existir, un existir “lo menos posible” o un –visto desde el punto de vista del mundo– “como no existir”, “no tiene carácter ontológico”, etc. El trabajo de Derrida habría consistido en intentar “inscribir lo inexistente”. Un “punto de fuga” al que llamó “*différance*”; el punto de fuga sería el punto en que la diferencia desfallece, se fuga, ante la *différance* (ésta puede llamarse *khōra*, don, dios, trascendental, etc.). La fuga (¿otro nombre de lo *trascendental*?) se puede señalar, pero no captar: lo que se capta ya es el espacio vacío de lo que se ha fugado, o de lo que se cree que se ha fugado. Tal vez la fuga siempre sea virtual, sin nada y sin nadie; “la fuga muerta” como bien dice Badiou, quien vincula dicho punto de inexistencia con la *différance*, yo añadiría con lo *trascendental*. Pero lo inexistente, que pese a todo o esencial o locamente sostiene todo, requiere una “lengua de fuga” que muestre lo inexistente. Ahora bien, fuera de todo existente, fuera de toda normatividad, ¿qué queda? ¿qué queda cuando no queda nada? O, dicho por la afirmativa: lo que queda cuando no queda nada: ¿queda el no-nada que es el qué?

Derrida, en *Márgenes de la filosofía*, dice que “Trascendental quiere decir transcategorial. Literalmente: ‘que trasciende todo género’”, y agrega que esta definición le conviene también “a los conceptos kantianos y husserlianos de lo trascendental”. Claro, porque lo *trascendental* es el

presupuesto incognoscible de lo categorial (“categorías”, digamos en un sentido amplio, de la intuición espacio-temporal, el entendimiento y la razón con sus ideas regulativas). En su seminario publicado como *La bestia y el soberano* Derrida se refiere a “la primera definición literal de lo trascendental en la Edad Media, mucho antes de Kant: ‘*qui trascendi omne genus*’, una categoría que trasciende todas las categorías y no pertenece pues a la serie o a la tabla de las categorías”. En el siguiente volumen hace un análisis complejo y diversificado de la palabra-concepto heideggeriano *Walten*. Este concepto apunta, a mi juicio, a lo trascendental. Este *Walten* es luego comparado con el *Trieb* freudiano, nombres que no significan algo o alguien, ni el hombre ni Dios “sino el ejercicio de una fuerza archi-originaria, de un poder, de una violencia, antes de cualquier determinación física, psíquica, teológica, política”. El *Walten* se parece “a eso neutro que no es ni esto ni aquello, ni lo positivo, ni lo negativo, ni lo dialéctico, que ni es ni no es el ser ni el ente, pero que está más allá o más acá del ser y del ente”.

En Heidegger, con referencia a lo *trascendental*, debemos tener en cuenta dos ideas o conceptos fundamentales: el de *es gibt*, que significa hay-se-da, y el de *Ereignis*. Ambos nos llevan a un límite (aunque, por otra parte, no hay *límite*, ya que un límite cerraría o clausuraría la realidad en un ser, en un todo o en un dios (¡la metafísica!) infranqueable: en el hay-se-da los problemas son el *hay* sin sentido trascendente, como presencia absoluta, como pasividad y composibilidad absoluta; luego el *es* (alemán), un neutro incognoscible (una suerte de *tao*), un *singulare tantum*; y finalmente la *donación*, el *don* absoluto, vale decir sin su economía de donante-donatario y lo donado. En cuanto al acontecimiento co-apropiador de hombre-ser (*Ereignis*), se lo considera el concepto esencial del último Heidegger (aunque su enunciado se dé ya en 1936 en los *Aportes a la filosofía*); el entramado de este mal llamado último Heidegger se enriquece con los conceptos de *Gestell* (digamos la arquitectónica de la sociedad, o la sociedad como mecanismo de desplazamiento [del hombre]); de *Gelassenheit* o “abandono”, de dejar-ser-el-ser; de técnica y de poesía-pensante, entre otros; todos estos conceptos giran en lo cuaternario del cielo-tierra-dioses-hombres que se da como una matriz sin más.

Mientras para Heidegger el comienzo es pre-teórico, lo que llamó facticidad, para Husserl la “subjetividad trascendental” “*es la instancia constitutiva de la realidad*”. La diferencia es y no es abismal si tenemos en cuenta el dictum final de Heidegger respecto a que sólo un Dios puede

salvarnos, y la apelación husserliana de su último escrito referida a que sólo el Espíritu es inmortal (con una evidente resonancia hegeliana). Y como llamado a una resistencia ¿religiosa? al mal casi en estado puro de las potencias mundiales sintetizadas en los campos de exterminio nazis (la *shoá*) y en la bomba lanzada sobre Hiroshima...

Para terminar: el nombrar lo que posibilita el nombre implica un círculo vicioso teórico del que sólo se puede salir mediante un acuerdo nominativo: acordar, por ejemplo, que al hablar de dios estamos refiriéndonos a la nada-de. Pero en tal caso ¿por qué nombrar? ¿Por qué no permanecer en el silencio del *esto* y del *así*? ¿El esto no-nada llamado “hombre” necesita de lo trascendental como un fundamento? Pero si lo trascendental fuera un fundamento de lo posible necesitaría a su vez, lógicamente, un fundamento del fundamento, y así al infinito. ¿Por qué hay no-nada y no *nada*? Esta pregunta carece de respuesta comprensiva racional. Cualquier respuesta es mítica o hipotética, esencialmente falible.

Desde esta perspectiva habría que analizar el *hipokeimenon* aristotélico, como lo que está debajo y sostiene como una suerte de divinidad subyacente y fundadora de mundo como *fisis* o eclosión, manifestación en lo abierto de la *aletheia*. Y sería también necesario detenerse en la *Idea* o en la *Khōra* platónica, y en el pensamiento místico del Maestro Eckhart, y en el giro cartesiano que escapa a la simplista interpretación canónico universitaria, al igual que reinterpretar a Spinoza desde lo que Heidegger llamó “nuevo comienzo”, fuera de la metafísica, fuera de la *escisión* entre sujeto-objeto, mundo-dios, etc.

119 |

Salir fuera del círculo vicioso “epocal” (social) implica, por otra parte, una práctica de resistencia necesaria aunque destinada casi seguramente al fracaso. Digamos resistencias intersticiales que exigen junto a la desconstrucción teórica una desconstrucción práctica también ungida de un nuevo inédito lenguaje “revolucionario” fuera de toda metafísica filosófico-religiosa... Pero este es el inicio de otra problemática...

E.B. Oscar, me surgen diversas cuestiones sobre lo trascendental. Ante todo, porque parece haber un doble movimiento en tu respuesta, de un lado, lo trascendental tiene una historia reciente como herencia del idealismo trascendental kantiano; del otro, se inscribe como algo recurrente en la filosofía posiblemente desde los presocráticos (aunque existen ciertas instancias del recorrido privilegiadas: la *epekeina tes ousias* platónica,

el *hypokeimenon* aristotélico, la mística de Eckhart, el giro cartesiano, y luego la deriva trazada bajo los nombres de Kant, Husserl, Heidegger y Derrida).

La cuestión sería entonces a qué pregunta viene a responder lo trascendental, o mejor, cuál es la indagación que nos lleva allí. Luego, está el problema del nominalismo, pues dado que eso no se puede nombrar, existe una decisión infundada en usar uno u otro nombre. Mi pregunta al respecto se dirige a aquellos nombres que parecen privilegiados, esto es, ciertos nombres y no otros parecen adecuados para nombrar lo trascendental. Ahora, cada una de esas palabras elegidas para nombrar lo trascendental tienen una historia específica, conllevan en sí una serie de sentidos sedimentados. Quizá donde más pregnante se vuelva esto es con el nombre dios, un dios-sin-dios, pero la cuestión sería porque elegir ésta u otra palabra, y si al elegirla no se asume inevitablemente su carga semántica. Por último, me pregunto por el gesto filosófico que conlleva buscar lo trascendental, esto es, sino se busca una “idealidad pura”. Aquella misma que, por ejemplo, Derrida cuestiona al pensar la idealidad de los objetos matemáticos en Husserl, lo que lo lleva a plantear una noción de lo “cuasi-trascendental”, contaminado irreductiblemente por lo empírico.

O.B. Querido Manu, aquí van mis anotaciones tentativas, porque vos pedís una filosofía, y yo descreo de la filosofía. O, más bien, creo que podríamos llamar filosofía a la apertura múltiple a una búsqueda que –¡paradoja inevitable!– no busca nada, es el acto de la búsqueda. ¿De qué? ¿De eso? ¿Qué eso? Para responderte habría que haber encontrado ese eso y, se sabe, encontrarlo es no encontrarlo, y no encontrarlo es no encontrarlo.

Trascendental: el *retirarse* sin respuesta –¿retirarse de qué? de toda posible respuesta– ¿Retirarse respecto a qué? (porque si uno –¿quién?– se retira se retira de...). De toda posible respuesta –¿respuesta a qué? a la *pregunta*– ¿a qué pregunta? –¿qué se pregunta? La pregunta no puede articularse, o: toda articulación de la pregunta es *tachada*, y al tacharla surge otra pregunta, indecible, una pregunta que no puede articularse en un relato, ni en un nombre, que no puede salir del balbuceo, del *y*, del *lo*, del *hay*, del *yo*, etc.

Con palabras aproximadas a las de Derrida: lo trascendental (el *lo*, el *ello*, cualquier “cosa” sin nombre [ni...ni...ni...]) “a partir de lo cual” *se* manifiesta lo imposible (Dios, etc.), o las preguntas.

Lo trascendental *posibilita* Ser, Yo, Dios, Mundo, habla... y, a su vez, exige otro posible de lo posible (ad infinitum). Schelling lo llamó “Prius” (pero este Prius debe a su vez tener otro Prius, pues por qué detenerse en un Prius, o en un Dios (Dionisio y el Maestro Eckhart pensaron lógicamente en un Dios de Dios, etc., y lo mismo puede decirse del Prius...). Así, ¿hay un hay del *hay*? Ese infinito retroceso sería el *lo* de lo trascendental, de ese *posible* indetenible en “algo” (sustancia, ser, dios o lo que sea).

El “suelo firme” (así llamó Heidegger a la “intuición categorial”, que es esencialmente el *ser*) se retira, y ese retiro, ese vacío sin término, es *lo-más*. No habría *más* sin el vacío posibilitante, pues éste hace que nada se cierre, que todo (dios-ser-sustancia-yo-sujeto-voluntad...) sea abierto, no que esté abierto sino sea abierto: el ser o dios no están abierto sino que son *lo*, ese *lo*, *abierto* (lo abierto como lo trascendental no son cualidades, ni atributos, ni determinaciones de algo –así como Kant sostuvo que la existencia no es un atributo, etc.). Cuando Hölderlin dice “un signo somos indescifrado” ¿qué dice? Dice, creo, el acto de decir, y no importa lo que dice, o sí importa, pero en otro contexto. El *decir* es el acto asombroso, después puede decir que somos o no somos un signo. Signo me parece que sólo puede pensarse como signo de dios –dios hace signos, o envía, o se envía.

121 |

Derrida: “Pero el acceso al pensamiento, el acceso pensante a la *posibilidad* de las metafísicas o de las religiones pnéumato-espiritualistas, *abre hacia algo completamente diferente de aquello que la posibilidad hace posible*” (yo subrayo y vacilo ante la palabra “*algo*”)

Te sentís tocado por la *imposibilidad* de una respuesta unívoca, porque eso es lo que busca tanto la filosofía como la teología, pero NO HAY RESPUESTA a esa pregunta que quiere ser última u originaria. Creo que hemos pasado la *línea* del límite de la filosofía y penetrado en la indecibilidad, en ese espacio (digamos: el hombre) donde sólo queda decir lo indecible enfrentándonos a lo indecible.

Hay-lo-dado (no “algo”, porque algo no deja de ser ente, incluso un dios-algo sería ente, incluso como sumo-ente). Heidegger dice que el *se* (el *ello*) *da* (su *es gibt*). Pienso que el *se* no debe entenderse como un constituyente nombrable, ya sea dios o el ser o la voluntad, etc. Desplazado así el *se* queda como un *singulare tantum* (del tipo *logos* o *tao*), y hay que aceptarlo sin nombre... volverse expectativa, espera... de nada, si la espera fuera de “algo” ya no sería espera.

Me parece que el desplazamiento de la “filosofía” (claro, es mucho decir, pero hay que entender que me refiero a las categorías maestras, al espacio cerrado por los “fundamentos”, y en este sentido a la metafísica) posibilita un pensar otro que filosófico.

Creo que la palabra *dios* (en su sentido etimológico de *luz*, y alejada de todo sentido vulgar, vale decir remitiéndola a su sentido místico) puede rendir cuenta aproximada de lo “trascendental”, y si aceptamos esto encontramos un espacio, diría universal, que posibilita una indagación fuera de la línea en que nos encierra la filosofía.

Pero ese “espacio” puede eventualmente (y así ha ocurrido) llamarse de otro modo –decir “dios” no implica la iglesia ni la historia de la iglesia ni el mito de la iglesia – lo que vos llamás “carga semántica” debe ser reducido en el sentido fenomenológico de *epojé* o puesta entre paréntesis, como quien descascara un fruto para encontrar la pulpa (y la pulpa no es un “yo” ni tampoco un Dios [pensado como “ente”]). *Lo-dios* en un pensar sin pensamiento –como dice el budismo zen. ¿Cómo? ¿Cómo gesto, como amor, como danza, canto, música?

Me parece que la necesidad de saber de qué queremos hablar, de qué significan las palabras que usamos, etc., es una suerte de purificación o de limpieza necesaria para un auténtico diálogo.

“Idealidad pura” ¿? ¿Idea-lidad como opuesta a materia-lidad? Pienso que lo *trascendental* (o dios, para tratar de ser más claro) es ese presupuesto, ese *pre* o *Prius* de toda dicotomía (cuerpo-alma, materia-espíritu, etc.). Posibilidad y posibilitar pertenecen a lo trascendental. Lo abierto es abierto de lo-trascendental, no hay una abertura por donde se da lo trascendental sino co-apropiación, como en lo Ereignis: hombre no es sin ser ni ser sin hombre, ese es el ¿misterio? de la co-apropiación, no son dos cosas que se unen a posteriori.

¿Quién da? No hay quien. Este dar no necesita quien, contrariamente al don en su acepción corriente.

Este comienzo de pensar descentrado, ebrio, de sólo pregunta, vacilación, como si fuera un mugido casi palabra... deconstruye (Derrida), deconstruye-destruye (Heidegger) la “filosofía” digamos “universitaria” (en sentido peyorativo: como ciencia, como erudición, como acomodo de palabras en una narración, como sólo ideas... lo cual *no significa* de ninguna manera su ignorancia: la historia de la filosofía es, fuera de todo sistema, un filón donde abreva el pensamiento-sin-pensamiento, así como abreva en las religiones y en las místicas de todos los pueblos y de todas las épocas).

Precisamente más allá del “idealismo trascendental kantiano” a mí me interesa buscar, ir a preguntar mucho más allá, en los místicos y religiosos... salir de Kant y de Husserl, de Nietzsche y de Heidegger, etc... en un salir apropiativo, se entiende, y en la medida de mis posibilidades, pero todo o cualquiera tiene que tocarme, si no me toca no me interesa (no pretendo erudición, ni especialización, ni pretendo conocer la filosofía, ni, ni, ni...etc.)

La pregunta sería por el *qué de esto*, la pregunta por el llamado “mundo”, “yo”, “dios”, “hombre”. La pregunta (existiera o no como tal pregunta) que acucia a los hombres, aunque muchos la silencien mediante las diversas alienaciones ideológico-religiosas-políticas, etc.... indagar con el cuerpo-alma, y no por títulos, a pura locura de uno mismo, en el exceso de uno mismo, sin yo de ningún tipo, desperdigado en la intemperie absoluta (¡vaya pretensión!), sin otra necesidad que el *hay*, la “presencia” (aunque no le guste a Heidegger) siempre ausente, siempre huida (el dios que pasa, el último dios, la muerte de dios, el dios sin dios, son simples signos de...)

¿Por qué hay ente-esto? Es la pregunta metafísica o la pregunta del hombre como abertura infinita en el infinito (Pascal).

No hay “nombre privilegiado”, salvo en un sentido circunstancial y azaroso, lo que hay son *experiencias* que por razones también ideológicas (la idea de “creador”, la de “autor”, etc.) ponen en acto las estructuras globales, materiales-espirituales, de los pueblos.

Por cierto que las palabras están investidas por una multiplicidad de sentidos, por eso hablo de “limpiarlas”, de dejarlas arder, rompiéndolas y dejándose romper por ellas, por su fuerza originaria. Su carga semántica tiene grados que van desde la carga poética hasta la carga banal, la charlatanería, etc. Por limpiarlas quiero decir amarlas, dejarlas *ser* y no sumirlas en la pura información.

No me atrevería a separar lo empírico de lo trascendental, lo trascendental es trascendental de lo empírico y viceversa, así como el fenómeno es fenómeno del noúmeno. La posibilidad de que haya no es una separación (como si fuera el hueco de una aguja por la que pasa un hilo: hilo y hueco=lo mismo [*Ereignis* como co-apropiación esencial]).

No conozco lo de Derrida pero me ubico fuera de esa dicotomía —la *epojé* fenomenológica tiene que deconstruir-destruir las dicotomías, incluso la de dios-mundo, espíritu-materia, sujeto-objeto, idea-materia (como en Descartes: yo/que/soy no sé qué/soy...porque no soy).

Pensamiento/s sin filosofías, “sin por qué y sin para qué”, dejar-ser-al-ser, ser: lenguaje (habla)...”pensamiento que es no pensamiento”, “que sopla donde quiere”, sin sistema, sin ciencia, sin mérito, sin política... ni siquiera “camino”, ni siquiera “senderos”, la pura “intemperie” del poema de Juan L. Ortiz... *eso* sin lugar...sin “ser”...

El asunto es ¿cómo vivir sin fundamentos? Esta cuestión no tiene respuesta, y menos que nada como un deber-ser, el absoluto, que-somos-sin-ser, absoluta, así como un árbol arbolea...

E.B. Oscar, quería retomar justo ahí donde termina tu texto, o mejor, cruzar dos de las hendiduras que se abren con lo trascendental: de un lado, la pregunta por el qué de esto, la que acucia a los hombres ¿por qué hay ente-esto?, del otro, terminas señalando que el asunto es cómo vivir sin fundamentos. Me pregunto entre ambas dimensiones por algo así como una “ética del pensamiento”. Con ello no me refiero a una ética como deber ser, imperativo categórico, ni siquiera a una responsabilidad con el otro levinasiana, sino a la tradición donde la ética es una forma de vida. Me interesa pensar justamente eso que marcas al final, esa especie de abismo, pues nada se puede decir, ni prescribir, sobre el cómo vivir sin fundamentos, sin embargo, la cuestión es si puede decirse algo, sin deber ser, aún allí. Quizá porque se pueda decir o balbucear algo sobre formas

de vida, sobre el cómo vivir, que abren o cierran la misma posibilidad de la pregunta, de asumir radicalmente la intemperie. En fin, ¿se puede pensar en una ética del pensamiento, allí cuando se trata de imaginar formas de vida en la intemperie?

O.B. La primera pregunta, la de Leibniz, no tiene respuesta (salvo, con todas sus variantes, la religiosa que recurre a fe, la teológica que recurre a la perfección, etc.). Heidegger se burla y dice ¿qué dios es ese que necesita ser “demostrado”? Claro, si se pudiese “demostrar” lógicamente los que no creyesen serían considerados “locos”, etc.

La segunda pregunta no tiene una respuesta unívoca; las respuestas que se pueden dar son relativas en relación con la cultura en que se da el deber-ser (una cosa son los esquimales, otra los Bororo, otra los católicos). Agustín dice “ama, y haz lo que quieras” (a partir del amor y no haz “cualquier cosa”). Nietzsche dice “sé feliz, y haz lo que quieras”. Husserl establece grados de conciencia, en lo más alto está el Espíritu inmortal. Heidegger reconoce lo auténtico y lo inauténtico. Kafka dice sé justo, pero no dice qué es la justicia. En el pentateuco está el larguísimo discurso de la Ley mosaica. Jesús dice ama a tus semejantes y hasta tus enemigos. Kant dice que la ley moral está en cada uno como Voz, pero que no es establecida por dios, hay que hacer “como si” dios existiera, etc. uno no actúa por premios, etc. Jesús pide perdón para sus torturadores “porque no *saben* lo que hacen”. Los guaraníes torturaban a sus enemigos y gozaban de sus dolores, los esquimales practicaban las leyes de la hospitalidad entregando su mujer al visitante, las musulmanas llevan velos.

125 |

De alguna manera todas las comunidades tiene su *deber ser* o su *ley*, lo contrario sería la anomia. Nosotros también tenemos nuestro deber-ser “cultural”: esto se puede hacer, esto no. Antes te cortaban la mano o las orejas, hoy te ponen preso, la juricidad encubre el deber-ser “natural”. Pero como no hay un dios que nos dicte leyes (en esto tiene razón Kant) podemos hacer lo que queramos pero ateniéndonos a la ley, porque en caso contrario no habría sociedad.

Luego de decir sucintamente esto que vos considerarás como obvio, uno se pregunta ¿qué pasa con nosotros? Por empezar, claro, no podemos matar (sí podemos matar pero...25 años en una celda, o silla eléctrica, etc.), ni robar, ni abusar de los niños, ni estafar, etc. por lo mismo: sí podemos, pero... (¿Sigue rigiendo la ley del talió metamorfoseada en

códigos penales!). Actuamos dentro de una burbuja que no debemos transgredir so pena de ser castigados. Pero situémonos en la cúspide de la autoconciencia, del Espíritu, de lo trascendental, de dios o de lo que sea: desde allí volvemos a Agustín: no hay reglas expresas, pero el amor (Agustín), la felicidad (Nietzsche), la autoconciencia o Espíritu Eterno-Absoluto (Hegel-Husserl, etc.); implican un hacer y un no-hacer, o un hacer lo que queramos. El hacer es “polimorfo”, no es *uno* sino potencialmente indefinido. A partir de un estado espiritual determinado el hacer se abre en una indeterminada cantidad de actos que se entrecruzan dialécticamente.

Uno puede retirarse del mundo a una ermita (¿por qué no?), puede amar hasta los últimos límites del amor (¿por qué no?) puede dedicarse a la filosofía o a la política o a pescar o a la carpintería, (¿por qué no?). *Yo* (tachado mil veces) diría que sería bueno tal o cual cosa, y puedo publicarlo y vivir de acuerdo con lo que digo, pero reconociendo que el “otro” es un absoluto que puede hacer por su parte lo que quiera (dentro de los límites que establece la comunidad en que vive). Estamos llenos de condicionamientos, pero podemos negarlos, superarlos, aceptarlos.

Esto nos instala *afuera* - ya sea de la filosofía, la religión, la política, el arte, la moral. Nada de esto es “previo”, ni la política ni la religión ni el arte, ni la ética, ni el lenguaje. ¿Qué nos queda si no hay “previo” o si todo previo tiene otro previo, si todo último es un recommienzo hacia otro último? Así lo previo tiene muchos nombres, es lo posible de lo posible: lo trascendental, etc.

126 |

Juan mata por puro goce, ¿por qué yo le puedo decir que está mal, que no se debe matar? ¿Porque dios lo ordena? ¿Por una convención o por una Voz que dice si matas suprimes de hecho la humanidad? Puede realmente matar, pero no sólo serás empíricamente castigado de una u otra forma, sino que en ese acto lo que se pone en juego es el hombre mismo.

El “no piensan” de Jesús me parece un punto esencial. Todas las teorías fracasan, la del poder, la violencia, la democracia-por-venir, etc., porque inevitablemente establecen principios, en cambio el “no piensan” es un ruego que implica el pedido de perdón.

No se puede identificar la política con el “nomos” (ley, orden) salvo una arbitrariedad, porque hombre=nomos=orden... creo que hay que ir al vacío inconmensurable de lo previo.

Derrida en última instancia quiere fijar o fija *su* ultimidad como *lo* último (¿pero qué dice un pigmeo de eso? Derrida piensa *en* nuestra burbuja o enrejillado cultural cada vez más complejo, como vos o yo, pero los musulmanes o los hindúes no piensan así, ¿no piensan? ¿No saben? ¿Quién sabe en última instancia?).

¿Por qué amar o ser feliz? ¿Y si retrocediéramos aún más al solo *hay*? ¿Y si las acciones no tuvieran sostén y flotaran en el vacío? ¿Y si no hubiese *necesariamente* ética ni política ni nada que fuera fundamento? ¿Y si todos los actos fueran actos falibles, “acontecimientos” injustificados, siempre inéditos? ¿Si el hay, o el ser, etc. fueran in-determinables?

La única manera de salvar lo trascendental es pensarlo como (lo) *posible* —con esto le quitás cualquier base sustancial o teo-onto-lógica a la religión-política-arte, etc. Claro, hay que volver al “abismo” fichteano: incluso dejar de lado el solipsismo —parece raro pero es lo que en realidad pasa, es esto que somos-sin-ser (este sin-ser, sin-yo, sin-mundo, es la clave). Podría llamárselo el “otro comienzo”, al que vislumbró Heidegger e hizo lo mismo de lo que acusa a Kant: retrocedió creo cada vez con más firmeza, aceptar lo dado no como una “donación” sino como pura y absoluta presencia sin más sentido que ella misma, es decir, sin sentido: lo trascendental en su nuevo giro (el silencio).

127 |

E.B. Oscar, para terminar, me gustaría insistir sobre algo que aparece en tu última pregunta, esto es, en el desfasaje inconmensurable entre lo trascendental y cualquier instancia sea el arte, la política, la ética. No hay posibilidad, según entiendo, de ninguna mediación entre ambas cuestiones, no haya nada por decir en estas dimensiones puntuales, puesto que siempre se termina postulando un deber ser que responde a patrones culturales. Sin embargo, aceptar lo dado como pura presencia sin sentido, lo trascendental como lo posible, ¿no supone cierta transformación subjetiva, o quizá una desubjetivación? Y en ese mismo sentido, ¿cómo pensar una cierta política allí? No me refiero a una u otra forma política puntual, a un candidato o partido, sino diría a la política como tal, a un ser-común, a un habitar juntos. Esta doble pregunta, ético-política, posiblemente se dirija a otras dimensiones: a la relación entre

un pensamiento de lo trascendental con pensamiento específicos (artísticos, políticos, éticos) y a si esto conduce a una pasividad (una especie de contemplación) de lo dado.

O.B. La cosa, si salimos de la sola erudición, creo que nos permite lanzar una mirada, otras entre tantas, a lo que llamamos filosofía –sin entrar en particularidades temáticas, filológicas, sociológicas, etc. y tratando de tener una relación confianzuda con su historia (en caso contrario no podríamos hablar porque los eruditos nos tapanían la boca con los que dijo X o Z en alemán por supuesto o en griego por supuesto, y en el tomo 34, p. 283, etc. ¡cómo si se tratara de eso! O, para no ser petulante, para mí no se trata de eso sino de algo que nunca sabré (porque seguramente no se trata de “saber”) pero que insiste, nos tiene agarrados de la garganta y nos dice: no hay dios, ¿hé? Bueno, ¿y entonces qué? etc.

Kant dice algo así: hay los fenómenos (el inmenso y maravilloso “mundo” de los fenómenos), es decir lo *dado* (¿dado por quién o qué? Bueno, como no hay dios (o al menos no lo podemos demostrar) hagamos *como si* hubiera dios y digamos: es dado por “dios”).

Heidegger dirá “hay-se-da”: lo dado es dado por ese “se” (o “lo” o “ello” –¿dios? ¿el último dios? ¿o no tiene nombre? ¿o se puede llamar lo *trascendental* en cuanto presupuesto o posibilidad?). En Heidegger existen vacilaciones entre el *ser*, el *hombre*, *dios*, el *Ereignis* como acontecimiento de co-apropiación, etc. Vale decir que el fin de los 100 tomos de sus caminos se encontró con el *no saber* (tal vez me repito: no por imposibilidad humana sino de la propia cosa.). El hombre (al final no habla de *Dasein* porque decide abandonar la búsqueda de neologismos y volver al habla común –bueno, el hombre o lo que llamamos “hombre” es el punto *abierto o abertura* donde ser-hombre (recordemos que no hay ser sin hombre ni hombre sin ser) se apropian, *son* esa apropiación, son esa abertura (nada hay previo o separado que *después* se apropiarían, como si fueran cosas previamente separadas y luego unidas).

Lo trascendental es la potencia o la posibilidad en acto de la unidad empíricotracendental (no pensar que hay lo empírico por una lado y lo trascendental por el otro y que luego se unen...). Podríamos decir que sin lo trascendental lo empírico sería *caos* y lo trascendental *nada-de*.

Me parece útil pensar en la razón-trascendental (en la línea de las intuiciones y de las categorías) como conjunto de ideas *regulativas* u ordenadoras: la idea de “yo” ordena o regula el mundo psíquico, la idea de “mundo” el conjunto de cosas “materiales-naturales”, y la de “dios” el todo, etc.

El propio Kant habló de la imaginación como facultad misteriosa, como raíz desconocida, y el propio Heidegger dijo estar desconcertado frente al misterio del *hay*. Respetarlos en sus respectivos desconciertos es reconocer que nos encontramos ante un o el problema de los problemas (así como dicen que la maravilla de las maravillas es que haya ser...). Pienso que esto quiere decir que carecemos de *fundamentos*, lo cual nos sitúa en ¡la tragedia de no tener papá-mamá! Pero en la realidad habitual en la que vivimos podemos hacer cientos de cosas, pero desubjetivados (sin yo, sin sujeto, sin dios) por supuesto, y en esa-esta realidad mundo *ya hacemos, luchamos, etc.*, porque estamos hablando de *niveles* que des-unen, que diversifican, que fluyen, y no de enrejillados estáticos. O si querés de grados diferentes de abstracción, de complejidades. Lo trascendental-eso (¡o dios!) está en todas partes, es en la unidad empírico-trascendental lo que somos sin ser (porque no hay ser, ser –Kant– es una “posición”, algo puesto como también espacio-tiempo, etc., o una idea, pero puesto ¿por quién? ¿idea de quién? ¡De nadie! Porque en la pregunta está la trampa y hay que tener el supremo coraje del nadie.

En *eso* (el no-nada, porque si nada, entonces nada) no hay comunidad que valga, no hay intersubjetividad, hay no-nada en lo inefable.

El otro y el mismo son lo mismo, podría decir que no hay comunidad porque no hay dos, o la comunidad de uno es una vuelta (de nuevo la cinta de moebius: comenzás en mí y terminás en vos, uno es impensable, y dos también, luego la comunidad es imposible salvo ese misterioso uno-uno [el Parménides] o el soy-soy [el dios bíblico] –[repito: la teología y la mística como *antropología*]).

¿Quién da? Si contestás te equivocás porque lo único que hacés es proyectar la pregunta –luego el silencio– pero no un silencio-silencio sino un silencio digamos sagrado, como el silencio frente a una tumba, frente a un inmenso misterio, un misterio sin solución teórica: ¡una vida! decía Deleuze.

Las cosas y los animales están, y ni aceptan ni no aceptan, están más allá, el hombre *está* pero no se conforma con estar (las viejas preguntas kantiana, qué queremos, qué somos) quiere saber sabiendo que no puede saber, sus construcciones ideales (religiosas-filosóficas-místicas-literarias) son intentos renovados y efímeros por encontrar o dar un *sentido* a lo sin sentido.

Está de rodillas ante una infinita pared que quiere atravesar rasguñándola, ese intento es su locura.

Está y no está en absoluta soledad.

De nada vale recurrir a “autoridades”: Foucault dijo, Nietzsche dijo, o Heidegger o etc. La experiencia de los otros, de todos, de cualquiera, puede ayudarnos (¿a qué?), darnos una mano, pero no puede reemplazarnos. Tal vez el “deber” sería no sólo *decir* tal o cual cosa sino *vivir* de tal o cual manera, aunque tal vez el decir ya sea una manera de vivir. El decir implica un vivir pero decimos que hay o habría que vivir de otra manera sin darnos cuenta que ya estamos viviendo como decimos al vivir como vivimos –¿qué vamos a hacerle?– aceptar la vida no como un desfallecimiento de lo que desearíamos sino como lo posible de nosotros mismos –podría decir vivir la vida en su sacralidad o divinidad, pero ¿qué significa esto? Tal vez aceptar el exceso incognoscible, aceptar la incognoscibilidad, aceptar la maravilla de que *haya*, aceptar nuestra mortalidad y la de todos, aceptar lo incomprensible, el que no haya dios ni ser ni sujeto, resistir lo que llamamos maldad, querer lo que llamamos amor, mansedumbre, caridad, solidaridad, comunidad, aceptar la soledad, aceptar la alegría y el dolor.

Aceptar la humildad y combatir la soberbia, la egolatría, el querer “triunfar” (“¿quién habla de triunfar? Sobreponer es todo”). Aceptar esto como absurdo, porque además nunca vamos a saber si lo es o no lo es, y si no lo es aceptar que no es absurdo sabiendo que no podemos saberlo.

Tal vez estos galimatías fueron desde siempre un pedido o una búsqueda de *consuelo*. ¿Consuelo de qué y por qué? Consuelos tal vez de ser y de no ser, consuelo porque sufrimos, porque a veces somos indiferentes al sufrimiento de nuestros semejantes, porque hay algo desconocido que nos sobrepasa y nos atormenta... porque no podemos *ser*.

OTRO
M

ARX

Oscar del Barco — la crítica del marxismo como técnica liberacionista

Sergio Villalobos-Ruminott *

* Universidad
de Michigan

Si verdaderamente se ha vuelto posible este tipo de lectura esencialmente no-edípica del texto filosófico, y no únicamente filosófico, en su historia, ¿qué nos impide tratar de leer a Marx así? Más aún, ¿no será ya ésta la única forma posible de leer a Marx, a ese Marx no-marxista que él señaló a la letra? Una lectura que podríamos llamar pos-crisis; lo cual aleja toda tentación de rescate y nos instala en la travesía inmanente de la crisis, que no es solo del marxismo sino de la razón “en general”.

Oscar del Barco,
*El otro Marx*¹

133 |

¿Se trata de salvar una tradición? O, por el contrario, ¿es esa tradición la que pesa en gran parte del movimiento revolucionario impidiéndole liberarse teórica y prácticamente de ideas y formas organizativas y políticas que han caducado históricamente?

Oscar del Barco,
*Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*²

Introducción

¿Qué está en juego en el trabajo de Oscar del Barco? ¿Porqué sus intervenciones “filosóficas”, “teóricas”, poéticas o incluso artísticas podrían ser relevantes para pensar nuestro tiempo? En el siguiente ensayo quisiéramos detenernos en los textos tempranos que Del Barco dedica a Marx y al marxismo, pues en ellos se esboza, con una llamativa nitidez hasta ahora ignorada, la crítica de un cierto determinismo, de un cierto teorismo y de un cierto voluntarismo que habrían provocado el fracaso de la experiencia revolucionaria del siglo XX; en particular, el fracaso de la Revolución Rusa, tenida hasta hace muy poco como ejemplo de lucha y resistencia contra el capitalismo. Del Barco elabora una cuidadosa lectura de las paradojas teóricas de Marx, de las consecuencias de su método, de la prioridad de la “práctica” y de la “inversión” teórica realizada por una joven burocracia congregada en torno a los escritos del alemán convertidos en “sagradas escrituras” de una nueva clerecía. Pero, su trabajo referido al marxismo no termina ahí, pues muy temprano elabora una crítica de la teoría y la práctica leninistas y de sus inclinaciones vanguardistas que resultaron ser contraproducentes para el horizonte democrático anti-capitalista históricamente identificado con el marxismo. Su temprano distanciamiento de las euforias y militancias partisanas de un marxismo mecánicamente adaptado a las realidades latinoamericanas, lo llevó a un ejercicio *sui generis* de “renovación” que no debe ser confundido con el oportunismo euro-comunista ni con los giros post-marxistas con los que, en otras latitudes latinoamericanas, se abandonó la agenda democratizadora en nombre de un tibio realismo de época. Su renovación puede ser leída como una experiencia de agotamiento y abandono, pues en su desmontaje de las trabas intelectualistas del vanguardismo partisano y en su interrogación crítica del método marxista, lo que sobrevive no es un *corpus* corregido y dispuesto a ser analizado, sino una experiencia radical de lectura que lo aleja de toda innovación formal, y lo expulsa hacia un ámbito donde la política ya no viene asegurada por ninguna conciencia filosófica. Bien podría decirse que entre el agotamiento del potencial revolucionario del marxismo “teórico” y la intraducible experiencia de una búsqueda que no intenta restituirle una filosofía a la historia, que habita precisamente en la destrucción de toda filosofía de la historia, se haya la cuestión más rele-

¹ Oscar del Barco, *El otro Marx*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1983, pp. 12-13. De ahora en adelante citado como “OM”.

² Oscar del Barco, *Esbozo de una crítica de la teoría y*

práctica leninistas, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1980, p. 102. De ahora en adelante citado como “ECL”.

vante a ser pensada en la orfandad radical de su estilo, de su práctica de lectura, de su confrontación polémica con lo real.

Pero, Del Barco también está asociado a uno de los más álgidos debates en la Argentina actual, un debate en torno a la violencia política guerrillera y a la copertenencia entre partisanismo y militarismo. En efecto, su carta a la *Revista Intemperie* (fines del 2004), bajo el altisonante título “No matarás”, dio paso a una seguidilla de respuestas donde, entre otras acusaciones, abundaron aquellas que lo identificaban con un abandono de la política, un arrepentimiento casi religioso de las acciones y creencias del pasado, una caída en la ética y un llamado pacifista a la auto-crítica y al perdón. Sostenemos, sin embargo, que una breve revisión de la perspectiva que Del Barco viene desarrollando desde su exilio en México debiera ser suficiente para relativizar dichos juicios, sobre todo porque lo que está en juego en su trabajo no es una ética o una política alternativa, que prescriba desde su auto-suficiencia conceptual un qué hacer programático, sino, por el contrario, sus elaboraciones están domiciliadas en una particular coyuntura histórica en la que se comienza a hacer imposible seguir “suturando” la diversidad de la historia efectiva desde una cierta filosofía o racionalidad. De ahí la relevancia de su temprana revisión crítica del marxismo, ya a principios de los ochenta, antes que las sociologías transicionales que fundaban su legitimidad en una necesaria revisión del pasado, confundieran dicha revisión con un obstinado anti-marxismo incapaz de cuestionar el giro neoliberal en la región. Lo que distancia a la renovación de Del Barco de la renovación transitológica es que la primera interrumpe la disponibilidad teórica para fundar una nueva práctica política (pues la política es una *intensidad* de toda práctica y no un ámbito acotado e iluminado por el saber³), mientras que la renovación propugnada por las sociologías transicionales apuntaba a la constitución de una nueva filosofía de la historia que legitimara la tardía modernidad latinoamericana y la consiguiente transición desde el Estado nacional-popular hacia el mercado global y la política gestional.

Por otro lado, el debate en torno al “no matarás” reordenó una serie de posiciones sobre el pasado de la izquierda latinoamericana, sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria y su diferencia o semejanza con la

³ “Por consiguiente resulta imposible hablar de una práctica política y habría que decir más bien que la política no es una práctica sino una *intensidad* propia de toda práctica” (OM 41).

violencia capitalista, sobre la viabilidad de la revolución como experiencia definitiva de la democracia radical, y sobre las particularidades de la guerrilla argentina y latinoamericana en general. Así, problemas relativos a la crítica interna de la tradición marxista aparecen ahora aparejados con problemas relativos a la historia de la izquierda contemporánea, cuestión que marca una continuidad problemática entre la teoría y la práctica marxista, y que marca a esta misma continuidad *como* una cuestión problemática. De una u otra forma, su trabajo crítico y reflexivo testimonia una cierta dislocación de la relación entre teoría y práctica, entre filosofía y facticidad, que nos deja domiciliados en una cierta *intemperie*, una cierta orfandad para la que no habría una institución formal o categorial que nos resguarde, obligándonos a una confrontación sin cuartel con las verdades naturalizadas de nuestras militancias. Por supuesto, el debate en torno al “No matarás” requiere un análisis detenido (como el que realiza, en este mismo dossier, Luis García), pero nuestro cometido aquí consiste simplemente en mostrar que las posiciones asumidas en su compleja postura ya están en ciernes y, a veces, plenamente desplegadas, en sus intervenciones más acotadas sobre Marx, el marxismo y la revolución. Es, en su crítica del marxismo como filosofía de la historia y del leninismo como vanguardismo burgués iluminado, donde se encuentran las razones fundantes de su desasosiego con el tono negligente de nuestro tiempo.

También quisiéramos dejar claro desde el principio que la lectura intentada en estas páginas no debe agotarse en una historia disciplinada del marxismo latinoamericano, historia para la cual el trabajo de Del Barco debería resultar insoslayable. Otras son las motivaciones que la animan, a saber, la posibilidad de leer en sus críticas la paulatina emergencia de una conciencia política no convencional ni reducible a la racionalidad calculabilista moderna, una concepción no formalizada de la política que hoy asociamos con el pensamiento impolítico italiano o con la menos conocida *infrapolítica*. De tal forma, después de exponer algunos puntos centrales de su crítica al marxismo-leninismo y a las paradojas de la razón instrumental de izquierda, intentaremos elaborar la relación entre su singular pensamiento y lo que hoy llamamos infrapolítica, no para re-capturarlo o disciplinarlo en una “nueva” perspectiva o escuela, sino para mostrar que su pensamiento es el resultado histórico de, pero también una respuesta a, la crisis de un modo específico de entender la relación entre teoría y práctica, entre marxismo y política. Así, el pensamiento de Del Barco no puede ser inscrito en una “historia” de la filosofía, del marxismo o del pensamiento latinoamericano sin violentar la

singularidad de su gesto, que no consiste en un arrebató anti-filosófico, hoy en día más o menos estandarizado, sino en un cuestionamiento de la misma funcionalización de la filosofía como lógica, principio, *arché*, fundamento o razón. No se trata, en otras palabras, de un rechazo advenedizo de la filosofía, sino de un pensamiento filosófico *an-árquico*, a-principial y polémico, que sin renunciar nihilistamente a ella, la problematiza, des-edipizando su lectura y descolocando su función de autoridad, para abrirse a una política que ya no puede ser pensada en los términos modernos de la Gran Política que dirigirá los destinos de la Historia Humana, sino como una infrapolítica, no desde abajo (pues esto sería una inversión topológica vulgar), sino desde la incongruencia constitutiva de vida y saber, acción y razón, teoría y práctica. La infrapolítica no es una teoría política ni una forma conceptual acotada, sino un nombre para la insubordinación del pensamiento en la época de la realización de la metafísica occidental. En este sentido, intentamos una lectura de Del Barco desde las particularidades de su *polemos*, pero en el entendido de que sus contribuciones –término injusto que intenta captar la dinámica de un pensamiento siempre en retirada–, co-inciden con la serie de preocupaciones que han dado paso a la reflexión infrapolítica, que es la que define nuestro trabajo actual.

El marxismo como técnica liberacionista

En sus dos libros sistemáticos dedicados a la revisión crítica del marxismo, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas* (1980) y *El otro Marx* (1983), despunta un diagnóstico brutal contra toda forma de ortodoxia y reduccionismo político. En efecto, a principios de los años ochenta, antes que las nuevas teorías de la democracia y de la “tardía” modernidad latinoamericana coparan los ámbitos académicos, y cuando todavía se discutía acaloradamente sobre el carácter “fascista” o “autoritario” de las dictaduras militares del Cono Sur, en el campo marxista los debates teóricos no se reducían a la simple adaptación de las recomendaciones de la *Komintern*, ni a la consolidación de una política de alianzas para derrotar al enemigo interno e internacional (el imperialismo). Aún resonaban las tempranas contribuciones de José Carlos Mariátegui sobre la cuestión indígena, junto al debate en torno a los modos de producción en América Latina, la caracterización de las sociedades asiáticas, la crítica del desarrollismo y la dependencia y la determinación del carácter feudal o capitalista del proceso histórico latinoamericano, cuestiones que dividían el campo marxista entre los más

“etapistas” y aquellos identificados con una versión libre de “la ley del desarrollo desigual y combinado”. Para unos, se trataba de recuperar la democracia, afirmar el horizonte democrático-burgués y fortalecer los partidos comunistas (partidos de masas con un claro rol pedagógico) en su lucha por radicalizar la democracia. Para otros, el análisis debía ser hecho en términos del sistema capitalista global, y mediante una adaptación libre de la teoría leninista del “eslabón más débil”, se seguía la inminencia revolucionaria. Desde Agustín Cuevas y René Zavaleta Mercado, hasta Roger Bartra o José Revueltas, el marxismo latinoamericano estaba lejos de ser un campo homogéneo y estructurado en torno a una filosofía de la historia convencional. Del Barco pertenece a esta coyuntura, pero su singularidad consiste en la forma radical en que plantea no una adaptación del marxismo soviético oficial, sino una crítica radical de sus usos convencionales, soviéticos o no. Encontramos en él no solo claridad con respecto a la coyuntura marxista en la región, sino una rigurosa lectura de las obras efectivas de la tradición marxista y una particular sensibilidad filosófica que le permitía estar atento a las contribuciones del pensamiento contemporáneo.⁴

A la vez, más allá de su pertenencia al grupo de los gramscianos argentinos que desde los *Cuadernos de Pasado y Presente*, y después desde el exilio mexicano, habrían realizado una sólida contribución al marxismo teórico y político en la región⁵, Del Barco sin embargo, no puede ser homologado con figuras consulares tales como José Aricó o Nicolás Casullo, sin omitir sus derivas particulares. Quizás se podría afirmar, sin desmerecer la importancia histórica y teórica de estos intelectuales, que el trabajo de Del Barco permite una tensión más “productiva” cuando es comparado con el giro post-marxista de Ernesto Laclau y con las críticas al *ethos* racionalista y sacrificial del marxismo oficial, desarrolladas por el pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría, pues lo que estos tres pensadores comparten es una sospecha radical con las promesas de la misma revolución como interrupción de la lógica capitalista de acumulación. En efecto, mientras que para Ernesto Laclau la revolución fue sobrecodificada por una lógica de la necesidad que terminaba haciendo imposible a la misma política al interior del marxismo convencional, para

⁴ Por ejemplo, junto a Conrado Cerreti, Del Barco es traductor de la temprana versión en español de *De la Gramatología* (México, Siglo XXI Editores, 1971), libro fundamental de Jacques Derrida que había aparecido un poco antes, en 1967.

⁵ Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

Bolívar Echeverría la revolución más que una interrupción de las formas de violencia mítica propias del capitalismo, sería parte fundamental de su puesta en escena, mecanismo interno y definitorio del capital.⁶

Para Del Barco, lo que importa es una lectura histórica de Marx y no una repetición del código marxista. En este sentido, se trata de una “reactivación”, para usar una figura fenomenológica, que despabila al mismo alemán, sepultado por una “sedimentación” sistemática de su pensamiento a cargo de la *intelligentsia* revolucionaria oficial. El Marx que sale de su pluma es ya *otro*, no hijo de Hegel o de la filosofía burguesa, pero tampoco aquel que habría puesto la dialéctica al revés, invirtiendo el viejo idealismo alemán, sino un Marx inundado de historia, atento a las dinámicas críticas de la sociedad de su tiempo, y por lo mismo, no el autor de esquemas conceptuales de validez universal, sino una especie de etnógrafo sensible a las particularidades históricas y sociales de su entorno. Este *otro* Marx es un escritor lleno de contradicciones, y Del Barco no lo lee para asegurarse un acceso privilegiado a los secretos de la historia, sino que lo lee como un sismógrafo, buscando en sus textos el registro involuntario de las dinámicas sociales más allá de toda lógica, pues “todo intento por constreñir lo real dentro de una *lógica* termina por hacer estallar la lógica” (OM 69). Esto último es relevante, pues ya no se trata de determinar ni la validez ni la génesis del canon marxista, y lejos de remitir su circunstancialidad a una afortunada síntesis de economía política inglesa, socialismo francés y filosofía alemana, el Marx que emerge de los escritos del argentino no es ni un filósofo ni un economista, sino un crítico de lo real: “Para Marx, y esto es lo que no termina de entenderse, se trata de cuestionar lo *real* (que aquí es el modo de producción capitalista) y la “ciencia” de lo real; de criticar el sistema criticando el sistema-de-categorías del sistema”. (OM 17)

En este sentido, Del Barco escribe desde la crisis del marxismo, pero no para sentenciarla normativamente, sino para insistir que es la misma crisis, en cuanto condición ontológica de la historia (si se nos permite este oxímoron foucaultiano), la que define la ocasión de Marx. En efecto, es desde la crisis que ha surgido la textualidad del alemán, y así, sus categorías son siempre momentáneas y sus observaciones metodológicas siem-

⁶ Ver de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Y de Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

pre históricamente encarnadas y nunca deberían haber sido convertidas en un método general. Sin embargo, la historia del marxismo podría ser leída como un intento incesante por establecer un *corpus*, un método, una epistemología que resuelva, de una vez y para siempre, su política, es decir, su relación epistemológica con lo real desde su domesticación categorial. Aquí es donde la filosofía de la historia, en cuanto programa teleológico de culminación de una cierta voluntad subjetiva, la estructura onto-teológica de la metafísica y el partisanismo político marxista convierten el pensamiento de Marx, que es un pensamiento abierto o irresuelto frente a la “lógica” inanticipable del acaecer, en técnica, haciendo de su crítica de la técnica una técnica más en la larga historia de la determinación de la existencia, de la enajenación, no como extravío desde la verdad del “yo”, sino en cuanto reducción de la travesía ontológica de la existencia a la disciplinada condición del sujeto y de la conciencia.

Del Barco entiende perfectamente este problema, la conversión del marxismo en *técnica liberacionista*, y entonces no puede dejar de advertir la paradoja de hacer de la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía (que es la culminación des-humanizante de la historia de la técnica) una forma de la filosofía de la reconciliación y de la conciencia, pues en esa lectura hegeliana, la reconciliación y la restitución de la conciencia son posibles por la reducción de la misma negatividad de la experiencia a una forma positiva del saber.⁷ Para él, incluso Heidegger no alcanza a percibir en Marx más que una teoría propia del siglo 19, sin percatarse que lo que hay allí es “una inmensa fenomenología-crítica precisamente de la técnica devenida sujeto social” (*OM* 19). De una u otra forma, en su resistencia al sujeto hegeliano, ya se adivina su desconfianza no solo con el carácter monolítico del sujeto político marxista, el obrero en cuanto clase consciente para sí y el respectivo reduccionismo de clases del marxismo vulgar, sino también su distancia con el proceso autotélico desde el que la sustancia deviene sujeto, haciendo de la política una cuestión relativa al saber absoluto. Para anticipar una preocupación propiamente infrapolítica, podríamos decir que es en este plano donde Del Barco ya piensa lo político más allá del sujeto.

Pero antes de ir a este punto, destaquemos cómo el filósofo cordobés, de

⁷ Este sería uno de los problemas a seguir en sus textos posteriores, pues no se trata de afirmar ni una ruptura con un momento juvenil, ni una obra “sistemática”, a la manera en que los filósofos profesionales leen el

pensamiento según los postulados de la historia de las ideas. Ver, por ejemplo, Oscar del Barco, *Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2010.

manera análoga a cierto pensamiento agrupado bajo el mote de post-estructuralismo, y gracias a su lectura destructiva de la filosofía de la historia, no solo suspende la naturalizada relación entre teoría y práctica, sino que no cesa de darle prioridad a la práctica, no como implementación de un recetario definido desde algún esquematismo conceptual, sino como confrontación con lo real, y por tanto, no como actividad reservada a un sujeto en particular, asignado acriticamente desde la división del trabajo, sino como propiedad de la misma existencia.⁸ Esto implica leer lo real no como aquello informado por la voluntad de algún sujeto histórico, sino como aquello frente a lo cual el sujeto no cesa de darse cabezazos, hasta destruirse como figura meramente epistemológica, arriesgándose a transitar la delgada línea que separa el nihilismo subjetivista de la filosofía de la conciencia. La política aparece entonces no como habilitación o salvación de un sujeto, sino como posibilidad de una experiencia de lo real más allá de la mediación categorial que nos entrega lo real ya siempre *técnicamente mediado*. Sin embargo, no se trata de postular una experiencia originaria, sin mediación técnica, como si su crítica de lo posthumano restituyera la dicotomía metafísica de *physis* y *techné*, que sigue abasteciendo a las políticas identitarias, vernáculas, contra-modernas en la actualidad. Se trata, por el contrario, de una problematización radical de la técnica no como producción de una naturaleza inorgánica o artificial del hombre, sino como condensación de las relaciones de poder y subordinación que caracterizan al proceso de acumulación capitalista y a su variante liberacionista. Esa es la consecuencia radical que Del Barco lee en el método marxista, y no una serie de preceptos que dictaminarían un cierto qué hacer teórico o práctico, pues todo su trabajo es una interrupción, nos atrevemos a sugerir, de ese *qué hacer* que es la forma distintiva de la conversión del pensamiento de Marx en marxismo o técnica liberacionista. En otras palabras, su crítica de la técnica no es antropológica sino que relativa a la cuestión del poder y la acumulación.

Así, su lectura de la relación entre Hegel y Marx es una lúcida proble-

⁸ No se trata, entonces, de una simple inversión de la jerarquía teoría-práctica, sino de su disolución radical, cuestión que no pasa por darle privilegio epistemológico o político a la práctica, sino por liberarla de las contracciones de la lógica y de la técnica liberacionista. Pensar la práctica más allá del horizonte

liberacionista implica llevar al extremo la crítica de la sobre-determinación técnica de la existencia y abrirse a una nueva concepción de la experiencia, cuestión que solo podemos dejar señalada acá, para evitar el contrabando de una noción vulgar o empirista de práctica en su trabajo.

matización del estatuto de la teoría, no como actividad contemplativa o reflexiva, sino como narrativización conceptual del acaecer. Del Barco no intenta mostrar la herencia hegeliana en Marx, sino desacreditar su presencia en un marxismo teórico que cada vez que es llamado a explicar dicha relación termina por “hegelianizar” la especificidad del pensamiento de Marx, más allá del hecho, perfectamente hegeliano, de presentar la teoría marxista como inversión o, incluso, como materialización de Hegel. Pero, no se trata solo de una cuestión filosófica relativa a las herencias conceptuales, entre las que destacarían, en primera instancia, la totalidad, la historia, el sujeto y la dialéctica, sino de una cuestión mucho más determinante, inscrita en un nivel menos explícito, relativa al hecho de hacer comparecer ambos pensamientos, de manera equivalencial o proporcional, a un cierto plano de comparabilidad en el que, mediante una analogía general, se disuelve la resistencia que el riguroso pensamiento de Marx le opone al cierre teórico de la filosofía hegeliana. En otras palabras, no se trata de establecer una relación de continuidad o discontinuidad entre ambos, sino de pensar el surgimiento, con Marx, de un espacio no teórico, lo real, y por lo tanto, no capturado por la astucia de la razón filosófica. Permítasenos una extensa cita donde todo está lúcidamente articulado:

La diferencia entre Marx y Hegel está en que mientras Hegel reprime lo real de la relación concepto-real, haciendo del conocimiento el des-envolvimiento del concepto y afirmando la filosofía (más precisamente su *lógica*) como la verdadera Ciencia; Marx refiere el concepto a lo real, el concepto es concepto-de-lo-real, de lo concreto real, en su *forma* conceptual; además y, esencialmente, el concepto *vuelve* encarnado políticamente al concreto-real para su transformación: en ese “comienzo” y en esta *vuelta* se desmarca el estatuto del teórico-originario propio de las clases explotadas; mientras la “ciencia burguesa”, ya sea la Economía Política o la *Lógica*, se dispara hacia lo abstracto clausurándose en el concepto, la teoría revolucionaria “deviene fuerza material”, deviene-*mundo*. Este movimiento trans-teórico produce un desplazamiento absoluto del *corpus* filosófico. (OM 63)

Algo similar es lo que ocurriría con los esfuerzos, finalmente infructuosos, de Louis Althusser por problematizar la práctica y darle un estatuto en el sistema teórico marxista. Ya sea la práctica política, la ideológica o la teórica, es el intento por fijar su estatus lo que traiciona la brillante intuición originaria de su anti-hegelianismo. De esta forma, en vez

de desmontar el andamiaje conceptual del teoricismo hegel-marxista, Althusser terminó por producir, al interior de la teoría, una inversión anti-historicista que resultó contra-productiva y limitada para pensar la historicidad radical de las prácticas sociales. Es esta diferencia entre *historicismo* e *historicidad* la que le permite a Del Barco tomar distancia del estructuralismo marxista y, aún cuando su crítica del historicismo burgués es fundamental, eso no lo lleva a negar la historicidad radical de las prácticas sociales desde una cómoda conciencia filosófica. El problema de fondo, como advertíamos, es la pérdida de potencia de la crítica de Marx a la técnica, articulada como crítica del fetichismo de la mercancía, pues Del Barco lee dicho fetichismo no como una espuria categoría de la conciencia enajenada, predispuesta a ser reintegrada o recuperada en una *Aufhebung* concientizante, sino como concreción del mismo desarrollo des-humanizante de la técnica, en una proximidad con Heidegger que plantea la cuestión de la misma técnica más allá de la hipótesis antropológica convencional. En tal caso, en su des-hegelianización de Marx, Althusser habría llegado a suprimir no solo los textos juveniles, considerados como ideológicos, sino incluso el mismo capítulo primero del capital, cuestión que le impidió entender al mismo *Capital* como una crítica de la técnica en cuanto concreción des-humanizante de una racionalidad operativa y teórica a la vez:

Su teoricismo epistemológico –concluye Del Barco– le produce una especie de estrabismo conceptual: considera que un término hegeliano, o filosófico, implica toda la problemática propia de su contexto y, consecuentemente, se dedica a expurgar a Marx de “conceptos” hegelianos. (OM 105)

143 |

Obviamente, la crítica del pensador argentino es compleja y elaborada, no está focalizada solo en Althusser, sino en la misma conversión del marxismo en una suerte de teoría general o filosofía materialista de la historia, pero ya en la época de la publicación de *El otro Marx* éste conocía la famosa *Lección de Althusser* con la que Rancière problematizaba su distanciamiento de la escuela althusseriana.⁹ A la pasada, en una línea que contiene el programa de todo pensamiento a-principial y an-árchico contemporáneo, Del Barco comenta: “Como dice Rancière ‘la lucha de clases en la teoría es el último recurso de la filosofía para eternizar la división del trabajo que le da lugar’” (OM 111). Lo que está puesto en

⁹ Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1975.

cuestión acá no es solo el carácter técnico-liberacionista del marxismo, su falta de problematización del lugar que se le asigna en la división del trabajo (trabajo intelectual / trabajo manual), sino la complicidad de este marxismo con los mismos mecanismo de acumulación que definen al capitalismo, pues lo que sostiene su condición de técnica liberacionista es su expropiación de la inteligencia colectiva y su apropiación de la reflexión teórica, cuestión que no solo crea una burocracia de expertos o una vanguardia de iluminados, sino que desbarata el “comunismo de la inteligencia” remitiendo al obrero a una lógica identitaria que lo condena a actuar una identidad de clases definida desde el guión de la teoría. Si Rancière piensa *la noche de los proletarios*¹⁰ como aquella instancia donde estos se des-identifican y desmarcan de las narrativas sacrificiales y heroicas reproducidas no solo por la teoría sino también por la historiografía marxista, Del Barco, con una intuición similar, entiende que el trabajo de Marx no puede ser apropiado por un régimen de saber autónomo, pues la misma condición de posibilidad de dicho trabajo es la crítica del orden disciplinar y disciplinario que surge de la determinación teoricista de la práctica y de la política: “Marx –sostiene el cordobés– no fue un teórico a la manera como lo entiende Althusser: como un profesor que sabe mucha economía y mucha filosofía. Sabía si mucha economía y mucha filosofía pero las criticó, no acepto el juego de quedarse *en* la economía y *en* la filosofía. Porque no tenía lugar en ellas pudo *criticarlas*” (OM 101).

Sin embargo, hay que entender que esta crítica al teoricismo marxista no es ella misma una crítica teórica, pues eso sería repetir la tautología estructurante del marxismo, su autoafirmación como inmanencia absoluta y conceptual. Por el contrario, la verdadera raíz del teoricismo marxista radica en su condición de forma histórica de saber, es decir, en las decisiones no de la teoría sino del teórico. Por lo mismo, necesitamos aclarar que Del Barco no está proponiendo una crítica psicologista al carácter de los marxistas, sino una crítica radical al embelesamiento hiper-explicativo, auto-referente o auto-suficiente con que los marxistas confrontan las incertidumbres de lo real. Si la premisa fundamental y básica del análisis materialista era la inversión de las categorías subjetivas (o genérico-sensibles) de Hegel y Feuerbach, dicha inversión fue restituida por el marxismo que terminó por generalizar las categorías del aná-

10 Jacques Rancière, *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

lisis de Marx, olvidando su condición radicalmente histórica, política. El marxismo es una intervención en el orden de lo real o no es nada, es decir, o entendemos el marxismo como una forma de la práctica históricamente constituida de los proletarios o convertimos el marxismo en una filosofía de la historia de la liberación, sin advertir que el problema con esto radica en el lugar de comando que le seguimos asignando a la filosofía. Aquí es donde Del Barco entiende la pertinencia de una “ciencia proletaria”, entre comillas, pues no se trata del fomento estalinista de una ciencia obrera, ni del entusiasmo vanguardista con la *Proletkult*, sino de una interrupción de la objetivación que el saber supone sobre el mundo, desde la perspectiva de sus *hacedores* (para no decir agentes o actores), los mismos que se encuentran sometidos tanto a la *lógica* de la acumulación capitalista como a la *lógica* de la liberación marxista. Aquí mismo es donde la crítica Del Barco a la función técnica de la filosofía se muestra como una crítica de la función filosófica de la técnica:

De esta manera la *ciencia*, a través de la *máquina*, se convierte en el *sujeto fetichizado* de la sociedad capitalista y es este fetiche, fruto de una inversión real, el que funda lo que llamamos el *fetichismo de la ciencia*. La importancia constitutiva que tiene la ciencia en nuestra sociedad deriva de su encarnación maquina: es el *cerebro* de ese gran autómatas (complejo de máquinas que funcionan automáticamente) que es el modo de producción capitalista. (OM 189)

Pero, todas estas observaciones en contra de la conversión del marxismo en técnica liberacionista ya habían sido explícitamente articuladas, unos años antes, cuando Del Barco emprende un riguroso análisis de la Revolución Rusa y de la relación entre leninismo y estalinismo. Hacia allá quisiéramos desplazarnos ahora, pues eso nos permitirá complementar la crítica del liberacionismo técnico con la crítica del vanguardismo iluminista, en cuanto ambos son eficientes en la expropiación del “comunismo de las inteligencias” que termina por perpetuar en el marxismo oficial su complicidad con los procesos de expropiación y acumulación.

El fracaso de la revolución

El punto de partida en la reflexión histórico-política de Del Barco es, significativamente, la conciencia clara respecto del fracaso de la Revolución Rusa, que pasó de ser una instancia democratizadora y liberadora a una máquina autoritaria que terminó por convertir al país en un in-

menso campo de concentración basado en un proceso innovador y autoritario de “acumulación socialista”, tanto a nivel económico, como a nivel político. Dicha acumulación entonces no solo replicó el modo de producción capitalista en una forma acelerada y centralizada, sino que instituyó un fundamento teológico para la acción que hacía más evidente la relación entre capitalismo y religión, precisamente porque el socialismo surgido del leninismo instituía, sin cinismo ni mediaciones, los rituales propios del capitalismo occidental, según una nueva nomenclatura que disputaba superficialmente el modelo modernizador de Occidente solo para confirmarlo a nivel de sus premisas fundamentales (autoritarismo, productivismo, sacrificialidad, racionalidad principal, etc.).¹¹

Habría que insistir aquí en dos cosas, por un lado, el análisis propuesto por Del Barco no es propiamente conceptual o historiográfico, sino histórico-político, pues su examen de las limitaciones del pensamiento leninista y de las consecuencias materiales de tales limitaciones va allá de la situación rusa o de la Revolución Bolchevique en particular y se extiende hacia el horizonte general del marxismo contemporáneo. Por otro lado, este análisis tampoco se conforma con la habitual, aunque ahora insostenible, hipótesis que ve en el estalinismo la razón de la crisis de la Revolución; por el contrario, y en esto reside la singularidad de su investigación crítica, es en el mismo Lenin donde se encuentran una serie de paradojas que acaban sobre-determinando el proceso revolucionario desde una lógica autoritaria y finalmente nefasta.

En Lenin la *teoría* funda la práctica política, sustrae las luchas inmediatas de las clases sometiéndolas a un sentido trascendente, que existe fuera y por sobre la clase, y del cual es depositario el partido como organización política de la clase. Este sentido, a su vez, constituye la base de un tipo de partido rigurosamente estructurado en un orden pedagógico, de guía y maestro, tal como fue expresado cientos de veces por la vieja y la nueva ortodoxia. (ECL 177)

Necesitamos detenernos acá para destacar la prolijidad del argumento.

¹¹ Por supuesto, estamos aludiendo al breve pero sugerente texto de Walter Benjamin, “Capitalism as Religion”. *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1997, pp. 288-291.

La Revolución tiene, al menos, dos etapas bien marcadas, la primera relativa a la lucha contra el zarismo y la preeminencia de los *Soviets* como organizaciones populares y democráticas, la segunda como lucha por la consolidación del socialismo y por la organización efectiva del nuevo Estado soviético, en el contexto de la Primera Guerra Mundial y de los ataques “imperialistas” europeos. La figura de Lenin es central en todo el proceso, pero lo que le importa a Del Barco no es su pensamiento como sistema de reglas o preceptos, sino la circunstancialidad efectiva de sus elaboraciones. Lenin aparece entonces como un pensador de la cuestión nacional y del socialismo, que va elaborando sus “tesis” en directa relación con las coyunturas históricas y políticas. Sin embargo, en esas elaboraciones o “tesis”, y no solo es su canonización posterior por parte del estalinismo, es donde encontramos las paradojas que terminan por obstruir el mismo proceso revolucionario y facilitar una reconcentración del poder en manos de una nueva burguesía disfrazada de burocracia partidaria, cuya legitimidad venía asegurada por el mismo esquema intelectualista que Lenin formula para pensar las relaciones entre teoría y clase.

La idea leninista de que la teoría de la clase obrera se gesta y existe al margen de la clase, fuera de la clase, genera la concepción “bolchevique” de que el partido *es el depositario del saber y del deber-ser de la clase*; como consecuencia lógica de esta premisa la función prioritaria del partido consistirá en hacer penetrar en la clase la conciencia-de-clase elaborada por los intelectuales burgueses al margen de la clase; de esta manera el Partido será la “correa de transmisión” encargada de trasladar (de afuera hacia el interior) la ciencia-del-proletariado; será el encargado de *transmitir* la verdad de la clase desde el lugar de la teoría al lugar del proletariado. (ECL 29)

147 |

En efecto, no sería exagerado decir que Del Barco escribe *La lección de Lenin*, pues su crítica apunta centralmente a la manera en que las decisiones acotadas del ruso van generando las condiciones para una “acumulación socialista” quizás más eficiente en el corto plazo que la misma acumulación capitalista, retardada en el territorio nacional gracias a las contantes invasiones mongoles y a la persistencia de una organización autárquica y señorial. Sin embargo, en términos más acotados, Del Barco pone atención, en el pensamiento de Lenin, a la conversión del campesinado ruso (mayoritario a principios del siglo 20) en una espuria noción de clase asalariada, cuestión que permitió recurrir a la mecánica justificación marxista de la revolución como desenlace inexorable de la historia y como producto de la acción organizada del proletariado.

Al sentar las bases del desarrollo capitalista en Rusia y extender en demasía la misma noción de clase obrera, no solo ésta se volvía irrelevante, sino que se desconocían las mismas reformulaciones que Marx había elaborado respecto a la comuna agraria rusa y a la cuestión campesina en general. En efecto, tanto en sus escritos etnológicos, en sus análisis sobre las formaciones económicas pre-capitalistas o en sus correspondencia con Vera Zasulich, Marx había revisado los postulados propios del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) que le asignaban una centralidad estratégica a la clase obrera, para pensar la crítica del capital más allá de la prioridad ontológica asignada una subjetividad en particular.¹²

Todo este *otro* Marx, que comienza a ser cada vez más relevante desde mediados del siglo 20, quedaba supeditado a una lectura reduccionista que ponía énfasis en la centralidad de la clase obrera como sujeto político de la revolución. Sin embargo, aquí hay un segundo momento central en el leninismo, pues si bien es la clase obrera la que constituye el potencial revolucionario al interior del capitalismo, esta clase no cuenta con una conciencia clara de su condición de clase y esta conciencia debe ser “importada” desde el exterior por una vanguardia revolucionaria que represente de manera radical sus intereses de clase. Esa es la tarea de los bolcheviques, en primera instancia. Sin embargo, Del Barco atiende a la misma metamorfosis interna del poder en el Partido Comunista, a las purgas y a la re-concentración del poder en una nueva burguesía emergente en la Rusia post-revolucionaria, como causas de la conversión del movimiento revolucionario en una forma totalitaria de Estado-Partido unificado, cuya voluntad baja desde el comité central hacia las bases, contraviniendo la teoría clásica del centralismo democrático, cuestión que no se debe solo al estalinismo, sino que aparece en Lenin como “excepcionalidad” demandada por la coyuntura. De una u otra forma, en la lectura realizada por Del Barco, Lenin aparece como un soberano *schmittiano* que decide sobre la excepción y determina la vigencia o suspensión del pacto social.

El razonamiento se articulaba de la siguiente manera: si el Estado era

¹² Para dar una simple muestra de la creciente bibliografía al respecto, y para enfatizar la pertenencia del análisis de Del Barco a comienzos de los 1980, permítase-nos referir a Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*,

Chicago, University of Chicago Press, 2010. Y el más reciente volumen de Jean Tible, *Marx Selvagem*, São Paulo, Annablume, 2013. Mucho más habría que decir de las intervenciones de Álvaro García Linera al respecto, pero será para otra oportunidad.

ocupado por el partido que a su vez era el verdadero representante de la clase, ¿por qué los obreros concretos de esta o aquella fábrica, esos obreros *primitivos*, sin ciencia y sin técnica, iban a tener que hacerse cargo de las mismas? Más bien debían poner en práctica (obligatoria) su fidelidad a ese partido que era el depositario del *saber*, dejando que gobernara en nombre de ellos. (ECL 155)

La lección de Lenin nos indica, entonces, que gracias a una serie de medidas excepcionales, el ruso fue consolidando la concentración del poder en la Unión Soviética, expropiando a las masas campesinas y trabajadoras de su agencia política, sometiéndolas a los imperativos, estatalmente diseñados, de la revolución y su consolidación, y favoreciendo las purgas intestinas que terminaron con la crisis epocal del socialismo como estalinismo. En tal caso, el estalinismo no es una traición o un desvío del marxismo leninismo, sino su consecuencia lógica, toda vez que en él se expresan la serie de criterios elitistas, sacrificiales y vanguardistas que terminaron por convertir a la misma revolución en una *performance* del capital. A pesar de las críticas de Luxemburgo, para quien la organización obrera era inmanente al movimiento mismo (a la huelga general), o de los populistas rusos que insistían en que era desde el seno del pueblo desde donde debían surgir las tendencias y políticas democráticas, Lenin no vaciló en implementar un Estado fuerte y centralizado (modelo alemán), en los años 1920, cuestión que facilitó la conversión de la revolución en una fallida experiencia autoritaria. Así, al igual que su crítica del teoricismo marxista, del subterfugio hegeliano y del althusserianismo como práctica teórica, Del Barco concibe el problema de Lenin como una insuficiente problematización del estatus de la teoría y de su función normativa con respecto a la política.

149 |

El gran problema de Lenin, nos parece, es que piensa la realidad desde la teoría, desde fuera hacia adentro. No se trata de que no piense la realidad rusa, pues constantemente piensa y discute acerca de la realidad rusa, incluyendo al campesinado, sino que piensa dicha realidad, y esto es lo que queremos marcar, desde una *óptica teórica* determinada: su teoría de la revolución, la relación entre teoría y clase, y, finalmente, el tipo de partido que implica como necesaria dicha concepción. (ECL 58)

Aquí radica entonces la singularidad del pensamiento de Del Barco, en su análisis crítico y destructivo del horizonte onto-teológico que sigue limitando a la tradición marxista, convirtiéndola en un dispositivo al

servicio de la acumulación y del dominio técnico sobre lo viviente. La nitidez de sus planteamientos no fue suficiente para abrir un debate fundamental, que de una u otra manera, vuelve a explotar a principios del 2000 con su intervención relativa a la violencia guerrillera y la complicidad que él mismo habría tenido, irreflexivamente, con el partisanismo guerrillero del pasado.¹³ Pero en cada una de sus intervenciones lo que está en juego no es una ética o un arrepentimiento personal, sino un cuestionamiento de la sobre-determinación teórica de la práctica, que representa una forma de la política asociada con la disputa argumental, hegemónica y principal. Es por esto que nos interesa leer la *sui generis* política de su *polemos* en relación a la serie de problemas que identificamos ya como infrapolíticos, pero no porque la infrapolítica sea una alternativa teórica más eficiente (o una mera proposición práctica), sino porque como tal ésta nombra el exceso de la vida con respecto a la teoría, o si se quiere, la insuficiencia de la teoría para dar cuenta de las formas históricas de la existencia.

La dislocación

Decíamos que nuestra percepción del trabajo crítico de Oscar del Barco podría beneficiarse notablemente al ser contrastada con las perspectivas desarrolladas por Bolívar Echeverría y Ernesto Laclau. Dicha comparación, sin embargo, que solo podemos sugerir acá, debería partir por evaluar las formas en que estos pensadores elaboran su crítica del marxismo y del socialismo realmente existente. La forma en que revisan tanto el reduccionismo de clases como el esquema evolutivo del marxismo convencional, y finalmente, la forma en que repiensen el estatuto de la revolución y de la misma política. Nos remitiremos estrictamente a la crítica que Ernesto Laclau (y Chantal Mouffe) han desarrollado del marxismo occidental, desde tres planteamientos fundamentales, a saber, 1) la crítica del reduccionismo de clases, 2) la crítica de la lógica de la necesidad (y de la inexorabilidad de la revolución) y, 3) la crítica del economicismo que hace imposible una teoría marxista de lo político, al concebirla como un reflejo de las relaciones sociales de producción. Frente a

¹³ Ya en su libro sobre Lenin, Del Barco señala lúcida-mente esta dimensión heroica y sacrificial de la militancia, pero no como una tara posológica, sino como efecto de una economía de la verdad y del poder: “En cierto sentido el terrorismo es la exaltación del elemento *teórico*, el que conforma un grupo en

posesión de la verdad (teórica) de la revolución y cuyos integrantes actúan en consecuencia elevándose jerárquicamente a la posición de *héroes* (ECL 39). Es decir, en 1980 ya está sentado el criterio que le llevará, más tarde, a revisar su misma militancia juvenil.

esto, ellos presentan una innovadora lectura de la tradición gramsciana, apropiándose y problematizando la noción de hegemonía que en toda su polisemia conceptual, comienza a funcionar como descripción del poder fácticamente articulado, como teoría de la formación del poder y las disputas políticas y como sinónimo de la misma política en general. Más allá de la necesaria discusión en torno a esta lectura en particular, interesa para nuestro cometido actual, mostrar cómo la teoría de la hegemonía funciona en términos teóricos e históricos. Por un lado, para Laclau la hegemonía pareciera contener todo el campo de lo político, mientras que por otro lado, ésta funcionaría como modelo explicativo de la misma historia del poder y de la formación del Estado, en América Latina y más allá. Nada de esto es problemático, sin embargo, si se comparan las premisas explícitas de esta formulación, a saber, la configuración discursiva de lo hegemónico, la ontologización de lo social como articulación post-fundacionalista de la sociedad, el primado de los procesos de significación colectiva y la disputa hegemónica por el control del aparato de Estado en general. De hecho, la teoría de la hegemonía es una formulación muy precisa de la relación entre contingencia y necesidad, ya que invirtiendo la lógica del marxismo clásico, Laclau (y hasta cierto punto Mouffe) conciben lo político como el espacio de la indeterminación de lo social (radicalizando al mismo Claude Lefort, si se quiere), donde lo que está en juego es la toma, no revolucionaria, del poder.

Sin embargo, a pesar de las similitudes superficiales, quizás es en la noción de “travesía inmanente de la crisis” acuñada por Del Barco en su lectura de Marx, donde podríamos domiciliar un desacuerdo fundamental. Mientras que Laclau y Mouffe presentan su teoría como elaboración sustitutiva (discursiva) de un evento traumático que altera el orden hegemónico previo, haciendo que la política sea una permanente elaboración de cadenas significantes capaces de re-articular un sentido para la experiencia social desarticulada¹⁴; Del Barco presenta la crisis como dislocación radical y no como un momento teleológicamente adherido a la nueva operación articuladora. De esta diferencia se sigue, por lo tanto, que la travesía inmanente de la crisis no se resuelve en una reconfiguración discursiva, finalmente teórica (aunque no se trate de teoría académica), ni tampoco la política coincide con la noción de hegemonía ni con la disputa irrenunciable por el poder (como si la hegemonía fuese

¹⁴ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1983.

otro nombre de la “voluntad de voluntad” metafísica). Quizás en esto mismo radica la diferencia en términos de influencia política que la obra de ambos tiene en el concierto latinoamericano actual, pues mientras Laclau se deja leer, de manera natural y lógica, como el referente teórico de las nuevas experiencias de la izquierda regional, Del Barco no parece hacer posible el tránsito de sus formulaciones a la condición de referente para una forma, hegemónica o contra-hegemónica, de la política actual.

Sin embargo, no nos interesa sancionar la razón populista y hegemónica de Laclau como una nueva “filosofía de la historia” en tiempos de globalización, ni tampoco intentamos repetir el gesto advenedizo y, finalmente, reaccionario, de concebir el trabajo de Del Barco como una reflexión filosófica incontaminada por la política. Pues aun cuando Del Barco funciona como referente para organizar nuestras reflexiones, habría que advertir que su estilo particular consiste en la anulación del dato biográfico y en el sabotaje permanente de la noción de autoría. Es aquí donde, finalmente, queremos destacar la convergencia de su permanente cuestionamiento con el tipo de problemas que la infrapolítica identifica como relevantes, sin negar que esto pueda todavía resultar gratuito e incluso violento para él mismo.

Si la infrapolítica no es ni un concepto ni un “approach”, ni menos una retirada desde la política, sino una forma oblicua de problematizarla y un éxodo con respecto a la problemática de la voluntad de poder, entonces, las condiciones para la reflexión infrapolítica coinciden, y esta sería nuestra sugerencia final, con las que traman el trabajo crítico del pensador cordobés. A saber, una problematización de la hegemonía como razón política suficiente (la infrapolítica es post-hegemónica en la medida en que su cometido no está tramado por las disputas en torno a la hegemonía ni a la toma del poder) y una problematización de la prioridad de la política, de la racionalidad y de la teoría como monopolio de una vanguardia iluminada, que todavía descansa sobre procesos flexibles de acumulación y sobre la obliteración del comunismo de las inteligencias sociales, gracias al privilegio de los “expertos”.

El cuestionamiento radical que Del Barco realiza de la tradición marxista nos lleva a un momento central de la discusión infrapolítica, momento en que la lógica principial y el principio de razón constitutivo de la metafísica, se muestran en su copertenencia al interior de la tradición onto-teo-lógica y totalmente alojados en la historia moderna del libera-

cionismo. La conversión del marxismo en técnica de la liberación es, en tal caso, su reducción a la lógica hegemónica y principal que define convencionalmente lo político. La infrapolítica no intenta sobre-codificar este movimiento, sino que habitar en su imposible sutura, lugar donde la historia no coincide con la lógica y donde lo política es siempre algo más que el sujeto. La infrapolítica apunta, de una u otra forma, a una experiencia insobornable de la intemperie, y así, la singularidad del pensamiento de Oscar del Barco no debe ser confundida con la oferta teórica de la máquina semiótica universitaria, pues lo que él hace no es teoría, sino el registro sutil y permanente del descentramiento radical de la existencia. Si sus críticas devastadoras de la tradición marxista, del leninismo y del fracaso de la revolución tienen algún sentido, no debería sorprender entonces que hayan sido desatendidas por tanto tiempo, pues lo que está en juego en ellas es la misma posibilidad de una política de izquierda no sujeta al principio de razón ni a la lógica de la hegemonía. Más allá de las acusaciones circunstanciales sobre su abandono de la política y su “caída” en la ética o en la teología, habría que pensar cómo, desde este trabajo, lo que se hace posible es una nueva comprensión de la política; a esta posibilidad atendemos con sumo cuidado siempre que la infrapolítica no se entretiene con la búsqueda de nuevos fundamentos.

Márgenes de la Revolución: José Aricó y la lectura política de Marx

Guillermo Ricca *

* Universidad
Nacional de Río Cuarto

...el ejemplo es Marx y la desgarradura en que se debate. Tal desgarradura habla de su otro. Hay que marca su intensidad, 'usarlo', dejando que las heridas salgan a la luz y también ellas abandonen el simulacro de la unidad.

Oscar del Barco, *El Otro Marx*

155 |

En el Prefacio a *Para Leer El Capital*, Louis Althusser afirma la no existencia de lecturas inocentes. La aproximación que él y su grupo hicieron de Marx en los sesenta, es presentada allí como una lectura *filosófica*: “una lectura de excepción que se justifica a sí misma como lectura, al plantear a toda lectura culpable la pregunta que desenmascara su inocencia, la simple pregunta de su inocencia: *¿qué es leer?*”¹. En opinión de Althusser, nuestra época se expone a mostrarse como ante la más trabajosa y *dramática* de las pruebas: la de aprender, nuevamente, el sentido de los gestos más simples de la existencia: ver, oír, hablar, leer: “los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras y con las obras *atragantadas en su propia garganta*”².

En esta época, la del capital *totalizado*, habremos de aprender dramáticamente

te, quizás trágicamente, el valor de una existencia a la que le son sustraídos, en la *abstracción* cada vez más absoluta de sus relaciones sociales —es decir, violentamente—, todos sus *valores de uso*.

Si no hay lectura inocente, es decir, indiferente a este conflicto, podemos interrogar la *singularidad* de la lectura de Marx que Aricó inscribe en sus textos. Además, como sugiere Ricardo Piglia, “hay una tensión entre el acto de leer y la acción política. Cierta oposición implícita entre lectura y decisión, entre lectura y vida práctica”³. Piglia parece solapar aquí *acción* y *decisión*. No podemos ocuparnos en detalle de este problema que ha recibido un largo tratamiento en la teoría sociológica, tan sólo indicar la sugerente tensión propuesta por Piglia como parte del problema mismo de la acción política: el problema del sentido. Toda práctica política disputa *plusvalías* de sentido que remiten a *lecturas* que no son externas a la interacción social sino que son *parte* de lo social mismo en disputa⁴. De acuerdo a esto, podemos interrogar la lectura de Aricó desde aquella pregunta de *noble genealogía* al decir de Derrida, quizás *la* pregunta por el sentido, aquella que no encuentra cabida en la objetivación nomológica del mundo, pregunta común a Kant y a Lenin, dos escritores revolucionarios.

¿Qué *hace* Aricó cuando lee a Marx? ¿Qué *hace* cuando recurre al joven Marx, el de los *Manuscritos de 1844*, para *recrear* el desafío del marxismo militante en la Córdoba de los años sesenta? ¿Qué *hace* cuando, según el testimonio de sus compañeros de exilio, en la agonía del marxismo soviético, re encuentra al Marx *no marxista* de la comuna rural rusa, o aquél del interés descentrado, periférico, por las luchas anticoloniales? ¿Qué hace Aricó cuando traza una genealogía de la crítica de la economía política, inmanente al movimiento de las masas, esto es, como perspectiva abierta por la irrupción de una *clase* en el movimiento de la historia? ¿Qué hacer con Marx y la intempestiva apertura democrática, justo antes del *fin* (siempre bajo borradura) de las teologías políticas? Algunas de estas preguntas fueron respondidas por lecturas que han llegado a constituirse en gramáticas *sobre* los textos de Aricó. El propósito de

¹ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969, p. 20.

² *Ibíd.*, p. 20.

³ Ricardo Piglia, *El último lector*, Buenos Aires, Mondadori, 2005, p. 93.

⁴ La lección olvidada de Voloshinov parece decir esto: no es que los actos de habla tengan efectos perfor-

mativos, sino que el lenguaje es la interacción social misma. El signo es ideológico, es decir, tiene una existencia histórica y política. Su formalización en el sistema de la lengua es una suerte de *acto segundo*. Cf. Valentín Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ed. Godot, 2009.

este artículo es abrir esas gramáticas y desajustar cierto orden del discurso que funciona como póliza semántica de un pensamiento. No para encontrar otros reaseguros de ese pensamiento, sino para indagar en sus silencios y en sus repeticiones; en las huellas y las marcas de una lectura, del *recomenzar* de una lectura.

El orden del discurso

Juan Carlos Portantiero, traza una semblanza del itinerario intelectual de Aricó, segmentado por los mojones de su joven militancia comunista, la posterior y *gramsciana* tarea de organizador cultural en *Pasado y Presente*, “en la que publicó varios ensayos significativos”⁵, su labor como editor de *Cuadernos de Pasado y Presente*, de los *Grundrisse* y de la Biblioteca del Pensamiento Socialista en la editorial Siglo XXI. El exilio en México, significó —siempre según el testimonio de Portantiero—, “un punto de viraje, un corte importantísimo en la definición de su trayectoria intelectual”⁶. Aricó se entregará, desde la condición de trasterado, a un trabajo de investigación para el cual se había preparado desde mucho tiempo, *lejos de las aulas convencionales de la universidad*, y aún sin renunciar a su vocación de organizador cultural. En este periodo, *madura* su concepción del socialismo a la vez que emprende una larga indagación en torno al desencuentro secular de las masas del continente latinoamericano con la tradición marxista. Por su parte, Emilio de Ípola, propone una periodización de la trayectoria de Aricó que, a grandes rasgos, coincide con la figura que construye. Portantiero en la presentación de *La Hipótesis de Justo*. A la etapa de militancia juvenil en el marxismo leninismo, le sigue la filiación al Gramsci *nacional popular* de la primera época de *Pasado y Presente*, a esta secuencia, la proximidad con Montoneros en la segunda etapa de la revista. El exilio representa, en la lectura de De Ípola, una etapa de revisión crítica de la militancia revolucionaria, y una *revalorización de la idea democrática*, que a la vez abre, una relación “más madura, menos concesiva, menos obediente”⁷ con el legado de Marx y de Gramsci, “en suma: una relación laica”⁸.

Estas lecturas, de indudable valor testimonial, inscriben sin embargo,

⁵ Juan Carlos Portantiero, “Jose Aricó: las desventajas del marxismo latinoamericano” en José Aricó, *La hipótesis de Justo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, p. 6.

⁶ *Ibíd.*

⁷ Emilio De Ípola, “Para ponerle la cola al diablo” en José Aricó, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 15.

⁸ *Ibíd.*

marcas de su propia regulación en la superficie del discurso. Dicen en silencio, cierto orden. *De la revolución a la democracia*, fórmula exitosa de Norbert Lechner, es un modo de enunciarla. Lo no dicho organiza en silencio el inventario de lo existente. Esa gramática, instituida desde el retorno de la democracia en Argentina a partir de las cátedras de Historia Social y Sociología de la Universidad de Buenos Aires, y ampliamente difundida también por revistas como *Punto de Vista*, dejan en la sombra y reducen a silencio, otras dimensiones de la relación de Aricó con los textos de Marx y, con ciertos interrogantes que retornan en sus intervenciones. La figura de José Aricó como un ensayista, organizador cultural y militante que *evoluciona* desde el marxismo leninismo y las aproximaciones por izquierda a la experiencia populista, hacia una democracia republicana secularizada, es índice de un proyecto intelectual, de un orden del discurso que, como tal, implica una *plusvalía* hermenéutica. Es decir, una política.

El relato de una democracia iconoclasta y sin atributos, una democracia sin sujetos colectivos, un pluralismo de identidades políticas débiles, fue en su momento, duramente cuestionada por el propio Aricó. En una lectura de Carl Schmitt *pour Marx*, el ensayista cordobés opone a esa visión procedimental y posibilista de la democracia, un concepto que no entrega ni un ápice de sentido de lo que implica construir una democracia social avanzada. El progreso del desencanto, el agotamiento de “las doctrinas salvacionistas”⁹, no cancela por sus fueros el horizonte *límite*, de *otra* sociedad, sin gobernantes ni gobernados, nos dice Aricó, en su último libro publicado en vida, en el ocaso de la tentativa alfonsinista.

La inscripción de una lectura es una modalidad del *querer decir*. Es también un modo de *práctica* significativa. Indicar esta condición abre sospechas ante la supuesta soberanía del autor, abre cierta impugnación de la pretensión de control semántico de los discursos en que esa práctica se configura. Como bien dice Jhon Pocock, “el autoconocimiento es retrospectivo y todo autor es su propio búho de Minerva”¹⁰. A nuestra lectura interesan menos las linealidades evolutivas que periodizan y separan la *juventud* de la *madurez de un pensamiento*, que los silencios, las repeticiones, las re escrituras que hacen que ese pensamiento deba reco-

⁹ Ibid.

¹⁰ John Pocock, “Historia Intelectual, un estado del arte” en *Prismas, revista de historia intelectual*, n° 5, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001, p. 148.

menzar, volver sobre sus huellas, rearticularse, una y otra vez. Lejos de ser un capricho deconstructivo o una sobre interpretación, este enfoque es inmanente a la textualidad que configura el entramado de la práctica político cultural de Aricó: “Persuadido como estoy de que los fenómenos de difusión cultural sirven fundamentalmente para *poner de relieve los contornos sólidos de realidades intransferibles*, antes que las bondades intrínsecas de tal o cual teoría...”¹¹ por supuesto, Aricó está aludiendo a su propia lectura de Gramsci, a los contornos de esa lectura, a los problemas que intentó abordar y rodear. Del mismo modo insiste, en sus textos de la década del ochenta, en la repetición de una figura que constituye un *índice* del tipo de relación que él, como intelectual, y militante, mantuvo con la teoría marxista. Esa figura manifiesta la necesidad/voluntad de pensar desde la *crisis*, desde el *ocaso* de una filosofía, o desde la imposibilidad de su consumación¹², desde los *límites* de un pensamiento que, para él, nunca son una condición de principio, ni de *fin*, sino tal vez, una manera, *otra* manera, de *devenir mundo* de la filosofía. Aricó enuncia los problemas de una teoría marxista de la política desde la imposibilidad constitutiva para la misma teoría de legalizar definitivamente su relación con el mundo. En este punto, Aricó ha vislumbrado tempranamente, el carácter totalitario de esa pretensión.

Me interesa hacer foco en algunas insistencias de Aricó que hacen trazo en sus textos. Una de ellas, remite a la *relación política* como tal, y en ella, a la manera como el ensayista cordobés enuncia el lugar de la teoría en una práctica revolucionaria o de transformación radical. Dadas las limitaciones de espacio propias de este texto, tomaré *muestras* de esas marcas insistentes en cuatro textos fundamentales: la editorial-programa-manifiesto del primer número de *Pasado y Presente*, la lección primera del curso en *El Colegio de México, Marx y América Latina* y la presentación de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt en la edición de Folios. En estos textos y en realidad, en muchos otros, Aricó reitera y reformula una pregunta que constituye el núcleo de su propia *dramática* como intelectual socialista. La misma re envía al tema de la *crisis* y de la *crítica*, a su historicidad y a quiénes son los sujetos de la crítica. Problema que insiste en sus intervenciones, bajo la formulación de la relación intelec-

¹¹ Ibíd.

¹² Cf. José M. Aricó, *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 261-262; *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 28-29.

tuales/clase obrera, proyecto reformador y fuerzas de transformación, o en el devenir nacional de una clase revolucionaria.

“En el campo de la subjetividad”. Aricó y el humanismo del joven Marx

Lenin>Gramsci>Marx (1844): Posible *secuencia metonímica* a la hora de revelar las marcas de la lectura de Marx llevada adelante por Aricó en los “incandescentes años sesenta”, como él mismo refiere la primera época de *Pasado y Presente*. Si el primer nombre de esa secuencia es el de Lenin, lo es, no sólo porque Aricó así lo haya entendido en su propia memoria política de la época¹³ sino también por huellas que hacen trazo en sus textos, aun cuando las condiciones de enunciación experimenten giros pronunciados como los indicados por sus compañeros de viaje. El lugar concedido a la revista como “centro de elaboración y difusión ideológica, de vinculación orgánica de extensos grupos de intelectuales”¹⁴, deja ver su factura a la luz de una de las polémicas sostenidas por Lenin al interior de la Socialdemocracia Rusa¹⁵, la referida a si un periódico puede ser un “organizador colectivo”. Aricó reitera con diversas figuras esa concepción que hace de la revista un centro de *difusión y persuasión permanente* capaz de cumplir “un papel semejante al del Estado o al de los partidos políticos” sobre todo en procesos de “modernización cultural” y de “modificación de estructuras culturales envejecidas”¹⁶. El lugar de enunciación de esta práctica es el de un *marxismo militante*, razón que impide escindir a Lenin de Gramsci: ambos piensan desde un lugar de la *crítica* que, para ser tal, ha de adquirir los contornos de una *política*, una crítica que para demostrar su validez, ha de realizarse en una praxis popular. En este *dialogismo intermitente*, emerge uno de los *hilos rojos* de la dramática intelectual de Aricó, el trabajo de organización cultural como “elaboración y homogeneización de la ideología de un bloque histórico en el que la vinculación entre élite y masa sea orgánica y raigal”¹⁷. La *traducción* de Gramsci posibilita a Aricó una lectura menos pagada al Lenin de *¿Qué hacer?*, en este punto central.

Por eso el tercer nombre de esta secuencia es el de Marx, y *sigue a*

¹³ “Lenin era para nosotros la demostración práctica de la vitalidad de un método y no una mera suma de principios abstractos e inmutables” (José M Aricó, op.cit., 2005, p. 89).

¹⁴ José María Aricó, “Pasado y Presente” en *Pasado y Presente*, n° 1, Córdoba, 1963, p. 9.

¹⁵ Cf. Lenin, *Obras selectas*, tomo uno, Buenos Aires, Ed. IPS, 2013, pp. 179-200.

¹⁶ José María Aricó, op.cit., 1963, p. 9.

¹⁷ Ibíd.

Gramsci. Marx *leído* con los anteojos del *humanismo historicista y absoluto* de Gramsci. Esta lectura cumplía con un objetivo de estrategia *modernista*, si cabe el término: el de disputar la legitimidad por el lugar de enunciación de una política ante la visión abstracta y esquemática, inmovilizadora, propia de la cultura oficial comunista: Si “el político revolucionario es historiador en la medida en que obrando sobre el presente modifica el pasado” es a condición de no ignorar “el *contorno* sobre el que actúa la fuerza renovadora”¹⁸. Ese contorno es la sedimentación, como documento irrefutable, según la visión de Gramsci, del pasado en tanto *condición* inembargable del propio presente. Así, el concepto de “*humanismo marxista*” que expone Aricó en este texto, enhebra filones provenientes de Gramsci y del joven Marx, el de los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, un Marx en *tránsito*, desde el hegelianismo de izquierda, hacia la crítica de la sociedad civil y de la economía política. De esa cantera extrae Aricó su concepto de *política*: “Un humanismo que reivindica a la política como la más elevada actividad del hombre [...] transformar el mundo significa al mismo tiempo transformarnos a nosotros mismos. De allí que sea en la política donde se expresa lo *genérico* de ese ser particular, su ‘humanidad’”¹⁹. Esta identificación entre *ser genérico y humanidad* —o *ser comunitario y humanidad*, es uno de los núcleos de los *Manuscritos* de 1844 en los que se dejan sentir las marcas de Rosseau y de Feuerbach. En la perspectiva de *Pasado y Presente*, este humanismo político marxista es una forma específica de la *negación* dialéctica del tipo de relaciones sociales que instituye la explotación burguesa; relaciones *alienadas* y *alienantes*. Ahora bien, esa negación ha de ser práctica y efectiva y para serlo, debe darse en mismo el lugar que la produce y reproduce: la fábrica. Esta lectura que hace cuerpo con los procesos de democracia obrera que tienen lugar, por entonces, en buena parte del cosmos burgués —no sólo en Córdoba—, se asentaba no exclusivamente en la inscripción ideológica de la revista, sino también en una aproximación creativa desde Lenin, Gramsci y Marx, a las profundas transformaciones sociales que tenían lugar en Córdoba a partir del desarrollo de sus fuerzas productivas, desde mediados de la década del cuarenta. Desarrollo que había transformado a una ciudad de *frontera*, límite del norte rural, impregnada de una cultura tradicional de *contrarreformista*, en la *Turín latinoamericana*, según la expresión del propio Aricó. Sin embargo, esta lectura de la centralidad de la fábrica, no obedecía

¹⁸ Ídem, p. 7.

¹⁹ Ídem, p. 8.

al ortodoxo economicismo marxista, ni a la identificación de un sujeto abstracto de alcance universal. Dice Aricó: “La superación de la alienación debe por ello comenzar allí donde surge, vale decir en la propia fábrica, en la recomposición ‘subjetiva’ de las relaciones humanas que la división del trabajo recompone ‘objetivamente’ [...]”²⁰. La referencia a los *Manuscritos* para delinear esta *filosofía de la praxis* es explícita en el mismo texto y hace hincapié en la dimensión *subjetiva, antropológica y humanista* de ese proceso y, por tanto, en la “actualidad concreta de toda la problemática marxista del 1844 y de las categorías de *alienación, trabajo alienado, exteriorización, reificación* que tanto escozor provocan en algunos marxistas contemporáneos partidarios de la ‘vulgata’ [...]”²¹. En intervenciones posteriores, como veremos, Aricó identificará esa *vulgata* con la doctrina de los manuales soviéticos y con los alcances dogmáticos del *Anti Dhüring* de Engels en el campo de los movimientos socialistas y comunistas, aun cuando para el caso latinoamericano el libro de Engels haya sido sustituido por el positivismo de Ferri y de Achille Loria. Frente a toda versión especulativa o *teorista*, Aricó privilegiará en su lectura de Marx la *historicidad* y la *críticidad* de la teoría²². Aspectos que comenzarán a ser considerados, en los años sesenta, como filones centrales del legado crítico de Marx, en gran medida silenciados y olvidados por la ortodoxia comunista²³. Como ha sido largamente comentado, el concepto de *alienación* proviene de la corriente del hegelianismo de izquierda y de la crítica de la religión cuya figura más prominente es Ludwig Feuerbach. Marx abandonará esta perspectiva a la “crítica roedora de los ratones”, según la imagen autobiográfica del *Prólogo* de 1859. En *La ideología alemana*, datable en 1845, Marx había sentenciado su *réquiem* ante la *putrefacción del Espíritu Absoluto*. Sin embargo, el texto permanecerá desconocido para el movimiento socialista y comunista hasta 1932.

La negación de la alienación, propia de las relaciones sociales burguesas, ha de partir, piensa Aricó de una política capaz de operar en dos planos contrapuestos: el de los intelectuales provenientes de las capas medias y

²⁰ Ídem, p. 14.

²¹ Ídem, p. 14.

²² *Teorismo* que también alcanza a la lectura de Marx propuesta por Althusser. Cf. José Aricó, “El marxismo antihumanista” en *Los libros*, n° 4, octubre de 1969, pp. 20-22.

²³ Esta afinidad o preferencia por la lectura humanista de Marx, privilegia, de alguna manera, una mirada genealógica sobre su pensamiento, más atenta a su

proceso de formación, a lo inconcluso e inacabado de su proyecto crítico, a sus interrupciones y desvíos, que a la ruptura epistemológica introducida por su obra *madura*, de acuerdo a la de Louis Althusser. Al respecto cf. las reflexiones de Gustavo Ortiz, en “Racionalidad social y modernidad en América Latina” en Ortiz, Juárez, Biset, *Pensar desde la emergencia nuestras formas de vida*, Córdoba, EDUCC-UNRC, 2005, p. 27.

²⁴ José Aricó, op.cit., p. 15.

el de la propia clase obrera. Otra huella del joven Marx y de Gramsci: la teoría política no es autónoma ni externa al *movimiento real*, sino que se encuentra anudada a una dimensión estratégica que implica desplazamientos, “transformaciones paulatinas”, una “nueva relación ideológica y moral” en orden a integrarse en las nuevas categorías intelectuales que la propia clase [obrero] crea en su devenir”²⁴. Esta figura del intelectual de izquierda anclaba, en gran medida, en la gramática abierta por *Contorno*. Ismael Viñas ya había enunciado para las capas medias, la necesidad de “darse vuelta como un guante”, de *desgarrarse* respecto de la sensibilidad y formas de ver el mundo de la clase de origen. Es preciso ver en esta insistencia una discontinuidad –aunque no una ruptura– con Lenin, y su concepto del Partido como vanguardia de la clase. José Aricó y en mayor medida aún Oscar del Barco, no dejarán de repetir en sus intervenciones que la teoría socialista no es externa al movimiento de la clase que lucha, sino, tan sólo su *forma* teórica; forma siempre *dislocada* por el propio movimiento y que no podría ser forma de nada sin ese movimiento que *abre* una perspectiva inédita a partir de su emergencia. Aricó insistirá fuertemente en este punto a la hora de pensar los vínculos entre *teoría-movimiento y crisis* en *Marx y América Latina*. Pero antes aún, en la primera época de *Pasado y Presente*, en su crítica al *doctrinamiento* y al “evolucionismo” con el que las formaciones marxistas juzgaron un hecho de masas como el peronismo²⁵. Como tendremos oportunidad de observar, esta perspectiva que dice que las fuerzas de transformación están alojadas en el presente, y que no son un mero ejemplar de una *idea*, sino que existen en su historicidad irreductible, es una insistencia a veces olvidada por las gramáticas que leen de manera evolutiva el pensamiento de Aricó. Oscar del Barco, por su parte, se extenderá ampliamente sobre el tema en su *Esbozo para una crítica de la teoría y práctica leninistas* y en *El Otro Marx*.

Se trata, una vez más, sobre todo en el caso de Aricó, del *prisma* de Gramsci para abordar ese conflicto que se encuentra en el centro de lo que aquí denominamos su *dramática* como intelectual socialista. Si el trabajo de los intelectuales que cumplen funciones de “racionalización,

²⁵ Aricó llega a decirlo en una formulación que, los estudiosos de la *colonialidad racializada* del poder, parecen haber pasado por alto. Aricó atribuye al positivismo rudimentario de los dirigentes socialistas un *paternalismo* que “esconde pudorosamente, tras las declamaciones abstractas, la creencia en la propia

superioridad, la concepción del nexo partido-masa como una relación entre dos razas, una considerada superior y otra inferior. (José Aricó, “Examen de conciencia” en *Pasado y Presente*, n° 4, Córdoba, Enero-Marzo de 1964, p. 260).

dominio y control” es vital para la constitución de un *nuevo bloque histórico*, lo es porque “a la acción totalizadora del capitalismo monopolista, ávido no solo del trabajo del obrero *sino también de su pensamiento*, debemos oponer una acción consciente, firme e inteligente del marxismo militante”²⁶. La figura del intelectual aquí no puede ser escindida de la *negación* de la *alienación* y de la conquista del ser *genérico/comunitario* o, en el lenguaje del *Prólogo* de 1859, de la condición social/relacional de toda forma de consciencia. Dicho de otra manera, el intelectual en el que piensa Aricó se opone al “especialista”, que sigue siendo “esclavo de la técnica y de las fuerzas sociales que la controlan”²⁷, remedo del intelectual tradicional, de la *aristocracia de la toga*; es, más bien, el *intelectual colectivo*, el organizador y persuasor permanente mezclado activamente con la vida como *constructor*²⁸. Es en torno a este problema que se anudan los silencios y los índices de un *recomenzar*, una y otra vez, en la lectura *a tópica*, por momentos *furtiva*, que Aricó hace de Marx y de la vasta herencia de los marxismos en plural.

Marx crítico. Una lección sobre teoría de la revolución

En el exilio mexicano, como señalara Portantiero, Aricó se entregó a un trabajo de investigación, de alguna manera anclado en esa misma condición. El exilio como espacio de despliegue de la potencia del pensamiento, es recurrente en la cultura crítica. Basta pensar en el propio Marx y en la condición en cierto modo *diaspórica* de la mayor parte de sus textos, o en Theodor Adorno y su *Minima Moralia*, cuyo subtítulo —*Reflexiones desde la vida dañada*— como acertadamente indicara Edward Said, es casi una metáfora del exilio. En algún sentido, la agudeza dolorida de Adorno, abre un *plano*: La fragmentariedad y dispersión de la escritura de Aricó —como intelectual en exilio— no responderían entonces a vicisitudes anecdóticas, sino a cierta condición de la dialéctica histórica en la que ciertamente, no está solo. “Morar, en el sentido exacto del término, es ahora imposible”, dice Adorno. El intelectual de izquierda es presentado en esos fragmentos como un “exiliado permanente [...] inca-

²⁶ José Aricó, op.cit., p. 15.

²⁷ Ídem, p. 16.

²⁸ Como muestra Oscar del Barco, la figura de una *sociedad sin alienación* o una *asociación de productores libres*, debe encontrar una *positividad* que oficie de negación de aquello que critica, de punto de apoyo de la crítica, de lugar desde donde *intencionar* otra sociedad. Esa positividad es la clase obrera: “Nos encontramos frente a un acontecimiento histórico, de

cultura, donde el nombre de Marx adquiere la significación de un índice. Lo originario es un originario fuera de los subjetivo individual (así como Marx habla del capitalista individual como encarnación del capital, así podemos hablar de los teóricos del proletariado como ‘encarnaciones’ de la clase”). Lo originario de Marx es un originario de época.” (Oscar del Barco, *Esencia y apariencia en El Capital* en *Escritos, filosofía*, Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2011, p. 38).

paz de estar en reposo en sitio alguno, constantemente en guardia [...]”²⁹. Para una filosofía política latinoamericana, el ensayo como género, esto es como práctica discursiva, frente a la pretensión nomológica y sistemática de la ciencia, se constituye así en *herencia* irrecusable.

En el curso en *El Colegio de México*, en la primera lección, Aricó vuelve sobre algunas aproximaciones indiciarias de épocas anteriores. Una de ellas, es la frecuentación del Marx *no marxista*, es decir, de los textos de Marx anteriores y marginales a la constitución del marxismo como corriente teórica en relación siempre tensionada con el movimiento socialista. Esta elección es signo a su vez, de la *lectura crítica* del propio Aricó: “Estoy convencido de que en el campo de la teoría marxista asistimos hoy a una discusión muy amplia, una discusión que despliegan una variedad de escuelas o de corrientes interpretativas que cuestionan muchas de las premisas que una *tradición ingrata* ha querido acostumbrarnos a identificar con el marxismo”³⁰. Aquí se enuncia una perspectiva que se mantendrá y, en cierto sentido, se radicalizará hacia posiciones más deconstructivas en intervenciones futuras. Esa perspectiva tiende a fusionar el carácter desestabilizador de la *crisis* con la necesidad de *devenir mundo* de la teoría. De ahí que *crítica* y *política* en Aricó, se inscriban como equivalentes. La preocupación de la cual partirán estas lecciones es la de “analizar el marxismo como teoría de la revolución”³¹, esto es, de “cómo esa teoría logra convertirse en un hecho concreto, en una *cultura nacional*, en un movimiento histórico y logra producir las transformaciones que se consideran como elemento central de su razón de ser”³². Esta lectura polemiza con las perspectivas que hacen del marxismo el objeto de un “acto de fe”, o una doctrina acabada que funciona como “camisa de fuerza” de un pensamiento³³. Más que aproximaciones a una filosofía indivisa, la propuesta de Aricó asume sin reservas la problematización misma implicada en la teoría *bajo el nombre* Marx. Una vez más, Aricó ofrece inscripciones de un tipo de lectura que no rehúye el encuentro con lo *real* de un pensamiento, con su *límite* no enunciado: “esta discusión, que tiene como trasfondo toda la historia del movimiento socialista, habrá de ser, desde cierta perspectiva, la sumaria reconstruc-

29 Edward Said, *Representaciones del Intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 67.

30 José M. Aricó, *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo. Curso en El colegio de México*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 7 (cursivas mías).

31 *Ibíd.*

32 *Ibíd.*

33 Esta crítica de Aricó es análoga a la que Habermas propone, por la misma época. Cf. Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1976.

ción de la *historia de las tentativas realizadas por un movimiento social para dilucidar teóricamente este tema central y verterlo en la práctica*³⁴. El tipo de teoría política que interesa Aricó está lejos de la autonomía universitaria de una filosofía política capaz de *legislar la vida buena*; de ahí su reclamo por el carácter de *traducción* de un lenguaje político, que su lectura intenta.

Desde estas previsiones, Aricó despliega esas *tentativas* que imposibilitan la reducción unificada y el acabamiento de la teoría. Por caso, las tentativas que están en el nudo de su primera crisis, la denominada “polémica revisionista”, en torno al carácter *científico* o *ideológico* de la teoría marxista, o si se trata, como sostiene la crítica de Bernstein de una mezcla de cientificismo, *blanquismo* y encantamientos varios a ser superados. Aricó añade otra dificultad: el cabal desconocimiento, para el movimiento socialista internacional emergente, de la mayor parte de lo escrito por Marx. Esa *falla*, ese hiato, sin embargo, se encontraría en la base misma de la *productividad* teórica propia del espectro marxista, que convoca por igual a teóricos dirigentes, a filósofos o científicos sociales. Por esa razón, hay un *desfase* constitutivo en la teoría, un *malestar* que “sufrir también las contingencias del propio proceso de transformación de la realidad. En la medida en que Marx *descoloca* la teoría del campo específico de la ciencia, [...] en la medida en que plantea que el intelecto *no es lo dado* sino que *se configura en el mismo proceso histórico*, la tensión entre teoría y práctica es una tensión permanente e *imposible* de ser resuelta en el marco de la propia teoría”³⁵. Esta proposición radicaliza la historicidad en una visión tensionada y abierta que identifica la adquisición de un “máximo de incertidumbre, no el máximo de certezas” con el “centro mismo de la teoría marxista, que se configuró siempre como una *teoría crítica*”³⁶. Para Aricó lo atestigua el proyecto inconcluso, *desmesurado* de Marx, que avanza desde la *crítica* de la filosofía, a la *crítica* del derecho, a la *crítica* del Estado, a la *crítica* de la sociedad civil y de ésta, a la *crítica* de la economía política.

El primer texto de Marx y Engels que Aricó aborda en el curso, es *La ideología alemana*, texto desconocido por el marxismo hasta la década del treinta. El segundo, medular para Aricó, del proyecto crítico

³⁴ José M. Aricó, op.cit., p. 8 (cursivas mías).

³⁵ Ídem, p. 9.

³⁶ Ídem, p. 10.

de Marx, que abre “un camino que luego tardaría en recorrer el propio Marx”, son las *Tesis sobre Feuerbach*. Las tesis para Aricó, implican un punto de viraje, un quiebre respecto de toda “robinsonada”: “Después de las Tesis ya no es posible hablar de una existencia puramente natural, ni de una existencia genérica del hombre que no esté mediada necesariamente por las relaciones que existen entre los hombre entre sí y de los hombres con la naturaleza”³⁷. A diferencia de Engels, más permeado por el evolucionismo cientificista e impulsado a indagar en el *origen*, el Marx de Aricó se *abisma* en la crítica, en la emergencia de la negatividad, en el movimiento de todo aquello que impide que el presente, en cualquier dimensión, se *re una* consigo. Su lectura niega que la historia pueda *caber* en los moldes de una filosofía. Lejos de constituir una gramática externa al texto, Aricó parece desplegar aquí aquellos versos del Dante que concluyen el *Prólogo* de 1859, sentencia que identifica la entrada en la crítica con aquella leyenda en el frontispicio del Infierno: *Qui si convien lasciare ogni sospetto/Ogni vilta convien che qui sia morta* [Conviene dejar aquí todo temor/que muera aquí la cobardía]³⁸.

De manera próxima a otros lectores contemporáneos, por caso, Etienne Balibar, Aricó ubica en la médula del materialismo histórico el carácter absolutamente relacional de la condición humana. De ahí que, en el período que va de la crítica del idealismo hasta *La ideología alemana*, el intento de Marx sea poner al descubierto, *develar*, la *anatomía* de la sociedad burguesa oculta bajo las diferentes *máscaras* que adopta en dicho orden: en el derecho, en el Estado, en la ciencia, etc. En opinión de Aricó, este proyecto crítico queda incumplido a lo largo de toda la historia del marxismo. En el propio Marx, su cambio de perspectiva, es decir, su desvío del interés por estas *máscaras* y el viraje hacia la crítica de estructura misma de la sociedad capitalista, es leído por Aricó como provocado por la derrota de las revoluciones de 1848/49. Este plan esbozado en *La Ideología alemana* sería retomado luego en los *Grundrisse* para quedar inconcluso³⁹.

Esta genealogía del proyecto de Marx remonta sus escollos, sus vueltas

³⁷ Ídem, p. 21.

³⁸ Horacio González, en *Marx, el recolector de señales*, interpreta esta sentencia como un embate de Marx contra “pobres diablos que soñaban con una lcaria de utopía, profetas ignorantes y autoridades que intentaban construir la ciudad ideal”. El *Prólogo*, en esta perspectiva tiene un propósito explícito: separar el gabinete de la ciencia del tumulto de la lucha, para

que esta después, pueda contar con el auxilio de aquella. Esta lectura, más próxima a la impronta de Althusser, dice *ciencia*, donde el Marx de Aricó, dice *crítica*. (Cf. Horacio González, *Los asaltantes del cielo, política y emancipación*. Buenos Aires, Gorla, 2006).

³⁹ Del Barco enuncia la inconclusión de la obra de Marx en la expansión de la *crisis* hacia el conjunto de la *episteme*. En este sentido, la no publicación de la

a empezar, sus desvíos, desde la *derrota*. Es posible vislumbrar aquí otra *huella* de Gramsci en la hermenéutica de Aricó. Esa marca habla, indiciariamente, de un marxismo sin presupuestos ni garantías, expuesto a medirse con los desafíos de una modernidad desigual, atravesada por la expansión colonial, el imperialismo y la fragmentación de las subjetividades. Si hay un cambio de perspectiva entre el interés por el develamiento de las formas ideológicas de la sociedad burguesa y *El capital*, no se debe a ninguna “ruptura epistemológica” sino a las contingencias propias del movimiento *real*, de la crisis de la teoría que, en el marxismo se sigue *cómo la piel al cuerpo*. Aricó ubica *El capital* como una pequeña parte del vasto proyecto inconcluso de Marx y atribuye al desconocimiento de esta dimensión la transfiguración de la crítica marxista en su opuesto, es decir, en una visión *afirmativa* del mundo y de la historia, opuesta punto por punto a la visión burguesa. La crítica de la economía política devino economía política, se *fetichizó* como ciencia positiva, una y homogénea. La Teoría cristalizó como forma acabada de la *cosa*.

De manera breve, Aricó introduce al final de su lección, una cuestión que es otro indicio de la criticidad e historicidad de su lectura y que reafirma su carácter tensionado y abierto. Se trata de la crítica de Marx al concepto de razón especulativa, en oposición al *ordinario intelecto humano*. En la lectura de Aricó, Marx se coloca decididamente en el plano del intelecto con toda la carga de particularidad e historicidad radical que eso implica. Los sucesivos virajes de su campo de interés, a la hora de recomenzar, una y otra vez ese enorme proyecto crítico inconcluso, serían testigos de esta manera de comprender la relación entre *materia-lismo, intelecto y oposiciones reales*⁴⁰. Virajes destinados, según la metáfora autobiográfica del propio Marx, a *roer* la Razón, “mostrar con lentitud y furia d qué manera la Razón es forma: forma-mercancía, forma-dinero, forma-valor, forma-política, forma-filosófica”⁴¹, como señala por los mismos años, su amigo Oscar del Barco.

Marx en sus sendas perdidas

Introducción de 1857, es un síntoma: “*El capital* no se termina porque el capital es interminable” (Oscar del Barco, *El Otro Marx*, Buenos Aires, Milena Caserola 2008, p. 43). Raymond Aron compara, en este sentido, a Marx con Proust: ambos proyectan un libro imposible de escribir (Raymond Aron, *El marxismo de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 69).

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 34.

⁴¹ Oscar del Barco, *El Otro Marx*, Buenos Aires, Milena Caserola, 2008, p. 27.

Puede pensarse *Marx y América Latina* como una concreción no intencional de aquella aspiración de Macedonio: *la obra en la que el lector es leído*. Seguiré otra figura sugerida por Ricardo Piglia a propósito de Borges, para ingresar en ese libro emblemático de Aricó. Piglia propone una lectura de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, como el cuento de Borges que define su obra, pero además, como cierta *alegoría de la lectura*. En efecto, el héroe de la ficción borgeana es un lector de un artículo de la Enciclopedia Británica. Artículo que *no está* en la enciclopedia. Alguien lo ha *sustraído*, en una suerte de complot, de *lógica sigilosa que altera el orden del mundo*. “La versión contemporánea de la pregunta ‘qué es un lector’ –afirma Piglia– se instala allí. El lector ante el infinito y la proliferación. No el lector que lee un libro, sino el lector perdido en una red de signos”⁴². Lo interesante aquí es que ese lector alegorizado por Borges, según la lectura de Piglia, en nuestro caso, bien pueden ser el mismo Marx, o el propio Aricó. Marx enfebrecido, de cabeza sobre un cúmulo de archivos en el British Museum de Londres, nos devuelve, paradójicamente, la misma imagen del lector de ese documento que *falta* en la ficción borgeana. Oscar del Barco, desde una perspectiva similar, llama la atención sobre la ontológica *inconclusión* de la crítica de la economía política: “Cuando Nietzsche decía que debe ‘desmigajarse’ el universo, en realidad lo que decía es que debe mostrarse el desmigajamiento real. Esta es la marca de lo que viene después de Hegel. Marx está obsesionado por el todo, pero el todo-no-está; de allí lo imposible y su consecuencia, la imposibilidad de cierre [...] La muerte de Dios, significa eso”⁴³. Aricó, por su parte, hace comparecer aquí al Marx *no marxista*. Al Marx interesado por el desarrollo de la comuna rural rusa como alternativa para realizar el socialismo sin pasar por la odisea capitalista; al Marx que desplaza su interés hacia las luchas anticoloniales, una vez agotado el ciclo revolucionario de 1848/1849 en Europa; el Marx que investiga el modo de producción asiático, el Marx, en suma, cuya escritura es enervada intensamente por la política, renuente a dejar convertir su proyecto crítico en una filosofía de la historia universal. *Marx y América Latina* es, siguiendo la sugerencia de Piglia a propósito de Borges, el libro que define la relación de Aricó como *lector* de Marx. En efecto, como ha mostrado Emilio De Ípola, la lectura de Marx que

⁴² Ricardo Piglia, op.cit., p. 24-25.

⁴³ Oscar del Barco, op.cit., p. 43.

Aricó acomete en este libro da *cita a citas* por entonces excéntricas al universo marxista: “Desde su *atopía*, desde su esencial *descentramiento*, esas citas trazan los contornos de un Marx diferente, de un Marx insólito [...]”⁴⁴, de un Marx que, como dirá el propio Aricó en el denso *Epílogo* a la segunda edición de *Marx y América Latina*, no es uno: “Es la plena aceptación del carácter ‘no unívoco’ del pensamiento de Marx, recorrido como está por fuertes tensiones y problemáticas, lo que me impulsa a enfatizar la impronta ‘ensayística’ de mi trabajo”⁴⁵. A renglón seguido, Aricó explicita esa impronta como “un estilo de trabajo capaz de sustraerse a toda pretensión totalizante”⁴⁶; a lo largo de todo el ensayo, Aricó insistirá en la impugnación de un enfoque *sistémico* del pensamiento de Marx, secuenciado, a su vez, en etapas, y en la descalificación o “menosprecio de la *perspectiva política* desde la cual Marx analiza el contexto internacional”⁴⁷.

El Marx *ausente*, no es el que juzga a Bolívar, desde posicionamientos positivistas o eurocéntricos. La paradoja que intenta poner en superficie la lectura de Aricó es que Marx, cuando publica ese texto en el *New York Tribune*, hace tiempo que ha dislocado su enfoque crítico, en gran medida —esa la conjetura de Aricó— por la derrota del movimiento revolucionario en Europa occidental. La lectura en la que se revela, como en negativo, ese *otro* Marx, insiste desde una historicidad radical, interesada en mostrar los re comienzos, los límites y giros de su pensamiento, el descentramiento de su atención hacia otras configuraciones, producto de otras formaciones sociales y esto, desde un enfoque que sugiere que esas derivas obedecen a cierta *autonomía de lo político* en la mirada de Marx. Pero no solo se reivindica fuertemente aquí un *momento de lo político* en Marx, sino que se disputa la visión tranquilizadora que periodiza y espacializa ese momento como *marginal*, como mero *punto de fuga*, en los intersticios de un *sistema* o como texto de ocasión, *pane lucrando*, frente a la madurez de la *teoría*: “La división de sus obras o escritos en mayores y menores funda la posibilidad de una lectura donde las ‘anomalías’ constituyen una forma indirecta de demostrar la existencia de una ‘norma’ o, dicho de otro modo, de una ‘ortodoxia’”⁴⁸. Si estas afirmaciones no resuenan hoy para nosotros en su *dodecafonismo*

44 Emilio De Ípola, “José Aricó: pensar entre reflejos desplazados” en *Leviatán, revista de pensamiento socialista*, II época, Madrid, 1992, p. 95.

45 José Aricó, *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 292.

46 *Ibíd.*, p. 292.

47 *Ibíd.*, p. 292.

48 *Ibíd.*, p. 289.

original, es en gran medida porque los *espectros* de Marx, o mejor, dicho, la imposibilidad de reunión de su *herencia*, como entramado disonante que constituye a la crítica marxiana, fueron exhumados para nosotros por Derrida en la *hora de los sepultureros*, en plena conjura de una nueva *Santa Alianza* para acabar de una vez por todas con Marx.

La lectura de Aricó se adentra en las tramas del texto marxiano hasta encontrar una hebra suelta en su tejido. El escollo que impide a Marx ver *aquello que debió haber visto*, esto es, la especificidad emergente de las fuerzas sociales actuantes en las emancipaciones sudamericanas, no ha de buscarse, piensa Aricó, en su eurocentrismo, ni en su positivismo, ni en su voluntad de sistema. Fue la combinación de un intenso rechazo de cualquier forma de bonapartismo con un prejuicio político de impronta hegeliana, esto es, la diferenciación entre pueblos *con* o *sin* historia, lo que llevó a Marx a identificar a Bolívar con una *farsa de otra farsa* —la de Luis Napoleón III— y a las incipientes naciones latinoamericanas con *artificios* políticos *sin* historia. Esto, unido al rechazo, también compartido con su viejo maestro Hegel, de toda posibilidad de creación de la nación o de la sociedad civil por el Estado. Más aún, Aricó exhuma un comentario de Marx en una carta a Engels en la que afirma que “Bolívar es el verdadero Soulouque”. Esta afirmación cargada de sarcasmo, se suma a la posterior de Engels que dice que “el rey negro Soulouque de Haití fue el verdadero prototipo de Luis Napoleón III”⁴⁹. Ambas comparaciones en la hermenéutica de Aricó. Marx no puede ver ni a Bolívar, ni a América Latina, (ni a Soulouque), porque en Bolívar *sigue viendo* al personaje del *18 Brumario*, del mismo modo que en las revoluciones sudamericanas y del Caribe, sigue viendo a los *pueblos sin historia* de Hegel. Interpretación que deconstruye en cierto modo, por vía negativa, el supuesto desprecio de Marx por la emancipación política. No es por eurocentrismo, ni por carecer de otras fuentes, que a Marx se le escapan realidades que debía ver, sino por un modo de entender la consistencia del *movimiento real*: “No eran esquemas teóricos definidos, sino más bien *opciones estratégicas* consideradas como favorables a la revolución lo que llevaba a Marx a privilegiar campos o a jerarquizar fuerzas”⁵⁰. Desde esta perspectiva se entiende su polémica en torno a la comuna rural rusa en la que se coloca del lado populista, a diferencia de Engels que concibe el desarrollo del capitalismo en Rusia de manera legal, es

171 |

⁴⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 292.

decir, como resultado de una evolución histórica de alcances universales.

Este prejuicio de Marx cristalizará en el marxismo de la II Internacional y de la *Comintern*, especialmente ante “la presencia *obnubilante* de los fenómenos de populismo que caracterizan la historia de nuestros países en el siglo XX”⁵¹, y tendrá como efecto una fragmentación “cada vez más acentuada del pensamiento de izquierda, dividido entre una aceptación del autoritarismo como costo ineludible de todo proceso de *democratización de las masas* y un *liberalismo aristocratizante* como único resguardo posible del proyecto de una sociedad futura, aún al precio de enajenarse el apoyo de las masas”⁵². Esta conclusión de Aricó puede considerarse otra forma de enunciar aquella *dramática* que se configura desde sus intervenciones tempranas y que ya hemos visitado desde nuestra lectura fragmentaria. La misma conclusión será reafirmada en un ensayo posterior, a mediados de los años ochenta, como una forma de abordar *de otro modo la vieja cuestión*: la de no dar por perdido lo que alguna vez aconteció –tal como reclama la tesis de Benjamin– en este caso, la confluencia entre corrientes populistas y marxistas en la década del veinte en América Latina, luego escandida por la sedimentación anti populista del marxismo, que llegará a la ruptura tras el VII Congreso de la Comintern⁵³. En *Marx y América Latina* esa tarea, la única para un *marxismo latinoamericano*, se enuncia como la necesidad de “introducir un nuevo punto de partida, una nueva perspectiva *desde abajo*, de los procesos históricos en el que la consideración de las masas populares [...] debería ser reivindicado como el único criterio marxista”⁵⁴.

Coda: Marx y la democracia por venir. Una lectura (incómoda) de Carl Schmitt

En 1984, Aricó asume la dirección de una colección de textos en la editorial Folios titulado “El Tiempo de la Política”, un emprendimiento ligado a la labor de animación cultural de la Librería Foro Gandhi, fundada por Elvio Vitali, ex militante de la Juventud Peronista y de Montoneros que también había compartido el exilio mexicano. En México, Vitali se vinculó con Mauricio Achar, dueño de librería Gandhi en

⁵¹ *Ibíd.*, p. 181.

⁵² *Ibíd.*, p. 181.

⁵³ Cf. José Aricó, *El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión*, en Opciones, n° 7, Santiago (Chile), 1985, pp. 73-92.

⁵⁴ José Aricó, *op. cit.*, p. 181.

el DF. Trabajó en la librería como empleado y trabó amistad con él. La librería mexicana es el antecedente directo de lo que luego sería la Librería Foro Gandhi en Buenos Aires: un espacio intenso de animación cultural y política que reunía a intelectuales retornados del exilio, a otros que habían permanecido en el país y a una nueva generación de intelectuales en ascenso⁵⁵.

El libro más recordado de esa colección, presentado por Aricó, es *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. El libro incluye, además, la “Teoría del partisano” y las “Notas complementarias al concepto de lo político”. En la presentación Aricó da cuenta de un paso que pondrá a toda su reflexión sobre la democracia más allá de las condiciones en que ésta venía dándose desde la época de *Controversia*. En primer lugar, la presentación toma nota de cierta sorpresa con la que los lectores puede recibir el aporte y, en este sentido, la misma funcionará como “expresión de motivos”⁵⁶ de la propuesta. Se trata de una operación de recuperación para la izquierda de alguien a quien “cuyas ideas excluyen de tal operación”⁵⁷ para una visión maniquea y reduccionista que traslada al terreno de las ideas una lógica unidimensional: “la responsabilidad editorial debiera extenderse, quiérase o no, a los autores que publica”⁵⁸ y a sus puntos de vista, según tal visión.

Aricó explicita el punto de vista desde el cual asume su tarea de editor como “empresa de cultura o, para decirlo con mayor precisión de cultura ‘crítica’”. El adjetivo enfatiza “la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto de vista de la ‘deconstrucción’, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas de un sentido nuevo”⁵⁹. Esta determinación con la que Aricó cualifica su propio trabajo deja entrever huellas de la lectura de Walter Benjamin y de una crítica cuya formulación más potente es el trabajo de Jacques

55 Elvio Vitali fue uno de los primeros animadores de la candidatura presidencial de Néstor Kirchner. Fue director de la Biblioteca Nacional bajo su presidencia y diputado por el Frente para la Victoria en la legislatura porteña. Falleció en el año 2005, a los 53 años. Una semblanza de su trayectoria en María Moreno, “El andariego” en *Radar*, suplemento de cultura de *Página/12*, Buenos Aires, 15 de febrero de 2009.

56 José Aricó, “Presentación” en Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984, p. IX.

57 *Ibíd.*, p. IX.

58 *Ibíd.*, p. X.

59 *Ibíd.*, p. X.

Derrida, que anima a pensar desde las tensiones constitutivas y, al mismo tiempo, generalmente solapadas, en que se traman los textos. Sin embargo, la razón formal de la teoría, sigue siendo para Aricó su vínculo inescindible con el movimiento de la realidad, movimiento cuya teleología supuesta en el plexo social, algo con lo cual la teoría marxista había llegado a contar como un dato, ha estallado por los aires. Por tanto, sólo asumiendo esta necesidad de proceder de manera deconstructiva es posible “admitir la riqueza inaudita de lo real y medirnos con el espesor resistente de la experiencia sin perder ese obstinado rigor con que pretendemos —o deberíamos pretender— construir sentidos en un mundo sin ilusiones. Sólo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como saber crítico, *cultura de la crisis*, o, en fin, *cultura crítica*”⁶⁰. En esta formulación notable es posible localizar el derrotero último de la trayectoria que dibuja la práctica discursiva de Aricó. El mismo, pugnará por inscribirse una vez más en la *herencia* de Marx, de un Marx atópico y solitario, *no marxista* y por esa misma razón, en la crítica de todo lo cristalizado y desechable que hay en el marxismo. La crítica demoledora en el propio Marx es presentada como “deconstrucción de la Economía Política como verdadera ciencia del poder de su época”⁶¹, punto de máxima tensión que “mantiene abierto el modelo allí donde precisamente tendía a cerrarse”⁶².

La propuesta polémica es leer a Schmitt como un *proseguidor* de Marx. Aricó no hace más que reconocer que Schmitt está en las antípodas ideológicas de Marx. Sin embargo, hay algo en lo que Marx y Schmitt estarían de acuerdo: en la determinación esencialmente *política* de la economía. Esa crítica de Marx a la *ciencia* del poder de su tiempo, “al carácter neutralizante que desempeñaba la abstracción del cambio, en aquello que la Economía Política se empeñaba en presentar como no político, en la neutralidad del cambio entre capital y fuerza de trabajo, Marx descubría la emergencia de lo político: la antítesis de clase y la consiguiente lucha”⁶³, equivalente al carácter neutralizante de lo político que asume para Schmitt el universalismo liberal, fundado en premisas morales y humanitarias, es decir, *no políticas*. Después de Marx, el marxismo habría quedado atrapado en la centralidad que el ordenamiento burgués otorgó a lo -económico como expresión de su propia conquista del

⁶⁰ Ibid. p. X.

⁶¹ Ibid., p. XI.

⁶² Ibid., p. XI.

⁶³ José Aricó, op. cit., p. XI.

mundo. Como afirma Jorge Dotti, éste es el núcleo de la interpretación de Aricó: desenganchado Marx del marxismo, la relación con Schmitt puede ser planteada en términos de crítica política⁶⁴. La lectura de Aricó, puede decirse, hace hincapié en un terreno común a Marx y a Schmitt: un concepto de la política abonado por la *metáfora* de la ruptura. Pero no debe pasarse por alto que Aricó parece indicar que en el marxismo leninismo se habría cristalizado la *metáfora* opuesta: la política como un subsistema regulador de lo social, o como una superestructura del edificio social con causas y efectos predeterminados en la misma estructura.

Aricó señala que Schmitt es testigo epocal del paso de las contraposiciones interestatales europeas al conflicto social interno, con lo cual “participa plenamente del diagnósticos de Lenin que afirmaba que con la finalización de la primera guerra mundial había concluido también de manera irreversible toda una época y comenzaba una nueva cuyo signo distintivo era la guerra civil a escala mundial”⁶⁵. La lógica amigo/enemigo se hace patente y manifiesta en la guerra. Pero ese no es su fin ni su meta, sino tan sólo el horizonte existencial del cual toma su sentido. Aricó no adscribe a un concepto de la política propio de *almas bellas*. No asumir esta condición es el equivalente a condenar a una sociedad a una “cultura de la negatividad”⁶⁶: “La violencia larvada en una sociedad que no encuentra canales de participación en la política o a través de movimientos se expresa como violencia sin sentido y una cultura de la negatividad, una cultura de la disuasión, una cultura de la ineficacia de la política”⁶⁷. Lúcidamente, Aricó entiende de manera temprana (y solitaria) que debe asumirse el conflicto como elemento constitutivo de una política democrática; lo cual no implica necesariamente asumir las conclusiones que el propio Schmitt extrae de sus propias premisas: la inviabilidad de cualquier forma de democracia representativa y participativa. Como acertadamente afirma Aricó, la pregunta central de Schmitt es “¿Cómo evitar la guerra civil? Dicho de otro modo, ¿cuál es el nexo entre la dialéctica histórica y el orden que la controla en una época signada por la crisis de la representación estatal clásica?”⁶⁸.

La contracara de esta neutralización de la política, es un concepto de lo

⁶⁴ Cf Jorge Eugenio Dotti, Carl Schmitt en Argentina, Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 699.

⁶⁵ José Aricó, op. cit., p. XIV-XV.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 210.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 210.

⁶⁸ José Aricó, op. cit., 1984, p. XV.

político que se orienta a recuperar los alcances de la *decisión soberana* que el estado liberal ha perdido: “La acción política para Schmitt es sobre todo opción, riesgo, decisión: ‘producción de un mito’ que no deja espacio libre y que compromete al sujeto imponiéndole la elección”⁶⁹. Esta interpretación de la *intensificación* schmittiana, en la que se dejan ver marcas de Gramsci —la referencia a la *producción de un mito* como constitutiva de la soberanía de la decisión— debe buscarse en las consideraciones de Gramsci sobre el Moderno Príncipe en el cuaderno especial que contiene las *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno* que oportunamente el propio Aricó tradujera para las ediciones de Lautaro a fines de los años cincuenta y comienzo de los sesenta. Pero este no es el único texto de Aricó sobre Schmitt. En la revista *Punto de Vista*, con el pseudónimo de Albino Zeni, el propio Aricó reseña una serie de publicaciones de Carl Schmitt en español que incluye la que él mismo —José Aricó— acaba de editar por entonces en la editorial Folios. Es manifiesta la estrategia de Aricó: generar reconocimiento para cierto retorno de la atención por el filósofo político y jurista alemán; hacer de él una de las voces a intervenir en un debate que, a la vez es una configuración desde el discurso: *qué democracia desde cuáles sujetos*. La identificación de *democracia* con *Estado de derecho*, tornaba extemporáneo el vanguardismo de Aricó, según concluye Jorge Dotti.

Respecto a huella italiana en la reflexión de Aricó, el artículo de *Punto de Vista* destaca el carácter de consulta obligada que adquiere el libro que reúne las actas de coloquio de Padua sobre Carl Schmitt, alentado y financiado por el Instituto Gramsci, en 1980, con el sugestivo título de *La política oltre lo Stato*, con trabajos de Giuseppe Duso, Giacomo Marramao y Mario Tronti, entre otros, al tiempo que se recomienda la nota de Pietro Ingrao sobre Schmitt publicada en una edición anterior de la revista, muy probablemente, una contribución del propio Aricó desde su oficio de traductor. Respecto a la resistencia de la izquierda para aceptar la necesidad de medirse con un pensamiento como el de Schmitt, dirá Albino Zeni que, precisamente, porque la categoría de lo político asume en Schmitt “un agónico fundamento existencial y trágico sólo podemos pensar más allá de él”⁷⁰. Pensar más allá de Schmitt, sin embargo, no es negarlo, o ignorarlo, sino, precisamente, medirse con su pensamiento y con las problemáticas que abre: “Es esto sin duda lo que

⁶⁹ Ibid., p. XIII.

⁷⁰ Ibid., p. 42.

nos ha querido indicar el prologuista de la versión de *El concepto de lo político* ofrecida por Folios, cuando defiende la conveniencia y la necesidad de que un público de izquierda aprenda a leer con inteligencia a un gran teórico de la derecha”⁷¹. No deja de ser una ironía el modo como Zeni pone en cuestión la validez de las razones de Aricó, para señalar que “el mismo hecho de que se sienta obligado a exponerlas indica la presencia de un rechazo, yo diría más bien de un prejuicio que las razones bienintencionadas no alcanzan a eclipsar”⁷².

Una conclusión que es apenas un comienzo

Michel de Certeau ha referido la metáfora del *viajero*, del *nómada furtivo*, como imagen del lector que corroe la soberanía instituida de lo escrito. Aricó *lee* a Marx, es decir, traza una expedición hacia la composición de su proyecto. No lee *un* libro. No lee *El Capital*, lee a su autor. Leer desde ese lugar es leer lo inconcluso, es oponer a la camisa de fuerza de la verdad, la experiencia del viaje por los textos como práctica en la que se anuda —o *puede* acontecer— un sentido. Pero el sentido, aquí, no es una geometría desde la cual deducir y repartir verdades, puesto que ningún libro es acabado, cerrado ni coherente; Marx como *Work in Progress*, como texto *in-fijable*, Marx como Joyce. Leer a Marx desde sus espacios en blanco es desplegar una estrategia del uso. Leer como *uso* práctico: qué debo hacer, *¿qué hacer?* Lejos de la angustia por el *sentido después del fin del Sentido*, Aricó pensaba que era absurdo suponer que era posible borrar las preguntas que el empecinado texto inconcluso de Marx había lanzado hacia la configuración de las sociedades modernas en forma de *crítica*. “...a despecho de aquello que lo cuestiona o desdenándolo como *perro muerto*, seguimos girando en la órbita de Marx”⁷³, dice en el *Epílogo* a la segunda edición de *Marx y América Latina*.

Aricó como lector es un *traductor*; su lectura *revela* que en el original mismo hay una inestabilidad que en sí denuncia el *diktat* de toda pretensión soberana del autor o de los *custodios* del texto. Hay, como dice su maestro Benjamin, un *hiato* entre el decir y el *querer decir* que vuelve inestable al texto que, además, desde la perspectiva del *taller* marxiano se muestra como constitutivamente inacabable. Lejos de ser este un déficit,

⁷¹ Ibid., p. 42.

⁷² Ibid., p. 42.

⁷³ José Aricó, op. cit., p. 264.

en esa condición abierta se potencia la criticidad de la teoría y sus múltiples modalidades posibles de *devenir mundo*, esto es, voluntad nacional, es decir, *política*. Dicho en palabras del propio Aricó, para concluir: “La crisis de un saber que intentó ser a la vez completo y autosuficiente nos permite recuperar hoy esas verdaderas *sendas perdidas* del pensamiento de Marx. Y éstas, de un modo u otro tienen el efecto contradictorio de mostrarnos los límites de la validez de un método, al tiempo que *arrastran a la superficie filones de un pensamiento oculto por años en la tradición socialista*”⁷⁴.

⁷⁴ José Aricó, op. cit. p. 192.

El materialismo de Marx según Bolívar Echeverría

Bruno Bosteels *

* Universidad
de Cornell

“El materialismo de Marx” es uno de los títulos con el que conocemos la tesis de licenciatura que presentó el filósofo de origen ecuatoriano Bolívar Echeverría en 1974 en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), institución en donde continuaría desempeñando funciones de enseñanza e investigación hasta su muerte prematura en 2010. Es bajo este título que dicha tesis de licenciatura fue publicada en 1986 en el importante volumen *El discurso crítico de Marx* y, más recientemente, fue incluida junto con otras versiones en un lindo volumen póstumo que lleva el mismo título, *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución*, preparado por Daniel Moreno Soto para la pequeña editorial Ítaca en la Ciudad de México. Como un modesto homenaje a uno de los pensadores marxistas más originales en toda América Latina, es a esta edición reciente que quiero dedicarme con cierto detalle en los pocos minutos que siguen.

Bolívar Echeverría deriva su análisis del materialismo de Marx de una lectura a la vez sistemática y pormenorizada de las llamadas “Tesis sobre Feuerbach,” famosísimo conjunto de once tesis que Engels editó a partir de uno de los cuadernos personales de Marx, donde aparecían al lado de listas de libros y recados domésticos bajo el título original de “Ad Feuerbach.” La fecha de composición de las tesis suele ubicarse en marzo de 1845 pero en la opinión de su comentador en México hay razones para creer que pueden haber sido escritas tan tarde como a principios de 1846. En todo caso, el núcleo del enigma no se refiere tanto a la cuestión meramente exegética de su datación como a la naturaleza exacta de su rol en la maduración del discurso crítico y revolucionario de Marx. Según Bolívar Echeverría, en efecto, la fama y la importancia —ampliamente justificadas— de estas tesis se deben no sólo a su forma, a la vez concentrada y un tanto críptica, sino también a su función clave en el establecimiento del discurso teórico de la revolución comunista. Mejor dicho, forma y función van de la mano en las “Tesis sobre Feuerbach,” no menos que, por ejemplo, en las “Tesis sobre la filosofía de la historia” de Walter Benjamin. Y, dicho sea de paso, es sin duda por esta razón también que las tesis de Benjamin no dejaron de fascinar en igual medida a Bolívar Echeverría, quien a lo largo de su carrera les dedicó numerosas reflexiones y publicaciones.

En el caso de Marx, es cierto que sus once tesis no contienen realmente ideas nuevas. Casi todas las formulaciones en las “Tesis sobre Feuerbach” pueden encontrarse, a veces verbalmente, en alguno de los libros o manuscritos de la misma época preparados en colaboración con Engels, principalmente *La familia sagrada* y el manuscrito para *La ideología alemana*. Lo original e irreductible de las tesis, por lo tanto, debe buscarse al menos parcialmente en su forma: “Pensamos que la manera en que el texto reúne a las once tesis o enunciados aforísticos en el plano de la formulación ocasional —la figura de un programa o manifiesto que postula un conjunto de principios sobre un tema determinado— posee una función significativa propia en la medida en la que delimita una dirección e indica una tendencia a las aseveraciones organizadas según ella.”¹ Sobre todo, no debe olvidarse que en 1845-46 Marx está definitivamente sentando las bases del discurso teórico revolucionario que debiera acom-

¹ Bolívar Echeverría, “El materialismo de Marx,” en *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución*, México D.F., Ítaca, 2011, p. 13.

pañar y compenetrarse con el movimiento comunista que por esos años recorre ya como un espectro toda la Europa occidental. De ahí que la cuestión central de las “Tesis sobre Feuerbach” según Bolívar Echeverría gire en torno a las siguientes preguntas: “¿Cómo es posible un discurso teórico propiamente comunista? Es decir: ¿cómo afecta la peculiaridad del mensaje comunista a la configuración fundamental del discurso teórico? ¿De qué afirmación básica sobre la objetividad y sobre el tipo de actividad teórica adecuada a ella parte el discurso teórico comunista?”.²

Bolívar Echeverría ciertamente no es el primer marxista en detenerse pausadamente en las “Tesis de Feuerbach,” ni es el único en dedicarles un libro entero. Él mismo cita los comentarios anteriores de Georg Lukács, Ernst Bloch, Lucien Goldmann, Adam Schiff y Adolfo Sánchez Vásquez, entre otros; y posteriormente podríamos citar también el libro de Georges Labica, *Karl Marx: Les thèses sur Feuerbach*, que es de 1986. En cambio, lo que sí llama inmediatamente la atención del lector es la manera que tiene este intérprete latinoamericano para deshacer y recomponer la unidad de las once tesis. Para Bolívar Echeverría, dicha unidad, si bien es orgánica, de ninguna manera puede considerarse lineal. Es evidente, por ejemplo, que Marx ensayó diferentes versiones de un mismo argumento, a veces esparcidas por entre varias tesis a la vez. Asimismo, es evidente que las repeticiones no logran escamotear los huecos en la argumentación o la falta de transiciones entre cada uno de sus pasos. Se trata en suma de lo que Bolívar Echeverría, en el subtítulo para otra versión de su examen “Sobre el materialismo” llama un “modelo para armar,” quizá pensando en la novela epónima de Julio Cortázar.

181 |

Así, debemos reconocer que las “Tesis sobre Feuerbach” constituyen un conjunto sólido pero al mismo tiempo desigual. Sin negar su desigualdad y su carácter posiblemente incompleto, de lo que se trata entonces es de entrever la solidez teórica que a pesar de todo van tejiendo y construyendo las tesis. Es por ello que Echeverría, a diferencia de otros intérpretes como Labica que fielmente siguen el orden lineal previsto en la numeración de Marx, decide dividir las tesis, desordenarlas y reagruparlas en torno a tres o cuatro ejes centrales de la argumentación: un primer grupo que incluye casi toda la tesis I así como las tesis V, II y VIII como corolarios, corresponde al tema del nuevo materialismo que propone Marx a diferencia del materialismo viejo o “hasta entonces” (*bisherig*) de

² *Ibíd.*, p. 14.

Feuerbach; un segundo grupo que incluye las tesis IV, VI y VII, gira en torno a la historia —o la forma histórica de la sociedad— como problemática específica del discurso materialista de Marx; el tercer grupo que incluye las tesis IX y X así como la última parte de la tesis I, define la concreción histórica propia del discurso materialista en sí; y, por último, el cuarto grupo, limitado a las tesis III y XI, define el tema de la transformación o la praxis revolucionaria.

En este análisis, quisiera subrayar tan sólo dos aspectos que de algún modo atraviesan y unifican el tratamiento de todos los temas. Me refiero, en primer lugar, a la articulación de un discurso teórico que, como muchos de ustedes recordarán, intenta combinar y radicalizar las virtudes de las grandes tradiciones filosóficas del materialismo y el idealismo. Desde la primera tesis, la cual en este sentido funciona como premisa para la deducción de todas las demás, Marx no deja de definir el estatuto de su propio discurso de modo crítico y polémico, contraponiendo las virtudes y los defectos del viejo materialismo sensual o empírico de Feuerbach y el idealismo racional que podemos asociar con el linaje que va de Fichte a jóvenes hegelianos como Bruno Bauer. Aun siendo él mismo un filósofo profesional, Bolívar Echeverría insiste sin embargo en el hecho de que no se trata aquí de un debate puramente filosófico entre materialismo e idealismo. Por ejemplo, en “Sobre el materialismo (modelo para armar),” escribe: “Marx se refiere a uno y otro como definiciones (*Bestimmungen*) del ámbito (*Bereich*) de la aprehensión cognoscitiva, del campo de posibilidades del comportamiento teórico en el que un objeto puede ser captado (*gefasst*) o no.”³ Más que de una disputa entre filósofos profesionales, en otras palabras, se trata de la delimitación entre dos grandes tendencias en el horizonte epistémico de la modernidad capitalista. Materialismo (viejo o tradicional) e idealismo son indicadores que apuntan en la dirección de lo que Bolívar Echeverría llama “el núcleo de todo mensaje teórico latente,” es decir, “la manera en que allí se da cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido de lo real.”⁴

Para Marx, en todo caso, el viejo materialismo es insuficiente en la medida en que sólo puede concebir lo real en tanto objeto sensual o intuitivo,

³ Bolívar Echeverría, “Sobre el materialismo (modelo para armar),” en *El materialismo de Marx*, op. cit., p. 46.

⁴ Bolívar Echeverría, “El materialismo de Marx”, op. cit., p. 22.

como una sustancia inerte e independiente de toda relación sujeto-objeto, de modo que es al idealismo al que le incumbe pensar el lado activo, práctico, de la correlación con el sujeto. Excepto que en el idealismo, a su vez, la actividad práctica privilegia unilateralmente el polo del sujeto como fuente y fundamento de ella. El nuevo materialismo —el de Marx que luego se denominará dialéctico antes de ser tergiversado y estatalizado como la filosofía oficial del socialismo soviético— deberá no sólo superar la insuficiencia del materialismo (empírico o sensual) sino también radicalizar la inconsecuencia del idealismo (racional o transcendental).

El problema con este primer planteo global que atraviesa los distintos grupos de tesis en la reconstrucción de Bolívar Echeverría reside en la tentación de presentar el materialismo de Marx como una especie de síntesis discursiva de todas las virtudes del horizonte epistémico de su momento, con ninguno de sus defectos. En realidad, tal presentación no sólo nos regresa al campo de la filosofía profesional o meramente académica; también pierde de vista el alto grado de criticidad que inevitablemente despliega el discurso de Marx. Como dice Echeverría en su conferencia magistral “Enajenación, materialismo y praxis,” también incluida en *El materialismo de Marx*: “Crítica quiere decir en este sentido imposibilidad de construir un discurso positivo paralelo al discurso establecido por la modernidad, imposibilidad de crear un *corpus* de saber alternativo al *corpus* de saber científico elaborado por la modernidad capitalista en lo que respecta a las ciencias sociales, a la tematización de la vida de los hombres y su historia.”⁵ De la crítica, en otras palabras, no hay forma de salir sin ilusiones hacia un discurso positivo alternativo o paralelo al existente. La teoría marxista es en su esencia misma una teoría crítica, polémica, demoledora de todas las positividades que naturalizan el estatus quo. Según Echeverría, de hecho, es justamente uno de los efectos de la deformación estalinista el de creer en la ilusión del marxismo como otro discurso mejor o superior, más allá de las deficiencias del horizonte epistémico actual: “El intento de construir un discurso más poderoso, una ‘ciencia proletaria,’ de establecer al marxismo como un cuerpo de saber alternativo y mejor o superior al cuerpo del saber de la modernidad capitalista, eso es justamente lo que constituyó el famoso marxismo soviético del socialismo real.”⁶ Aún así, en mi opinión sigue abierta

⁵ Bolívar Echeverría, “Enajenación, materialismo y praxis,” en *El materialismo de Marx*, op. cit., p. 62.

⁶ *Ibíd.*, 63.

la pregunta si gran parte del atractivo de las “Tesis sobre Feuerbach” no depende precisamente de la sugerencia de una articulación dialéctica superior –puramente discursiva sino filosófica– entre el viejo materialismo y el idealismo, o entre el objeto en su sensualidad intuitiva y el sujeto en su actividad práctica.

Lo mismo me pregunto sobre el segundo aspecto de la problemática que une y atraviesa los distintos grupos de tesis en el modelo armado por Bolívar Echeverría. Me refiero a la definición de la praxis, es decir, la acción transformadora o la actividad crítico-práctica, como una articulación dialéctica que nuevamente prolonga, radicaliza y supera las deficiencias y antinomias que hasta ahora afligen la aprehensión teórica del cambio cuando ésta se reduce a un proceso de adecuación o conflicto entre dos entidades heterogéneas y externas la una a la otra, como son “el hombre” y sus “circunstancias.” En su concepto de transformación social, por el contrario, el nuevo materialismo de Marx no estaría obligado a elegir ni a oscilar entre esos polos. “El proceso histórico es, para él, un proceso de ‘autotransformación’ de la sociedad, de interpenetración de la dinámica ‘objetiva’ o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica ‘subjetiva’ o de los agentes sociales, por otro,” escribe Bolívar Echeverría, refiriéndose en particular a la tercera de las “Tesis sobre Feuerbach.” Continúa: “En su concepto, la transformación social decisiva es el momento de la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el ‘cambio de las circunstancias’ y la ‘actividad humana’) ‘coinciden’ [*Zusammenfallen*] en el plano de lo concreto: hacen de ella ‘praxis revolucionaria.’”⁷ Así, el discurso teórico habría llegado a su meta de definirse en íntima compenetración con el movimiento revolucionario en curso. Es también la conclusión de Bolívar Echeverría en “Enajenación, materialismo y praxis”: “Lo que constituye la verdad del discurso teórico es su capacidad de compenetrarse con el proceso de la praxis social, de elaborar conceptualmente las significaciones que se generan en él y que, una vez trabajadas, deben revertirse sobre él como aportes a su autotransformación.”⁸

Nuevamente me pregunto, sin embargo, si en estos términos, por más fieles que sean a la letra del texto mismo, no perdemos de vista tanto el

⁷ Bolívar Echeverría, “Sobre el materialismo (modelo para armar)”, op. cit., p. 54.

⁸ Bolívar Echeverría, “Enajenación, materialismo y praxis”, op. cit., pp. 82-83.

irresistible atractivo de las “Tesis sobre Feuerbach” como la originalidad del materialismo de Marx. Incluso los conceptos de compenetración y reversión entre práctica y teoría, entre la dinámica objetiva y la dinámica subjetiva, no llegan realmente a explicar la verdadera fascinación que siguen ejerciendo las “Tesis sobre Feuerbach,” sobre Bolívar Echeverría no menos que sobre todas las generaciones de marxistas antes y después de él.

Veamos, por ejemplo, la tesis II en la traducción de Echeverría:

La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de teoría sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —que está aislado de la praxis— es una cuestión puramente *escolástica*.⁹

[Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. die Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein *scholastische* Frage.]

A lo que alude esta tesis es a algo mucho más radical que a la mera primacía de la praxis sobre el pensamiento. Tampoco se trata de que el pensamiento deba revertirse siempre sobre la inmanencia o la terrenalidad de la lucha revolucionaria. Al contrario, lo que aquí parece sugerirse —en realidad, no es posible hacer más— es el hecho de que todas las supuestas articulaciones dialécticas mediante las cuales el nuevo materialismo de Marx criticaría, radicalizaría y superaría las deficiencias y la unilateralidad del idealismo y del viejo materialismo *sólo pueden darse* en condiciones de una auténtica transformación social. Ahí, en el condicionamiento de la teoría por la práctica llevado hasta sus últimas consecuencias, reside la clave de la radicalidad del materialismo de Marx.

⁹ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach,” traducción de Bolívar Echeverría, en *El materialismo de Marx*, op. cit., p. 112.

Este materialismo no es la solución especulativa de un discurso mejor o superior, capaz de hacer lo que la ideología dominante frustra o escamotea; es la promesa utópica o mesiánica –Bolívar Echeverría habla al respecto de un “ethos” romántico– de una nueva realidad en la que la teoría dejará de ser mera teoría.

Eso no implica, sin embargo, programa antiteórico o antifilosófico alguno, como erróneamente podría hacernos creer la última y más famosa de las “Tesis sobre Feuerbach.” Al respecto dice Bolívar Echeverría con toda razón lo siguiente:

En la Tesis XI sobre Feuerbach Marx no está llamando a cerrar los libros –y, ¿por qué no?, quemarlos– y a agarrar las palas y los picos. Las “Tesis sobre Feuerbach” nos están diciendo justamente lo contrario, es decir, que la teoría es importante, cumplir el discurso es una tarea esencial, pero lo que hay que penetrar con el entendimiento es que el discurso puede tratar al mundo como algo puramente especulativo, como algo puesto por el sujeto, como contraparte abstracta de la actividad cognoscitiva del sujeto, o bien puede tratarlo como el mundo de la vida o el mundo de la transformación.¹⁰

La verdadera teoría de la transformación logrará ser tal solamente en condiciones verdaderamente transformadas. No se trata de escoger la mejor versión o de encontrar la complementariedad dialéctica entre los discursos que compiten en el mercado de las ideas. Se trata de captar en qué medida la verdad de una teoría es una cuestión de práctica en el sentido anteriormente aludido. A pesar del hecho de que las “Tesis sobre Feuerbach” también derivan gran parte de su atractivo del impulso opuesto, es ahí donde reside la clave del materialismo de Marx: Que no es simplemente antifilosófico a favor de la materialidad de la lucha política, pero tampoco exige simplemente una mejor articulación al nivel de la discursividad.

¹⁰ Bolívar Echeverría, “Enajenación, materialismo y praxis”, op. cit., pp. 84-85.

Economía de la violencia, violencia de la economía (Derrida y Marx) *

Catherine Malabou **

La economía, claro está, tiene que
ser pensada.

Jacques Derrida,
Sobrevivir: Líneas al borde

Trabajo como un loco noches enteras para
coordinar mis estudios económicos, para dotar
de claridad a los *Grundrisseantes del déluge*.

Karl Marx, carta a Engels del 8 de
diciembre de 1857, *Correspondance*, t. V.

187 |

Recurrentemente se reprocha a Derrida de no tener un “pensamiento político”. Consciente de este reproche, él recuerda con tristeza y lasitud, en *La tarjeta postal*, a todos aquellos “que no saben descifrar, y que de buena gana creerían que (él) lleva una vida muy protegida, sin exponer el cuerpo, sin obsesión y sin sismo político, sin riesgo militante”.¹ Es extraño, en efecto, que no se pueda “descifrar” el pensamiento de Derrida como una llamada permanente a la guerra: a esta guerra que él no habría cesado de dirigir, y de dirigir contra la guerra misma, cuando ésta toma el rostro terrorista del imperialismo, de la represión, de la tortura, de la dominación de una raza sobre otra, de una lengua sobre otra, de un sexo o un género sobre otro, y también de una forma de filosofía sobre otra.

Si no vemos lo que esta guerra pudiese tener de “política”, es quizás porque, en primer lugar, Derrida no habría hecho sino inquietar perpetuamente toda promesa de paz y de reconciliación, toda idea de emancipación, y, sobre todo, cualquier evidencia axiomática en el dominio práctico, evidencia de un “mundo común”, evidencia de la “libertad”, evidencia de “los derechos y deberes del hombre”, del concepto mismo de humanidad, evidencia, en fin, de la existencia de la (o de “lo”) política misma.

La guerra, o la *stasis*, para Derrida, no tiene origen político. Si hay guerra, en efecto, es precisamente porque no hay origen en absoluto [*du tout*], y esta falta de origen [*défaut d'origine*] es la violencia primera, esta “violencia trascendental, que no procede de una resolución o de una libertad éticas”²; violencia primera sin prioridad alguna, porque está siempre ya diferida, siempre ya borrada como la huella que no *es*.

La violencia política, que Derrida también llama “*différance* política”: “jerarquización [...] distinción de los grupos, de las clases y de los niveles del poder [...] delegación de la autoridad, potencia diferida, abandonada a un órgano de capitalización”³, no puede sino arrebatarse, removerse sobre este fondo de ya violencia [*violence déjà*], este ya sin fondo de la violencia.

Esto explica que sea inútil *oponer*, en la lucha política, la justicia a la injusticia, o la paz a la guerra; una vez más, la violencia originaria (como huella de la no originariedad) es irreductible. No se puede luchar contra la vio-

* Traducción de Javier Pavez. “*Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*”, se publicó en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 180, n° 2, Derrida (avril-juin 1990), pp. 303-324. El traductor agradece a Fernando Escobar quien gentilmente revisó la versión preliminar, y especialmente a la profesora Catherine Malabou por autorizar su publicación. Los paréntesis cuadrados y algunas notas son del traductor.

** Catherine Malabou es Profesora en el Departamento de Filosofía del Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) de la Universidad de Kingston.

lencia sino con la violencia, y así tender hacia la “menor violencia posible”: “Violencia contra violencia”, escribe Derrida, “economía de la violencia”.⁴

Si no se advierte, en segundo lugar, lo que esta “economía de la violencia” bien podría tener de política, es quizás, precisamente, porque ésta es una *economía*. Lo que se le reprocha a Derrida, en efecto, podría ser, simplemente, haber “subordinado” –verbo cuya lógica, sin embargo, él no ha cesado de desconstruir– la política a la economía. *¿Y si Derrida, en el fondo, ha sido objeto de la misma desconfianza que Marx*, el Marx que según dice Hannah Arendt, por citarla nada más que a ella, ha contribuido a acelerar el levantamiento de la frontera que separa o separaría la esfera del “dominio público” de la economía, y así hacer penetrar la guerra al ser “del mundo de la acción” (política), mundo que, en el origen, “no participa de la violencia”⁵?

Nosotros hemos decidido, aquí, tomar esta hipótesis muy seriamente.

Por una parte, porque está claro que tanto en Derrida como en Marx, el pensamiento de la economía, o más bien, de una cierta relación entre la economía y la violencia, pasa efectivamente tanto por una crítica de la política considerada como origen u horizonte, como por una crítica de la violencia, y de la reducción de la violencia. La *economía de la violencia*, en uno, y lo que se podría denominar, en el otro, la teoría de la *violencia económica*,

¹ Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D. F., Siglo XXI, 2001, p. 48.

² Jacques Derrida, “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 172.

³ Jacques Derrida, *De la gramatología*. México D. F., Siglo XXI, 2008, p. 170.

⁴ Jacques Derrida, “Violencia y metafísica”, op. cit., p. 157.

⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 39. [Trad. Modificada. Cfr., Arendt, H. *Condition de l’homme moderne*. Paris: Galmann-Lévy, 1961, pp. 35 y 42].

se presentan ambas, dicho de otra manera, como dos pensamientos políticos no metafísicos, y, de cierto modo, no políticos sin más —si es cierto que es a la metafísica que debemos la partición de los “géneros” en el pensamiento. Más, Marx y Derrida son los únicos filósofos, entre aquellos que piensan algo como “el fin de la filosofía”, en considerar este fin a partir, precisamente, de una cuestión de economía.

Por otra parte, debido a que este punto común no hace sino enfatizar aún más la radical diferencia que existe entre la comprensión marxista y la comprensión derridiana de la economía como de la violencia; y porque el espacio crítico abierto por el juego de esta comunidad y de esta diferencia nos parece liberar, a pesar de todo, un posible porvenir del debate político, ya que éste puede aún tener lugar a partir de la perspectiva misma de su clausura.

Que puede haber un debate de este tipo, entre un pensamiento de la escritura y un pensamiento del Capital, entre sus economías, es lo que intentaremos mostrar aquí, no para convencer a aquellos que no “saben descifrar”, sino para aprender a descifrar nosotros mismos, a partir de tan turbulentos acontecimientos de nuestro presente, una vez más, algo como un porvenir.

Partiremos, para introducir este debate, de una cierta vacilación de Derrida en cuanto a la filosofía de Marx, vacilación debida, muy ciertamente, a la comunidad y a la diferencia antes mencionadas; vacilación que se traduce en una suerte de silencio (no hay en Derrida un “gran” comentario de Marx, como puede haber de Hegel, de Husserl, de Heidegger, por ejemplo) que se caracteriza [*marque*] por una doble actitud.

Por un lado, si Derrida a menudo reconoce que hay en Marx un gesto de reducción de la metafísica, no cesa, al mismo tiempo, de preguntar si esta reducción no se hace en el nombre de la mayor determinación metafísica, esto es, tanto de la economía como de la violencia.

Para Derrida, en efecto, la economía juega el rol de una metáfora privilegiada en el pensamiento tradicional de la metáfora y del sentido, ya que designa, en primer lugar y muy generalmente, el movimiento de una circulación que, en el hogar [*habitat*] (“*oikos*, casa [*maison*], cámara, cripta”⁶), produce por desgaste [*usure*] de los efectos de *propiedad*, que guarda, ahorra lo propio en el curso del trayecto de su des-figuración. Ahora bien, no es cierto, según Derrida, que la economía, tal cual la piensa Marx, aunque la piensa en reacción a la economía clásica, escape a esta metafísica de lo propio; ella, más bien, parece confirmarla. Esto es lo que revela, por ejemplo, la problemática del *fetichismo*, problemática que Derrida ha criticado en uno de sus grandes textos consagrados a la metáfora, *La mitología blanca*. El examen de esta crítica y la crítica de este examen, será objeto de la primera parte del debate Derrida-Marx desarrollado aquí.

Si la economía, en Marx, sigue siendo, en todos los sentidos del término, una teoría de la propiedad, ella no puede, por lo tanto, ser finalmente sino una teoría del relevo de la violencia, esta violencia que amenaza la escatología de lo propio; Marx, diga lo que diga, no pensaría la violencia económica, en el capitalismo, sino a partir de la posibilidad y de la necesidad de su desaparición, en vista, entonces, de una no-violencia absoluta. Esto es lo que explica que, como lo muestra Derrida incluso con extrema reserva, en *De la gramatología*, Lévi-Strauss pueda referirse a Marx para oponer, en *Tristes Tropiques*, la esclavitud o “la explotación del hombre por el hombre” a un estado de inocencia primera, y presentar la violencia como un accidente que viene a afectar desde afuera la “profunda despreocupación” de los orígenes. La presentación de otra lectura de la que hace Lévi-Strauss del análisis marxista de la violencia, y la confrontación de esta otra lectura con el pensamiento derridiano de la

⁶ Jacques Derrida, “Sobrevivir: Líneas al borde” en VVAA, *Deconstrucción y crítica*, México D. F., Siglo XXI, 2003, p. 81.

“archi-violencia”, serán objeto de la segunda parte del debate.

Nos proponemos aquí, muy modestamente, vislumbrar, y a partir del texto mismo de Derrida, cómo podría ser liberado “un rigor original de la crítica marxista (que la) distingue de toda otra crítica de la miseria, de la violencia”⁷, y considerar, en cambio, cómo esta crítica, en su “rigor”, puede ser también una crítica de Derrida mismo.

Violencia contra violencia: el homenaje que rendimos aquí no podría sino respetar esta economía.

En *La mitología blanca*, el fetichismo es presentado como aquello que cumple el pensamiento filosófico tradicional del sentido y de la metáfora, del sentido como metáfora, pensamiento que se organiza en un doble movimiento contradictorio que aquí hace falta recordar. En primer lugar, porque éste caracteriza el proceso metafórico en general como fenómeno de usura [*usure*] de la obra en la lengua, “agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo”, “pérdida semántica regular”, de este pensamiento que obedece a la ley de aquello que pretende describir puesto que necesariamente recurre, para efectuar esta descripción, a una *metáfora* lingüística, metáfora que se encuentra lista, como lo indica el término usura, en la economía. Estas son en efecto “los paradigmas de la moneda, del metal, dinero y oro”, que unen analógicamente, como siempre parece, lo lingüístico y lo económico: el sentido comparte con la moneda esta propiedad de no ser en sí, es decir, *finalmente* y en sentido *propio*, de no existir sino por circular devaluarse, des-figurarse. Ahora bien, es precisamente sobre la escena de este intercambio entre la economía y la lengua que se articula “tanto en Nietzsche como en Marx”, dice Derrida, la problemática del fetichismo. El fetichismo es el resultado del movimiento continuo en el que los “dos tipos de significante”,

⁷ Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 156.

lingüístico y económico, “se suplen [*sesupléent*]”, donde uno de los dos, según el discurso, sirve de referencia al otro. Así, en Marx “la referencia parece más bien económica y la metáfora lingüística”, mientras que Nietzsche “al menos en apariencia también, invierte (...) la corriente de la analogía”.⁸ Para Marx, el fetichismo haría que el oro o la plata estén dotados, en la moda de representación mercantilista, del poder de la palabra; mientras que para Nietzsche, tal como lo muestra la cita que Derrida extrae de *El libro del filósofo*⁹, es la lengua misma, es la lengua misma y su fuerza de verdad, bajo la influencia de la usura, la que llegaría ser tan pesada e insignificante como el metal.

Por un lado, entonces, el pensamiento tradicional del sentido y de la metáfora no puede sino metaforizarse él mismo y, finalmente, designar como fetiche el movimiento infinito de esta metaforización, la irreductibilidad del tropo que, perpetuamente, convierte el signo numérico en signo lingüístico, y el signo lingüístico en signo numérico.

Pero, por otro lado, y este es su segundo movimiento, la determinación metafísica del proceso del sentido busca sin descanso *conjurar su propia metaforicidad*, es decir, reducir el fetichismo que, sin embargo, la constituye.

Por lo tanto, para Derrida, la crítica marxista del fetichismo (dejaremos aquí la crítica nietzscheana) en el fondo dependerá de una absoluta prohibición de asimilar pura y simplemente “la ciencia económica al juego del lenguaje”.¹⁰ Debido a que ambos tipos de significantes son intercambiables, y precisamente porque son

8 Jacques Derrida, “La mitología blanca” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 256-257.

9 “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido usadas y que han perdido su fuerza sensible (*die abgenutzt un sinnlich kraftlos geworden sind*), monedas que han perdido su impresión (*Bild*) y que desde ese momento entran en consideración, ya no como monedas, sino como metal” [Ibid., p. 257].

¹⁰ Ibid., p. 256, nota 9.

—se trataría para Marx de ponerlos fuera de juego, fuera del juego trópico— la economía misma, y que se plantean como referente real de cualquier juego posible. Derrida toma como prueba la dura crítica que hace Marx, en *La ideología alemana*, de la lucidez de un Stirner, por ejemplo, que pretende, por etimología, recuperar, por el reverso de la usura, el sentido propio de la propiedad misma, y explicar, por tanto, un fenómeno económico por un procedimiento filológico. Escribe Marx: “Todo este sin sentido teórico, que busca refugio en la etimología, sería imposible si la propiedad privada real que los comunistas quieren abolir no hubiera sido transformada en este concepto abstracto: ‘la propiedad’”.¹¹ Así interpreta Derrida esta crítica de la etimología: Para Marx, la realidad de lo propio tendría lugar más allá de su sentido [*sens*], incluso de su sentido propio [*sensprope*]; esto implica, si se desarrolla esta interpretación, que no podría decirse, desde un punto de vista marxista, que la economía está estructurada como un lenguaje, sino por la condición de mantener asegurada la esencia no lingüística de la estructura económica. En cuanto a la lingüística, ella no podría ser nombrada económica sino post reflexión, es decir, por reflejo, por metáfora, o, si se prefiere, superestructuralmente. Habría por tanto en Marx toda una metafísica, o todo un fetichismo, de la realidad económica.

194 |

¿Pero cómo explicar entonces, si nos atenemos a esta lectura derridiana, que la crítica marxista del fetichismo no cese de denunciar toda forma de fetichización de la realidad? En efecto, para Marx, ¿qué es el capitalismo, la forma más elaborada del fetichismo, *sino, precisamente, esta empresa, a la vez económica e ideológica, de transformación de uno de los términos de una analogía o de una comparación en la realidad referente de la analogía o de la comparación en cuanto tal?*

¹¹ Ibid., p. 256, nota 9. Citado de *Contribución a la crítica de la economía política*.

Es llamativo subrayar, en efecto, cuando leemos, por ejemplo, el Libro I de *El capital* que Marx consagre todos sus esfuerzos a analizar lo que él llama “el lado enigmático de lo equivalente”¹², es decir, aquello de lo cual procede, precisamente, toda forma de analogía, de comparación, de proporción, de intercambio [*échange*], y, por lo tanto, toda forma de metáfora y de semejanza. Enigma de lo equivalente del cual derivan, en el capitalismo, todos los delirios [*délires*] fetichistas.

Recordemos que fue siguiendo las sinuosidades del proceso de valor en el reino de las mercancías y de su intercambio que Marx pone en escena este enigma. Todo el problema del intercambio [*échange*] se vincula, como se sabe, con esta dificultad inicial: encontrar la medida, o la comunidad, de lo disímil. “Las mercancías —dice Marx— deben ser reducidas a algo que les sea común, y respecto de lo cual representen un más o un menos”.¹³ Cualquier ecuación de valor, del tipo X quarter de trigo = Y kilogramo de hierro, supone en realidad tres términos: “Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio [*valeur d'échange*], tiene que ser reducible a esa tercera”.¹⁴ Es innecesario insistir aquí sobre estas cosas conocidas. De hecho, sabemos que el tercer término de la ecuación, la fuente del valor, es para Marx la duración del trabajo, es decir, la medida de un gasto [*dépense*] de fuerza. El problema es que, en el capitalismo, “la determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo (...) es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías”.¹⁵

¹² Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I*. México D. F., Siglo XXI, 2008, p. 71. [Trad. Modificada].

¹³ *Ibid.*, p. 46. [Trad. modificada. La versión de Pedro Scaron es la que sigue: “[...] es preciso reducir los valores de cambio de las mercancías a algo que les sea común, con respecto a lo cual representen un más o un menos.”]

¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¿Qué se encuentra, en realidad, disimulado cuando se oculta la verdadera fuente de la “determinación de las magnitudes del valor”? ¿Cuál es el gran “secreto”? El secreto, esto es lo que el genio de Marx ha mostrado, es que toda medida es siempre, en sí misma, medible, que lo equivalente es en cuanto tal necesariamente un valor, que aquello que convierte las mercancías en conmensurables no es inconmensurable. Un equivalente, en efecto, sólo puede cumplir su función al no ponerse fuera del sistema respecto del cual es, por tanto, “la ley reguladora”; esto es lo que le confiere su carácter “enigmático”. Y si este enigma debe fortalecerse, si este secreto debe quedar oculto, en el modo de producción capitalista, es porque este último tiene todo el interés en postular ideológicamente que, al contrario, el equivalente es un *referente*, es decir, una *realidad trascendente*, exterior al proceso mismo del intercambio y del valor.

Esto es lo que explica que, en este modo de producción, no sea la duración del trabajo la que juega el rol de “forma equivalente”, en la medida en que es precisamente imposible fetichizar el trabajo, siendo, claramente, muy medible. El trabajo que se mide y sólo se mide por el tiempo, no pudo jugar el rol de un referente. Como el “poseedor de dinero” [*l’homme aux écus*]¹⁶ se cuida muy bien de ocultar a los trabajadores (y de ocultarse a él mismo) que el gasto de su trabajo es una mercancía como

16 Para traducir “*l’homme aux écus*” por “poseedor de dinero”, simplemente nos apoyamos en la traducción de Pedro Scaron. Por ejemplo: “Y para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *fuentes de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*.” (Ibíd., p. 203). La versión francesa de este pasaje, es la que sigue: “Pour pouvoir tirer une valeur échangeable de la valeur usuelle d’une marchandise, il faudrait que l’homme aux écus eût l’heureuse chance de découvrir au milieu de la circulation, sur le marché même, une marchandise dont la valeur usuelle possédât la vertu particulière d’être source de valeur échangeable, de sorte que la consommer, serait réaliser du travail et par conséquent, créer de la valeur”.

cualquier otra, y que es, en la lógica de la ganancia, no sólo el creador del valor sino que también, o que es en sí, un valor de cambio. ¿Qué pasaría si los hombres se dieran cuenta de su carácter *relativo*, es decir, dice Marx, “social y no sagrado” de la medida? Mejor sería, para evitar este tipo de cuestiones, presentar la fuerza de trabajo como un simple valor de uso que se intercambia, bajo la forma de una suerte de contrato, contra un salario, esto es, en contra del dinero.

El dinero: presenta, en cambio, la forma equivalente ideal. En efecto, si el dinero en sí es también una mercancía, que al menos tiene motivos para pretender no serlo, porque parece extraer de su propia naturaleza, es decir de su carácter precioso, su dignidad de equivalente. Esta es la mejor disposición de la mercancía para devenir un fetiche, pues “el movimiento mediador” (es decir, que ha permitido transformar la mercancía que es el dinero en el equivalente universal de las mercancías), “se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna”.¹⁷ El esplendor radiante del dinero arrebató el juego vulgar de la reciprocidad en el intercambio; así, “una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es dinero”.¹⁸

197 |

El fetiche, es el equivalente cristalizado, reificado en referente, es decir, en no-valor, o bien, en valor sui-referencial, lo que es absurdo (nada, en efecto hace el valor en sí mismo); absurdidad que no puede, efectivamente, sino dar lugar a formas de idolatría, de superstición y de delirio. La propiedad capitalista del dinero se ejerce precisamente por la *imposibilidad de su usura*. En las piezas más banales de monedas, siempre, en el fondo, es el metal el que, en el imaginario, vale, o más bien que sobre-vale, ya

¹⁷ Ibid., p. 113.

¹⁸ Ídem.

que parece tener, a través de su solo destello, como Dios, el secreto eterno del valor de todas las cosas.

Ahora bien, Marx muestra, contra esta ilusión, y esto es lo que quizás habría dicho a Derrida, que el dinero, al igual que cualquier otra forma equivalente, está siempre ya usado, porque lo *propio* del valor en general es no tener jamás *sentido figurado*, sensible, salvo, precisamente, en la representación fetichista. El materialismo no ha cesado jamás de afirmar la inmaterialidad, en el sentido de la no-sustancialidad, de lo equivalente “ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores”, dice Marx.¹⁹ De esta manera, el oro, por ejemplo, cuando deviene mercancía, pierde, en la medida en que circula, el rostro, la figura, el sentido; pero ya que no es del todo de oro, en tanto no es una mercancía, sino que de hecho, él no tiene figura y no debe su existencia de oro, o su aura si se quiere, sino a su desfiguración originaria. Y bien se puede decir de todas las mercancías; es esta “infigurabilidad” la que hace, para el capitalista, su “carácter inaprehensible”, su “capricho”, su “ser quimérico”.²⁰ El capitalista atribuye necesariamente un carácter fantástico a las cosas que tienen a la vez valor de uso y valor de cambio, es decir, que manifiestan una ausencia total de soporte, que son insoportables, que no tienen así ningún valor intrínseco, que no son sino una red de huellas, huellas de utilidad, huellas de energía gastada, huellas de *cualidades*, inmediatamente borradas en el proceso de su *cuantificación* en vistas del intercambio, cuantificación que depende de un patrón que nunca es el mismo, una vez más, sino una mercancía, es decir, una red de huellas, un “Jeroglifo”, dice Marx. Entonces, nos gustaría recobrar, hacer referencia, encontrar un sentido o una realidad, a esta quimera.

Sin embargo, es precisamente esta quimera y su irrealidad las que dan su realidad a la ciencia económica.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 58.

²⁰ Estas expresiones, con frecuencia, se encuentran en todo el libro I.

La realidad, para Marx, es que no hay referente. Y la ciencia económica contribuye en principio a mostrar que el capitalismo es el reino mismo de la referencialidad, hecha cosa, hecha sentido, hecha ley, hecha filosofía, y tantos términos que *Das Kapital*, por sí solo, podría traducir. Por tanto, no es de extrañar en este reino, que las mercancías hablen, que firmen, que su expresión “sensible” (que se podría denominar *significante*) parezca reenviar a una abstracción (o a un significado), y esta abstracción a una naturaleza (a un referente). ¿Cómo podría ser de otra manera, si, como hemos dicho más arriba, parece no tanto que la economía está estructurada como un lenguaje, *sino que la economía capitalista está estructurada como una (la) lingüística?*

Se hace por tanto imposible, al leer la fraseología de las mercancías, determinar cuál de los dos términos de la analogía, entre lo que ahora se llama *la lingüística* y lo económico, sirve de referencia al otro; simplemente porque, como las mercancías, se miran en el espejo; como la tela y la prenda [*la toile et l'habit*], en esa página irresistible del Libro I, crecen codo a codo y no se pierden de vista, y como dos productos cómplices, cobran a la vez el beneficio del plus-valor.²¹ ¿Qué habría pensado Marx de esta frase de Saussure, que Derrida cita para *confirmar* la presunta metafísica marxista de la economía del sentido: “Es que aquí” (es decir, en la lingüística) “como en economía política, nos enfrentamos a la noción de valor; en las dos ciencias, se trata de un sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes: en una un trabajo y un salario, en la otra un significado y un *significante*”²²? ¿Qué habría pensado, sino que esta analogía, aún, es la forma misma del razonamiento capitalista?

No es que para Marx, la economía, tal como él la piensa, o incluso el trabajo, sean *incomparables*, incompara-

²¹ La traducción de Padro Scaron vierte “la chaqueta y el lienzo” (p. 51) lo que en francés se traduce por “*la toile et l'habit*”.

²² Jacques Derrida, “*La mitología blanca*”, op. cit., p. 257. Citado del *Cours de linguistique générale*.

blemente más reales que el juego del lenguaje (incluso si Marx ciertamente habría reconocido que el juego del lenguaje, que él no ha dejado un minuto de tomar en serio, era incomparablemente más real que su determinación lingüística, o que su determinación etimológica, tal como la piensa, tan miserablemente, un Stirner). Para Marx, precisamente, como hemos visto, todo es comparable, nada escapa al juego de la comparación, ni siquiera la comparación, y quizá esto es para decir que para él valió la pena hacer por última vez filosofía.

En *La ideología alemana*, él dice a San Sancho que aboga por “la incomparabilidad del individuo”: “la incomparabilidad (...) tiene como premisa la actividad del comparar (...) la comparación no es una determinación de la reflexión puramente arbitraria (...) presupone que la actividad del individuo incomparable dentro de una esfera determinada se distingue de por sí de la actividad de otros *iguales*. Una cantante incomparable es la Persiani, precisamente porque es una *cantante* y puede compararse con otras, y precisamente por oídos capacitados para llegar al conocimiento de su incomparabilidad mediante una comparación basada en la conformación normal y en la cultura musical. El canto de la Persiani es incomparable con el croar de la rana, a pesar de que también en este caso podría establecerse una comparación, pero esta comparación mediaría entre ser humano y rana, y no entre la Persiani y esa rana única”.²³ No nos hemos resistido al placer de hacer esta larga cita que, como todo el pasaje del cual ella se extrae, muestra que para Marx, pensar, por lo tanto, siempre se vuelve comparar, restituir, construir analogías, obtener una medida de lo disímil, dicho de otra manera, *economizar la diferencia*. Pero es precisamente porque todo es comparable que la economía de la comparación no puede relevar [*relever*] una economía *del signo*, ya que ésta (y Derrida lo ha mostrado suficientemente) siempre supone una reali-

²³ Karl Marx, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1974, pp. 527-528.

dad que en sí no es un signo, “una entidad autónoma”, dice Marx, que necesariamente se encuentra “fuera” del *oikos* (al mismo tiempo que hace del *oikos* un interior). En este sentido, Marx y Derrida tienen el mismo problema: *llegar a pensar una diacriticidad (y por lo tanto, también una metaforicidad) inasignable*; diacriticidad que regiría tanto los elementos de un sistema dado como la relación de los diferentes “sistemas” entre sí, por ejemplo, como el del lenguaje y de la economía.

Queda, para Marx, la realidad económica de esta diacriticidad, la determinación irreductiblemente económica de la economía de la diferencia. Y queda, para nosotros, intentar evaluar esta “realidad”, ya que parece que no podemos, por comodidad, pensarla simplemente como un fundamento o una garantía. En efecto, parece difícil decir ahora, considerando el análisis anterior, que la primacía de la economía, en Marx, sea pura y simplemente de orden referencial. Haría falta, quizás, comprender esta “realidad económica” a partir de la prohibición absoluta que existe, para Marx, de pensar la *economía de un funcionamiento* (el juego de lo equivalente en general), de otra manera que estudiando científicamente un funcionamiento económico (la organización material de tal o cual modo de producción). Esta prohibición revelaría la imposibilidad de distinguir, como lo que hace Derrida en el tema de la escritura, entre una “archi-economía” y la economía tal como se la ha concebido habitualmente, la economía en “sentido corriente”. En otros términos, no se podría, para Marx, pensar una partición, e *incluso con la condición de tacharla inmediatamente*, entre la “archi-economía” y la economía “empírica”, una y otra se dan inmediata y factualmente (en una factalidad *irreductible*). El examen de esta hipótesis nos conducirá a abordar, en la segunda parte de este trabajo, la cuestión de la violencia y de esta diferencia entre “economía de la violencia” y “violencia económica”.

Hemos recordado la prohibición absoluta, para Marx, de pensar la economía de un funcionamiento fuera del

estudio científico de un funcionamiento económico. Es innegable, empero, que los análisis marxistas del juego de lo equivalente y de la comparabilidad absoluta ponen en juego lo que es posible llamar una “economía general” que, como tal, no puede ser el objeto de una ciencia positiva, ni delimitar la economía como una “región” de saber.

Para constatar esto, solo hay que leer la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, en la cual Marx presenta el dispositivo lógico donde precisamente se distribuye la estructura de este juego. Este dispositivo es “algo complejamente articulado”²⁴ entre formas elementales que son la producción, la distribución, el intercambio, el consumo, y finalmente la circulación. Estos elementos, en su relación, constituyen “los rasgos comunes (...) a todas las épocas de la producción”.²⁵ Estos rasgos, como dice Marx, no constituyen un “universal” que siempre estaría a la obra en tal o cual modo de producción particular, sino una estructura diacrítica, cuyo estudio, una vez más, excedería el cuadro tradicional de la episteme, y que podría ser pensado, más bien, efectivamente, como una “archi-economía”; que podría ser pensado, dicho de otra manera, como el movimiento de una huella que difiere [*différerait*], cual sea el sistema económico en que opera, su propia borradura, permitiendo así al sistema distribuirse en el tiempo y en el espacio.

²⁴ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México, Siglo XXI, 1989, p. 35.

²⁵ Ídem. [Traducción modificada. El pasaje, en la traducción en español, es como sigue: “Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo complejamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas, otras son comunes sólo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua.”]

Marx sitúa su análisis en respuesta a la economía clásica que piensa la articulación de estos rasgos comunes como un “silogismo con todas las reglas” en el que “la producción es el término universal; la distribución y el cambio [*échange*] son el término particular y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa”.²⁶ Según esta silogística, “la producción está determinada por leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos estimulante; el cambio se sitúa entre las dos como un movimiento formalmente-social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como conclusión, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso”.²⁷ Marx resume así esta concepción clásica: en ella, la parte dedicada a la economía propiamente dicha, sería la del juego de la distribución y del intercambio, es decir, de la violencia y de la arbitrariedad social ligadas al problema de la repartición (volveremos a ello), que llevaría su guerra sobre el campo de batalla delimitado por los polos fijos de un “hecho pre-económico”²⁸, la producción, y de un hecho post-económico, el consumo.

Para criticar esta lógica, Marx comienza por decir que ninguna de las instancias de esta articulación es primaria sino por relación con las otras: “Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata, y tampoco el mediador del otro, sino que, *realizándose* [*accomplissant*—subrayamos nosotros, C. M.], crea al otro y se crea en tanto que otro”.²⁹ Cabe destacar que este cumplimiento [*accomplissement*], que Marx caracteriza muy singularmente no como un resultado dialéctico, sino como el movimiento de un *finishingstroke*, expre-

²⁶ Ibid. p. 39.

²⁷ Ídem.

²⁸ Ibid., p. 46.

²⁹ Ibid. p. 43.

sión que [Gilbert] Badia traduce en una nota como “el toque final y el golpe de gracia”.³⁰ Este *finishingstroke* es un movimiento de desgaste [*usure*] que encanta [*entame*] cualquier plenitud, cada uno de los elementos, producción, distribución, etc., en efecto, no se informa sino del desgaste [*usure*] del otro y aparece, cuando se informa, como ya desgastado [*usé*]; al punto de que es imposible tomar uno de estos elementos como punto de partida del proceso, pues todos y siempre se dan, dice Marx, en el *finish* de un *après-coup* originario.³¹

Por lo tanto, si uno se sitúa, por ejemplo, desde la perspectiva del “individuo singular” (otros puntos de vista, por supuesto, son posibles), es la distribución la que está primero, la que “aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por lo tanto a la producción”.³² Pero este constreñirse a la ley de la distribución, a la *moïra*, revela, por desgaste [*usure*], por la repetición del trabajo, que la distribución está en realidad determinada por la producción, por la existencia del capital (del capital en general), y la producción aparece a su vez, como la primera instancia del proceso. Ahora bien, como el individuo “que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción”³³, se sigue que la producción cede ahora por desgaste [*usure*] (por gasto [*dépense*]), su lugar al consumo. Y Marx añade: “El producto alcanza su *finish* final sólo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa y que por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea *dynamie* y no en la realidad. Sin producción

³⁰ Ibid., p. 41. [Los traductores franceses, Maurice Husson y Gilbert Badia, vierten el “*finishingstroke*” como “*dernière touche*”. Por su parte, José Aricó y Jorge Tula traducen la expresión como “la última mano”, decisión algo inentendible pues bien en español ésta se puede trasladar como “golpe final” o “golpe de gracia”].

³¹ Preferimos, aquí, no traducir el “*après-coup*”, que nombra tanto lo que podría denominarse el “*post-golpe*” como el “*retardamiento*”, “*après-coup*” que, a la vez y en determinados contextos, puede traducir el “*nachträglichkeit*” freudiano.

³² Karl Marx, Ibid., p. 45.

³³ Ibid., p. 40.

no hay consumo, pero sin consumo tampoco hay producción (...) Disolviendo el producto, el consumo le da el *finishingstroke*.”³⁴ En cuanto al intercambio, es así también como se usa en la producción, en tanto que está “determinado por ella”, por su ley, como lo que usa la producción, puesto que es en sí mismo una actividad productiva, “un medio de fabricación del producto”. Finalmente, la circulación caracteriza tanto un movimiento que tiene lugar en la sustitución como la dinámica general de la intercambiabilidad de los cinco elementos de la articulación. Ahora, entonces, es claro como es imposible dar prioridad, lógica o cronológica, a uno de estos cinco términos.

El *finishingstroke* aparece, a la luz de estos análisis, como el camino de un gasto antes de la reserva que, dicho de otra manera, produciría *a posteriori* [*aprés-coup*] aquello que gasta, en un movimiento que se podría caracterizar, sin dudar, como el de una *différance* económica. No hay, para Marx, reserva originaria. Ya que es imposible distinguir con todo rigor la producción de la distribución, pues difieren entre sí, la tierra, por ejemplo, reserva privilegiada de todos los discursos económicos, no puede ser considerada pura y simplemente como un agente de producción. Del mismo modo, al contrario de lo que afirma la economía clásica, la renta de la tierra, o bien el “salario, el interés, las ganancias”, no pueden simplemente pertenecer a la esfera de la distribución. Nada está dado que no esté ya distribuido, compartido, dislocado, desmembrado. El capital mismo es siempre a la vez “agente de producción” y “fuente de ingresos”, es decir “una forma de distribución determinada que es determinante”³⁵; en cuanto a la acumulación del capital, ésta no se constituye en reserva sino en la medida de la inflación de su diseminación distribuida: desaparición de la manufactura, de la empresa familiar, proliferación-dis-

³⁴ Ibid., p. 41.

³⁵ Ibid., p. 45. [Trad. modificada].

locación en el espacio de multinacionales, reparto de la propiedad, anonimato planetario de la subcontratación, y de la subcontratación de la subcontratación, etc.

Nada, en el juego regulado de las cinco instancias, de las cinco inscripciones diferenciales, está fuera del juego como una fuente inagotable e inextinguible de la riqueza; lo que explica que la medida o la equivalencia que, en tal o cual modo de producción, permiten establecer relaciones de proporcionalidad, puntos de referencia en el centro de esta economía del *finishingstroke*, no pueden en sí mismas ser extra-económicas. De nuevo, nada se encuentra en reserva, nada, y mucho menos, como a menudo se dice, la fuerza de trabajo que, precisamente en tanto fuerza, está perpetuamente atravesada o trabajada en sí por el juego de la diferencia, se gasta sin ahorrarse en el agotamiento que la reconstituye, sin, a pesar de ello, estar realizada a sí, ya que está consumada ahí donde consume, está distribuida ahí donde se conjunta, se intercambia ahí donde se reproduce, y circula ahí donde reposa.

Podemos apreciar como el *finishingstroke*, desgaste [*usure*] perpetuamente diferido del desgaste, puede ser llamado una “escritura” en el sentido derridiano, en la medida en que su economía es una economía de la falta [*défaut*] de origen. El *finishingstroke* es la repetición pura, una circulación repetitiva de fuerzas que “desbordan perpetuamente (su) propio cuadro”, dice Marx,³⁶ que están plenos de impropiedad en el juego de la alteridad; en este sentido, esta repetición de y en la diferencia es también una violenta *economía de la violencia*.³⁷

En efecto, no existe para Marx el estado de una inocencia primera (este estado de inocencia del cual “aún valía la pena abandonar”, como dice irónicamente Engels). ¿Cómo comprender, por lo demás, toda la crítica que

³⁶ Ibid., p. 49. [Trad. modificada].

³⁷ Jacques Derrida, “Violencia y metafísica”: “La violencia aparece con la articulación” (op. cit., p. 201).

existe, en Marx, de las teorías que explican la emergencia de un fenómeno económico, como, por ejemplo, la esclavitud por la *violencia política*, es decir, por la arbitrariedad de los hombres y la contingencia social que generarían perpetuamente, por convención, la potencia pacífica y generosa de la naturaleza (véase la crítica realizada a la distribución y al intercambio en el silogismo clásico citado previamente)? Engels, en el *Anti-Dühring*, acomete un muy feroz ataque de este teórico para el cual “es claro que todos los fenómenos económicos tienen que explicarse por causas políticas, o sea por la violencia”³⁸, violencia entendida aquí, por supuesto, en el sentido bien limitado de ejercicio del poder, o lo que Marx llama “la malignidad de los gobiernos”³⁹, es decir, una violencia derivada de una no-violencia originaria. Téngase en cuenta, de paso, que es exactamente esta malignidad la que toma Lévi-Strauss, y en una perspectiva marxista..., para explicar la esclavitud de los hombres por la escritura.⁴⁰ Es claro, al contrario, en la teoría marxista, que la esclavitud no se debe a una causa política, si se entiende por política, como dice Engels, lo que “inocula a la naturaleza con el pecado original”.⁴¹ El sometimiento de los hombres, lo que se llama la explotación del hombre por el hombre, no es el fruto de una decisión, consciente o inconsciente. El marxismo ha mostrado que una verdadera teoría de la opresión, de la alienación, de la miseria, debería privarse de utilizar una etiología demoníaca del poder. En efecto, como admirablemente dice Engels, “si no tuviéramos mejor garantía de la futura subversión del actual modo de distribución de los productos del trabajo, con sushirientes contraposiciones de miseria y sobreabundancia, hambre y disipación, que la consciencia de que ese modo de distribución es injusto y de que el dere-

³⁸ Frederic Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1968, p. 152.

³⁹ Karl Marx, *Introducción general*, op. cit. p. 36. [Trad. modificada: “... falsificación organizada malignamente por los gobiernos”].

⁴⁰ Cfr., la frase citada en *De la gramatología*: “(...) La lucha contra el analfabetismo se confunde (...) con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por parte del Poder” (op. cit., p. 171).

⁴¹ Frederic Engels, op.cit., p. 151. [Trad. Modificada].

cho tiene que triunfar finalmente, nuestra situación sería bastante mala y nuestra espera bastante larga.”⁴²

La violencia política, para Marx, siempre está derivada de la violencia originaria del *finishingstroke*. Queda por comprender ahora, cómo puede *unirse*, en Marx, esta violencia y tal o cual tipo dado de ejercicio de la violencia, política y económica, en un modo de producción dado, como por ejemplo, la apropiación excepcional [*impayée*] del trabajo del otro, que engendra, en el capitalismo, la alienación y el empobrecimiento.

¿Haría falta, para explicar este enlace, recurrir a lo que Derrida nombra, en *De la gramatología*, una *circulación* de estratos de violencia, circulación donde se articularían la “archi-violencia” como “pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo”, y la “violencia empírica”, la “guerra en el sentido corriente”, “el mal, la guerra, la indiscreción, la violación”⁴³? Si es así, haría falta, entonces, decir que para Marx, quien admite que la gran dificultad, para él, está en “cómo inciden las condiciones históricas generales en la producción”⁴⁴ (es decir, en el *finishingstroke*), la violencia primera, la usura originaria, se dan en versiones históricas de sí mismas, en las configuraciones factuales y empíricas que son los diferentes sistemas económicos. Hace falta, igualmente, decir de este hecho que la distribución originaria se distribuye según una estructura estratificada, una genealogía de niveles, que opera la posibilidad de hacer la partición entre la economía de la violencia y la violencia de la economía, entre una violencia simbólica (economía de la privación de lo propio), y una economía que se puede llamar material (economía de la propiedad privada). *Toda la cuestión radica en saber si Marx habría aceptado esta partición.*

⁴² Ibid., p. 149.

⁴³ Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 147.

⁴⁴ Karl Marx, *Introducción general...*, op. cit., p. 47.

Suspender por ahora la respuesta, y hacer un rodeo por el análisis derridiano de la violencia, tal como se conduce a partir de los hechos reportados por Lévi-Strauss, en el capítulo “En familia” de *Tristes Tropiques*. Estos hechos, que devinieron célebres, y que recordamos aquí muy rápidamente, son los siguientes: el etnólogo juega con un grupo de niñas. Una niña golpea a una camarada. Ésta se refugia tras él, y le da el nombre de su enemiga, suprema venganza, porque los nombres propios deberían permanecer secretos; la otra niña, por su parte, “libra” su campaña, y Lévi-Strauss llega, así, poco a poco, a conocer todos los nombres del grupo. Esta escena permite a Derrida analizar la estructura estratificada de la violencia: en efecto, se aprecia como la violencia física (la bofetada) cede su lugar, por “variación genealógica”; se podría decir, a la violencia simbólica (la transgresión de lo prohibido de los nombres propios que son su objeto). Derrida comenta: “un extranjero silencioso asiste, inmóvil, a un juego de niñas. Que una de ellas haya ‘golpeado’ a una ‘camarada’, no constituye todavía una auténtica violencia. Ninguna integridad ha sido lastimada. La violencia no aparece sino en el momento en que se puede abrir a la efracción la intimidad de los nombres propios”.⁴⁵

Marx ciertamente habría estado de acuerdo con Derrida en cuanto al análisis de la fractura de lo propio, y de lo que esta fractura significa hemos tratado de ver porqué. Pero él seguramente no habría aceptado que este análisis procede por *reducción de la bofetada*. La violencia psíquica es para Marx irreductible, lo imposible de economizar, incluso en el nombre, incluso menos en el nombre, de una economía de la violencia. No habría admitido que se pueda decir que una bofetada no socava [*entame*] cualquier integridad. Para él, *todos los golpes cuentan*; todos los golpes dan en el cuerpo: Las bofetadas, y también el trabajo forzado, la fatiga, el hambre, la insalubridad, los dedos cortados por las máquinas.

⁴⁵ Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 148-149.

No hay momento donde la violencia “no sea aún una verdadera violencia”: una bofetada contiene en sí, ya, toda la violencia. ¿Cómo no reconocer, en efecto, que la posibilidad de golpear, que se diversificainfinitamente en su actualización, es tan originaria como la de obliterar lo propio, ya que es, en el fondo, la misma posibilidad? Por lo tanto, siempre se puede decir que la violencia psíquica es “empírica”; pero como resulta que esta empiricidad es tan irreductible como lo que (no) justifica la reducción, tiene, por consiguiente, valor de *arché*. *No hay “sentido corriente” de la violencia.*

Y Derrida lo sabe, él que no habla de “archi” sino a partir de la archi-imposibilidad –siempre reafirmada en su texto– de hacer la partición entre lo trascendental y lo empírico. Dice: “el valor de arquía trascendental [*archie-transcendantale*] debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar [*raturer*]”.⁴⁶ Queda esta frase sobre la “verdadera violencia”, que testimonia que esta archi-imposibilidad es también la archi-imposibilidad de conjurar completamente esta diferencia; esta frase sobre la “verdadera violencia”, que manifiesta que la tachadura de esta partición en sí, sigue siendo, siempre y necesariamente, algo *arcaico* [*archaïque*].

Los estratos de violencia son estables, iguales, sin aplomo [*aplomb*], sin saliente [*surplomb*], digo tu nombre si me golpeas [*frappes*], te golpeo [*frappe*] si dices mi nombre; es chocante [*ilestfrappant*], ser llamado así. Es sin apelación [*appel*], es el golpe [*frappe*]. Es sin apelación, y uno se golpea. Todo lo que se puede hacer, es buscar el punto preciso del impacto, del choque, donde se enfrentan, se intercalan inextricablemente, el golpe de puño de los orígenes, la violencia originaria de la usura, y la fuerza de ataque [*frappe*] que, aquí y ahora, nos constriñe a la guerra política y social. Este punto de impacto, para Marx, es precisamente la organización económica que se define siempre para él, se sabe, como campo de *lucha*. La lucha

⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

es el *factum* irreductible, donde se articulan, en su incompatible diferencia, el conflicto originario de los elementos del complejo producción/distribución/consumo/intercambio/circulación, y el combate que se organiza, en un modo de producción, como sistema de relaciones entre fuerzas, combate que en cualquier juego de niños es la anticipación. La lucha es el punto más estrecho en la trama de la vida, tan estrecho que no se puede desanudar, ni, a partir de él, separar los hilos de lo que una vez más se denomina lo trascendental y lo empírico, que son también, como el resto, absolutamente comparables.

Nosotros no pensamos en absoluto que Marx critique la violencia capitalista y su poder de alienación en el horizonte de una promesa comunista de no-violencia. Una vez más, la lucha es la trama de la vida. Lo que Marx critica en la violencia capitalista es el hecho que ella arruina, atonta, embrutece, aniquila a los hombres, negando y ocultándose ella misma como violencia, en la ideología naturalista de la paz de los orígenes y de igualdad por venir. Es en este sentido que es inaceptable. Es en este sentido que hace falta luchar violentamente contra ella, poner en juego toda la violencia contra la violencia, economía de nuevo, pero economía *revolucionaria*. Leamos otra vez, una última a Engels: “la violencia desempeña también otro papel en la historia (del que le hace jugar Dühring), un papel revolucionario”, rompe “formas políticas enrigidecidas y muertas”⁴⁷, ella economiza la muerte. Sin pretender abordar aquí lo que se debe entender por esta “revolución”, cuyo concepto, según nosotros, aún no ha sido pensado, sólo vamos a decir que aquello que es revolucionario, en el pensamiento de Marx, es esta idea de que es por la violencia y en la violencia que se puede conseguir, sin previa ideología de la justicia o de la injusticia, lo que es más justo. Porque hay, relativa, proporcional y comparativamente, *un más justo*; y una economía de la violencia no puede en ningún caso hacer la economía de esta cuestión, so pena de no ser sino una

⁴⁷ Frederic Engels, op. cit., p. 177.

economía del mal menor, una economía del compromiso. Ahora bien, lo más justo, para Marx, el equivalente más equitativo, a saber, como lo hemos visto, la fuerza de trabajo, es también *lo más violento*. Lo que permite, en efecto, una justa medida de repartición dentro del “producto común”⁴⁸, es esta fuerza que, decíamos, experimenta radicalmente su conmensurabilidad absoluta, la usura originaria, el siempre ya del *finishingstroke*. Lo más justo es también lo más violento: tal vez este sea el rasgo característico que hace singular la filosofía de Marx en relación a “cualquier otra filosofía de la miseria” y de la opresión.

Por último, añadiremos que la imposibilidad de distinguir entre un sentido corriente y un sentido, digamos, “no vulgar” de la violencia implica de igual manera la imposibilidad de distinguir entre un sentido no vulgar y un sentido corriente de economía. La economía originaria del *finishingstroke* no tiene significación alguna fuera de tal o cual sistema económico cuyo funcionamiento, a su vez, le da el *finishingstroke* sin el cual no sería nada. Al igual que la vía férrea no transitada, el *finishingstroke* sin su post-golpe [*après-coup*], sin su *finishingstroke* no es sino *dynamei*. Necesidad de la doble usura: este es, para Marx, el sentido de la *realidad económica*. No se puede hablar de usura primaria sino a partir de su redoblamiento en la economía como organización de la producción y por tanto como ejercicio determinado de la violencia.

Quedaría por mostrar, precisamente, cómo esta comprensión de la economía excede su comprensión tradicional: ley de la casa [*loi de la maison*], genio del hogar, organización doméstica (*hommesitique*, habría escrito Lacan) guardada por la pareja que forman, en su misteriosa unión, *Heimlichkeit* y *Unheimlichkeit*. Nosotros, simplemente, hemos intentado ver aquí como la economía de la doble usura excede la ley de la casa [*loi de la*

⁴⁸ Karl Marx, *El Capital*, op. cit., p. 613.

demeure], en lo que efectivamente es una escritura, un juego de diferencias, una huella.

Es una escritura enigmática, sin embargo, que hace absolutamente ilegible la diferencia que ella es entre los dos sentidos de sí misma, la no-vulgar y la corriente. El “amplio” y el “estricto”. Escritura que los surrealistas, grandes lectores de Marx, habrían llamado “escritura automática”, automáticamente no trascendental, automáticamente no empírica. La escritura automática, dice Blanchot en *La parte del fuego*, es la experiencia devenida tema [*sujet*]. Esta escritura, en efecto, libera el lenguaje de su función instrumental, de su determinación tradicional como simple pieza, o agente de una economía más vasta, del *oikos* del animal tradicional, para afirmarse como la potencia económica primera, sin la cual nada podría economizarse. Todo el problema, y esto es lo que muestra Blanchot, es que cuanto más el lenguaje se libera de su coerción por la “comunicación”, más vale por sí misma, y más deviene *material*, “una bola concreta, un bloque de existencia (...) (en la escritura automática) todo lo que es físico desempeña un papel primordial: el ritmo, el peso, la masa, la figura, y después el papel sobre el que se escribe, la huella de la tinta, el libro. Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, una esquirla de roca, un fragmento de arcilla donde subsiste la realidad de la tierra”.⁴⁹ Todo ocurre como si la escritura automática revelara este punto extremo, extremadamente sutil, surrealista, donde la archi-escritura, como lenguaje, se confunde oscuramente con la más empírica de las huellas: La existencia bruta, masiva, irreductible, la cosa en su parcialidad, *la materia*. El surrealismo es la traducción poética del materialismo, entendido como pensamiento del imposible aclaramiento, de la imposible crítica, de este punto ciego donde se articularían huella y huella. Y como por

⁴⁹ Maurice Blanchot, *La parte del fuego*, Madrid, Arena Libros, 2007, p. 291.

azar, pero la escritura automática es la menos azarosa de los azares (ella es un “azar objetivo”⁵⁰), Breton, en *El amor loco*, subraya la frecuencia de imágenes económicas en esta experiencia de escritura: “Me había asombrado vivamente —dice él—, en la época en que comenzamos a practicar la escritura automática, ante la frecuencia con que solía aparecer en nuestros textos las palabras árbol de pan, de la mantequilla, etc (...) ¿Cómo resistir al encanto de un jardín como éste, en el que todos los árboles de tipo providencial se han dado cita?”⁵¹ Si se deja a la economía del lenguaje, producción lexical y sintaxis de intercambio, funcionar por sí misma, y así violentamente, aparece de inmediato el bosquejo de una organización económica, en la cual la naturaleza está ya usada en su prodigalidad por la distribución de los productos que no ha fabricado, donde la naturaleza está violentada en su inocencia, y dónde se afirman, en su impensable diferencia, la necesidad y el deseo, y, como dice Breton, “el principio de placer y el principio de la *realidad*”. La economía, y la economía.

De la economía a la economía, por lo tanto: imposible trayecto en curso del cual, sin embargo, hemos arriesgado el esbozo [*ébauche*] de un diálogo entre Marx y Derrida. O bien, entre un cierto Marx y Derrida, que sólo Derrida podría habernos hecho encontrar, un Marx pensador de la escritura. Un Marx que no puede sino encontrar Derrida sobre la escena de esta guerra cuya necesidad ineludible ambos han mostrado. Escena de su extraña complicidad, de su violenta simpatía. Simpatía, por uno como por el otro, la cuestión de la guerra es (y no es más que) la cuestión política. Pero esto es precisamente, para el uno como para el otro, hemos dicho, una cuestión que no puede ser jamás puesta en los términos de una política, y que exige, para ser pensada, que sea puesto en juego el dispositivo económico del cual ella procede, y del cual procede, por sí misma, toda filosofía política.

⁵⁰ André Breton, *El amor loco*, Madrid, Alianza, 2008, p. 99.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 91-92.

Violencia: uno le reprocha al otro lo que el otro, a su vez, le habría reprochado, una determinación aún demasiado metafísica, o demasiado conceptual de la economía. En juego: la imposibilidad, para uno, la posibilidad, para el otro, de pensar alguna cosa como una justicia radical (palabra que Marx tanto quería, sin duda porque “radical” no quiere decir “absoluta”) obtenida por y en la violencia.

Pretender cerrar este debate es impensable: simplemente nos importa mostrar que se puede abrir; y la búsqueda de esta apertura es la forma que toma aquí nuestro homenaje a Derrida. En efecto, para nosotros es rendir homenaje al pensamiento de la desconstrucción decir que —si tanto le debe a los gestos husserliano y heideggeriano de reducción de la metafísica y reconoce perpetuamente su deuda con ellos— éste no es extraño a esta otra tentativa de reducción de la filosofía en su determinación tradicional, que es la de Marx. Singular tentativa que se priva de cualquier recurso a una cuestión de inauguralidad; tentativa que procede de una imposibilidad de “acceder —o de reaccionar— al eidos griego”⁵², porque el esplendor fundador, y su sentido están perdidos para siempre. En efecto, es desde el punto de vista del dolor de los herederos sin legatarios, de los hijos sin padres, de aquellos que, después de los primeros y sin ellos, continúan en la segunda época, que Marx habría hecho su entrada en la filosofía. En su tesis de 1841, de hecho, él afirma que, tal como Epicuro había tenido que llevar, soportar, sin poder reaccionar a ninguna manera de la retirada de la era “de las poderosas premisas” que fueron Platón y Aristóteles, los jóvenes alemanes de los años 40, y todos los demás, deben portar el peso opaco de la gloria hegeliana, de ahora en adelante, muda. Situación pos liminar, en la cual los segundos, en relación con los arcontes, siempre fueron la figura de un “apéndice casi incongruente”.⁵³ Pero, dice el joven Marx, aquí hace falta “tomar la chance en el

⁵² Jacques Derrida, “Violencia y metafísica”, op. cit., p. 110.

⁵³ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Democrite et Epicure*, Fans, Ed. Ducros, 1970, p. 217.

infortunio [*malheur*]⁵⁴: en el irreductible oscurecimiento de la luz matinal, la filosofía descubre su tarea esencial, que radica en formular de consignas [*mots d'ordre*] en una situación de emergencia [*urgence*], consignas que no tienen ningún valor fundacional (en Marx, la praxis no es un fundamento), sino que revelan ser, cuando se afila el borde, poderosas armas destructoras. Consignas cuyo sentido, en realidad tan simple, estaría ya prefigurado por el *Tetrafarmakon* de Epicuro, que Marx cita en su tesis:

No hay nada que temer de los dioses
 No hay nada que temer de la muerte
 Se puede alcanzar la felicidad [*bonheur*]
 Se puede soportar el dolor

Ha sido bueno para rendir homenaje a Derrida, intentar hablar de él a partir de este espacio, también reservado en su propia farmacia, en el servicio de primeros auxilios, donde se opera en la sombra, en la miseria, en el infortunio, ahí donde está la chance, ahí donde está la promesa.

⁵⁴ *Ibid.*, 63.

El presente número de
Papel Máquina se imprimió en
agosto de 2015 en la ciudad de
Buenos Aires.

Se utilizaron las tipografías
Garamond y Aspira

Editorial Emmanuel Biset

Oscar del Barco: filosofía, política, poesía
Emmanuel Biset
Luis Ignacio García
Gabriela Milone

Campos de batalla Oscar del Barco

Diálogos Oscar del Barco |
Emmanuel Biset

Otro Marx Sergio Villalobos-Ruminott
Guillermo Ricca
Bruno Bosteels

Traslaciones Catherine Malabou