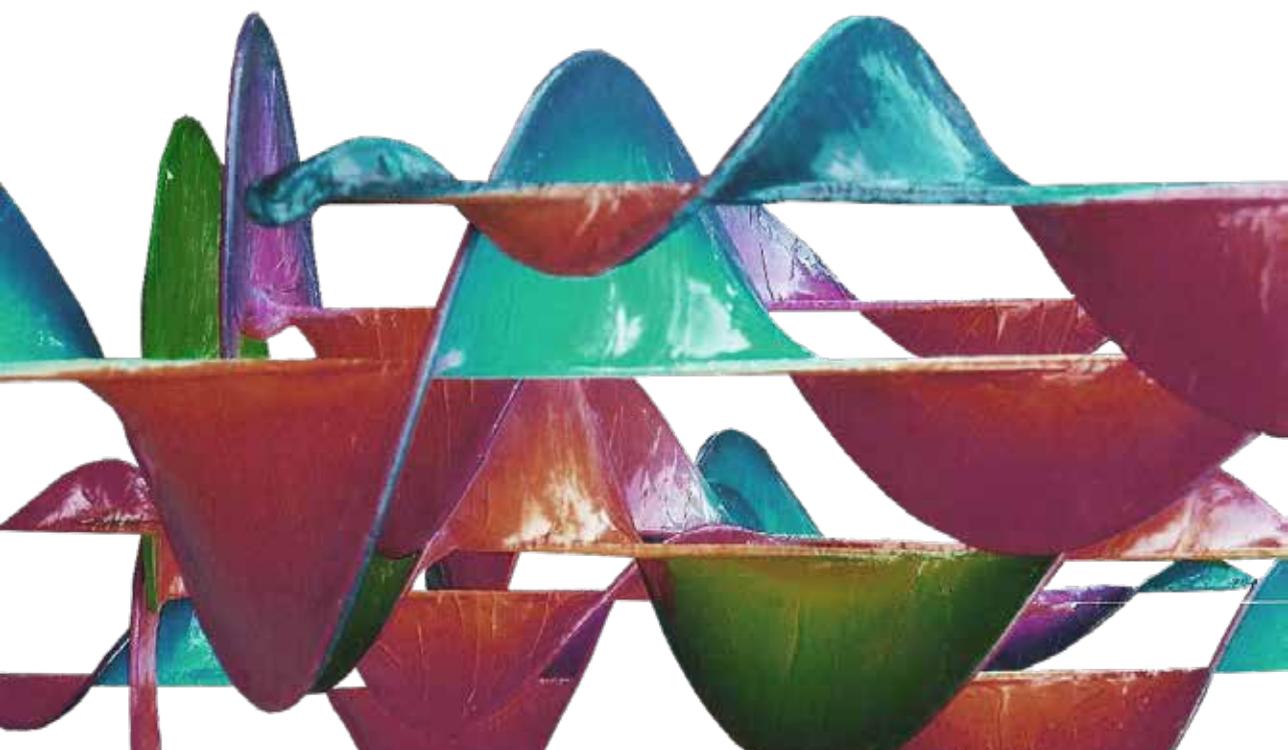


Mundos contemporáneos

Ensayos filosóficos



Jorge Hernández (Director)

Ma. Virginia Fosero · Santiago J. Lo Vuolo (Compiladores)

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**



COLECCIÓN
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Mundos contemporáneos: ensayos filosóficos / María Virginia Fosero ... [et al.]; compilado por María Virginia Fosero; Santiago Lo Vuolo; dirigido por Jorge Hernández.

- 1a ed. - Santa Fe: Ediciones UNL. Facultad de Humanidades y Ciencias, 2018.

Libro digital, PDF - (Ciencia y Tecnología)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-121-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. Educación Superior. I. Fosero, María Virginia II. Fosero, María Virginia, comp. III. Lo Vuolo, Santiago, comp. IV. Hernández, Jorge, dir.

CDD 199.82



Reservados todos los derechos

Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

Luis Quevedo / Erica Hynes / Ayelén García Gastaldo / Gustavo Ribero

Coordinación editorial: Ma. Alejandra Sedrán

Corrección: Laura Prati

Diseño de tapa e interiores: Analía Drago

© Marcelo S. Antonelli Marangí, Francisco A. Candiotti, Germán D. Castiglioni, María Virginia Fosero, Jorge R. Hernández, Santiago J. Lo Vuolo, Manuel A. Navarro, Emiliano Sacchi, 2018.



© edicionesUNL

Universidad Nacional del Litoral, 2018

Facundo Zuviría 3563, cp. 3000, Santa Fe, Argentina

editorial@unl.edu.ar

www.unl.edu.ar/editorial



**Universidad
Nacional del Litoral**

Enrique Mammarella · Rector

Claudio Lizárraga · Vicerrector y Secretario de Planeamiento Institucional y Académico

Laura Tarabella · Decana Facultad de Humanidades y Ciencia

Ivana Tosti · Directora Ediciones UNL

Mundos contemporáneos

Ensayos filosóficos

DIRECTOR

Jorge Hernández

COMPILADORES

María Virginia Fosero

Santiago J. Lo Vuolo

AUTORES

Marcelo S. Antonelli Marangi

Francisco A. Candiotti

Germán D. Castiglioni

María Virginia Fosero

Jorge R. Hernández

Santiago J. Lo Vuolo

Manuel A. Navarro

Emiliano Sacchi



Índice

- **Prólogo / 5**
Decio Durando

- **Sobre algunas interpretaciones de Deleuze en clave liberal / 18**
Marcelo Sebastián Antonelli Marangi
- Introducción: el debate sobre las posiciones políticas de Deleuze / 18
- El diálogo con la izquierda / 21
- Crítica de las lecturas liberales / 25
- Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista / 29
- ¿Qué es «ser de izquierda»? / 35
- Conclusión / 36
- Referencias bibliográficas / 39

- **Bataille: dimensiones históricas y naturales del gasto improductivo / 41**
Francisco Candiotti
- Referencias bibliográficas / 47

- **El método dialéctico y su envoltura mística / 48**
Germán Daniel Castiglioni
- Investigación y exposición / 48
- La apariencia generada por la exposición / 50
- El cambio de perspectiva de la dialéctica / 52
- La envoltura mística de la dialéctica / 53
- Referencias bibliográficas / 57

- **Justicia, derecho y violencia. Sus relaciones y sus disoluciones / 59**
María Virginia Fosero
- Introducción / 59
- Platón o el preludeo del hacedor de coros / 61
- Kant: el «acorde discordante» / 66
- Benjamin o el ángel de la historia / 75
- Improvisaciones jazzísticas: creación y destrucción de los valores / 82
- Hoy, variaciones con sordina / 97
- Referencias bibliográficas / 99

→ **La di-solución del tiempo / 101**

Jorge Raúl Hernández

→ Introducción / **101**

→ Anticipación del recorrido / **101**

→ El modo temporal implícito. Apertura a la significación. El tiempo como símbolo («x»). La historia como condición humana / **102**

→ Excurso a modo de comercial televisivo (o como ver pasar el tiempo inadvertidamente) / **105**

→ Continuación: tiempo, libertad, historia / **105**

→ «Liberar» / **106**

→ Evocación de la experiencia histórica de las preguntas iniciales / **108**

→ I. Babilonia / **108**

→ II. La Jerusalén futura y eterna / **109**

→ III. Kant, Hegel, Marx. Liberación del futuro como apocalipsis racional. El progreso eterno como explicación del tiempo / **110**

→ IV. Consecuencias del temor como descuido. El progreso como regresión / **116**

→ Devenir porvenir / **121**

→ Referencias bibliográficas / **122**

→ **Aislamiento y recomienzo. Para una política del acto creativo / 124**

Santiago J. Lo Vuolo

→ Introducción: *La tempestad* como una próspera ontogénesis / **124**

→ Proceso de minorización: el naufragio o aislamiento / **125**

→ El espíritu conservador: restauración del orden / **127**

→ Sin desenlace. Fallas de la trascendencia, ¿anuncio del porvenir capitalista? / **130**

→ Conclusión: hacia la situación actual / **134**

→ Referencias bibliográficas / **135**

→ **De los poderes y del secreto / 137**

→ *Manuel A Navarro*

→ Apéndice / **142**

→ Referencias bibliográficas / **147**

→ **Entre Deleuze y Eisenman. Arquitectura y política / 148**

Emiliano Sacchi

→ La arquitectura y su crítica / **149**

→ La arquitectura y su política / **152**

→ Referencias bibliográficas / **157**

→ **Sobre los autores / 159**

Prólogo

Decio Durando

Quizá sea un prejuicio el calificar a este como un libro de filosofía. Los recorridos aquí cartografiados atraviesan sin prurito el derecho, la literatura, la economía, la historia, la política, la arquitectura, la pintura y hasta la escatología, siguiendo el discurrir del pensar como un arroyo claro por entre aquellas regiones fronterizas de cada campo disciplinario; lares donde el objeto se difumina y el método comienza a ser un horizonte gris y neblinoso con relación al cual resulta difícil orientarse; se trata del viejo y peligroso oficio de pensar.

Un autor muy concurrido en las páginas que siguen, Gilles Deleuze, nos decía en su famoso Abecedario lo siguiente:

Para mí, tan pronto como uno hace algo, se trata de dejarlo; se trata al mismo tiempo de quedarse ahí y de dejarlo —y en tal caso, quedarse en la filosofía es también como salir de la filosofía, pero salir de la filosofía no quiere decir hacer otra cosa: y por ello hay que salir quedándose dentro, y no hacer otra cosa. (...) Yo quiero salir de la filosofía por la filosofía.

Creo que no son necesarias mayores disquisiciones que pretendan justificar la ética intelectual que moviliza los escritos aquí reunidos.

Pero también aúna a estos ensayos un par de características bien evidentes. Por un lado, su coimplicación en un principio de diversidad desprejuiciada que le garantiza tanto su multiplicidad de objetivos (en el sentido de «blancos») como su carácter disruptivo (encontrará el lector que no es este un libro cómodo, y que el itinerario propuesto es capaz de proporcionar un placer intenso pero, a la vez, ligeramente desestabilizador). Por otro lado, y más fundamentalmente, lo que hilvana al libro es su apuesta por un ejercicio de la filosofía como actividad del puro pensar, del pensar hasta las últimas consecuencias, fundando la praxis filosófica no ya en tal institución —templo rector de sus ritos sagrados— sino en aquella antigua concepción gimnástica del concepto como trabajo que libera un tipo muy especial de agón. El concepto y la idea jugándose mutuamente y empujando más allá al hombre-que-hay; principio caótico, primordial e inactual, que reabre siempre la danza de la realidad y el entendimiento.

No es alarde declarar que brilla aquí el inmortal fuego de Heráclito, y corroboramos una vez más que esta inactualidad de la fuerza del pensar filosófico es precisamente la vía regia hacia la dilucidación de los fundamentos más sutiles de nuestras instituciones y artefactos culturales. El catalejo y el microscopio del espíritu, lo que ayuda a adivinar qué es tras lo que parece ser y nos recuerda sobre el estatuto siempre nuevo de la verdad sobre el que nos instruía Max Brod. Esto es, lo que es capaz de recordarnos la posibilidad de nuevos comienzos.

Atraviesa además a este libro, por supuesto, una clara tradición que se dejara intuir fácilmente al lector; pero su tono primordial está signado más bien por una serie muy precisa de intensidades, un cierto circuito a través de los grados del pensar. Sucesión de mesetas y velocidades extremas, desvanecimientos y saltos de tensión, flechas que se lanzan. Se pone en juego esa potencia siempre diferida y capaz, sin embargo, de condensar lo virtual hasta rasgar con su peso, en el vértice de cada instante, el velo del horizonte. Se invierte otra vez la parte que cada pensador reclama de esa herencia sin duelo y sin deuda.

El ensayo que abre el libro es «Sobre algunas interpretaciones de Deleuze en clave liberal», de Marcelo Antonelli. Deleuze posee un carácter prismático, y toda su filosofía realiza en el concepto una potencia expansiva y una pulsión extrínseca: su ethos es el del acecho y el gozoso encuentro fortuito. Puesto así, no nos sorprende que veamos proyectarse en el tornasol de la reflexión política muy diversas ideas susceptibles de reclamarse de uno u otro aspecto del pensamiento deleuziano. Y sin embargo, de entre la montaña de producciones académicas que conjuga al pensador francés con esta o aquella tradi-

ción de pensamiento político–económico, aquellos estudios capaces de brindar una mirada breve y comprensiva de las raíces de esta polivalencia no se cuentan entre las más comunes. Es este un aspecto de la discusión filosófica que invita más bien al reflejo defensivo de la reacción erística y a la apriorística partidización de la exposición.

Este ensayo estudia además un punto extremadamente controvertido de la elucubración deleuziana respecto del cambio político y de los procesos de devenir–revolucionario. Esta cuestión podría plantearse (algo bruscamente) así: averiguar si en el corazón del modo particularmente maniaco de maquinación de flujos que caracteriza al capitalismo posindustrial contemporáneo no palpita acaso un nervio orgiástico virtualmente revolucionario, capaz de provocar un colapso de las estructuras en la actualidad más o menos estables de la representación política e institucional, cualidad prometeica de la hiperproducción deseante que puede abrir desde el centro de su propia radicalización una fuerza de vacío capaz de sacar de su eje al trompo del devenir histórico.

Lo cierto es que siempre parecen dormitar en el fondo de estos procesos las potencias susceptibles de triturar los complejos molares que fijan el flujo y el corte de la producción socioeconómica deseante. El estudio de la economía del deseo, punto decisivo de la obra más conocida de Deleuze, se liga aquí todo el tiempo al estudio de su correspondiente producción de lo real. Se analizan los modos de maquinación del proceso social y se muestran algunas características del deseo en tanto principio inmanente de génesis perpetua y autosuficiente.

Se estudian también las pretensiones del materialismo deleuziano y se explican las resistencias que ha suscitado su solución ontológica, esa singular complicación de producción y deseo que a unos aberra como desviación ético–política y a otros sofoca en cuanto lo figuran una avalancha de lo imaginario.

Algunos de los aspectos más interesantes de la reflexión de Deleuze respecto de la revolución y su relación con los límites inmanentes del sistema de producción son también expuestos en las páginas que siguen. Descubriremos allí, por ejemplo, por qué la propuesta revolucionaria que arroja Deleuze está ciertamente relacionada con la idea de un límite y de una expansión radical que parece desafiar esas fronteras funcionales del sistema capitalista, pero descubrimos a su vez cómo todo esto (de sonoridad tan marxiana) no tiene nada que ver con infraestructuras ni vanguardias.

Alguna vez Deleuze escribió que su filosofía estaba pensada un poco como una novela de suspenso. Pues bien, el ensayo que introducimos aquí depara suspenso intelectuales suficientes para que ahorremos más preámbulos. Que sea el lector quien desenmascare al asesino, si descubre a alguno.

El segundo estudio aquí reunido versa sobre lo que podríamos denominar un concepto viral, producto de una verdadera reflexión martillo en mano.

Si en el ensayo de Marangi intuíamos, junto a Deleuze, que el afán de expansión del capitalismo es lo que garantiza la proyección exponencialmente creciente de una potencia excedente, podemos ahora seguir el curso de tal excedente energético junto a Georges Bataille en el artículo «Bataille: dimensiones históricas y naturales del gasto improductivo», de Francisco Candiotti. Bataille revela aspectos poco explorados de la teoría económica: ¿qué ocurre al subproducto conformado por los recursos inutilizables y los vestigios de procesos residuales de un proceso productivo? ¿Qué implicancias profundas tiene esto? ¿Cuál es la forma en que la resultante de cualquier producto de las fuerzas productivas dadas, que cae más allá del horizonte de los valores de uso del sistema en que este producto se inserta, es capaz de reintegrar su circulación sobredeterminándose bajo alguna de las formas profanas del gasto improductivo? Quizá el inconsciente económico reprima cualquier signo de la sombra del progreso, al cual quiere figurar tan reluciente como Apolo; en todo caso Bataille permite atisbar con su análisis una axiológica de los reinos del secreto pecaminoso y de la abierta perversión pública a la vez.

No falta quien ha calificado al logro de Bataille como una revolución copernicana de la economía. En verdad, su propuesta se extiende hasta la de una nueva economía general fundada precisamente en aquel cúmulo de malentendidos causado por las represiones propias del inconsciente expulsado por el *homo oeconomicus* de los neoclásicos. Resalta la manera en que ese sujeto de la economía se ha dado a sí mismo el derecho de adquirir, conservar y consumir racionalmente mientras excluía para sí el principio fundamental del gasto, que ocupa a Candiotti en el ensayo aquí reunido.

Bataille reconoce dos ámbitos netamente diferenciados de la actividad económica: una reductible, signada por el uso escaso de recursos por parte de los individuos de una sociedad tal para la conservación de su vida y la prolongación de su actividad productiva; otra irreductible, representada por el terreno inconsciente que obliga a alguna forma de ejercicio del gasto por el gasto mismo: el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, los espectáculos y juegos, así como las actividades culturales o incluso la sexualidad no genital...

Candiotti menciona el *potlatch*, concepto que marca el origen de las dilucidaciones de Bataille, a raíz de su lectura de los ensayos de Marcel Mauss, quien mostraba en sus estudios etnológicos evidencia para la consideración del sentido práctico del don más allá de una lógica mercantil. El don es, de acuerdo con Mauss, el fundamento de una economía no mercantilizante ni mercantilizable, responsable de la distribución de los estatus y los lazos de poder e influencia dentro de los grupos sociales

Será a partir de esta práctica del potlatch, intercambio no mercantil, que Bataille intuirá que es precisamente la clase de usos representada por el gasto sin contabilidad, el derroche festivo, el dilapidamiento patrimonial funcional o suntuario la que mejor representa una noción de gasto libre; en algún sentido, es el fin acéfalo de la economía productiva.

Bataille llegó a describir la manera en que en ese capitalismo naciente (junto a la ética protestante, tal como lo ilustró Weber) el gasto ostentatorio y festivo comenzó a realizarse a trasmuros, codificándose progresivamente en pos de convenciones deprimentes y cargadas de aburrimiento.

En todo caso, estas son nociones que ninguna teoría económica clásica, ni liberal, ni marxista, ni de ningún otro cuño, había resaltado. La subordinación negativa del gasto a la producción encierra en su núcleo más íntimo una defensa de la metafísica occidental toda, del imperio teleológico de la voluntad teórica tradicional y de la racionalidad instrumental. En algún sentido, resulta cada vez más evidente que se gana solo para sacrificar el producto en el altar del gasto y su panteón de mil grotescos santos, pero leer los coeficientes de despilfarro y reconocer la presencia ubicua de este principio irreductible, plástico y autónomo, no es algo que se vea hacer comúnmente a los economistas.

Germán Castiglioni nos propone, en el tercer ensayo aquí reunido, «El método dialéctico y su envoltura mística», hacer cuenta de un número de cuestiones concernientes al método dialéctico tal como aparece plasmado principalmente en *El Capital*, así como de algunas de las más llamativas interpretaciones que aquel ha suscitado entre algunos de sus principales seguidores.

Ningún aspecto de la teoría de Marx ha recibido mayor atención en las recientes décadas que el método dialéctico. Aun así, la mayoría de los intérpretes occidentales ha restringido la discusión a aquellos escritos tempranos en los cuales Marx confrontaba filosóficamente con Hegel de manera desembozada y abierta, mientras que los teóricos socialistas han tenido la tendencia a aproximarse a los escritos de la madurez marxista como a textos que resulta demasiado incómodo cuestionar. Si bien Castiglioni no olvida la diferencia fundamental entre el corpus marxista y el de sus interpretaciones, tampoco pierde de vista en ningún momento de su exposición que, cuando se trata de *El Capital*, un texto que históricamente parece haber nacido preñado de su propia y riquísima historia interpretativa, debe procederse con excepcional cautela analítica.

Si bien hasta la ideología alemana la dialéctica de Marx había poseído un fundamento esencialmente antropológico, en los escritos que siguen de manera inmediata a *El Capital* este modelo cede paso a una crítica plenamen-

te económica, que ocupará ahora casi la totalidad de la escena. A partir de allí, la dialéctica quedará orientada hacia su consideración economicista; sus contradicciones resultan entonces de conflictos hacia el interior de los procesos económicos y no ya de su oposición a cualquier tipo ideal concebido como la «naturaleza humana».

Más allá de esto, las preocupaciones filosóficas de Marx no se esfumaron con su clásico y definitivo tratado económico. *El Capital* es un texto de una densidad filosófica monumental tanto como es una obra maestra de la teoría económica, aunque quizá este último carácter ha primado interpretativamente sobre el segundo. El ensayo que aquí se presenta permite redescubrir esta primera dimensión del texto con una novedad y una agudeza destacables.

El repaso allí realizado y los propios señalamientos críticos de Castiglioni permiten al texto de Marx revelar su propio significado en el contexto histórico de su interpretación global, incluyendo ese carácter de crítica «desde adentro» que forma parte esencial de cualquier hermenéutica. Su tarea principal, empero, es la de historiar un problema fascinante y algo ignoto de la historia de la crítica al materialismo dialéctico, que hunde sus raíces hasta los orígenes más filosóficamente puros del método. Se trata de ver hasta qué punto este materialismo dialéctico guarda relaciones (y de qué orden) con una especie de epistemología materialistamente pura, y qué clase de vicio es ese del que muchos parecen acusar al método, de acuerdo con el cual la exposición marxiana derivaría en una suerte de materialismo ontológico tan intransigente que acaba transformándose en un «materialismo sin materia». Son varios los autores que parecieron señalar este particular vicio epistémico de la dialéctica de Marx, esto es, su tendencia mistificante, su compulsión metafísica.

«Justicia, derecho y violencia. Sus relaciones y sus disoluciones» nos invita por su parte a una reconsideración realmente radical de los vínculos entre derecho y justicia. María Virginia Fosero expone las maneras en que la ley, empujada por sus mismas condiciones de materialidad (expresadas en la dinámica normativa que le da origen y forma su ecosistema), posee una tendencia compulsiva e inevitable a trastocar los valores trascendentales que pretenden reclamarse de su fundamento y ejercicio, creando en el corazón de cada lógica deóntica un vacío simbólico incapaz de ser «llenado» (interpretado) de manera definitiva; punto de sutura imposible, centro generador a la vez de una fuerza concéntrica que devora desde la misma identidad de la idea solar de lo justo cualquier posibilidad de adecuación jurídica estable a sus valores originarios. Se trata de la fiebre sobre la cual galopa cierta tradición bien específica de reflexión política cuando atraviesa ciertos límites intrínsecos a esa ordenada comarca de la razón humanista que, como venimos

examinando en los ensayos anteriores, contiene en sí ese nervio trágico, ese latido sordo e inquietante de lo sin fondo.

Puesto que, siguiendo a Derrida, intuimos el origen doble de la ley: calculable e incalculable. Es heterónoma e incalculable en tanto es decisión de otro que la instaure desde una pura exterioridad, decisión insondable como un golpe de suerte, evento imprevisible e inenarrable. El derecho que resulta de esta consideración de la ley es impredecible: excede, altera, disloca. No posee ni historia ni génesis ni derrotero que pueda fijarse; la ley de la ley no puede ser representada, pues su origen es de alguna forma siempre mítico. Respecto de la legitimidad de la ley, su fuerza interna, performativa, es precisamente, y en razón de este misticismo, injustificada e injustificable: es «forzada», como se ve claramente en la expresión inglesa *to enforce the law*. Su estructura tautológica y paradójica es, sin embargo, fundamental a cualquier separación de lo legal y lo ilegal: hace falta la violencia de la ley para instaurar el reino de la ley. No puede devenir trascendental (una justicia, allá en el horizonte...) sino mediante un acto performativo pasado e imprevisible como una tirada de dados. Pero una vez enunciada bajo la forma de una decisión, codificada en órdenes y prescripciones con fuerza propia, comienza a volverse espiritual.

Además de vacía e infinitamente extranjera, la ley parte de una orden autónoma: te ordeno no llegar hasta mí. Es tan loca como la lengua, y ciertamente está en ese terreno de cosas que no nos es dado comprender por completo. Por otra parte, nos exige un proceso de activo desciframiento, que nos ajustemos a su singularidad irreductible.

El más allá de la ley que conforma el espacio de su génesis adopta la forma política del soberano, y de allí se desprende que la ley humana no puede ejecutarse ni instituirse entre los hombres más que excluyendo (reconociendo primeramente el derecho de excepción y reservándose inmediatamente). Es esto lo que podemos ver como la estructura paradójica que funda aun hoy, de manera ontoteológica, los Estados modernos. Es el miedo, hoy como siempre, el que motiva a una vez el respeto de la ley y su transgresión.

El segundo tiempo de la ley, brevemente mencionado, hace pasar la ley heterónoma a su momento de epifanía y actualización, vistiéndose a sí misma de ley y apareciendo entonces como ley moral. Pero la ley objetivada en el derecho positivo, que representa lo calculable, parece oponerse a la justicia en tanto incalculable. La lectura propuesta por Fosero resulta en una recapitulación sesuda, meticulosa y fascinante del ejercicio deconstructivo que disecciona estas alianzas fatales o compromisos imprescindibles en el intento inacabable de codificar y recodificar a lo justo en lo justo-disponible. Después de todo, no se trata de permanecer en ciertos principios. Resulta urgen-

te responder al llamado de la justicia y refundar el derecho o al menos transformarlo; aprovecharse de la plasticidad de la ley y hacerla avanzar hacia los lineamientos de un nuevo derecho.

El ensayo de Jorge Hernández, «La di-solución del tiempo», es estrictamente hablando un ejercicio de escatología filosófica (género que no se caracteriza por su abundancia entre la producción académica contemporánea). Aguarde el lector una experiencia, pues, inusual.

¿Por qué habríamos de pensar el tiempo? Y en todo caso, ¿cómo? El tiempo, puesto así, es el tiempo como imagen, claro. Pero aquí hablamos también de otros tiempos, fundamentalmente del tiempo con rostro, el tiempo que tiene con cada hombre «trato personal». Para poder ser aprehendido como concepto, el tiempo exige el esfuerzo inaudito de despojarnos de su mera descripción fenomenológica al igual que de su manipulación como término analítico. Tampoco podremos echar mano a algún supuesto apriorístico, pues el tiempo bebe del cauce de sus fuentes más rápido que el intelecto. El esfuerzo del que hablamos, pues, es propiamente inhumano. Es precisamente filosófico, ciencia monstruosa de Sísifo.

Un concepto del tiempo no puede ser «operativo» ni «funcional», pero para poseer cualquier carácter explicativo debe pasar de concepto a contrapunto, recapitulando el excedente del concepto, todo lo extraconceptual de la idea de tiempo, incluso todo lo que tiene de inaudito y de vértigo.

El resto insimbolizable del tiempo-vivido, con todo su desamparo, es el ombligo de todo el tiempo-pensado. Y es también el espacio nuclear de una experiencia límite, lugar del templo, reducto de lo sagrado. Los hombres acuden hacia el final del tiempo solo para rendirse.

Pero tiempo tampoco es número ni hace al movimiento de los cuerpos. Ni siquiera tiene por qué saber de espacio antes de desenvolverse como explicación del misterio original. Y sin embargo ahí está también el tiempo del que nos hablan los mass-media. ¿Cómo va a estar el tiempo hoy? ¿Qué tal mañana? Y otro tiempo que parece imponerse técnicamente a estos, un tiempo indistinguible y uno sui generis, producto de la memoria.

Con el tiempo, nos dice el sentido común, pueden hacerse muchas cosas. Pero, pensarlo, lo que se dice pensarlo, y para colmo decirlo, si lo consideramos un poco, parece imposible. Sin embargo, con el tiempo también se puede hacer teología. Y, como vemos, muy buena filosofía.

«Aislamiento y recomienzo», el ensayo de Santiago J. Lo Vuolo aquí incluido, lee *La Tempestad* de Shakespeare a través del ejercicio de eso que Deleuze denominaba «clínica literaria». Ya mencionamos, citando antes al mismo

Deleuze, de qué manera la filosofía se ejerce desde afuera siempre de sí misma hacia sí misma. Pero, además, si el filósofo es un náufrago voluntario con ánimo más contemplativo que colonizador, es también de alguna forma y en algún punto un médico así como un artista. ¿De qué forma? ¿En qué punto?

En la obra deleuziana, el trato del arte como experimentación permite elaborar una teoría de la «crítica clínica» como precisión necesaria a la crítica general de la subjetividad. La crítica operada por el arte es clínica desde dos perspectivas: en primer lugar el arte constituye una experimentación que el artista lleva adelante en su obra y sobre sí mismo, transformando con ello su propia subjetividad; en este sentido, el artista es menos el productor de la obra que su producto. Así, la teoría o crítica del arte en su sentido convencional deben convertirse en clínicas, esto es, están llamadas a explorar las nuevas formas de subjetividad que tal proceder del arte hace posibles. Esta noción de «crítica clínica» da cuenta a un tiempo de la obra y de la producción de discurso sobre la obra, haciendo del artista el sintomatólogo, el médico de la cultura. El artista no es un loco sino un curador cuya práctica particular es la de la semiología clínica, el estudio concreto de los signos a fin de explorar la subjetividad humana.

La literatura no es ni etología ni terapia, puesto que uno no escribe para sanarse, pero la sintomatología (el ejercicio de lectura de los signos) es el lugar donde los especialistas médicos y los no especialistas se encuentran: la sintomatología, como disciplina semiótica en el sentido estoico, es el punto cero de la medicina, su exterioridad neutra, donde se junta el devenir-médico con el devenir-enfermo, devenir-artista o incluso devenir-filósofo.

El arte explora el devenir de las formas de subjetividad que suelen presentarse ante nuestra experiencia como intemporales, cuando en verdad dependen de agenciamientos sociales bien específicos y son tan plásticos como ellos. Pero, por otro lado, tampoco se trata de que el médico haga literatura. El acto semiológico y lingüístico en que se compromete *Lo Vuolo*, por ejemplo, consiste en extraer de un texto fuerzas, en identificarlas y volverlas visibles a través de su nominación, dando una existencia asignable a un haz de potencias antes imperceptibles. El arte capta y condensa en su proceder un espectro de fuerzas que la clínica puede actualizar cada vez; y la sintomatología es asimismo un acto de arte.

¿Para qué sirve, pues, un ensayo como el que aquí se presenta? ¿O para qué sirve la literatura? ¿Para qué sirve, ya que estamos, el arte? Precisamente, para crear nuevas maneras de sentir y de pensar a través de formas susceptibles de volverlas sensibles. Es así como el arte es experimentación y no descubrimiento de ninguna estructura objetiva, ni invención (puesto que aquí la imaginación no es causa eficiente) sino una captura de fuerzas reales. Así es

como Deleuze construye una teoría etológica de la cultura y de la imitación como devenir, porque las fuerzas no devienen sensibles por sí sino mediante el trabajo literario que pone de manifiesto la potencia pragmática de la lengua y detecta las fuerzas no diferenciadas haciéndolas pasar de lo insensible a lo sensible. El arte es una técnica (en el caso de la obra aquí estudiada un procedimiento llevado a cabo con la materialidad de la lengua inglesa), que permite visibilizar fenómenos que hubiese sido imposible captar sin tal dispositivo. Refutando la distinción tajante entre arte y ciencia, Deleuze nos guía mediante la aplicación a la crítica literaria de procedimientos epistemológicos válidos a su vez para la invención científica: la ciencia, en último término, resuelve sus problemáticas en el plano del cálculo y mediante la creación de funciones, mientras que el arte las exhibe y sobre todo las conserva bajo los modos del sentir (afectos y perceptos).

Shakespeare se nos muestra en el ensayo de *Lo Vuolo* como un sintomatólogo de la cultura. No se contentó en su obra con la pretensión de producir un efecto estético sobre la sensibilidad del público, sino que lleva adelante un trabajo de diagnóstico. Y lo propio hace a su vez nuestro autor en el ensayo aquí incluido.

Al continuar nuestro recorrido nos encontramos, en «De los poderes y el secreto», con una reflexión de corte deconstructivista sobre algunas implicaciones paradójicas del ejercicio del pensar filosófico y sobre sus límites y pretensiones a veces desbordadas. Pero es algo más complicado que eso. Veamos un poco.

Si bien se retoman en el ensayo una amplia variedad de dilucidaciones esparcidas a lo largo de la obra de Derrida, la reflexión llevada adelante por Manuel Navarro culmina en la elucidación de uno de los aspectos más intrigantes que el autor francés ha tenido para aportar sobre estas amplias cuestiones mediante su lectura del *Timeo* platónico. Se trata del análisis de un concepto de difícil aprehensión, el de *khôra*.

Tal como en la *khôra* platónica, se trata aquí de definir aquello que no posee en sí esencia alguna: un lugar limítrofe, carente de toda historia, espacio de una exterioridad absoluta en el cual nada hay en que puedan proyectarse rasgos antropomórficos. La ley de lo propio y la identidad no tienen allí sentido, pues ese lugar no designa cosa alguna ni tampoco nombra ningún estado ni ningún ente. Es extranjero a lo sensible en igual medida en que lo es a lo inteligible. En tanto no posee ni forma ni determinación, la *khôra* no es ni siquiera aquello que ella es sin ser tampoco nada, es más bien como si fuera nada. Es un abismo anacrónico y desnudo de lógica; todas las oposiciones discursivas le suceden, pero *khôra* las excede y no puede participar de ellas

más que de un modo aporético. Es lo más parecido que vemos en Platón a una teología negativa del concepto.

Ese lugar tan extraño, ese abismo sin referente y sin novedad, impronunciable y, por otra parte, vacío de cualquier voz, es el punto de irrupción del nombre. Es el más—acá del origen que abre el espacio a poblar por la luz, por el ruido y por la lengua. Es allí donde se abre ese proceso de diseminación que Fosero estudia en el proceso del devenir—ahí de la ley respecto de la justicia; Navarro, aquí, hace lo propio al mostrar la forma en que el discurso filosófico se hace y se deshace, se fisiona alrededor de la fuerza nuclear de la filosofía. Rastrea el movimiento de la diferencia por entre los resquicios abiertos entre las oposiciones interiores al mismo discurso filosófico, y luego nos muestra cómo marcha el teatro sin fin de la obra de Sofía. Los chispazos sintácticos, los cortocircuitos semánticos, las pequeñas mutaciones ortográficas y otros fenómenos de orden molecular son los que transforman por efecto de su acumulación las estructuras sedimentadas que socializan la distribución de los discursos filosóficos.

En su obra, Derrida da a este lugar hallado en el Timeo otro nombre griego: colpos, el seno materno, el pliegue de una tela o el repliegue del mar entre las olas. Se trata siempre de ese lugar de inmaculada concepción previo a cualquier muesa, signo o firma, allí donde la vida se afecta y se retira y el texto late.

En la creación del logos filosófico puede encontrarse, tanto como en la práctica de la pintura o de la fotografía, un lugar de incubación comparable a la khôra. Soporte y receptáculo de la idea, se pretende de toda ella y sin embargo no es, precisamente, nada de ella. Se le opone sólo exteriormente, pues es a la vez su condición de posibilidad y su intuición como irrealizable.

Cada vez que a partir de la nada se abre una pregunta que no se detiene ante ningún contenido en particular ni ante ningún método, esto es, una propuesta deconstructiva como la de Navarro, un movimiento se pone en marcha. Lo que precede al ensayo en sí puede muy bien ocupar ese lugar; ya sea que esté lleno cuando la explicación se desenvuelve, ya sea que se vacíe a punto de arribar a una conclusión, en el lugar de la khôra el texto se disemina.

En el final de nuestro recorrido arribamos a la arquitectura guiados por Emiliano Sacchi y el panorama que el autor nos traza en su artículo «Entre Deleuze y Eisenman. Arquitectura y política», entrecruzando la filosofía de Deleuze con la producción de Peter Eisenman.

Este arquitecto es pionero en la utilización de técnicas y procesos en el curso de la concepción de sus proyectos que conducen a un desapego de todas las convenciones arquitectónicas y las preconcepciones culturales que restringen el haz de devenires posibles de la arquitectura como exploración

humana. El propósito de sus planteos es el de concebir una antirracionalidad, una filosofía de la ausencia que permita un renacimiento de la idea arquitectural mediante la negación de todo contexto exterior a la obra. Para Eisenman, la arquitectura es una herramienta para el cuestionamiento de las nociones de origen y unidad que permite desfondar así la teología política que sostiene la arquitectura del poder, toda esa arquitectura de la metafísica trascendental, dinamitando a su vez el ideal clásico de la obra arquitectónica como intemporal, significativa y portadora de Verdad.

El trazo geométrico somero, la disposición del conjunto como agenciamientos plurales indiferenciables y la proyección eminentemente gráfica de la obra apoyan la separación de la forma respecto de la función, del sentido y de sus agentes de interés (véase arquitectos, clientes, agentes inmobiliarios, funcionarios de estado...); promulgan la división del proceso de concepción original del objeto de la variable dependiente de su resultante.

En el ensayo que cierra este libro se muestra el alcance filosófico de la obra resistente de Eisenman, que es al mismo tiempo proclama estética y política, y se la expone como el ejercicio disruptivo de la pura ocupación del espacio. Se ilustra la pretensión de una arquitectura que no sea ya humana sino demasiado humana, que exceda los límites del sujeto–hombre y represente la voluntad misma de la materia arrojada de disponer de sí misma a través del núcleo autopoietico que dinamiza la densidad de las formas y su agenciamiento sucesivo. El ensayo de Sacchi es un llamado a esa arquitectura que está más allá de lo nuevo; se trata más bien de un límite de la arquitectura y del discurso arquitectónico cuyo filo abre espacios inocuables y desocupa el sentido agarrotado en el cemento de los cuarteles y los palacios de gobierno; retrata a Arquitectura como diosa de las lagunas que tensa el arco de un sujeto–a–advenir, imprimiendo con su flecha el trazo de un puro devenir–real. Las grietas de las viejas edificaciones traslucen la opacidad caduca de ese sagrado que sustenta la representación de la metafísica occidental: trascendencia presentada bajo series de valores ordenados hacia el fin humano.

La tensión interna que moviliza la historia de la arquitectura es la de la fuerza disciplinaria del poder y sus modelos rectilíneos, enclavados en la noción de un espacio liso subordinado a la estructura volitiva del sujeto; y la fuerza que le hace resistencia, volviendo sobre el vértice infinito del cual emerge el espacio mismo —en un movimiento que no posee en–sí pues está estrictamente hablando desprovisto de ser, es puro devenir— no puede ser ocupado porque es él mismo principio de posibilidad de cualquier estar–ahí. Esta fuerza rompe las cuadrículas de los cuarteles, las vallas de las caballerizas, las alas simétricas de las oscuras catedrales; las desencaja como hacen las raíces de los viejos árboles a las veredas de nuestras ciudades.

De modo de asumir el compromiso propuesto por los autores, la lectura de la siguiente colección de ensayos puede sugerir, pues, intuiciones abisimantes y disparar en el pensamiento líneas de cuestionamiento que permanecían disimuladas hasta ahora por el velo del sentido común. Más allá de eso, no pueden brindarse sobre su lectura mayores garantías ni comprometer al editor con posteriores seguridades. Léase bajo su propia responsabilidad.

Sobre algunas interpretaciones de Deleuze en clave liberal

Dr. Marcelo Sebastián Antonelli Marangi
CIF, Buenos Aires; CONICET

Introducción: el debate sobre las posiciones políticas de Deleuze

En el prolífico campo de estudio sobre cuestiones políticas en la obra de Gilles Deleuze, el problema de determinar en qué espectro político-ideológico se inscribe su pensamiento ha sido abordado por diferentes comentaristas que presentan opiniones divergentes. En una vertiente se encuentran Badiou (1997:17 y ss., 141), quien discute la imagen de Deleuze como un izquierdista o un anarco-deseante y lo califica de aristócrata; Žižek (2004:184), quien lo considera el ideólogo del capitalismo tardío; Garo (2008:62), quien lo comprende como un neoconservador e incluso un anarco-capitalista; Mengue (2006; 2013:84), quien subraya su cercanía involuntaria con Hayek y argumenta en favor de la afinidad del deleuzismo con un liberalismo abierto; Holland, quien ensaya una lectura de la propuesta deleuziana en términos de un paradójico capitalismo sin capital; Patton (2010), quien aproxima el pensamiento político deleuziano al liberalismo político (en particular, al de Rawls), entre otros. Mientras que Patton y Mengue tienden a asociar a Deleuze con el liberalismo político, Garo, Holland, Žižek y el mismo Mengue —en pasajes diferentes— lo acercan al liberalismo o al neoliberalismo económico y rechazan su pertenencia al ámbito de las ideas de izquierda, especialmente en su veta anticapitalista.¹

Una perspectiva heterogénea es presentada por Zourabichvili (1998:357), quien atribuye a Deleuze un «izquierdismo perverso»; Nail (2013, 2015), quien encuentra en las ideas de Deleuze y Guattari y en el zapatismo los elementos teóricos y prácticos de una nueva secuencia revolucionaria; Thoburn (2008;

1 Se podría argumentar que la izquierda no es por completo incompatible con el liberalismo, lo cual no sería erróneo, y que no se contraponen a éste sino a la derecha. Sin embargo, el debate está planteado de acuerdo a esta oposición y en este trabajo no buscamos cuestionarla sino situarnos en el marco polémico tal como está dado: los comentaristas aludidos no consideran a Deleuze un pensador de «derecha» sino un liberal. También se podría señalar que entre el liberalismo y el neoliberalismo existen discontinuidades significativas, tal como efectivamente ha mostrado Foucault (Foucault, 2007). De todas formas, esta diferencia no constituye un elemento relevante en el debate actual, en la medida en que los comentaristas que vinculan a Deleuze con el liberalismo o el neoliberalismo económico lo hacen de manera relativamente indistinta.

Buchanan y Thoburn, 2003), quien estudia la presencia de Marx en Deleuze y le adjudica al francés un profundo interés en la revolución y en la transformación política; el ya mencionado Mengue (2006:99; 2009:9 y ss.), quien sostiene en otros textos que Deleuze adhiere a una suerte de ultraizquierdismo denunciado por Lenin y le atribuye un «izquierdismo de lo intolerable». Estos son algunos de los abordajes que, desde apreciaciones diversas, hallan en la obra deleuziana rasgos nítidos de la tradición de la izquierda.

A primera vista, el debate parece sencillo de zanjar puesto que contamos con abundante material que atestigua los posicionamientos políticos de Deleuze, expresados en sus intervenciones públicas —peticiones, manifiestos, marchas, protestas, etc.— y en su escritura filosófica, es decir, en su «práctica teórica con efectos políticos» (Sibertin-Blanc, 2010:39). Sus intervenciones políticas, multiplicadas después de *L'Anti-Edipe* abarcan una variedad de luchas, reivindicaciones y causas, como se puede percibir en textos recogidos en *L'Île déserte et autres textes* y en *Deux régimes de fous*² y en los petitorios y textos colectivos a los que adhirió (Murphy: «VI. Appeals and Petitions signed by Deleuze»). Desde el punto de vista de su práctica de escritura, tal vez el caso paradigmático sea el de las minorías, que no son objetos de reflexión o de conocimiento histórico, sino posiciones y procesos interiores a su práctica de escritura (Sibertin-Blanc:39). Una mirada a vuelo de pájaro sobre estos documentos parece conducirnos a rechazar sin más las interpretaciones liberales o aristocratizantes de Deleuze y a inscribirlo en el ámbito de la izquierda.

Sin embargo, esta manera de encarar la cuestión no llega a atacar el núcleo de las interpretaciones de nuestro autor en clave liberal en la medida en que estas no se apoyan en las intervenciones políticas recién aludidas, sino en su comprensión del capitalismo. Dicho de otro modo, no obstante las luchas y reivindicaciones que Deleuze efectivamente abrazó, el argumento de que su caracterización del capitalismo tiene consecuencias políticas afines al (neo) liberalismo económico quedaría incólume. En efecto, a juicio de ciertos comentaristas, el pensamiento político deleuziano sería «pro-capitalista» aun contra su voluntad y aun sin ser consciente de ello; esto se desprendería de su caracterización del sistema capitalista y de las indicaciones programáticas que proporciona. Por la misma razón, tampoco bastaría con recurrir a los usos y

2 Deleuze llevó a cabo numerosas acciones concretas en torno a diferentes asuntos políticos, como el Grupo de Información sobre las Prisiones (2003:254–262; 2004:285–287), la cuestión palestina (2003:179–184 y 221–225), el caso Toni Negri (2003:155–161), la censura a un film de Hugo Santiago (2004:401–403), los «nuevos filósofos» (2003:127–134), la guerra en Irak (2003:351–352), Mayo del '68 (2003:215–217), entre otros. Para los compromisos políticos de Deleuze, véase Dosse (2007, especialmente parte II; 2010). Las traducciones son nuestras.

las apropiaciones de Deleuze, que han sido, habitualmente, de izquierda (por ejemplo, los trabajos de Negri y Hardt y de Lazzarato, revistas como *Futur antérieur* y *Multitudes*, áreas de investigación como los estudios coloniales y los estudios culturales) (Dosse, 2007: capítulos 26, 27 y 28; 2010).

La discusión debe darse, entonces, en el plano del análisis deleuziano del capitalismo y sus implicancias teóricas y prácticas, lo cual demanda un minucioso estudio de diversos desarrollos de los dos tomos de *Capitalisme et Schizophrénie* y de *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*. En otro escrito hemos seguido esta vía mediante el análisis de la concepción deleuziana del capitalismo en términos de inmanencia y de fin de la historia, con el consecuente paso del registro histórico de las revoluciones al «devenir–revolucionario» (Antonelli, 2012b). Aquí ensayaremos un abordaje diferente que aportará, según creemos, elementos fructíferos para profundizar la indagación.

Nuestra perspectiva sostiene que las apropiaciones de Deleuze en clave liberal descansan en una lectura desacertada de su concepción del capitalismo y de sus indicaciones acerca de la naturaleza de la revolución, al margen del mencionado viraje a la idea de devenir–revolucionario. A nuestro juicio, Deleuze pertenece al campo de una izquierda que, si bien tiene poco en común con el «socialismo real» del siglo xx y mantiene una relación tensa con el ideal «revolucionario» en cuanto tal, no abandona una visión esencialmente crítica del sistema capitalista (Antonelli, 2012a). A fin de apuntalar esta posición, nos detendremos en primer lugar en el diálogo que el filósofo entabla con ciertas ideas características de la izquierda del siglo xx. En segundo lugar, analizaremos y discutiremos ciertos pasajes de *L'Anti-Edipe* que han sido usados por algunos de los comentaristas para aproximar a Deleuze al liberalismo económico. También estudiaremos el ángulo adoptado por *L'Anti-Edipe* respecto de la revolución y su vínculo con la esquizofrenia, y desarrollaremos algunos rasgos de la concepción deleuziana del capitalismo en relación con las posibilidades de transformación que ofrece. Finalmente, atenderemos la óptica del propio Deleuze acerca de qué significa ser de izquierda. Nuestra intención es ofrecer pistas para una lectura alternativa a la de sesgo liberal y probar que, no obstante las distancias insalvables que separan a Deleuze de buena parte de las ideas más difundidas en torno al socialismo del siglo xx, sus posiciones políticas pueden enrolarse en una singular vertiente de la izquierda que él mismo quiere reinventar.

El diálogo con la izquierda

Como hemos adelantado, hay signos, en los dos tomos de *Capitalisme et Schizophrénie*, de un diálogo permanente con ideas de cierta tradición dominante de la izquierda del siglo xx: la conquista del aparato del Estado, la socialización de los medios de producción, la abolición del mercado y de la propiedad privada, la distinción entre la estructura económica y la superestructura ideológica, la lucha de clases, entre otras. No es nuestro objetivo aquí estudiar estas ideas en sí mismas, tal como fueron formuladas por Marx, Lenin u otros teóricos del socialismo. Nuestro interés reside en precisar el modo en que ellas aparecen en Deleuze, al margen del problema de determinar si el pensador francés las abordó de manera «correcta» desde el punto de vista exegético. No pretendemos tampoco hacer un relevo exhaustivo de las ideas de la izquierda del siglo pasado, lo cual excedería largamente los objetivos de este trabajo, sino reparar en aquellas que aparecen en *L'Anti-Edipe*, no obstante lo cual haremos referencias puntuales a otras obras.³

I. Tomemos en primer lugar la clásica distinción marxista entre la estructura base y la superestructura ideológica, que involucra el problema más general de establecer la naturaleza de la economía y su rol en la vida sociopolítica. Si nos guiamos por *L'Anti-Edipe*, la economía goza de un primado en todas las formaciones sociales existentes, tanto en la civilización capitalista actual como en la máquina territorial primitiva y en la máquina despótica bárbara. Ahora bien, la economía a la cual se refiere Deleuze no tiene el sentido restringido de la producción y circulación de los bienes, sino el de una economía deseante que no hace «ninguna distinción de naturaleza entre la economía política y la economía libidinal» (Deleuze y Guattari, 1973:457). El marxismo descansa en la oposición entre la producción y la ideología (noción rechazada de plano por Deleuze), así como el freudismo se apoya en la dicotomía conciencia–deseo (Descombes:202). Lejos de disociar la realidad libidinal del deseo y el análisis económico, Deleuze los integra en una conceptualización común. Esto conlleva el rechazo tanto del confinamiento del deseo a la psiquis individual como del privilegio usualmente otorgado a los estratos económicos en el sentido estrecho recién aludido.

Dicho de otro modo, no hay un orden económico (esto es, del interés, de la necesidad o del trabajo) primero, y luego sus efectos ideológicos, cultura-

3 Dado que en este trabajo nos concentramos en Deleuze, omitiremos la mención de Guattari cada vez que debería aparecer como coautor de los dos tomos de *Capitalisme et Schizophrénie*, así como la de Parnet en el caso de *Diálogos* y *L'Abécédaire*.

les, jurídicos, religiosos, familiares. Por consiguiente, las distinciones marxistas entre infra y superestructura, estructura económica y estructura ideológica, relaciones de producción y relaciones sociales, son puestas en tela en juicio desde este abordaje (Lyotard:38–40; Mengue, 1994:175 y ss.). Ahora bien, ¿cuáles son las características de la economía del deseo de toda sociedad? Esta puede sintetizarse en tres tesis que exponemos a continuación.

En primer lugar, todo es producción, lo cual implica que la distinción habitual entre la producción, la distribución y el consumo debe redefinirse. Estas no son esferas o circuitos relativamente independientes, sino que forman parte del proceso de producción de lo real, que involucra a la vez la producción de la producción, la producción de registros y la producción de consumos (Deleuze y Guattari, 1973:9–10). Este proceso constituye una realidad material económica y sostiene la identidad Naturaleza = Industria = Historia.

En segundo lugar, el proceso de producción de lo real funciona en términos *maquínicos* y tiene al *deseo* como su principio inmanente. La noción de «máquina» designa un sistema de cortes de flujo, ya sea un flujo de ideas, de palabras, de dinero, de trabajadores, etc. La fórmula «máquinas deseantes», título del primer capítulo de *L'Anti-Edipe*, conjuga este doble aspecto: los flujos de deseo se encuentran siempre maquinados —esto es, cortados, puestos a circular, bloqueados, repartidos, etc. —; nuestro mundo está compuesto de máquinas de máquinas. Así se define el objetivo de la ontología materialista deleuziana: «introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo» (Deleuze y Guattari, 1973:29). Esta solución resulta «absurda», como observa Descombes (203), para un marxista, que ubica los deseos en la representación ideológica, y «aberrante» para un freudiano, que entiende que el deseo solo produce sueños y fantasmas.

La tercera tesis, que se desprende de las dos anteriores, sostiene la identidad de naturaleza —aunque la diferencia de régimen— entre la producción deseante y la producción social. El deseo, como venimos de apuntar, no es una mera superestructura subjetiva, sino el principio de producción de la realidad que está a la base de toda sociedad. Dicho de otro manera, solo hay una producción que es deseante y social a la vez, en inmanencia recíproca aunque con diferentes regímenes, lo cual redundará, como ha señalado Lyotard (24), en una energética generalizada.

2. Prosigamos con otra idea célebre de la izquierda durante buena parte del siglo xx: la toma del poder político del Estado. Nuestro autor afirma que el problema de la conquista del aparato del Estado reside en que, o bien, si el proletariado triunfa, lo hace bajo la dominación de su vanguardia de conciencia o de partido —es decir, una burocracia y una tecnocracia que valen

por la burguesía—; o bien, la burguesía mantiene el control del Estado y añade nuevos axiomas para el reconocimiento y la integración del proletariado como segunda clase. La elección así planteada se da entre la nueva axiomática terrorista, rígida y rápidamente saturada del estado socialista y la vieja axiomática cínica, flexible y nunca saturada del estado capitalista (Deleuze y Guattari, 1973:305). Ningún término de la alternativa es satisfactorio desde el punto de vista de una praxis política emancipadora. En este sentido, Deleuze afirma que «el problema de una clase proletaria pertenece en primer lugar a la praxis». Este punto se revela esencial en la medida que «la suerte de la revolución está únicamente ligada al interés de las masas explotadas y dominadas» (303, 452).

Sin embargo, Deleuze afirma que la recusación del modelo del aparato de Estado, o incluso de la organización del partido perfilado para la conquista del aparato estatal, no conduce a la «alternativa grotesca» planteada entre la «espontaneidad utópica» y la «organización del Estado». Para nuestro autor, lo esencial es que se trata de una cuestión ya no ideológica sino «organizacional», que se condensa en la pregunta acerca de cómo generar una organización que no se modele sobre el aparato de Estado y que conjure tanto los peligros totalitarios del aparato de Estado como sus propios peligros fascistas; en términos posteriores a los de *L'Anti-Edipe*, se trata de agenciar una «máquina de guerra, con sus líneas de fuga» (Deleuze y Parnet, 1996a:173–174).

3. Otro elemento fundamental del modelo de izquierda del siglo xx remite al sujeto revolucionario, situado en el interior de la lucha de clases, y a la toma de conciencia que lo conduciría a desencadenar el proceso de transformación radical de la sociedad. Pero, a juicio de Deleuze, el capitalismo se caracteriza por instalar una esclavitud y una servidumbre tales que ya no hay amos sino solamente esclavos que mandan a esclavos —cf. *infra* Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista, punto 3—. Esto implica, como señala Descombes (1986:208), que solo hay una clase, la de los esclavos que se dominan entre ellos, lo cual contradice la primacía marxista otorgada a la lucha de clases en la dinámica histórica.

Es interesante notar al respecto que, una década después de *L'Anti-Edipe*, en los volúmenes sobre cine, Deleuze vincula la transformación de esta perspectiva revolucionaria con la constatación de que «el pueblo falta». En el marco de los análisis sobre el cine político occidental, la primera gran diferencia entre el cine clásico y el moderno reside en que, en el primero, el pueblo es «oprimido, engañado, sojuzgado», pero de cualquier forma es real y está «ya ahí», presente, visible. Por el contrario, en el cine de posguerra, «el pueblo ya no existe o no existe todavía»: según la expresión utilizada en

numerosas ocasiones, «el pueblo falta» (Deleuze, 1985:281). A partir de esta constatación, carecerá de sentido que el arte se dirija a un pueblo supuesto: su tarea es inventarlo o contribuir a su invención. Por su parte, la ausencia de pueblo conduce a otra diferencia: el cine clásico mantenía la toma de conciencia como operación mediadora que permitía pasar de un asunto privado a la cosa pública o política; en el cine moderno, en cambio, la toma de conciencia está descalificada; jugando con las palabras, Deleuze afirma que «lo que dio por terminada la toma de conciencia fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos» (Deleuze:286). Esto condujo a la inevitable reformulación del problema del poder y de las estrategias de un arte que quería ser de masas, «revolucionario o democrático»:

Si el pueblo falta, si ya no hay conciencia, evolución, revolución, lo que deviene imposible es el esquema de inversión mismo. Ya no habrá conquista del poder por un proletariado, o por un pueblo unido o unificado. No el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo que vendrá. (290)

4. Una tercera idea del campo de la izquierda consiste en la propuesta de la socialización de los medios de producción, a la cual Deleuze tampoco adhiere:

las grandes máquinas implican relaciones de producción de tipo capitalista o despótico, e implican la dependencia, la explotación, la impotencia de los hombres reducidos al estado de consumidores o de sirvientes. *La propiedad colectiva de los medios de producción* no cambia para nada este estado de cosas y tan solo alimenta una organización despótica estalinista. (Deleuze y Guattari, 1973:479)

Deleuze niega que la alternativa pase por la elección entre el mercado y la planificación, pues la planificación se introduce necesariamente en el estado capitalista y el mercado subsiste en el socialista, aun si es monopolizado por el estado (Deleuze y Guattari:304).

5. Ahora bien, al momento de establecer ya no qué ideas o prácticas políticas rechaza sino cuáles propone, podemos abordar la cuestión a partir de un pasaje en el cual nuestro autor se instala inmediatamente en el problema:

Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria? (...) Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? — ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución

económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, *¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización?* Pues quizá los flujos no están aún suficientemente desterritorializados, suficientemente descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino *ir más lejos*, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia, aún no hemos visto nada. (284–285; cursivas nuestras)

El texto comienza planteando dos veces la pregunta acerca de la existencia de una «vía revolucionaria», lo cual alienta la sospecha de que para Deleuze no es seguro que la haya. Se interroga, de manera retórica, acerca de si la solución pasaría por «retirarse del mercado mundial», e inmediatamente sugiere que, en verdad, si hay una vía revolucionaria, ella reside más bien en la profundización de las fuerzas del mercado en lo que hace a su aspecto descodificador y desterritorializante. Así, Deleuze propone «acelerar el proceso» en el sentido de descodificar y desterritorializar aún más los flujos; la «vía revolucionaria» pasaría por profundizar los efectos positivos del capitalismo (quiebra de códigos, desterritorialización): «nunca se irá lo suficientemente lejos en el sentido de la desterritorialización: ustedes no han visto nada todavía, proceso irreversible» (Deleuze y Guattari, 1973:384). Volveremos sobre este punto más adelante — cf. *infra* Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista, punto 2.

Crítica de las lecturas liberales

El pasaje que venimos de citar es particularmente relevante en nuestra indagación puesto que apunta al corazón del problema de una salida o una transformación revolucionaria del capitalismo (¿es posible? ¿de qué manera?) y porque ha dado lugar a la lectura en clave liberal de varios comentaristas. Examinaremos a continuación los lineamientos principales de la interpretación de Holland, que es uno de los autores que presenta de manera más clara una propuesta deleuziana afiliada a cierta variante del liberalismo económico.

1. Holland adopta como punto de partida el carácter ambivalente del capitalismo, que por un lado decodifica las formaciones sociales precedentes y por otro recaptura las diferencias por medio de recodificaciones. De allí que la cuestión estratégica consista en distinguir los aspectos positivos de los negativos, esto es, maximizar la descodificación y minimizar la recodificación (2002:36).

El comentarador acude al análisis de Marx en el tercer volumen de *El Capital* que distingue dos momentos en la autoexpansión del capital. Según el primero, una ola de capital-stock nuevo y más productivo transforma el aparato de producción y consumo actualmente existente; se trata de una revolución continua de los medios de producción que reinventa el trabajo y el capital poniéndolos a disposición de nuevas formas de producción y consumo, y en el proceso esparce la decodificación por toda la sociedad. Pero en el segundo momento, de signo negativo, este movimiento es detenido abruptamente porque los propietarios del capital todavía se benefician del mismo; por consiguiente, el aparato de producción y consumo se ve atado a un capital-stock obsoleto. Dicho de otro modo, una ola de innovación libera toda clase de energías creativas tanto en la producción como en el consumo, pero luego el poder del capital sobrevive, sometiendo las relaciones de producción y consumo al peso muerto de la apropiación privada de plusvalía.

Hasta aquí, Holland se ajusta a la perspectiva deleuziana que concibe que el único límite del capitalismo es el capital mismo, las condiciones actuales de producción y reproducción. El capitalismo tiene límites inmanentes, esto es, que no se hallan fuera de él sino en la «depreciación periódica del capital existente», y rechaza o desplaza sus límites mediante la «formación de un nuevo capital, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio» (Deleuze y Guattari, 2006:579). Ahora bien, a partir de este diagnóstico, Holland sugiere que

Deleuze y Guattari deducen un imperativo revolucionario familiar, pero con un giro inesperado: expropiar a los expropiadores; abolir la propiedad privada de los medios de producción; socializar el capital privado —pero dejar intacto el proceso de axiomatización—, junto con las operaciones del mercado en las cuales él se basa. *Un mercado liberado del capital* de esta forma —en otras palabras, *una economía de «libre mercado» verdaderamente libre*. (Holland:37; *cursivas* nuestras)

Así, la continua revolución de los medios de producción que está a la base de la descodificación continuará y se acelerará, dado que la barrera planteada por la propiedad privada del capital —esto es, su insistencia en la extracción de todo tipo de beneficio del actual aparato de producción, en lugar de reemplazarlo con tecnología más novedosa— habrá sido eliminada. Además, sin la mediación del capital privado, el aparato de producción responderá más inmediatamente a la demanda del consumo. Holland arriesga que el resultado de la revolución esquizo-analítica es un «libre mercado» que ha abreviado la distancia entre la producción y el consumo gracias a la elimi-

nación de la mediación del capital privado, que retrasaba la implementación de nuevas tecnologías y encerraba el consumo en *commodities* obsoletas. Desde esta perspectiva, la revolución esquizo-analítica representaría la realización de la historia universal inaugurada por el capitalismo: la axiomatización maximiza la descodificación, mientras que el mercado libre de capital minimiza la recodificación. Al revertir la privatización del proceso de reproducción en la familia nuclear y abolir la privatización de la producción por medio del capital, «el objetivo último del esquizoanálisis es la libre proliferación de la diferencia: la revolución permanente en sí misma». En síntesis, Holland justifica, a partir de la indicación de Deleuze sobre la necesidad de profundizar la descodificación, una especie de «capitalismo sin capital» o de mercado sin propiedad privada en tanto formas de acción revolucionarias.

2. A nuestro juicio, Holland incurre en un error al apreciar de modo excesivamente positivo el rol de la axiomática y destacar solamente su aspecto descodificador, puesto que ella cumple también la función de mantener los flujos descodificados bajo control. En palabras de Deleuze, la axiomática constituye «un bloqueo, una vuelta al orden, que impide que los flujos semióticos descodificados» huyan por todas partes. Por lo tanto, los flujos que realmente van contra el capitalismo atentan también contra la axiomática o, en otras palabras, los flujos que se mueven en el interior de la axiomática no pueden constituir en sí mismos un movimiento revolucionario.

Esta crítica es aplicable igualmente a Mengue y, en mayor medida incluso, a Garo. El primero observa la cercanía involuntaria de Deleuze con el neoliberalismo de Hayek, pero su argumento no se funda en la concepción deleuziana del capitalismo sino en el rechazo a la totalización de los fenómenos sociales, así como en el trazado de límites al racionalismo histórico y social a causa de la libertad imprevisible e inasignable de los flujos (Mengue, 2003:67). Garo (62), por su parte, señala que el enfoque económico liberal aparece en Deleuze a partir de su concepción de la economía como incompatible con la perspectiva política del control o la regulación propia de la izquierda. Esta autora comenta el pasaje de *L'Anti-Edipe* acerca de la propuesta de «acelerar el proceso» como respuesta a la pregunta por la «vía revolucionaria» y sostiene que «parece justificado preguntarse si el tema de la liberación de los flujos no se relaciona en primer lugar con los aspectos más radicales del pensamiento liberal, que son precisamente los más libertarios, notablemente Hayek».

Aun si el pensamiento deleuziano está conformado por un conjunto heterogéneo de estratos, entre los cuales pueden existir líneas «liberales», insistimos en que el error de dichas lecturas reside en desconocer la naturaleza de

la axiomática capitalista tal como Deleuze la describe. En efecto, la descodificación de los flujos no es sinónimo de la desregulación porque los capitales desregulados forman parte de la axiomática, existen y se mueven en su interior, mientras que la aceleración del proceso sugerida por Deleuze apunta a la posibilidad de hacer pasar flujos a través de las mallas de la axiomática, generar creaciones resistentes a la captura capitalista, «escapar al control». Sería necesario trastocar el efecto de la monetización sobre el conjunto del campo social para encontrar flujos no axiomatizados, lo cual constituye una hipótesis ridícula desde la perspectiva de los apologetas de la desregularización financiera. Por lo tanto, juzgamos desacertada la comprensión deleuziana del capitalismo interpretada en clave liberal o neoliberal que encuentra en el llamado a acentuar el proceso de descodificación y desterritorialización la desregulación de los flujos de capital promovida usualmente por los sectores económicamente dominantes.

3. Podemos observar otro punto de distanciamiento con los intentos de apropiación del pensamiento deleuziano en clave neoliberal a partir de un comentario de Foucault en su curso *Naissance de la biopolitique*. Allí afirma que, para el neoliberalismo, la dimensión jurídica de una sociedad no es meramente «superestructural», sino que «informa» lo económico, dando lugar a una reciprocidad incesante que hace posible hablar de un «orden económico jurídico». La historia del capitalismo resulta así «económico–institucional», lo cual implica una apuesta política. En efecto, para el marxismo, lo determinante en la historia del capitalismo es la lógica económica del capital y su acumulación; solo hay un capitalismo porque solo hay una lógica del capital. Desde esta perspectiva, existe «El» capitalismo definido por la lógica única de su economía al que tal institución favoreció o desfavoreció. Por el contrario, para el neoliberalismo, «el capital» es un proceso que solo puede tener realidad histórica dentro de un determinado capitalismo económico–institucional. Por tanto, el capitalismo histórico no es deducible como la figura única y necesaria de la lógica del capital; antes bien, hay un campo de posibilidades de transformaciones institucionales. En términos foucaultianos,

Admitido que no estamos frente al capitalismo derivado de la lógica del capital, sino a *un capitalismo singular constituido por un conjunto económico institucional*, se debe poder intervenir en ese conjunto de manera tal que se invente otro capitalismo. *Nuestra tarea no consiste tanto en continuar el capitalismo como en inventar uno nuevo.* (Foucault, 2007:193; *cursivas* nuestras)

La caracterización del capitalismo realizada por Deleuze lo ubica próximo al punto de vista marxista que, de acuerdo con Foucault, define un único capitalismo a partir de la lógica de funcionamiento del capital —en términos deleuzianos, la producción históricamente determinada de las máquinas deseantes—. No hay, en su obra, espacio para pensar una «invención del capitalismo» en tanto conjunto económico—institucional, tal como quiere el pensamiento neoliberal.

Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista

1. Retomemos el problema planteado por Deleuze respecto de la «vía revolucionaria». El enfoque sobre la revolución de *L'Anti-Edipe* remite fundamentalmente a la esquizofrenia como *breakthrough*, no como *breakdown*, es decir, entendida como proceso de desterritorialización y descodificación. No obstante, es necesario precisar este vínculo, pues un error frecuente radica en sostener que el esquizo es de por sí revolucionario. Antes bien, para Deleuze la esquizofrenia es un proceso potencialmente revolucionario que puede volverse una fuerza efectivamente revolucionaria:

Del esquizo al revolucionario solo hay la diferencia entre el que huye y el que sabe hacer huir aquello que huye. (...) *El esquizo no es revolucionario, pero el proceso esquizofrénico* (del que el esquizo no es más que la interrupción o la continuación en el vacío) *es el potencial de la revolución*. (...) La elección no es sino entre dos polos, la contrafuga paranoica que anima todas las catexis conformistas, reaccionarias y fascistas, la fuga esquizofrénica convertible en catexis revolucionaria. (Deleuze y Guattari, 1973:408)

Nuestro autor distingue dos polos de la catexis libidinal social: el polo «paranoico, reaccionario y fascista» y el polo «esquizoide revolucionario». El primero se caracteriza por esclavizar la producción y las máquinas deseantes a los conjuntos gregarios y subordinar la producción deseante a las formaciones de soberanía, mientras que el segundo invierte dicha subordinación, sometiendo el conjunto gregario a las multiplicidades moleculares de las producciones de deseo. El primero remite a los conjuntos molares y estructurados que regularizan las singularidades poniéndolas bajo el dominio de códigos y axiomáticas, el segundo designa las multiplicidades moleculares de singularidades. Lo esencial radica en el tipo de lazo con los flujos: el polo paranoico se define «por las líneas de integración y de territorialización que detienen los flujos, los agarrotan, los hacen retroceder o los recortan siguiendo los límites

interiores al sistema», mientras que el polo esquizofrénico se define «por líneas de fuga que siguen los flujos descodificados y desterritorializados (...) franqueando siempre el muro codificado o el límite territorial que las separan de la producción deseante»; en resumen, el polo paranoico remite a «grupos sometidos» [*groupes assujettis*], el esquizo a «grupos-sujeto» [*groupes-sujets*] (440). Esta distinción, deudora de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, implica que, en el caso de los grupos sometidos, el deseo se define por un orden de causas y fines, mientras que en los grupos-sujeto acontece una ruptura de la causalidad, una «línea de fuga revolucionaria» (453).

2. Uno de los problemas ligados a esta «línea de fuga revolucionaria» concierne el estatuto de la desterritorialización que, como hemos visto —cf. *supra* El diálogo con la izquierda, punto 5—, caracteriza la tendencia más esencial del capitalismo, si bien resulta compensada por las reterritorializaciones operadas por el Estado y la axiomática misma. Ahora bien, la pregunta que emerge es: ¿reside la «vía revolucionaria» solo en la profundización de la tendencia desterritorializante del capitalismo, o bien implica la necesidad de nuevas tierras? En otros términos, ¿se identifica la revolución con la pura línea de fuga sin ningún territorio?

Deleuze sostiene que en el capitalismo las formas revolucionarias son descodificaciones que pasan por debajo de las axiomáticas del orden. El desafío reside en que los movimientos de descodificación y desterritorialización sean revolucionariamente positivos y no vuelvan a crear formas perversas o artificiales, códigos y territorialidades (Deleuze, 1972c). Sin embargo, esto no implica la negación de toda referencia territorial; antes bien, el interrogante crucial es si el proceso de desterritorialización como tal es capaz de crear una nueva tierra: «¿Es creable una nueva tierra? Es el problema de la acción revolucionaria» (1972b). Deleuze enlaza así la revolución ya no exclusivamente con el movimiento esquizo de desterritorialización, sino con la posibilidad de que éste genere una «nueva tierra» que no debe confundirse con las reterritorializaciones propias del capitalismo.

Es posible percibir en el análisis deleuziano una oscilación entre dos ideas programáticas. Por un lado, se convoca a profundizar, acentuar, acelerar el proceso de descodificación y desterritorialización de los flujos; por otro lado, se apunta a generar una tierra inédita, nueva, liberada de las reterritorializaciones del capitalismo. Varios de los pasajes citados previamente van en la dirección de la primera propuesta, pero también hallamos otros que justifican la segunda vía: por ejemplo, «el proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse sino en la medida en que es capaz de crear —¿qué, pues? Una

tierra nueva—» (Deleuze y Guattari, 1973:380).⁴ Sin embargo, entendemos que el dilema está mal planteado si se establece una disyunción exclusiva entre ambos términos; antes bien, Deleuze pretende hacer coincidir el proceso y la nueva tierra, tal como sugiere a continuación:

Realizar el proceso, no detenerlo, no hacerlo girar en el vacío, no darle una finalidad. Jamás se irá lo suficientemente lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos. Pues la nueva tierra («En verdad, la tierra se convertirá algún día en un lugar de curación») no está en las reterritorializaciones neuróticas o perversas que detienen el proceso o le fijan fines, ella no está ni más adelante ni más atrás, ella coincide con la realización del proceso de la producción deseante, ese proceso que siempre se halla ya realizado en tanto procede y mientras procede. (458)

3. El problema de la revolución en el mundo capitalista involucra la pregunta acerca de si el capitalismo resulta «más liberador» que las formaciones precedentes. En efecto, el capitalismo opera mediante condiciones que favorecen los procesos emancipatorios, la «liberación» del deseo —*i.e.* la descodificación generalizada de flujos, la tendencia a la desterritorialización—. Ello no obstante, la axiomática funciona mediante conjugaciones diferenciales de flujos que configuran un sistema de represión general inédito en la historia. En este sentido, la postura de Deleuze ha sido considerada análoga a la de Marx, pues ambos llevarían a cabo una crítica «fascinada» del capitalismo signada por cierta ambigüedad (Mengue, 2003:III y ss.).⁵

Por una parte, el sistema capitalista trabaja sobre flujos descodificados y, en tanto la producción deseante es una producción descodificada y desterritorializada, el capitalismo permite la aparición de la identidad de naturaleza entre la producción deseante y la producción social. Deleuze explica que, tanto en

4 En una clase que aborda el problema tratado aquí, Deleuze (1972a) afirma que «el movimiento de desterritorialización no sólo es susceptible de ser retomado en la reterritorialización perversa, sino que es tan potente como para, abrazando sus líneas de fuga revolucionarias, crear él mismo un nuevo tipo de tierra. Quizá esto sea lo que Nietzsche quiere decir cuando dice que un día la tierra será un lugar de curación. Puede ser que en lugar de reterritorializarse sobre tierras facticias, el movimiento de desterritorialización pueda, en condiciones determinadas, devenir creador de una tierra nueva».

5 Deleuze se refiere al «humor negro» como la «fuente» del *Capital* y lo remite a la «fascinación» de Marx «por semejante máquina: cómo ha podido montarse eso, sobre qué fondo de descodificación y de desterritorialización, cómo funciona, siempre más descodificado, siempre más desterritorializado, cómo funciona siendo tanto más duro por la axiomática, por la conjugación de flujos, cómo produce la terrible clase única de los buenos hombres grises que mantienen la máquina (...) y nos hace gritar hasta el final ¡Viva el capital en su realidad, en su disimulación objetiva!» (Deleuze y Guattari, 1973:447–448)

los sistemas primitivos como en los bárbaros, la esencia subjetiva del deseo se refería a las «grandes objetividades» —el cuerpo territorial o despótico— que actuaban como presupuestos naturales o divinos y aseguraban la codificación o sobrecodificación del deseo introduciéndolo en sistemas objetivos de representación. En tales formaciones, la identidad de naturaleza entre la producción social y la deseante permanecía oculta, mientras que la diferencia de régimen era reducida al mínimo (Deleuze y Guattari, 1973:402–403).

En el capitalismo se descubre la esencia subjetiva de la producción, de modo que se manifiesta la identidad entre la producción deseante y la producción social. Sin embargo, en lugar de que la identidad de naturaleza favorezca la identidad de régimen, su distancia resulta acrecentada por un aparato de represión general «que ni los salvajes ni los bárbaros podían siquiera imaginar» (403). La responsable de esto es la axiomática, que aliena la actividad productiva del trabajo en propiedad privada y el deseo en familia privatizada. En efecto, una vez que las grandes objetividades se desmoronaron, los flujos descodificados fueron captados inmediatamente en una axiomática que los relaciona con «el universo de la representación subjetiva» y escinde la esencia subjetiva en dos funciones: el trabajo abstracto alienado en la propiedad privada que reproduce los límites ampliados del sistema y el deseo abstracto alienado en familia privatizada.

Deleuze insiste en el rasgo «represivo» de la axiomática social: ella es mucho más severa que los códigos y sobrecódigos desaparecidos (278). El capitalismo destruye todo código en cuanto tal, todo lazo, toda creencia, razón por la cual debería crear las condiciones para un individuo libre, independiente, absoluto (Descombes:206). Pero el efecto emancipador de la descodificación generalizada de los flujos resulta compensado por la instalación de mecanismos de sujeción que hacen de los individuos de cualquier clase socioeconómica auténticos esclavos: «el campo de inmanencia burgués (...) instaura una esclavitud [*esclavage*] incomparable, una servidumbre [*assujettissement*] sin precedentes: incluso ya no hay amo, ahora solo esclavos que mandan a esclavos» (302). La esclavitud no es obra de la máquina técnica, sino de la máquina social: hasta el burgués que absorbe la plusvalía es «más esclavo que el último de los esclavos (...) bestia de reproducción del capital», por lo cual «solo hay una clase de siervos, la burguesía descodificante» (302–303). De allí que el capitalismo, que mantiene un coeficiente alto en lo que hace a la identidad de naturaleza con la producción deseante, resulte incomparablemente más cruel y terrorífico que los sistemas precedentes (cabe observar que Mengue (2003:125 y ss.) pone en cuestión esta tesis y argumenta que Deleuze lo sostiene solo para evitar reconocer «la proximidad entre su doctrina y la del liberalismo económico y político»). A ojos de Deleuze,

El capitalismo se define por una crueldad sin medida común con el sistema primitivo de la crueldad, una terror sin medida común con el régimen despótico del terror. Los aumentos de salarios, el mejoramiento en el nivel de vida son realidades, pero *realidades que se desprenden de tal o cual axioma suplementario que el capitalismo ha tenido siempre la capacidad de agregar a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites* (hagamos el *New Deal*, queramos y reconozcamos sindicatos fuertes, promovamos la participación, la clase única, demos un paso hacia Rusia que da tantos hacia nosotros, etc.). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona estos islotes, *la explotación no cesa de endurecerse*, la carencia [*manque*] es habilitada de la manera más sabia, las soluciones finales del tipo «problema judío» son preparadas muy minuciosamente, el tercer mundo es organizado como una parte integrante del capitalismo. (Deleuze y Guattari, 1973:448; cursivas nuestras)

La pregunta que reaparece apunta a las posibilidades de una praxis transformadora o «revolucionaria»: una vez asumida la capacidad del capitalismo de ensanchar sus límites, ¿cabe concluir que es vana toda lucha al nivel de la axiomática? Si el poder de recuperación del sistema capitalista se basa en que su axiomática es amplia y comprehensiva («se te volverá a encontrar siempre en los límites ampliados del sistema, incluso si es necesario hacer un axioma nada más que para ti» —298—); si el capitalismo siempre está preparado para añadir nuevos axiomas («es su pasión propia que no cambia en nada lo esencial» —301—), ¿qué espacio tienen las reivindicaciones políticas de índole emancipadora? La perspectiva deleuziana sobre el capitalismo en *L'Anti-Edipe* tiende a reducir toda conquista socio-económica a un mero reacomodamiento de los flexibles límites de su axiomática.

4. De acuerdo con nuestra lectura, es necesario ser sensibles a un desplazamiento de importancia que Deleuze lleva adelante en *Mille Plateaux* con relación a las tesis expuestas de *L'Anti-Edipe*. Como venimos de observar, en el primer tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* nuestro autor plantea la capacidad del capitalismo para ampliar su axiomática desde un juicio de valor más bien negativo: los nuevos axiomas no cambian en nada lo esencial, la reproducción ampliada de sus límites permite agregar axiomas suplementarios que no impiden el crecimiento de su crueldad, su terror, el endurecimiento de la explotación. Incluso los aumentos de salarios o las mejoras en el nivel de vida resultan secundarios, desde este punto de vista, pues la axiomática capitalista profundiza con ellos su régimen de dominación y captura.

Sin embargo, en el segundo tomo de *Capitalisme et Schizophrénie*, Deleuze destaca la necesidad y la importancia de las luchas políticas en el nivel de

los axiomas, al punto que sería posible leer los comentarios que citamos a continuación como una suerte de «ajuste de cuentas» con su propio enfoque previo, como si efectuase una especie de auto-crítica ante la subestimación previa de los movimientos de la axiomática y de la concreción de reivindicaciones por parte de los explotados:

Sería un error desinteresarse de la lucha al nivel de los axiomas. Sucede que consideramos que todo axioma, en el Capitalismo o en uno de sus Estados, constituye una «recuperación». Pero este concepto desencantado no es un buen concepto. Los arreglos constantes de la axiomática capitalista, es decir las ad-junciones (enunciación de nuevos axiomas) y los retiros (creación de axiomas exclusivos), son el objeto de luchas que no están reservadas solo a la tecnocracia (...) nada está decidido de antemano. (Deleuze y Guattari, 2006:579)

El cambio de orientación radica en el énfasis otorgado a las luchas políticas, que no solo no carecen de importancia, sino que son determinantes (588). Deleuze ofrece ejemplos de la tendencia capitalista a agregar axiomas: tras la Primera Guerra Mundial, inventa nuevos axiomas concernientes a la clase obrera, el empleo, la organización sindical, el rol del Estado, la economía keynesiana y el New Deal; después de la Segunda Guerra, se crea el plan Marshall, se dan nuevas formas de ayuda y de préstamos, acontecen transformaciones en el sistema monetario, entre otros (577). Sería posible decir, aun si la afirmación reviste cierto grado de generalidad, que hay en *Mille Plateaux* una suerte de *reactivación de la política*, que había sido marginada del centro de los análisis en *L'Anti-Edipe* a causa de su preocupación por la historia universal y la economía político-deseante. Si bien los desarrollos del segundo tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* prolongan lo esencial del primero, no menos cierto es el cambio en lo que hace a la relevancia otorgada a la praxis política al interior del capitalismo. Aún más, Deleuze asimila la política a la axiomática pues ambas, lejos de tener un carácter «apodíctico», guardan una nota de «incertidumbre e imprevisión». La política procede por «experimentación, tanteo, inyección, retirada, avances, retrocesos» (575-576), a la vez que la axiomática no se opone a «la experimentación y la intuición»: hay experimentaciones que conciernen a la posibilidad de agregar o bien sustraer axiomas según el sistema esté saturado o debilitado, así como la axiomática se enfrenta con proposiciones indecidibles o con potencias superiores que no puede dominar.

¿Qué es «ser de izquierda»?

1. Si partimos de la idea —insuficiente a nuestro juicio, pero defendida por varios de los comentaristas aludidos en este escrito (Garo, Mengue, Zourabichvili)— de que la izquierda se define por su voluntarismo, debemos concluir que la filosofía deleuziana no lo es por varias razones. En principio, Deleuze reivindica la «mala voluntad» del idiota a la manera rusa y la «nada de voluntad» del original a la manera norteamericana, así como insiste en el carácter involuntario de todo pensamiento auténtico.⁶ De allí que, como afirma Zourabichvili (1998:335), «nada le era más extraño que la empresa de transformar el mundo según un plan o en función de un objetivo». Ello no obstante, este autor afirma que «Deleuze es un perverso, y su izquierdismo una admirable perversión» (357).

Para Mengue, la posición política de Deleuze es un «izquierdismo libertario de lo intolerable o de la sensibilidad». Se trata de un «izquierdismo» en el sentido en que Lenin estigmatizaba el rechazo de los comunistas a participar en los parlamentos capitalistas y en las organizaciones políticas y sindicales, dado que Deleuze sustrae la política a los espacios de mediación y de representación; es de «lo intolerable» porque tal sentimiento fundamenta la resistencia al presente, esto es, una posibilidad de vida nómada, marginal, en rebelión contra la época (Mengue, 2009:99 y ss.). Por el contrario, para Zourabichvili (353), si bien es involuntario, el izquierdismo deleuziano no desemboca en la futilidad de toda acción política. Antes bien, impugna el dilema leninista que denuncia el rechazo de todo compromiso, así como la teoría del «buen compromiso» que se reserva el derecho de denunciar «el malo» en tanto alianza impura o traición.

2. La respuesta más amplia que Deleuze ofrece a la pregunta acerca de la naturaleza de la izquierda tiene lugar en la entrevista filmada con Parnet. Al momento de abordar «G comme Gauche», nuestro autor plantea la cuestión en términos de percepción y de devenir. En primer lugar, expone que no ser de izquierda supone tomarse a sí mismo como punto de partida y buscar perpetuar los privilegios, aun a costa de reproducir las desigualdades globales⁷. Por el contrario, ser de izquierda consiste en percibir ante todo el

6 Sobre el carácter involuntario del pensamiento, véase Deleuze (2008:169 y ss.); sobre Bartleby, Deleuze (2002); sobre el rol del idiota en la política deleuziana, véase Mengue (2013).

7 «Partir de sí, la calle en la uno está, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos. Uno comienza por sí mismo, y en la medida en que uno es privilegiado, que uno está en un país rico, uno piensa: bueno, ¿cómo hacer para que la situación dure? Uno sabe perfectamente que hay peligros, que todo aquello no puede durar, que es demasiado, que es demasiado demencial» (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»).

contorno o el horizonte y solo más tarde a sí mismo: se ve primero el mundo, luego el continente, el barrio y la calle, hasta llegar a sí.⁸ La perspectiva de la izquierda comienza por el campo más amplio y finaliza luego en su propia posición en el mundo. En segundo lugar, Deleuze explica que

ser de izquierda es estar por naturaleza allí donde se trata ante todo de devenir, es un problema de devenir, de no dejar de devenir minoritario, lo que significa que la izquierda nunca es mayoritaria en tanto que izquierda. (...) *La izquierda es el conjunto de los procesos de devenires minoritarios*. Así que puedo decir literalmente: la mayoría no es nadie, la minoría es todo el mundo. *Eso es ser de izquierda: saber que la minoría es todo el mundo y que ahí se producen los fenómenos de devenir*. (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»; cursivas nuestras).

La primera consecuencia que se desprende del comentario deleuziano es que, si la izquierda no radica en la construcción de mayorías, resulta impensable un gobierno de izquierda, despojada así de efectividad en el terreno del poder político, en especial el de índole estatal–gubernamental.⁹ Por otro lado, si la izquierda mienta el conjunto de los procesos de devenires minoritarios y ellos afectan a «todo el mundo» —pues la mayoría no es Nadie—, la segunda consecuencia, ciertamente paradójica, radica en que todos somos de izquierda en la medida en que devenimos.

Conclusión

En este trabajo hemos partido del debate en torno a las posiciones políticas de Deleuze, dado que ciertos comentaristas encuentran afinidades entre su comprensión del capitalismo y el liberalismo (o el neoliberalismo) económico, mientras que otros lo consideran un pensador de izquierda. El examen

8 De allí que Deleuze afirme que «uno percibe en primer lugar el horizonte y sabe que eso no puede durar, que no es posible, que la situación de miles de millones de personas que mueren de hambre (...) en lo que respecta a los problemas del Tercer Mundo, ser de izquierda es saber que los problemas del Tercer Mundo están más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio. Es en realidad *una cuestión de percepción*, no es una cuestión de alma bella y todo lo demás» (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»; cursivas nuestras).

9 «Pienso que no hay gobierno de izquierda. Tampoco hay que sorprenderse: nuestro gobierno debería ser un gobierno de izquierda y no lo es; ello no significa que no hay diferencias entre los gobiernos. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas exigencias o reivindicaciones de la izquierda. Pero *no existe un gobierno de izquierda, porque la izquierda no es una cuestión de gobierno*» (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»; cursivas nuestras).

de los puntos de diálogo en *L'Anti-Edipe* con ciertas ideas del campo de la izquierda ha puesto de manifiesto las distancias insalvables en torno a la distinción entre la estructura económica y la superestructura, la toma del Estado, la socialización de los medios de producción, entre otras nociones que atravesaron de diferentes maneras el pensamiento de izquierda en el siglo xx. El primer tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* muestra una persistente inquietud por parte de Deleuze respecto de la temática de la revolución, frente a la cual indica la necesidad de acentuar el proceso constitutivo del capitalismo consistente en descodificar y desterritorializar los flujos de deseo.

Esta propuesta deleuziana ha dado pie a la interpretación de corte liberal de ciertos autores (Holland, Garo, Mengue) en términos de una des-regulación financiera. Tras definir a la izquierda a partir del voluntarismo y el control regulatorio del Estado sobre la economía, estos comentaristas creen estar en condiciones de negar a Deleuze toda pertenencia a la izquierda. Sin embargo, hemos argumentado que de este modo tergiversan su pensamiento puesto que la descodificación y desterritorialización de los flujos a la cual convoca no puede permanecer en los límites de la axiomática capitalista sino que pretende rebasar estos límites, atravesar sus mallas, franquear los muros del sistema. El capitalismo no solo descodifica, sino que también axiomatiza, volviendo a poner todo en su lugar. Quedarse solo con el primer aspecto implica malentender el diagnóstico y la propuesta de Deleuze, lo cual conduce a una lectura injustificadamente sesgada. Asimismo, a la luz del planteo de Foucault acerca de la posibilidad de inventar un nuevo capitalismo en un sentido económico-institucional, como postula el neoliberalismo, creemos que Deleuze se ubica más cerca de la definición marxista del capitalismo a partir de lógica del capital, en la medida en que lo comprende a partir de la producción de deseo en el campo de inmanencia, lo cual impide plantear una hipotética «reinvención» del capitalismo.

La pregunta por la revolución permanece asociada a la desterritorialización. A este respecto, hemos buscado precisar la relación entre la revolución, la desterritorialización y el territorio, dado que ciertos pasajes de Deleuze presentan una cierta ambigüedad: por momentos se inclina por el puro movimiento de desterritorialización, en otros destaca la necesidad de crear una nueva tierra. La opción final parece radicar en postular una nueva tierra que coincida con la realización misma del proceso de la producción deseante. Esta tierra, no obstante, debe distinguirse de toda reterritorialización neurótica o paranoica; por el contrario, ella empalma la esquizofrenia considerada como proceso de la producción deseante. Deleuze advierte contra la atribución al esquizo de un carácter revolucionario, dado que la entidad clínica es más bien la interrupción del proceso, pero encuentra en el proceso esquizo-

frénico el potencial de la revolución. El planteo deleuziano determina dos polos entre los cuales oscila toda la producción deseante: la fuga esquizofrénica, que puede volverse revolucionaria, y la contrafuga paranoica, que está a la base de todas las catexis conformistas, reaccionarias, fascistas.

La concepción deleuziana del capitalismo involucra además el problema de determinar, en comparación con los otros sistemas sociales, su rol «liberador», así como las posibilidades que habilita desde el punto de vista de las luchas políticas. A este respecto, hemos visto que Deleuze lo considera más «liberador» en la medida en que funciona descodificando y desterritorializando flujos, pero al mismo tiempo más cruel y terrorífico que las formaciones sociales previas, a causa de las características peculiares de su axiomática. Aun si Deleuze ha declarado que *L'Anti-Edipe* fue su ingreso en la política, lo cierto es que las luchas, reivindicaciones y conflictos son, en cierto sentido, menoscabados desde la perspectiva de la axiomática amplia y comprensiva del capitalismo, que puede siempre agregar nuevos axiomas que no modifican lo sustancial de su funcionamiento. Es así como, en dicho texto, Deleuze considera que las conquistas socioeconómicas no son más que meros reacomodamientos de los límites elásticos de la axiomática capitalista. Con todo, hemos puesto de relieve que en *Mille Plateaux* se revalorizan las luchas por los axiomas y la política en lugar de la gestión tecnocrática, operando una suerte de auto-crítica respecto de la anterior reducción de las reivindicaciones sociales a simples «recuperaciones» de la axiomática.

En el horizonte de la voluminosa obra deleuziana, hemos optado por concentrarnos en *L'Anti-Edipe*, con algunas referencias ocasionales a otros textos. La razón de esta opción metodológica reside no solo en que el libro en cuestión contiene pasajes que sirven de soporte para la interpretación liberal, sino además en que constituye el momento previo a la conocida deriva en torno a la distinción entre el devenir y la historia. A partir de *Dialogues*, la revolución se vuelca en una matriz anti-historicista y se enuncia como devenir-revolucionario; en virtud de la imposibilidad de socavar las bases de la axiomática poshistórica, Deleuze propondrá la minorización y la creación como vía de escape a las redes del control capitalista.

Finalmente, hemos resumido ciertas observaciones vertidas por Deleuze en *L'Abécédaire* acerca de qué es ser de izquierda. Para nuestro autor, se trata de una posición relativa a la percepción y al devenir, antes que a la construcción colectiva («mayoritaria») de proyectos utópicos en búsqueda de otros mundos trascendentes al existente. Conciérne a la percepción porque se trata de partir del horizonte del mundo hasta llegar a sí; conciérne al devenir, porque ser de izquierda remite al conjunto de procesos de minorización o devenires minoritarios. Además, en tanto la izquierda se solapa con el de-

venir y esquivar, por ello, la condición de las mayorías, no es concebible un «gobierno» de izquierda, lo cual conlleva la necesidad de replantear los objetivos de las luchas de la izquierda en lo que hace a la pretensión de ejercer el poder político.

Como adelantamos, no hemos buscado agotar un debate vigente en los estudios sobre Deleuze sino aportar algunas pistas de lectura, a nuestro juicio poco o mal exploradas, que permitan retomar y profundizar la investigación. A fin de cuentas, la relación de Deleuze con el pensamiento y la praxis de la izquierda no solo constituye un tema de interés para los aficionados a Deleuze; más ampliamente, involucra a aquellos que buscan herramientas filosóficas para repensar la tradición de la izquierda y resistir, en la medida de lo posible, la realidad del capitalismo actualmente imperante.

Referencias bibliográficas

- Antonelli, M.** (2012a). El problema de la utopía en Gilles Deleuze. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (47), 519–539.
- (2012b). El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia. *Cuadernos de filosofía*, (57), 51–66.
- Badiou, A.** (1997). *Deleuze: «La clameur de l'Être»*. Paris: Hachette.
- Buchanan, I. and Thoburn, N.** (2008). Introduction. Deleuze and politics. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (eds.) *Deleuze and politics* (pp. 1–12). Edinburgh: Edinburgh UP.
- Deleuze, G.** (1972a). *Clase del 18/01/1972*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=123&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- (1972b). *Clase del 25/01/1972*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=125&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- (1972c). *Clase del 7/03/1972*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=160&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- (1976). *Proust et les signes*. Paris: PUF (edición original 1970).
- (1985). *Cinéma 2 : L'Image-temps*. Paris: Minuit.
- (2002). Bartleby, ou la formule. En *Critique et clinique* (pp. 89–114). Paris: Minuit (edición original 1993).
- (2003). *Deux régimes de fous : Textes et entretiens 1975–1995* (edición de David Lapoujade). Paris: Minuit.

- (2004). *L'Île déserte et autres textes : Textes et entretiens 1953–1974* (edición de David Lapoujade). Paris: Minuit (edición original 2002).
- (2008). *Différence et répétition*. Paris: PUF (edición original 1968).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1973). *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit.
- (2006). *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit (edición original 1980).
- Deleuze, G. y Parnet, C.** (1996a). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- (1996b). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vidéo Éd. Montparnasse.
- Descombes, V.** (1986). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*. Paris: Minuit (edición original 1979).
- Dosse, F.** (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée*. Paris: La Découverte.
- (2010). Les engagements politiques de Gilles Deleuze. *Cités*, (40), 21–37.
- Foucault, M.** (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France* (edición establecida bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, por M. Senellart, traducción de Horacio Pons). Bs. As.: FCE.
- Garó, I.** (2008). Molecular revolutions: the paradox of politics in the work of Gilles Deleuze. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (Eds.) *Deleuze and politics* (pp. 54–73). Edinburgh: Edinburgh U. P.
- Holland, E.** (2002). On some implications of Schizoanalysis. *Strategies*, 15(1), 27–40.
- Lyotard, J.F.** ([1972] 1994). Capitalisme énergumène. En *Des dispositifs pulsionnels* (pp. 21–56). Paris: Galilée.
- Mengue, P.** (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé.
- (2006). *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan.
- (2009). *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris: L'Harmattan.
- (2013). *Faire l'idiote: La politique de Deleuze*. Paris: Éditions Germina.
- Murphy, T.** (1999). *Revised Bibliography of the Works of Gilles Deleuze*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=187&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=2>
- Nail, T.** (2013). *On Deleuze and Zapatismo: An interview with Thomas Nail*. Recuperado de: <http://www.critical-theory.com/deleuze-zapatismo-interview-thomas-nail>.
- (2015). *Returning to revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Patton, P.** (2000). *Deleuze and the political*. London and New York: Routledge.
- (2008). Becoming–Democratic. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (eds.) *Deleuze and politics* (pp. 178–195). Edinburgh: Edinburgh UP.
- (2009). Deleuze et la démocratie. En Antonioli, M., Chardel, P. A. y Regnauld, H. (dir.) *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (pp. 37–49). Paris: Ed. Du Sandre.
- (2010). Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique. *Cités*, (40), 75–86.
- Sibertin-Blanc, G.** (2010). Deleuze et les minorités: quelle «politique»? *Cités*, (40), 39–57.
- Thoburn, N.** (2008). *Deleuze, Marx and politics*. New York: Routledge.
- Zizek, S.** (2004). *Organs without bodies: On Deleuze and its consequences*. New York: Routledge.
- Zourabichvili, F.** (1998). Deleuze et le possible (de l'involuntarisme en politique). En Alliez, E. (Dir.) *Gilles Deleuze: Une vie philosophique* (pp. 335–357). Paris: Synthélabo.

Bataille: dimensiones históricas y naturales del gasto improductivo

Prof. Francisco Candiotti

Universidad Nacional del Litoral

Sin lugar a dudas, a partir de Marx es imposible pensar a la economía como una ciencia que responde a los estándares o modelos físico-matemáticos: la filosofía marxista nos despierta del sueño dogmático y evidencia fundamentalmente las dimensiones políticas y sociales de la economía.

En el siglo xx, el pensador francés Georges Bataille profundiza este gesto, pero desde una perspectiva completamente diferente de la de Marx. Para Bataille, el pensamiento económico clásico, que denomina «economía clásica» o «economía restringida», no ha tenido nunca en cuenta el gasto improductivo o gasto inútil. La tradición filosófica, los economistas, no han podido comprender un rasgo fundamental de la economía —de la vida— y por esta razón el gasto improductivo ha sido relegado —cuando se lo consideró— a un lugar meramente anecdótico.

Parafraseando a Kant, la situación es descripta por el autor de la siguiente manera: «A ese respecto, es triste decir que la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el gasto improductivo» (Bataille, 2003a:112). La economía clásica o restringida se basa de manera exclusiva en el principio de utilidad, y por eso reduce íntegramente la actividad humana a procesos de producción, conservación y consumo racional. Como principal consecuencia de esta sumisión al principio de utilidad, la economía en tanto disciplina ha sufrido una doble restricción a lo largo de su historia: no solo se reduce a la esfera humana, sino que además se restringe a la actividad útil del hombre.

Bataille opone a la economía «restringida» una «economía general». La economía no puede limitarse a la esfera humana y menos aún a solo una parte de ella. Frente al principio de utilidad de la economía clásica, Bataille coloca en el centro de la reflexión económica el principio de pérdida. El gasto improductivo es la antítesis del consumo racional. El consumo racional está representado por la utilización, por parte de los individuos de una sociedad, de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: se trata pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última.

Al situar el principio de pérdida —el gasto improductivo— en el centro de la reflexión económica, Bataille deconstruye la economía y provoca una

serie de desplazamientos de objetos, sentidos y jerarquías que le permiten expandir la disciplina hacia nuevas fronteras. Para comprender esta operación, este sabotaje, necesitamos comprender el elemento extraño que ha introducido Bataille a la maquinaria económica clásica: el gasto improductivo.

El primer desplazamiento es no estudiar más a la economía como si se tratara de un sistema de operación aislable, dado que no es fácil aislar los fenómenos económicos ni su coordinación general es fácil de establecer. La actividad productiva, en tanto producción y consumo humano, pertenece a un conjunto más vasto y debe ser considerada en relación con las modificaciones que recibe de aquello que la rodea y con las que aporta a su alrededor.

Al tomar distancia y considerar la actividad productiva en su conjunto, debemos reparar necesariamente en el medio en el cual se desarrolla la actividad productiva propiamente humana. No consideraremos aquí el movimiento inútil e infinito del universo, sino que nos limitaremos a nuestro sistema solar. La energía solar es el principio del exuberante desarrollo de la vida. El sol dispensa energía —riqueza— sin contrapartida, es la fuente y la esencia de nuestra riqueza.

La radiación solar produce la sobreabundancia de energía en nuestro planeta, un extraño globo aislado en el espacio celeste. Esta radiación es gratuita, es un don, en el sentido de que no tiene una finalidad, una utilidad. La materia viva recibe esta energía y la acumula dentro de los límites establecidos por un espacio que le es accesible, esto es, la biósfera.

Bataille parte de este hecho elemental: los organismos vivos reciben en principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía que excede a la actividad funcional da lugar al crecimiento del animal o la planta. Tanto el crecimiento individual como el grupal tienen un límite y es ahí donde comienza el verdadero excedente, aquel que da lugar a la dilapidación. El límite del crecimiento de cada individuo o grupo está dado por otros individuos y grupos, pero lo que limita el crecimiento global es el espacio terrestre (2009:33-34).

La vida ocupa todo el espacio disponible, esto implica la competencia de organismos desiguales. La desigualdad de la presión en la materia viva abre constantemente al crecimiento el espacio dejado por la muerte. Pero como este espacio no es un «espacio nuevo» no podemos hablar de un crecimiento general sino de conservación del volumen general. De esta manera, el crecimiento individual o colectivo se reduce a una compensación de las destrucciones operadas.

El mundo actual se define por la presión desigual (cuantitativa y cualitativa) ejercida por la vida humana. La diferencia en cuanto al poder de presión entre el hombre y la naturaleza está dada, en lo fundamental, por el trabajo:

el hombre pudo utilizar parte de la energía excedente, de su riqueza, para el crecimiento técnico. El desarrollo técnico, sin embargo, no puede siempre y de modo indefinido absorber el excedente, al menos esta es una de las conclusiones a las que arriba Bataille luego de analizar el desarrollo histórico del gasto improductivo. Como veremos más adelante, el excedente que no puede ser absorbido tiende a gastarse en guerras.

La historia del gasto improductivo es simultáneamente la historia del gasto productivo, útil. El movimiento dialéctico entre acumulación y dilapidación de la energía determina el crecimiento de los sistemas de fuerzas, es decir, de los seres vivos o las sociedades.

En los períodos más o menos normales, esto es, aquellos en que las catástrofes naturales o humanas no intervienen, las sociedades producen más que lo necesario para la subsistencia. El uso que se da a ese excedente determina a la sociedad: puede ser causa de agitación, de cambios de estructura, de represión, etc. La forma más común de usar el excedente es el crecimiento; sin embargo, como señalamos, todas las formas de crecimiento tienen a la larga un límite.

En la historia se registra el continuo frenar y reanudar del crecimiento. Bataille sostiene que durante el crecimiento la vida lujosa, onerosa, compleja, suntuaria se incrementa, mientras que la actividad belicosa (tanto hacia el interior como hacia el exterior) declina, ofreciendo de esta manera al excedente la salida más «humana». El *tempo* y la duración del crecimiento varían de una sociedad a otra, pero más tarde o más temprano, sostiene el autor, este estado disuelve la sociedad poco a poco y la devuelve al desequilibrio. En estas condiciones de malestar una sociedad busca comprometerse con un nuevo movimiento de crecimiento, con una nueva empresa susceptible de acrecentar sus fuerzas.

Bataille extrae estas leyes generales de la economía del análisis de algunas sociedades paradigmáticas.

El primer caso desarrollado es el de la relación entre gasto productivo y consumo improductivo en la civilización azteca. La concepción del mundo de los aztecas se opone radicalmente a la nuestra: el consumo no tenía menos lugar en sus pensamientos que la producción en los nuestros, no estaban menos preocupados por sacrificar que nosotros por trabajar. La mayoría de las víctimas de sacrificios eran prisioneros de guerra, pero las guerras no tenían el sentido de la conquista, las guerras eran necesarias para la vida del sol, si cesaban las guerras el sol dejaría de brillar.

Las víctimas de los sacrificios eran prisioneros, esclavos, animales, cosechas, que variaban según la fiesta. Esto implicaba, por un lado, una pérdida de riquezas importantes para el soberano, los guerreros y los comerciantes, pero

también la restitución al mundo sagrado de lo que el uso servil profanó y degradó: mediante la destrucción se negaba la relación utilitaria entre el hombre y la cosa. A través del trabajo el hombre creó el mundo profano, el mundo de las cosas, separándose del otro (hombre, animal o planta) pero al hacerlo se dio a sí mismo los límites de la cosa (se relaciona consigo mismo como una cosa). En palabras de Bataille: «El hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar a esta degradación. En los extraños mitos, en los ritos crueles, el hombre está, desde siempre, en búsqueda de una intimidad perdida» (75).

Otras prácticas comunes en estas sociedades primitivas son el don y el potlatch. Al igual que en el caso del sacrificio, la riqueza no tiene sentido por sí misma, sino que la verdadera riqueza es el poder, más precisamente el poder de perder. La jerarquía social, el honor, la gloria, no emanaban de la riqueza acumulada, sino de la capacidad de gasto hacia los otros miembros del mismo grupo o hacia otras colectividades. Un análisis más detallado de estos fenómenos le permite ver a Bataille una lógica económica y social totalmente opuesta a la nuestra, donde la productividad y la utilidad estaban subordinadas al gasto, donde la riqueza se destinaba a satisfacer las necesidades materiales, sociales y religiosas.

Las sociedades de consumo como los aztecas y los árabes preislámicos se diferencian de las sociedades de empresa como el Islam por el uso de la riqueza. Bataille comenta numerosos aspectos de la religión islámica que permiten comprender el paso de una sociedad de consumo a una sociedad de empresa. Por ejemplo, esta transformación se puede ilustrar a través de la figura del guerrero en la poesía de la época:

La extrema generosidad, la mayor virtud de las tribus, se convirtió de repente en objeto de aversión y el orgullo individual queda maldito. El guerrero dilapidador, intratable, salvaje, enamorado y amado por las jóvenes, el héroe de las poesías de las tribus, deja lugar al soldado devoto, formal observador de la disciplina y de los ritos. (103)

La sociedad islámica, como la mayoría de las sociedades de empresa, adopta como forma de crecimiento la conquista. Los recursos y las fuerzas de tribus rivales dejan de derrocharse y son absorbidos por la comunidad guerrera. El único límite formal para este crecimiento es la conquista de la totalidad del territorio mundial. Como consecuencia de esto, la vida pierde un poder inmediato de disposición en beneficio de la búsqueda de un poder mayor, el islam como el capitalismo es esencialmente acumulación de fuerzas disponibles. En las sociedades de empresa se invierte la relación económica de las sociedades primitivas, dejando el gasto y la riqueza subordinados a fines utilitarios.

La relación entre religión y economía no siempre es tan fácil de observar como la relación entre gasto inútil y gasto útil, sin embargo también es una constante en la historia. El vínculo entre la economía medieval y el catolicismo romano, como el lazo entre el protestantismo y la economía moderna ha sido trabajado por varios autores como Weber y Engels.

Desde el punto de vista del excedente, lo que distingue a estas economías es el hecho de que en la economía medieval una parte importante de las riquezas se dirigía a un consumo improductivo mientras que en el capitalismo la riqueza se vuelca al crecimiento del aparato de producción. La inversión, el interés y la usura son ajenos a los productores que debían satisfacer las necesidades de nobles y sacerdotes a cambio de protección y participación en la vida divina. La idea de un mundo económico separado del clero y la nobleza es ajena al pensamiento medieval. En el capitalismo, el «precio justo» no tiene ninguna connotación moral: el precio lo establece el mercado, el precio de la mercancía ya no debe asegurar la subsistencia de su proveedor. Los sacrificios, las fiestas, la construcción de templos o monumentos son fenómenos aislados y subordinados a un fin: el sistema productivo ya no tiene como finalidad el consumo, la riqueza ya no tiene ninguna función social.

Siguiendo esta lógica capitalista, a partir de Stalin la URSS se alejó progresivamente de la idea marxista de utilizar la riqueza para darle al hombre una mayor disposición de sí mismo. El desarrollo de las fuerzas productivas que debería destinarse a lo que se denomina seguridad social se cerró sobre sí mismo: la producción se destinó a la producción. En lugar de utilizar el excedente, la riqueza, para mejorar las condiciones de vida de los asalariados, se destinó fundamentalmente al desarrollo técnico y bélico.

Bataille ve el origen de las guerras mundiales, sobre todo de la primera, en el excedente de la producción industrial. De manera similar, señala que para la economía de Estados Unidos la guerra es necesaria: produce sin medir las consecuencias de la producción, es la masa explosiva más grande que jamás haya existido en el mundo. Más de 60 años después, el diagnóstico no solo es acertado sino que es totalmente vigente: «no se ve claramente a Estados Unidos prosperar largamente sin el socorro de una hecatombe de riquezas, bajo la forma de aviones, bombas y demás equipamientos militares» (192).

El sistema capitalista no utiliza el excedente de la producción para solucionar la vida material de los pobres ni para obras improductivas con alguna función social como en otras economías. Como consecuencia, la guerra se convierte en la única salida posible para el excedente de riquezas cuando el ritmo de crecimiento de la producción desacelera. La producción por la producción, como todo sistema de fuerzas en crecimiento alcanza su límite, el crecimiento se detiene o se vuelve mucho más lento.

En el plano social, la producción es la base de la homogeneidad: la sociedad productiva, la sociedad útil, excluye todo elemento inútil. Los locos, los agitadores, los artistas, los que creen obtener poco, los que no se benefician de la producción, en suma todo elemento heterogéneo e inestable es combatido por la producción a través del Estado. Los intentos de aniquilar o reducir a una regla a las diferentes fuerzas desordenadas adquieren los matices propios de cada Estado. Los Estados más democráticos tienden en la medida de lo posible a reintroducir, adaptar, a los elementos heterogéneos, mientras que los estados más despóticos tienden a una represión más directa (Bataille, 2003b:138-147).

La producción capitalista produce la homogeneidad social mediante el dinero, es decir, mediante la equivalencia mensurable de los diferentes resultados de la actividad productiva. El dinero sirve para medir cualquier trabajo, convirtiendo al hombre en una función de los productos cuantificables. En otras palabras, desde la perspectiva de la sociedad homogénea, cada hombre vale por lo que produce, es decir, deja de ser una existencia para sí. En la medida en que el hombre ha vivido para la empresa, «la cosa» lo dominó, la producción arrastra a la multitud a una existencia mecánica, alejando al hombre cada vez más del presente.

El hombre así convertido en producto, en mercancía, solo puede librarse a sí mismo de las cualidades de «la cosa» mediante la negación o destrucción de la cosificación como forma de vida, como régimen, como representación. El gasto, el sacrificio, la destrucción, expresan la intimidad del hombre en tanto que negación de «la cosa», es decir, en tanto que abolición de la relación consigo mismo como cosa. Bataille ve en los gastos improductivos, individuales o grupales, es decir, en los gastos sin finalidad, sin utilidad, sin beneficio, la vía de acceso a la intimidad del hombre, a lo sagrado, a lo que el mundo del trabajo profanó y degradó.

Antes de finalizar, podemos señalar que en el plano individual o psicológico el gasto se expresa como exceso. Lo útil se vincula a la razón, a los cálculos, a las preocupaciones, a la subordinación del tiempo presente por el tiempo futuro; mientras que lo inútil es aquello que excede este sistema, es decir, la risa, el éxtasis, el erotismo, el suplicio, la voluptuosidad sin límites, el arte, la experiencia interior.

El análisis del fenómeno del gasto improductivo señala la interdependencia entre los hombres, la naturaleza y el universo. En este sentido, la economía general de Bataille, en tanto lógica energética, se aparta de la tradición económica y puede ser considerada como una ontología.

Referencias bibliográficas

- Bataille, G.** (2003a). La noción de gasto. En *La conjuración sagrada*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2003b). La estructura psicológica del fascismo. En *La conjuración sagrada*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2009). *La parte maldita*. Trad. de Lucía Ana Belloro y Julián Fava. Buenos Aires: Las cuarenta (edición original 1976).

El método dialéctico y su envoltura mística

Lic. Germán Daniel Castiglioni

Universidad Nacional del Litoral

Desde la primera edición de *El capital*, ha reinado una gran incomprensión sobre el método dialéctico de Marx, lo que ha generado grandes controversias que todavía hoy permanecen abiertas. El propio Marx se refiere a esta problemática en el famoso «Epílogo de la segunda edición» (en adelante: *Epílogo*), donde traza algunos lineamientos sobre su método, principalmente para distanciarse de la dialéctica hegeliana. A continuación analizaremos algunas figuras de este *Epílogo*, especialmente la metáfora sobre el núcleo racional de la dialéctica (el cual Hegel habría mistificado), y propondremos una interpretación que permita conciliar las distintas afirmaciones antagónicas de Marx.

Investigación y exposición

En el *Epílogo*, la cuestión del método se inicia con la siguiente declaración sobre su incomprensión: «El método aplicado en *El capital* ha sido poco comprendido, como lo demuestran ya las apreciaciones, contradictorias entre sí, acerca del asunto» (Marx, 1975:17). A continuación, Marx reproduce cinco de estas apreciaciones, la última de las cuales es ponderada de manera positiva. Repasemos entonces rápidamente las cuatro primeras:

1. En Francia, un partidario del positivismo de Comte (Eugen De Roberty) le reprocha a Marx, por una parte, el enfoque metafísico de la economía, pero, por el otro, que solo se limite al análisis crítico de lo real, sin pronunciarse sobre el futuro con «recetas de cocina». La ironía de Marx es aquí evidente.
2. Un profesor ruso (Nicolái Sieber), en cambio, sostiene que el método de Marx es deductivo, como el de toda la escuela inglesa.
3. Nuevamente otro francés (Maurice Block), considera que el método de *El Capital* es analítico, y que Marx se coloca por ello a la par de las grandes mentes analíticas.
4. Los críticos alemanes, como era de esperar, le acusan a Marx de *sofistería hegeliana* (17).¹

1 Marx solo nombra a Maurice Block y al profesor ruso por su apellido. En la traducción castellana se completan los datos de las obras o artículos a los que Marx hace referencia.

¿Metafísico, deductivo, analítico, hegeliano? ¿Cuál es el método de *El Capital*?

Como decíamos, solo la quinta apreciación del método es valorada positivamente por Marx, ella corresponde a un ruso de apellido Kaufmann, el cual había publicado (en una revista de San Petersburgo) un artículo exclusivo sobre el método de *El capital*. Lo que destaca Marx, entre otras cosas, es la distinción entre método o modo de investigación y método o modo de exposición (es decir, entre investigación y exposición). Según Kaufmann, Marx sería en la investigación un realista o, si se prefiere, un materialista. Sin embargo, por otro lado, afirma Kaufmann que «si juzgamos por la forma externa de la exposición, Marx es el más idealista de los filósofos, y precisamente en el sentido alemán, esto es, en el mal sentido de la palabra» (17). Es evidente que el autor ruso está pensando en la dialéctica hegeliana y su difusión en Alemania. Es, por lo tanto, este juicio valorativo de Kaufmann lo que conduce a Marx a distinguir su dialéctica de la de Hegel. Debemos destacar este aspecto porque, por lo general, cuando se distingue la dialéctica de Hegel de la de Marx se citan de manera directa los pasajes en que explícitamente Marx se refiere a esta cuestión pero sin reconstruir el contexto en el que esos pasajes se encuentran inmersos, lo que genera de modo inevitable una cantidad de confusiones. Al contrario, sostenemos que la clave para entender la diferencia con Hegel se inicia en la valoración y desacuerdo con Kaufmann.

En consecuencia, Marx se ve en la necesidad de explicar por qué Kaufmann confundió el método de exposición de *El capital* con el procedimiento idealista. Para ello comienza transcribiendo una extensa cita del artículo ruso en la cual Marx considera que se ha descrito su «método dialéctico». A continuación, retoma la distinción entre investigación y exposición. Dice Marx:

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse en los detalles de la materia (*den Stoff*), analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexos interno. Tan solo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. (1975:19)²

Explicemos este proceso. El comienzo se realiza por la investigación de la materia (*Stoff*). Pero esta materia no es algo muerto, que sea indiferente a cualquier forma y susceptible por ello de cualquier conexión arbitraria y externa.

2 Para las expresiones alemanas del texto de Marx hemos consultado la última edición crítica de las *Obras completas de Marx y Engels* (MEGA).

No se trata, por lo tanto, de la materia opuesta a la forma. Para Marx, el objeto a investigar tiene una vida propia, lleva intrínsecamente distintas «formas de desarrollo», al igual que estas formas poseen «nexo[s] interno[s]». Es evidente que esta materia de la que habla Marx no es reducible al mero dato de la sensibilidad, ya que la materia de la percepción sensible no posee vida propia, y menos formas de desarrollo. Podría incluso decirse que la materia, para Marx, es algo mucho más «espiritual» de lo que parece en un comienzo. Esta es la materia que se debe apropiarse, es decir, hacerse propia, mediante la investigación; hay que analizarla en sus detalles y seguir sus pasos, ya que ella tiene su propio ritmo interior, su propio movimiento. Como afirma Kosík: «Sin el pleno dominio de este método de investigación, cualquier dialéctica se convierte en vacua especulación» (1967:42).

El primer momento es entonces la investigación: apropiarse de la materia. Ahora bien, con la sola investigación no es suficiente para constituir una ciencia sobre el objeto investigado, aunque ella sea el presupuesto inmediato del conocimiento científico. Lo que se pierde mediante la investigación es, precisamente, el movimiento de la cosa misma, la vitalidad inherente a la materia. Los resultados de la investigación son comparables, de esta manera, a los del entendimiento que separa lo concreto simple en las determinaciones abstractas del pensamiento manteniendo la diferencia extrínseca (Hegel, 1966:23-4). En otras palabras, la investigación cristaliza la materia.

El paso siguiente es el momento de la exposición, la cual consiste en presentar aquellos resultados de manera «adecuada» al movimiento real de la materia según su propia necesidad, es decir, según su legalidad interna. Por lo tanto, la exposición tiene que lograr unificar el pensamiento con el ser, lo racional con la realidad efectiva, lo ideal con lo material. Dicho en otros términos, para Marx la exposición debe producir la adecuación, mediante la dialéctica, entre las formas obtenidas por el trabajo de la investigación y las formas de desarrollo de la materia. Solo así se podrá explicar la realidad tal como es en sí misma. No hay para Marx ningún *en sí* que se substraiga al conocimiento, como en el idealismo trascendental de Kant. El *en sí* es el propio comienzo de la exposición, la forma mercancía (Marx, 1975:43) que, a través del método dialéctico, despliega adecuadamente sus determinaciones internas.

La apariencia generada por la exposición

No obstante, cuando la exposición logra adecuarse bien al movimiento de lo real surge, según Marx, un inconveniente ulterior, podríamos decir, un efecto no deseado. Este es el nudo del problema. El efecto que produce na-

turalmente la exposición, y que por ende sería inevitable, consiste en que ella se presenta con la apariencia (*Aussehen*) de ser una construcción *a priori*, es decir, mera especulación metafísica. Dice Marx a continuación:

Si esto se logra [es decir, si la exposición logra adecuarse al movimiento de lo real, GC] y se llega a reflejar idealmente la vida de la materia [la materia tiene vida para Marx, GC], es posible que al observador le parezca (*so mag es aussehen*) estar ante una construcción apriorística. (19)

Si regresamos desde aquí al juicio de Kaufmann, podemos decir que él confundió el método de exposición de Marx con el método idealista (de Hegel) porque quedó preso de la propia apariencia o ilusión que genera naturalmente la exposición cuando, a través de ella, se logra expresar la vida de la materia. Esta apariencia está justificada ya que solo conseguimos captar por primera vez lo real mediante la exposición, como un resultado del proceso del pensamiento y la reflexión. Es cierto que el método de investigación parte ya de lo real, es decir, de la materia, pero tal como ella se presenta inmediatamente no es su verdadera realidad.

La investigación comienza sin duda por los sentidos y la experiencia. Este es, en general, el punto de partida. Pero aunque todo ya esté allí en la investigación, es necesario un proceso para desentrañar la esencia de la realidad, esto es, el movimiento real de la materia, su vida interior. Hay que «apropiarse» de la materia o, para usar la metáfora hegeliana de la comida (Hegel, 1997:115), la investigación tiene que «devorarse» la materia, tiene que incorporarla y digerirla, triturarla mediante análisis, rastrear sus formas de desarrollo y los nexos internos entre ellas. Todo este trabajo es previo a la captación del movimiento mismo de lo real. Solo después de consumado —dice Marx— este trabajo de la investigación, se puede pasar a la exposición adecuada del movimiento comenzando por la célula de la materia investigada, en este caso, la mercancía. En consecuencia, el comienzo de la investigación es arbitrario y contingente, el de la exposición es absolutamente necesario porque se trata de exponer la necesidad interna de la cosa misma.

Pero, como decíamos, de aquí surge un cierto engaño que hay que evitar, el cual consiste en confundir la reproducción en el pensamiento de la vida de la materia con una supuesta producción *a priori* de la misma desde el pensamiento puro, como si Marx sacara de su cabeza la realidad. *Parece* que es así..., y hay que darle una gran importancia a esta apariencia porque solo en la exposición entramos en contacto con el movimiento real, es allí cuando la materia se hace manifiesta por primera vez como tal. Podríamos decir, entonces, que en la exposición el pensamiento saca de sí mismo la realidad,

pero porque previamente se apropió de ella mediante la investigación, no porque la razón al modo cartesiano genere en su absoluta independencia un mundo. En otras palabras, lo que genera la razón es el producto de su digestión de la materia, que no es un producto cualquiera sino nada menos que el movimiento real. Por eso le reprochaban a Marx ser un metafísico o un idealista, incluso «el más idealista de los filósofos». Precisamente, en el momento en que Marx más parece idealista es cuando más se aproxima a lo real.

El cambio de perspectiva de la dialéctica

Aquí se introduce explícitamente la cuestión con Hegel. Luego del párrafo donde Marx distingue el modo de investigación y el modo de exposición, continúa diciendo:

Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar (*der Denkprozess*), al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su aparición fenoménica externa. Para mí, a la inversa, lo ideal (*das Ideelle*) no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza humana. (19–20)³

Lo que debe destacarse de este famoso pasaje es que Marx sitúa la diferencia con Hegel en el plano de lo ideal, y no en la contraposición con la materia. En el pasaje se lee claramente, en primer lugar, lo que significa para Hegel lo ideal, y luego lo que significa para Marx. Es decir que, frente a la autonomía del proceso del pensar en Hegel, Marx no le responde con la autonomía de lo material, sino con la correcta comprensión de lo ideal mismo. Por lo tanto, no se invierten los términos de la ecuación entre lo ideal y lo material, sino que se cambia o se invierte el punto de vista respecto de lo ideal.

Por otra parte, Marx no rechaza el proceso del pensar, al contrario, toda su explicación sobre el método de investigación y de exposición no hace otra cosa que describir ese proceso. Sin embargo, lo que rechaza es que se convierta a lo ideal en el demiurgo de lo real. Ahora bien, debe quedar en claro que Marx no defiende la contratesis materialista de que la materia es el demiurgo del pensamiento. Por eso podemos decir que Marx no es materialista. Si se prefiere, puede hablarse aquí, como hace Balibar o también Žižek,

3 Modifiqué ligeramente la traducción para hacerla más literal.

de un «materialismo sin materia» o, como decía Foucault, un «materialismo sin cuerpos». Según Balibar, el materialismo de Marx no contiene ninguna referencia a la materia sino que solo significa *no*-idealismo (2006:29-30).

La cuestión no es, por lo tanto, determinar el sujeto autónomo del proceso: para Hegel, lo ideal; para Marx, lo material. Con ello se sigue arrastrando la pregunta por algo primero desde el cual se produciría un segundo. Ya se considere al origen como materia o como pensamiento, ambas posiciones serían idealistas. La cuestión es, al contrario, delimitar la función del proceso del pensar. En este sentido, lo ideal no solo traduce lo material mediante el método de exposición, por el cual lo real se presenta por primera vez como tal. La dialéctica genera también la ilusión de la autonomía del pensamiento en la que Hegel quedó cautivo. Esta ilusión es inevitable pero, a la vez, constitutiva de la verdadera exposición de lo real. Por ello, podemos considerarla como una apariencia objetiva, perteneciente a lo real mismo. En consecuencia, la dialéctica de Marx no puede simplemente eliminarla, sino que debe encargarse de explicar su génesis.

La envoltura mística de la dialéctica

A partir de estos lineamientos, podemos reinterpretar la conflictiva metáfora del núcleo racional de la dialéctica. Luego de que Marx se declara discípulo de Hegel reconociéndolo como un «gran pensador», dice:

La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso (*dargestellt hat*) de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta (*steht*) sobre la cabeza (*auf dem Kopf*). Es necesario darla vuelta (*umstülpen*), para desocultar (*entdecken*) así el núcleo racional bajo la envoltura mística. (20)⁴

Crítica a la interpretación de Althusser

Althusser ha hecho algunas reflexiones sobre este pasaje del *Epílogo* que encierra una fuerte densidad expresiva. En primer lugar, comienza señalando dos interpretaciones posibles de la inversión de la dialéctica hegeliana. La

4 Nuevamente modifiqué la traducción para destacar su sentido.

primera, que es la de Engels y la que Althusser más combate, identificaría el núcleo racional con la dialéctica misma y la envoltura mística con la filosofía especulativa (el sistema de Hegel). De aquí la conocida afirmación de Engels de rechazar el sistema hegeliano pero apropiarse de la dialéctica.⁵ Esto supondría que hay una dialéctica pura envuelta exteriormente por un manto de misticismo, sacando la escoria tendríamos su núcleo sustancial. La segunda interpretación corresponde al sentido de la dialéctica, es decir, a la naturaleza del objeto al cual se aplica. En Hegel se aplicaría a la idea; en Marx, por el contrario, a la materia, al mundo real de la vida. La inversión sería entonces un cambio en el objeto. Se podría agregar aquí que ya Hegel demostró que todo intento de «aplicar» la dialéctica, como si fuera un método cartesiano, carece de total sentido. Y esto debería valer también para la dialéctica de Marx.

Estas dos interpretaciones tienen el defecto, según Althusser, de que dejan intacta a la dialéctica. Para Hegel y para Marx la dialéctica sería la misma, solo que en Hegel o estaría oculta bajo una envoltura mística o se aplicaría a un objeto distinto del que concibe Marx. Aunque se rechacen ambas interpretaciones, en su apoyo debe considerarse la afirmación de Marx de que Hegel expuso ya las formas generales del movimiento de la dialéctica. Althusser cita ese pasaje en defensa de la segunda interpretación sin volverlo a considerar luego de su propia lectura.

Ahora bien, distanciándose de estos esquemas tradicionales, para Althusser el problema planteado por Marx se refiere a la naturaleza misma de la dialéctica que, por supuesto, no queda intacta sino que Marx la transformaría esencialmente. El argumento de Althusser consiste en pensar la relación entre núcleo y envoltura, dicho en términos de la filosofía clásica, entre esencia y apariencia. Según suponía Engels, la envoltura mística sería exterior al núcleo de la dialéctica, es decir, se trataría de una apariencia inesencial detrás de la cual se halla una esencia indiferente a su envoltura. Esta «ficción de una dialéctica pura» (Althusser, 1967:73) detrás de la corteza mística es lo que combate Althusser. La mistificación de la dialéctica en manos de Hegel no significa que la haya recubierto simplemente con un manto de misticismo, sino que la alteró en su propia naturaleza. La envoltura mística es entonces

5 Edgardo Albizu, no obstante, basándose en el pasaje del *Epílogo* en el que Marx afirma que su método dialéctico es la antítesis del de Hegel, sugiere la interpretación inversa: «¿no podría la crítica textual oponer con más razón la idea de que Marx acepta la estructura sistemática del pensamiento dialéctico, tal como se da en Hegel, pero rechaza el sentido fundamental del método?» (Albizu, 2000:333). Lo cierto es que Marx vuelve a la problemática hegeliana del sistema y del método, abandonada por los poshegelianos de izquierda (los cuales serían para Marx prehegelianos).

«un elemento interno, consustancial a la dialéctica hegeliana», está adherida a «su propia piel» y es «inseparable de ella misma». En consecuencia, cuando Marx la extrae (metafóricamente) para descubrir su núcleo racional, «este aparente descortezamiento es en verdad una demistificación, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae» (74).

Mediante esta argumentación, Althusser pretende distanciar la dialéctica de Marx de la de Hegel. El problema no está en la naturaleza del objeto al cual se aplica, ni en la distinción entre método y sistema, sino en la naturaleza de la dialéctica en sí misma. Pero, ¿qué significa transformar mediante una inversión la dialéctica hegeliana? ¿A qué se está refiriendo Marx? Althusser considera necesario dejar en claro este punto. Por ello dice:

Para hablar claro, ello implica que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como negación, negación de la negación, la identidad de los contrarios, la «superación», la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc..., *posean en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel.* (Althusser:75).

Althusser considera «vital para el marxismo» pensar esta diferencia de estructura, al punto que «el desarrollo filosófico del marxismo depende de esta tarea» (75). Ahora bien, en primer lugar, observemos lo que Althusser entiende por «dialéctica hegeliana», ya que con ello se revela su verdadero enemigo bajo un nombre falso. Según Althusser, se trata de la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la transformación de la cantidad en la cualidad... Es evidente que está pensando en las leyes de la dialéctica formuladas por Engels en el *Anti-Dübring* y la *Dialéctica de la naturaleza*, por lo que no constituyen verdaderamente las «estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana». En consecuencia, lo que estaría combatiendo Althusser es la dialéctica tal como se la entiende desde su apropiación engelsiana y su posterior consolidación en el DIAMAT, con lo cual toda su argumentación no llega ni siquiera a planear la cuestión con Hegel.⁶

6 Por otra parte, en todo el artículo de Althusser que estamos comentando no se cita en ninguna parte la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sería difícil pensar que de ese modo pueda el marxismo alcanzar la vitalidad que pretende darle Althusser. Por lo demás, todo el artículo se deja interpretar mucho más fácilmente si cada vez que aparece la palabra «Hegel» se la reemplaza por «Engels». Confundir ambos pensadores es un error típico de los llamados «marxismos sin dialéctica» (cfr. Colletti, 1977).

Nueva interpretación de la envoltura mística

No obstante, la interpretación de Althusser sobre el núcleo racional y la envoltura mística logra poner en crisis ciertos esquemas tradicionales dentro del marxismo acerca de la relación entre Marx y Hegel. Pero no es posible quedarse con ella sola, sino que debe complementársela con las demás declaraciones de Marx en ese mismo *Epílogo*. Por una parte, las interpretaciones que combate Althusser, aunque equivocadas en el modo en que consideran la dialéctica, aciertan en que la dialéctica de Marx es también la de Hegel. Según la afirmación del propio Marx, más allá de la mistificación de Hegel, él expuso las formas generales de la dialéctica. Esto dejaría lugar a pensar una dialéctica independientemente de las envolturas místicas. Pero, por otra parte, retomando las reflexiones de Althusser, Marx afirmaría también que no existe algo así como un núcleo racional detrás de la envoltura mística, de modo que al extraer dicha corteza se modifica a la vez la dialéctica misma. Nos encontramos aquí ante una antinomia. Marx da pie a ambas tesis y la clave está en leerlas juntas, no de manera unilateral, como hacía Engels pero también Althusser. Hay que comprender, por lo tanto, a la vez el núcleo racional y su envoltura mística. El punto crucial es entonces determinar qué es lo que modifica Marx de la dialéctica hegeliana.

Según nuestra interpretación, el aspecto místico de la dialéctica consiste en el predominio de lo ideal en la filosofía especulativa. Según Marx, Hegel convierte el proceso del pensar en el demiurgo de lo real. Pero, la inversión de Marx se realiza en este mismo plano de lo ideal, corrigiendo los excesos que atribuye a Hegel. Lo que modifica entonces Marx de la dialéctica de Hegel es el modo de considerar lo ideal mismo. Esto implica que para Marx el propio método de exposición genera la apariencia (*Aussehen*) de ser una construcción *a priori*. Por lo tanto, Hegel habría sido víctima de su propio juego al caer en la trampa que la propia dialéctica origina.

La controvertida distinción entre núcleo y envoltura sirve para denunciar este efecto no deseado de la dialéctica. El núcleo racional, el *logos*, se oculta bajo su envoltura mística, pero ese ocultamiento forma parte de su propia dinámica.⁷ Es este aspecto el que parece haber olvidado Althusser. La dialéctica genera su propia mistificación. Por ello Marx no pretende eliminar la envoltura sino des—ocultar (*entdecken*) su núcleo, mostrar la operatividad del *logos*. Por consiguiente, en Marx y en Hegel la dialéctica es la misma, solo que Marx la vuelve autocrítica denunciando las ilusiones que

7 Como decía Heráclito: θύζρ κρύπτεσθαι θιλῆι («La naturaleza gusta ocultarse», DK 22 B 123).

ella produce.⁸ De aquí que podamos aprender de Hegel las formas generales de la dialéctica. La demistificación de la que habla Althusser no elimina lo místico sino, al contrario, lo integra al movimiento de la propia dialéctica. En conclusión, Marx no le sustrae a la dialéctica de Hegel su envoltura mística sino que se la agrega como una apariencia generada por la propia exposición de lo real.

Referencias bibliográficas

Albizu, E. (2000). La comprensión marxiana de Hegel. En *Hegel, filósofo del presente* (pp. 331–350). Buenos Aires: Almagesto.

Althusser, L. (1967). Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 71–106). Trad. De Marta Hamecker. México: Siglo XXI Editores.

Balibar, E. (2006). *La filosofía de Marx*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión.

Colleti, L. (1977). *Hegel y el marxismo*. México: Grijalbo.

Eggers Lan, C. y Juliá, V.E. (Eds.) (1981). Heráclito. En *Los filósofos presocráticos* (pp. 311–397). Madrid: Gredos.

Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

——— (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.

Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo Concreto*. Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. México: Grijalbo.

Marx, K. (1975). *El Capital: Crítica a la economía política. Libro I: El proceso de producción de capital*. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores.

Sartre, J.P. (1966). *Crítica de la razón dialéctica*. Trad. de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.

8 El concepto de dialéctica (auto)crítica es el que Sartre intenta defender en *Crítica de la razón dialéctica*, precisamente en contra de Hegel y las dialécticas dogmáticas (cfr. Sartre, 1966:159 y ss.).

Bibliografía

- Adorno, T.W.** (2008). *Dialéctica negativa*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Althusser, L.** (1967). *La revolución teórica de Marx*. Trad. de Marta Harnecker. México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L.; Balibar, E.** (1969). *Para leer «El Capital»*. Trad. de Marta Harnecker. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E.** (1990). *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de «El Capital»*. México: Siglo XXI Editores.
- Engels, F.** (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Fischbach, F.** (Coord.) et al. (2012). *Marx: Releer El capital*. Trad. de Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- Jameson, F.** (2012). *Valencias de la dialéctica*. Trad. de Mariano López Seoane. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Lefebvre, H.** (1970). *Lógica formal, lógica dialéctica*. Trad. de Esther Benitez Eiroa. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lenin, V.I.** (1987). *Obras completas, tomo XLII: Cuadernos filosóficos*. México: Akal Editor–Ediciones de Cultura Popular.
- Martínez Marzoa, F.** (1983). *La filosofía de «El Capital»*. Madrid: Taurus.
- Marx, K.** (1987). *Marx–Engels Gesamtausgabe (MEGA)*. Parte II, Vol. 6: *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie. Erster Band* (Ed. del Internationalen Marx–Engels Stiftung). Berlin: Dietz.
- Robles Báez, M.L.** (Comp.) et al. (2005). *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM–Xochimilco, CSH, Dpto. de Producción Económica.

Justicia, derecho y violencia. Sus relaciones y sus disoluciones

Lic. María Virginia Fosero

Universidad Nacional del Litoral

Introducción

Este trabajo se detiene en las posibles relaciones entre el derecho y la justicia. ¿Cómo pensar la ley jurídica y la justicia? Podríamos relacionar estos conceptos y así simplificar la cuestión: considerando a la justicia, al bien o a lo mejor sencillamente como un valor al cual tiende o refiere o incluye el derecho. Entonces, tenemos estas determinadas posibles conjunciones relacionables entre el derecho y el valor: hay derecho con respecto al bien o a lo mejor (los buenos o los mejores gobernantes, gobernados, lo mejor); e incluso hay derecho con respecto a lo peor (los peores gobernados, el peor gobernante). ¿Podríamos pensar la ley también sin conexión o referencia alguna al valor? Sí, la ley podría no tender a un valor. Y adelantamos que entonces la ley encontraría en sí su valor, sería autorreferencial, como mero derecho positivo, pero ese sería su valor implícito; la ley valdría fácticamente porque está. Asimismo, podríamos considerar al valor sin relación con el derecho. Esta es la última posibilidad de la relación: ¿solo hay valor pero no derecho? Veremos que las tres primeras alternativas conllevan a esta cuarta posibilidad: no hay entonces ni derecho ni valor, lo cual significa la disolución violenta de la justicia y del derecho.

Así, de modo escueto, tendríamos estas relaciones: el derecho tiende o refiere o incluye a un valor (positivo) o a un valor (incluso negativo), o al negar todo valor solo subrepticamente se concibe a sí mismo como valor (derecho positivo). Por último, al afirmar solo al valor y no al derecho, destruyéndose la conjunción, tampoco habría, en definitiva, ni valor ni derecho.

¿Cuál es el problema? El problema radica en que, en cualquiera de estas alternativas, estos pensadores llegan a lo que llamo «consecuencias nefastas», esto es, a la disolución de la ley y de la justicia, lo cual conlleva a situaciones terriblemente violentas en la sociedad pero —paradójicamente— no injustas. Y, por lo tanto, desde esta sencilla óptica, incluso el crear nuevos valores con relación a la ley daría el mismo resultado. El problema es difícil, parece insoluble, aporético y provocador.

Acotamos estas perspectivas al tratamiento que de este dilema realizan Platón en *Las Leyes* y *República*; Kant especialmente en el *Proyecto de paz perpe-*

tua y *Doctrina del Derecho*, y Walter Benjamin en *Para la crítica de la violencia*, reinterpretada esta por Jacques Derrida en *Fuerza de ley*.

¿Por qué seleccionar estos textos? Porque están íntimamente conectados entre sí con respecto a este problema. Platón lo expone por primera vez. Kant replica a *La República* platónica; y Benjamin, en *Para la crítica de la violencia*, reinterpreta al *Proyecto de paz perpetua* y a la *Doctrina del Derecho* de Kant, cuestionándolos y desconstruyendo la oposición entre derecho natural y positivo, fines y medios. Derrida, en tanto, en *Fuerza de ley* retoma explícitamente aquel texto de Benjamin y el último mencionado de Kant.

El problema radica en que cualquiera de estas alternativas nos mostrará la labilidad del derecho —él contiene en sí su propia violenta disolución—, y con él, la destrucción de la justicia y del valor.

Las «consecuencias nefastas»: en Platón —a pesar de que él postula a los guardianes como clase gobernante—, son la democracia anárquica y la tiranía en la cual desemboca; en Kant, la anarquía que funda el derecho se convierte en amenaza latente de su disolución en el despotismo —pérdida del carácter universal del derecho, violencia de uno sobre todos—, por lo que él anuncia positivamente el surgimiento de una clase política, a la que Benjamin muestra negativamente como la formal democracia parlamentaria moderna y al derecho como derecho positivo, cuya pureza kelseniana enmascara a la violencia policíaca que conserva el derecho olvidando su origen anárquico y la diferencia entre valor y derecho, legalidad e ilegalidad; la violencia conservadora del derecho encubre en el derecho un valor. Pero Benjamin también muestra su otra cara, la «solución final» en la que aquella formalidad deviene afirmación de la justicia divina. Las conjunciones se convierten en disyunciones que niegan tanto al derecho como a la justicia. Estamos aludiendo a las connotaciones históricas que ocurrieron luego de la muerte de este filósofo, haciendo nuestra, en parte, la interpretación que de ello hace Derrida en *Fuerza de ley*; pero especialmente también aludimos a todas las experiencias actuales que suspenden y niegan el derecho por un valor pretendidamente urgente o superior.

Otra clave posible de lectura consistiría en pensar la crisis de la representatividad política. Platón postula una clase política, Kant la anuncia y Benjamin la desconstruye tanto en la democracia parlamentaria como Derrida en «la solución final».

Pero, por lo tanto, consecuentemente, el problema desde esta sencilla óptica radica en que incluso el crear nuevos valores con relación a la ley daría el mismo resultado. En síntesis, estas perspectivas muestran que el derecho contiene en sí violencia y su propia disolución, refiera o no a un valor. El problema se nos muestra como insoluble.

Hemos analizado los textos mencionados con respecto al derecho y al valor como al «hay» y al «ideal», respectivamente. En definitiva, se trata de dos valores interrelacionados, entrelazados, que se comprenden recíprocamente. Pero, ¿cómo se entrecruzan y cómo dejan de distinguirse en esos textos? En la tarea que, pensamos, estos filósofos llevan a cabo. Así, por ejemplo, la ley jurídica es positiva («hay») y contiene en sí un «ideal». Pues, si bien la ley jurídica contiene en sí una fuerza o coacción violenta del lenguaje performativo, un puñetazo sobre la mesa, según Hardt —el derecho es *fuerza de ley*, conforme al título del libro de Derrida que seguimos en parte—, sin valor no habría fuerza capaz de hacerla cumplir. Consideramos que la ley no refiere solo a un ordenamiento jurídico sino también a un valor ético o moral, como costumbre al menos, entrelazados ambos en el «hay» y el «ideal». Entonces, la ley y la sentencia se nutren de algo que ellas no son: el «ideal», así como de otras cuestiones extrajurídicas: sociales, económicas, políticas, etc. Pero la cuestión es si la ley y la sentencia permiten una apertura liberadora al valor o «ideal». Y, a la vez, el «ideal» sin entrecruzamientos con el «hay» se convierte en real violencia sin derecho, en suma, se destruye como valor. El «hay» y el «ideal» son valores que se piensan en la filosofía, ámbito de creación de valores.

Platón o el preludeo del hacedor de coros

Para Platón, los ciudadanos de la *Polis* tienen que acordar. El *a-cordar* domina las pasiones cantando coralmente al corazón, los ciudadanos son guiados por la ley que preludia. Tales son los hombres educados que pretende el filósofo —rey, legislador y médico, hacedor de coros—, para que su *Polis* sea armónica asemejándose al bien. Pero incluso la mejor *Polis* se corromperá al alejarse los hombres de los coros, y la discordia anunciará su fin.

Propongo que vayamos a un ámbito de creación de valores, volvamos a Platón, filósofo que los crea sobre el agon y los coros griegos.

El agon o «hay» —disputa, rivalidad, lucha— caracteriza a la Atenas antigua. Al respecto, dice Colli en el capítulo «El juego de la palabra»:

En Grecia el sabio es un pugilista, siempre precavido contra ataques mortales, incluso en sueños visitado por monstruos y guerreros, que con gestos medidos, aparentemente benignos y sosegados, y soltura de sus miembros, emerge de una refriega vertiginosa, de las insidias de los dioses. Después de la lucha las palabras salen de su boca con firmeza, sin titubeos. (2000:13)

Pero, para Platón, no todo vale en la lucha; él es el filósofo legislador, el que crea conceptos, valores y jerarquías. Porque, para Platón, conocer es legislar. Sabemos que para él no cualquier ciudadano puede ser político, sino solo el entendido; es decir, él postula una clase gobernante: los guardianes de la *Pólis*, de los cuales surgirá el filósofo rey o el rey filósofo. Y este, el entendido, es el legislador, el político que legisla y ejecuta sobre el mayor bien que pueda desear para la comunidad —su armonía y felicidad—. Una de sus célebres tesis de *La República* afirma que el filósofo rey o el rey filósofo es el mejor legislador y gobernante porque contempla las ideas del bien y de la justicia; y el mejor gobernado será quien resida en Magnesia, colonia que él pretende fundar. En vistas del bien o de lo mejor, él entiende que la desesperanza solo produce mediocridad (Platón, 1999:864b). Platón, como legislador y filósofo, es un hacedor de coros nómicos (en *Las Leyes*, juega con la palabra *nomos* como «tipo de música coral» y *nomos* como «ley»), quien busca armonizar en una diáfana melodía tanto a la ciudad como a cada uno consigo mismo en el dominio de lo superior. Porque, dice, «nuestra alma está llena de miles de contradicciones» (1969:571c), las que aun en el hombre mesurado asaltan furiosas, en los sueños (544e), y concibe que existan tantos tipos de hombres como formas de gobierno; y en cada uno de ellos se libra una guerra contra sí mismo (1999:863e). De ahí que la armonía como el «ideal» —la virtud completa, que incluye la razón— requiera educación; y el amor a la virtud deba dominar racionalmente sobre las otras partes del alma —que atienden al placer y al dolor—. Pero la educación comienza mucho antes de ese ejercicio racional; comienza con el acordar, con el dominio del corazón sobre los placeres y los dolores, para poder luego legislar sobre ellos. Por eso el principio de toda legislación con el cual Platón enlaza la ley y el valor, como el «hay» con el «ideal», consiste en educar en esta lucha agónica, en enseñar a los hombres a amar lo que hay que amar y a odiar lo que hay que odiar (653c–654b). Entonces, en este sentido amplio pero decisivo —tanto para la vida de la sociedad y del Estado como la de los individuos— él considera educado al hombre que sabe cantar en los coros, amar u odiar armónicamente; también la educación se nutre entre el «hay» y el «ideal». Por todo ello, Platón propone la ley que educa como preludio en el sentido persuasivo y disuasivo: «inicios disuasivos propios de las leyes»; y así, por este carácter prescriptivo del lenguaje jurídico, asimila las leyes con la música (862d, entre otros pasajes). Preludio significa la preparación, los ensayos que se hacen para probar la voz o fijar el tono, o la música que precede a otras. Por ello me parece que el preludiar del hacedor de coros permite comprender mejor esa otra analogía que él hace entre el legislador y el médico —también respecto de preludiar como enseñar al paciente la armonía del cuerpo sano y cómo evitar o curar la discordia

del enfermo y remediar el daño—, tal es el sentido de las leyes, del preludio, como aceptación de la cura o del castigo. El filósofo legislador no es entonces un administrador burocrático de prescripciones legales sino el educador, el hacedor de coros, el médico que enseña a odiar lo que hay que odiar y a amar lo que hay que amar, que enlaza el «hay» y el «ideal», cuya resolución jurídica —la armonía: o la cura o la muerte— no es para Platón mera limitación sino liberadora apertura a lo deseable como a lo mejor.

Pero tenemos dos consideraciones que hacen que el valor y el derecho se disuelvan y que los acordes musicales, nómicos, se conviertan en disonantes.

Primero, lo justo y lo injusto no se determinan por el daño o no daño que produzcan. Lo injusto es el dominio tiránico de las pasiones —ira, placer, temor, ignorancia— por sobre la parte racional del alma, tanto en un individuo como en una sociedad, ya sea que produzcan o no un daño (Platón, 1999:863e–864b). Pero si la creencia en el bien domina las almas y dirige la vida, aunque pudiera producir daño, no sería injusta —no obstante la mayoría de la gente no lo crea así—. Aquí Platón dice que lo justo —que consiste en ser dueño de sí como individuo y como comunidad— puede producir daño —el fin justifica los medios— y lo injusto puede no producirlo, separándose de su joven posición en *Critón* (1996:49c), donde considera que lo injusto daña y lo justo no.

Segundo, para Platón, destinalmente, todo aquello que no es esencia inmutable deviene, es decir, todo lo que nace se corrompe; por lo que aun el mejor sistema político se destruirá por su misma naturaleza y no solo debido a meras situaciones externas. Por ello, los tipos de gobierno que él analiza en *La República*, y que se corresponden con los distintos tipos de alma, son como los momentos de la disolución del derecho y del alejamiento del valor —la justicia— hasta llegar a la democracia anárquica y, por último, a la tiranía, en la que se disocian y disuelven totalmente la justicia y el derecho (1969:543–587e).

Platón se pregunta cómo, en el interior de la mejor *Polis* armónica, surgirá el sonido discordante. El gobernante debe plasmar las leyes, de origen divino, mas la política es un arte de la oportunidad (1999:709c). Pero incluso el gobierno del rey filósofo podría ignorar o desconocer lo oportuno y favorecer la desarmonía, la discordia. Concretamente, Platón relaciona el inicio de la corrupción con el alejamiento de los hombres de la música y de la palabra (1969:548b, 547e, 549a), del «hay» y del «ideal» y, por lo tanto, podríamos añadir de los coros. Con tal alejamiento surge la timocracia, en la cual los jóvenes aman la ambición y los honores y disminuye la virtud. Los honores se reducirán a almacenar riquezas, el bien de la oligarquía; pero la acumulación de riquezas produce dos ciudades: una es la multitud de los pobres y la otra

la de algunos ricos. Entonces se acrecientan las conspiraciones, se violentan las leyes, y los hombres se alejan cada vez más de la virtud y de la justicia. Las leyes no limitan la riqueza sino que los ricos las promulgan para obtener cargos, o bien los logran por las armas o por la intimidación política (551b–557b). Así, los jóvenes devienen, en distintas generaciones, de timócratas o fogosos a codiciosos. El codicioso acumula capital e intereses, amontona dinero, aunque aparenta decoro. La insaciabilidad de riquezas sin leyes que las regulen la acrecienta. De esta manera, al compararse con los mórbidos ricos, los pobres —conscientes de su fortaleza en la batalla— se vuelven contra aquellos y su gobierno y surge así, violentamente —por las armas o el temor—, la democracia, a la que Platón caracteriza como el gobierno por sorteo de los hombres libres y francos, sociedad de todo tipo de licencias, en la cual cada uno busca el género de vida que más le agrade; la licencia reúne toda clase de constituciones, la *Polis* es «un gran bazar» (557d) —la Biblia y el calefón, un cambalache—. Donde hay libertad no hay obligación —ni de gobernar ni de obedecer, de guerrear o de estar en paz, ni de juzgar ni de ser juzgado.

Platón identifica la libertad como licencia con «la indiferencia magnífica» (1969:558b) que, alejada de la educación —amar a lo que hay que amar y odiar a lo que hay que odiar— pisotea todos los principios con que se debería fundar la *Polis*. La democracia es así «un régimen anárquico y vario, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son» (558b–c). La igualdad es indistinta, indiferente y sin principio, por eso es, literalmente, anárquica. A la anarquía del bazar en la comunidad le corresponde un hombre democrático, en quien, en su alma vacía de virtud, brotan placeres innecesarios, él vive vacilando en una guerra o lucha revolucionaria consigo mismo dejándose dominar por un placer cualquiera al que, una vez saciado, seguirá algún otro, oscilando siempre indistintamente.

Pero, ¿cómo el exceso de libertad lleva a la tiranía? Es importante la respuesta que a esto da Platón. De la oligarquía nace la democracia, así como de esta la tiranía, y ambas sucumben por el bien que persiguen (563b–564b). El bien de la timocracia era la fuerza. La oligarquía proponía como bien a la riqueza, y la democracia a la libertad; estos regímenes desean esos bienes absolutamente con exclusión de los demás, y por ese único bien deseado ellos se disuelven y pierden el valor por el cual surgen. Porque la absolutización de un solo bien deseado produce su disolución y la de la *Polis*. Ya que Platón dice que todo exceso se convierte en su contrario, tanto en los cuerpos de los hombres individuales como en los regímenes políticos. De esta suerte, el exceso de libertad lleva al exceso de esclavitud para el individuo y para su comunidad (564a, también tratado extensamente en *Las Leyes*, L. III). Hay en democracia tres linajes: los licenciosos, los oligarcas y el pueblo; las intrigas y

violencias encubiertas en los procesos judiciales hacen que el pueblo elija un jefe levantándose sobre los oligarcas, porque la tiranía implica la figura del jefe que gusta de la sangre, que despedaza y devora a sus víctimas, convirtiéndose en lobo, sin perdonar la sangre de su raza. Así, los ricos se sienten inculcados por el pueblo, y el fatal destino consiste en perecer a manos del tirano o en convertirse de hombre en lobo (565d–567a). Destaco aquí las imágenes de la sangre, el destino, el lobo, como anunciadoras quizás de otras similares tratadas por Kant, negadas por Benjamin, y distintamente valoradas por Derrida. De esta manera, el tirano, para gobernar necesariamente tiene que alejarse por completo del bien y del derecho justo, de lo mejor, de la música, de la armonía y de los coros, del filósofo y de la imagen del médico.

El oligarca busca satisfacer los deseos naturales; el demócrata, los superfluos; pero el tirano, los ilícitos (o «antinaturales») que nos asaltan en los sueños. Porque incluso en los hombres medidos hay deseos terribles que se manifiestan en los sueños. Y en tal estado, el tirano, como fantasma o espectro, se atreve a hacer todo lo inimaginable, aun a cohabitar con su madre o con cualquier otro ser, y a mancharse con sangre, como cantan las tragedias (572b). Por eso, Platón rechaza a los poetas, que cantan a la tiranía y arrastran al pueblo a esos regímenes (568b, cfr. con el Libro X). El hombre democrático queda en medio del hombre ahorrativo, del codicioso y del tirano. Pero los deseos del hombre tiránico son irrefrenables; y el peor de ellos quiere mandar a los hombres, e incluso a los dioses (573e), furioso y perturbado, como borracho, enamorado o loco (572e), él es el perverso. Perverso es el peor de los hombres (1957:248e), el que no ha sido educado en el bien; su educación ha sido contraria a su propia naturaleza, y Platón lo define como aquel que es en vela como lo describió soñando. El tirano es la liberación furiosa en vigilia de lo que no debería ser ni siquiera soñado. Quiero resaltar la imagen onírica, fantasmagórica, de espectro del tirano, imagen inconfesable que deviene real y absolutamente destructiva del valor y del derecho.

Es interesante notar que el tirano encarna o concreta los fantasmas o espectros que no deberían ser siquiera soñados, invirtiendo así o, si se quiere, destruyendo el carácter asimétrico de la relación entre imagen y objeto sensible: la imagen o sombra espectral se hace cuerpo vivo, real, realmente terrorífico.

Para ser tirano, deberá necesariamente esclavizar a los hombres a sus locos, furiosos y sangrientos deseos, imágenes y sueños. El tirano es el peor hombre, el perverso que hace girar a la *Polis* y, si pudiera, a los dioses en torno a él —la total discordia.

Así, Platón pretende armonizar el «hay» desde el «ideal», pero en esa relación sucumben ambos valores bajo el tirano. Es de destacar la imagen espectral del tirano, fantasma furioso e inasible, sueño encarnado en la vigilia destructiva.

Kant: el «acorde discordante»

Frente al acorde musical que deviene discordia en Platón, Kant plantea la coexistencia del acorde armónico y de la discordia bélica en y entre los individuos, en y entre los Estados.

Podría decirse que Kant, en su *Proyecto de paz perpetua*, replica a Platón, porque comienza aceptando el desafío de la disolución del derecho y la justicia al que Platón llegaba, y lo contesta.

En ese texto Kant acepta el reto porque entiende, desde otra posición teórica, fundada en el derecho natural aunque contractualista en lo jurídico y en lo político, que los hombres no devienen lobos, sino son originariamente y en parte tales, en un estado natural y anárquico —caracterizado por la amenaza constante de guerra y de sangre.

Si Platón se nos aparece como el hacedor de coros nómicos cuya armonía se disuelve en la discordia, en Kant la armonía y la discordia coexisten —en y entre los hombres, y en el Estado y entre los Estados— como «el acorde discordante», según dice Deleuze en *Cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana* acerca de la *Crítica del Juicio*, tercera y última crítica kantiana y que me pareció interesante extender al de coexistencia como conjunción del «ideal» y del «hay» (Deleuze, 1997:54).

El acorde discordante o, si se prefieren los términos de Kant, la *coexistencia*, conjunción de la «concordia» (el «ideal») y la «discordia» (el «hay»), se enraízan en la naturaleza de los hombres, como «insociable sociabilidad»; esto es, los hombres tienden racionalmente a entrar en una constitución civil, pero a la vez, tienden secretamente a exceptuarse de ella (Kant, 1979a:46).

Lo discordante radica en que, para Kant, tanto los individuos con respecto al Estado, como los gobernantes en las relaciones internas y entre los Estados, se mueven por sus inclinaciones egoístas e intereses contrapuestos, por deseos conflictivos y ambiciones mezquinas, lo que muestra para este filósofo «el mal radical» o «perversión» inextirpable en los hombres, tal es el «hay» (1975:23, 28 ed. Vrin. En todas las citas de este texto, la traducción nos pertenece. Ed. castellana, Araujo, 1938: 38, 44. En adelante ambas serán citadas por el año de edición).

No es casual que por eso entendamos que Kant conciba al acorde discordante como la coexistencia, tal es el principio del derecho, y de lo justo, como «toda acción cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todo otro según una ley universal» (1979c:104. En todas las citas de este texto, la traducción nos pertenece). Consecuentemente, para este filósofo, el derecho implica necesariamente la

libertad y también la coacción, la fuerza de ley, porque esta es el obstáculo de lo que obstaculiza a la libertad (1979c:105). Y el Estado es «la unificación de una multiplicidad de hombres bajo las leyes jurídicas» (1975:24, cfr. con 56–57; 1938:39, 70, 72; 1979a:104).

¿Por qué el derecho implica la coacción? Porque sin coacción exterior, prescriptiva, no habría «fuerza de ley» (Kant, 1975:24, destacado en el original; 1938:39, 70, 72; 1979c:106). Tampoco para Platón, quien requiere que la ley sea un preludeo, según vimos, como persuasión o disuasión prescriptiva.

La coexistencia es una conjunción desde la disyunción, entre el «hay» y el «aun no hay», con el «ideal» que «no es»; no hay mero dominio o inclusión negadores del «hay» en el «ideal», como en Platón. Kant pretende así evitar la disolución de la ley y del valor afirmando la pluralidad de los individuos y de los Estados, evitando todo imperio negador y aniquilador por principio y las «consecuencias nefastas» de Platón. El «hay» y el «ideal» se requieren mutuamente: sin derecho no hay justicia; pero derecho y justicia no son cuestiones meramente fácticas o ideales; el derecho implica un principio y un fin justos; no habrá justicia sin derecho.

Sin embargo, en este acorde discordante el Estado debería poder imperar, aun sobre «un pueblo de demonios; basta con que estos tengan entendimiento» (1975:44; 1938:61) puesto que a la permanencia del Estado —y a diferencia de Platón— no le perjudican las naturalezas ni las motivaciones o inclinaciones mezquinas de sus miembros. Y es interesante la cláusula kantiana: que los individuos tengan entendimiento. Debes ser honesto —no ya noble como en Platón (Platón, 1996:48c)—, no perjudicar a nadie y, si no puedes evitarlo, debes entrar en un Estado civil para asegurar lo que corresponde a cada uno, y este es un principio natural y, a la vez, para Kant, racional (Kant, 1979c:111) en el que se fundan la justicia y el derecho.

Tenemos entonces un valor positivo: la razón, la justicia, el «ideal», pero también un valor negativo: el «hay», el «pueblo de demonios» y los gobernantes. En *Proyecto de paz perpetua*, Kant alude expresamente también a los malos gobernantes, que solo buscan acrecentar su poder por todos los medios posibles. Los seis artículos para lograr la paz perpetua se dirigen a los gobernantes, que han modificado incluso la metáfora del pacífico comerciante (cfr. 1977:165), al fundar potencias financieras que se militarizan provocando guerras y deudas que se acrecientan «al infinito» (1975:4; 1938:14).

Kant considera tres tipos de estadios: el estado de naturaleza, el Estado civil, y el Estado cosmopolita. Y concibe en ellos tres estadios anárquicos: 1) la anarquía como estado natural, condición de posibilidad ahistórica del Estado político, el que une a los individuos; 2) desde la anarquía real o histórica entre los Estados o derecho de gentes al Estado cosmopolita, el que al

mantener separados a los distintos Estados evita el imperialismo; y 3) la posibilidad amenazante de la disolución del derecho y del valor en la anarquía dentro del Estado como despotismo y democracia.

La paz perpetua es el fin supremo del derecho (1979c:238, entre otros). No se trata, para Kant, de una «quimera», aunque sea una idea teóricamente problemática —es decir, puede ser pensada y regular el conocimiento, pero no puede ser conocida—, si bien es prescriptiva y prácticamente un deber. Esta idea no aniquila el mal radical; los conflictos e intereses egoístas coexisten con el «ideal» de la razón.

La paz perpetua consiste en el derecho a ser aceptado como huésped en cualquier Estado, en ser ciudadano del mundo, y se basa en el comercio (1979c:235), el cual es la imagen pacífica de las relaciones entre los pueblos, según la prohibición del Antiguo Testamento de derramar sangre humana (1975:40 y nota I; 1938:56 y nota II); imagen que él contrapone a la guerra —aun en su visión sublime (cfr. 1977:163–167)—. Retomaremos el tema de la sangre derramada y no derramada en Benjamín. Pero ahora, derramar la sangre no consiste solo en lo que hacían los primitivos pueblos americanos: devorar literalmente a sus enemigos vencidos, sino en lo que hacen los pueblos europeos y civilizados: incorporar a los vencidos como súbditos y soldados para nuevas guerras (1975:23; 1938:38).

Para este filósofo, la paz no es algo que «hay» ni tampoco una armonía «ideal» real o metafísica al modo platónico, sino un destino ineludible, pero, por eso mismo, a la vez una tarea, porque la paz debe ser «*instituida*» (1975:13, destacado en el original; 1938:27, cfr. Foucault, 1996:87–88). Tal es el sentido de la Ilustración en Kant, su proceso es destinal, y no ya hacia el bien, como en Platón, sino hacia mejor (cfr. Kant, 2004:109 y ss.)

A pesar del mal radical o perversión, afirma Kant —expresa réplica a *La República* de Platón—, que no hay que desear que los reyes sean filósofos ni los filósofos reyes (Kant, 1975:51; 1938:68), es función del filósofo hacerse oír públicamente, según los principios de la Revolución Francesa y también secretamente —conforme al segundo suplemento de esta obra: «El artículo secreto para el Proyecto de paz perpetua»—. Asimismo, con respecto a Platón, afirma que no hay que buscar solo meras formas de gobierno —de uno, varios, todos; sino los modos en que se usa el poder; aquí distingue la república —representativa— del despotismo —gobierno de todos contra todos o de todos contra uno, el gobierno de la pura discordia—, por lo que ese término designa incluso la democracia. En el despotismo terminaron los regímenes antiguos por carecer de aquellos principios y, además, por carecer de la representación de una dirigencia o clase política (1975:15–21; 1938: 28–36).

Kant, con la república representativa, compuesta por ciudadanos y no por súbditos, apuesta a la dirigencia de una clase o grupo político que tendería a la coexistencia pacífica, renegando de su egoísmo. Sería la dirigencia de los políticos moralistas, de aquellos que tienen como criterio la idea racional de la paz. Y que él distingue de aquellos moralistas políticos —los tecnócratas, diríamos hoy, quienes se forman una moral de conveniencia (1975:59; 1938: 74).

La razón dice: «no debe haber guerra» (1979c:238). Pero, ¿dónde encontrarán su fuerza la razón y la justicia impotente en la mezquina, mediocre e injusta naturaleza de los hombres? ¿Cómo realizar ese anuncio? ¿Cómo lograr una constitución republicana y luego pasar del Estado civil al Estado cosmopolita, donde no puede imperar la violencia entre los Estados ni primar un Estado sobre los otros?

A la primera pregunta, la razón es impotente frente a los impulsos y sentimientos egoístas. Pero la paz buscada no es la de los «cementeros» ni la de una constitución de seres angélicos, sino la de los hombres (1975:I; 1938:II). Los conflictos, el egoísmo, las inclinaciones, la discordia, dice Kant —citando a Virgilio—, con su furia y con su sangre (1975:28; 1938:44), son parte de la vida y recursos de la naturaleza para producir la concordia a pesar de la discordia entre los hombres. La guerra es el medio del que se vale la naturaleza para llegar a ella; la naturaleza también llevará a la paz anhelada. Por ende, el mundo no ha de perecer porque haya hombres malvados, ya que el malvado abre paso, lentamente, al camino moral del bien.

Así, el «acorde discordante» y, consecuentemente, la naturaleza, según la idea de finalidad, que desarrolla en el *Proyecto de paz perpetua* y en la *Crítica del Juicio*, entre otros textos, es la garantía de la paz buscada, porque mediante la guerra impulsa el progreso moral para realizar el concepto de justicia, fin de la razón pura. En *Proyecto de paz perpetua* la naturaleza aparece como destino y como providencia, como el concurso de la finalidad, causalidad teleológica, de carácter trascendental pero problemática, que atiende a un ideal y se vale oportunamente de las contingencias y circunstancias u oportunidades con las cuales puede lograrlo —el «hay» y el «ideal» subyacen en la finalidad como destino y providencia, respectivamente, como veremos más adelante—. La naturaleza, entendida como artífice, aprovecha el «hay», la perversidad humana, el egoísmo, los sentimientos encontrados para llegar al fin, por un camino más sinuoso, fin al que los hombres podríamos alcanzar antes y sin lucha, con el solo uso de nuestra razón. Aquí Kant, como antes Platón, considera que el fin justifica los medios: la guerra es, para Kant, un medio para lograr la paz.

Entonces las guerras, la insociable sociabilidad, las inclinaciones egoístas, las encontradas motivaciones, hacen salir al hombre del estado de naturaleza y asentir al Estado civil; el mismo estado de naturaleza anárquico permitirá el surgimiento del Estado, la Federación de Estados y, por último y en lo posible, un Estado cosmopolita.

Pero la paz perpetua, como fin del derecho, no producirá necesariamente hombres buenos sino solo buenos ciudadanos (1975:44; 1938:61; 2004:126–129).

Habíamos adelantado que Kant considera tres estadios: primero, desde la anarquía —que para él debe leerse como no histórica sino como idea— se llega al Estado político; segundo, desde la anarquía real e histórica en que se encuentran los distintos Estados entre sí se puede llegar a una Confederación de Estados; y tercero, la posibilidad real o cierta de la disolución del derecho en la anarquía como despotismo o democracia. La paz es, en cada uno, una tarea y un destino a instaurar.

Así, el estadio anárquico, sin ley, valor ni principio (1979c:188), por lo tanto ni justo ni injusto en su provisoria (164), será condición de posibilidad del Estado —derecho político—, de la Confederación —derecho de gentes— y del Estado cosmopolita.

En cada estadio, la guerra violenta se aprovecha del egoísmo y une a los hombres en el Estado, separa geográficamente los distintos Estados y evita así el dominio mundial de uno sobre los otros o imperialismo, para reunirlos final y legalmente en un Estado cosmopolita (1975:38–39; 1938:54–55; 2004:127–130).

Por ello, a la segunda pregunta: ¿cómo pasar del Estado Civil a la Confederación de Estados libres?, Kant responde que para una Confederación de Estados libres e independientes no puede la fuerza de ley jugar un rol —sería contradictorio que hubiera una coacción como fuerza legal entre Estados libres e iguales—, pero sí lo juegan las guerras y también el principio racional en los hombres.

Con respecto a la naturaleza humana, la anarquía es entonces no solo un paso en la disolución última del derecho sino un ámbito creador del derecho positivo, y también el límite amenazante y temible, siempre presente, del derecho positivo, de su relación con la justicia y del Estado político —internamente por revolución y externamente por la guerra—. La anarquía, en este ámbito, es una idea práctica y también una fuerza no histórica para Kant, como condición de posibilidad del derecho positivo, sería quizá Providencial. La anarquía es histórica como amenaza fáctica constante dentro del Estado, y es histórica entre los Estados. Es entonces un ámbito y a la vez un límite, a diferencia de la concepción de Benjamin, que veremos luego.

Así, si bien el derecho tiene una de sus bases en la moral, en la justicia —valor positivo—, tiene la otra base en la violencia producida por el valor negativo del pueblo de demonios y de sus gobernantes. En cuanto a la anarquía como origen del Estado y del derecho, el Estado surgido de ella será justo, pero antes de ese surgimiento, la anarquía no es justa ni injusta —es anterior a todo acto jurídico.

Recordemos a Platón: la anarquía es sin principio; en Kant, consecuentemente, como no hay enemigo injusto en el estado natural entre los pueblos, el derecho aparece con el éxito bélico de una de las partes, «como en los llamados “juicios de Dios”» (1975:9; 1938:21). Aunque él aclara que el origen insondable del Estado no puede ser puesto en cuestión, y que la aserción «Toda autoridad viene de Dios no expresa un *fundamento histórico*» sino «una idea como principio práctico de la razón: se debe obedecer al poder legislativo actualmente existente, cualquiera que pueda ser su origen» (1979c:201, subrayado en el original) y que no puede ser concebida como milagro. El derecho no surge como un decir performativo divino, sino como prescripción o deber. Esa idea tampoco se funda en lo histórico, es eterna.

Con respecto al primer estadio —de la anarquía como idea y no en un sentido meramente histórico—, acepta la posesión como ley, y no la adquisición, la que se da como guerra de conquista, sin derecho ni justicia. En cuanto al segundo estadio —la anarquía efectiva, histórica, bélica— los Estados deben salir de ella. De los Estados al derecho Cosmopolita, la anarquía real muestra cómo lo que se denigra teóricamente como anarquía se practica realmente mediante la guerra, cotidianamente. Otro tipo de anarquía se produciría dentro del mismo Estado, por el enfrentamiento entre revolucionarios —precipitados siempre— y el despotismo conservador. Es decir, la anarquía es aquí posiblemente fáctica, siempre atemorizante, fantasmal. Pero como contrapartida, la conservación del estado de cosas presente resulta nefasta, un crimen (1975:61; 1938:76; 1979b:32). Para esta perspectiva, la Ilustración (el «ideal») se fortalecerá por reformas profundas, pero nunca por revoluciones ni por el mantenimiento del estado de cosas (el «hay»).

En síntesis, a la primera pregunta respondemos que la razón y la justicia encontrarán en la naturaleza como destino y providencia su teleología musical: acorde discordante.

A la segunda pregunta se repite la respuesta: la guerra es un medio justificado para un fin al que nos lleva la naturaleza.

Entonces, ¿cómo pasar del Estado civil al cosmopolita? Kant propone frente a la amenaza de guerra constante entre Estados y al deseo de conquista de unos sobre otros un proceso reformista y no la guerra. Y dentro del Estado,

no la revolución sino un progreso hacia mejor —no ya hacia el bien sino solo hacia mejor, esto es, un fin de la razón, una idea regulativa a la cual los hombres se acercan y no una realidad esencialista al modo platónico— por medio de reformas y de Ilustración. La Ilustración es destino y, a la vez, una tarea; un progreso acorde al modo crítico de pensar para poder obrar en consecuencia, lo que se lograría por la naturaleza y la providencia, pero también por la cultura Ilustrada; allí está, concretamente, la voz del filósofo (2004:123–129; 1975:44; 1938:62). La publicidad es una condición de posibilidad de ese progreso hacia la justicia.

Pero, ¿cómo se concretaría esa cultura ilustrada?

En *El conflicto de las facultades* Kant muestra una paradoja del progreso. El progreso no se puede esperar de abajo hacia arriba: desde el pueblo a los gobernantes ya que aquel precisa educarse; ni de arriba hacia abajo: porque tampoco los gobiernos desean educarlo; estos más bien buscan invertir en armamentos antes que en educar a sus ciudadanos. El pueblo no puede, el gobierno no quiere (127–129). Kant sortea en este texto —su último libro editado en vida— admirable y filosóficamente, la relación entre el arriba —el gobernante— y el abajo —el súbdito y gobernado—; en esa relación el filósofo es un *entre* el gobernante y los gobernados ya que, si bien está por debajo del gobernante, está por encima de los gobernados y, concretamente de los teólogos y juristas. El filósofo tiene así el rol de consejero, del *entre* gobernados y gobernantes. No será ya gobernante al modo platónico (aunque en «Carta VII» Platón lleva a cabo aquel rol).

Y así, la voz secreta del filósofo, ¿qué oídos encontraría? Kant también considera que, en tanto los hombres tienen entendimiento, podrían llegar a realizar el fin natural de entrar al Estado civil y al Estado cosmopolita; no obstante, aun cuando individualmente ellos fueran razonables, es necesaria una voluntad universal. Pero Kant no da las condiciones de cómo se lograría tal voluntad, más que aludiendo a los gobernantes y a la forma o modo en que usan su poder: o despóticos, o republicanos. Es decir, depende de la suerte, de lo oportuno, de las circunstancias —como las que a Kant le tocó vivir con Federico II y luego con su sucesor, que lo censuró—. Por eso Hegel, en el párrafo 333 de su *Filosofía del derecho*, le reprochará el carácter accidental del *Proyecto de paz perpetua*, propio de la finalidad.

Ahora deberíamos detenernos en esa noción de naturaleza, que Kant entiende en un doble sentido: como destino y como providencia, y que podríamos enlazar con el «hay» y con el «ideal». La finalidad es una causalidad teleológica que es oportuna, y semejante al genio en el arte (podríamos recordar en parte a Platón en *Las Leyes*, 709c), y la entiende al menos de estas dos ma-

neras: como destino en cuanto hay fuerzas empíricas cuyas consecuencias son violentas, imprevisibles e inmanejables, aun para el hombre prudente, y como providencia es una «sabiduría profunda» que nos excede pero que nos llevará al fin del género humano. La naturaleza, como finalidad, se asemeja al artista y aprovecha la perversidad que hay en nosotros para disponer de los medios —la guerra y nuestros intereses mezquinos, a pesar de nuestro desconocimiento o de nuestro querer— para llegar al fin. A esa naturaleza debería atender el político moral, debiendo cada hombre hacer lo que debe, aunque desconozca y sea ciego a la serie de sucesos en la cual está inmerso. En eso Kant se asemeja a Platón (Platón, 1999:644e–645a), en cuanto el fin justifica los medios y el destino se alcanza en lo oportuno, aunque los individuos sean ciegos a él.

El «hay» refiere como destino a fuerzas incognoscibles, inmanejables que «pueden» llevar a una democracia o a una constitución perfecta, pero por la revolución violenta. Por ese carácter que excede todo cálculo y previsión, pero, especialmente, por los principios éticos, Kant rechaza la violencia. Él propone reformas paulatinas o progresivas. Y contrapone la precipitación a la violencia, aunque la posición de los políticos tecnócratas —guiados por su conveniencia, su interés individual y su empeño en evitar el progreso— sea nefasta. Por ello, el político deberá comprender que si la naturaleza produce una revolución, no deberá usarla para disimular una opresión aun más fuerte, sino que deberá escucharla «*como un grito de la naturaleza*, para establecer gracias a una reforma profunda una constitución legal, fundada sobre principios de libertad, como siendo la única durable» (Kant, 1975:60, nota 15, 1938:75, nota 15; el destacado me pertenece). No ya la ley, sino la naturaleza grita fuera de ella; hay entonces un lenguaje performativo —quizá rousseauiano— que el filósofo debería oír, según Kant, diferente al prescriptivo de la ley como deber jurídico.

Así, si bien siempre hay conflicto entre deber y política (1975:56; 1938:70), el político moralista —que tiene en vista el fin y no la técnica— será bueno como político. Él podrá oír el doble llamado: el de la revolución —el «hay»— y también el de los filósofos —el «ideal»—, según el segundo suplemento ya aludido. Pero otra vez, ¿quién oír el doble llamado? ¿Por qué el político debería sacrificar sus intereses egoístas? Además, la voz del filósofo prudente solo se dirige al gobernante y no al pueblo precipitado en revoluciones; la voz del filósofo no tiene que despertar las fuerzas dormidas, soñantes o inmanejables; él solo aconsejaría oportunamente al gobernante que lo pueda oír porque éste dispone del poder, pero el filósofo, como escucha de la finalidad, con su voz le da forma y sentido y silencio al poder violento con relación a las contingencias, aunando así el «hay» con el «ideal» en

un preludio —que persuada y disuada— según un grito de la naturaleza que él oiría oportunamente.

Aunque en estos textos, los accidentes y el deber son los recursos con los que Kant describe admirablemente a los poderosos y a los pueblos, sin la voz susurrante del filósofo, pareciera que en «¿Qué es la ilustración?» o en *Proyecto de paz perpetua* su ideal podría ser en cada generación aplazable según sus circunstancias. Por lo tanto, si bien para Kant el aplazamiento no debería ser sino por un corto lapso, podría uno preguntarse, en tanto el orden no fuera alcanzado, si el ideal no podría ser aplazable indefinidamente.

Una vez surgido el Estado, Kant se opone a la revolución violenta que lo amenaza, aceptando reformas paulatinas para lograr la paz. La anarquía —origen inconfesado del derecho— no es un medio legítimo para el progreso. Por eso, él aclara que si de la violencia revolucionaria surge una constitución más justa, no se debe retroceder al Estado anterior. Por lo que acerca peligrosamente la legitimidad y el criterio de lo justo a lo ya acontecido. Así, la unión entre destino y providencia aparece como demasiado débil; la clase política reclamada representativamente para la república es cuestionable; la relación entre fin y medios —la paz y la guerra— aparece como siempre aplazable o pendularmente escuchada.

Entonces, sin entrar en la discusión entre el fin y los medios —ideal y violencia real—, las situaciones que contingentemente acaecen —aplazamiento o revolución— exceden el ámbito del deber y, si bien tienden a un ideal, este puede ser aplazable o legitimado oportunamente según la contingencia ocurrida realmente. Sin embargo, el ideal juega otro rol, quizás más importante, en esta filosofía.

Así, si bien constantemente en sus obras él se opone a la violencia anárquica real, podría restrictivamente llegar a leerse —de manera no kantiana, por lo dicho en último término— que la anarquía o la violencia son fundadoras del derecho y del Estado, están siempre presentes como violencia histórica fundadora de derecho y conservadora, lectura que hace Benjamin en *Para una crítica de la violencia*.

Destaquemos que Kant apela a la representatividad como uso del poder que superaría la tradicional distinción en gobierno de uno, varios, todos. Benjamin le responde que la representatividad despersonaliza, convierte a la ley en democracia parlamentaria meramente formal.

Benjamin o el ángel de la historia

Si Platón aparece como el hacedor de coros nómicos, y Kant como el compositor del «acorde discordante», Benjamin me recuerda dos imágenes visuales: su descripción de la pintura de Paul Klee, *Angelus Novus*, en «Tesis de filosofía de la historia», y la escenografía del teatro barroco alemán.

Benjamin nos transporta a la primera imagen. Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*:

Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso. (Benjamin, 1971c:82, el destacado me pertenece).

En la segunda imagen escatológica, en *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin se nos aparece como el dramaturgo y el escenógrafo del teatro barroco alemán, cuyo espectáculo es «el culto a las ruinas». Él considera que la alegoría escenográfica de ruinas de templos antiguos y columnas yuxtapuestas junto a pastores no significa un género bucólico, pastoril, idílico, sino «la vivencia del tiempo homicida, de la caducidad inevitable, de la caída en el abismo» (1990:98). Él entiende a lo grotesco como ruinas, lo subterráneo, catacumbas enterradas; no es lo escondido sino «lo críptico» y «enigmático». «Las alegorías son en el reino del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas»; de ahí, dice, «el culto a las ruinas» (171). Las obras esperan que lo reducido a escombros, a fragmento, a trozo, «la tempestad», «la catástrofe» anhelen «un milagro». Las ruinas —tanto en el cuadro como en la alegoría escenográfica— se oponen así a lo bello y al sentido progresista y edificante de la Ilustración. La historia no nos muestra un progreso sino su devenir, su caducidad.

Benjamin comprende que, así como los mosaicos yuxtaponen fragmentos diversos y separados, la contemplación es un rodeo que perdura en su despiece. Llevar a escombros: tal es el carácter de la obra redimida de toda belleza efímera (176); y tal es el movimiento del pensar en su propia destrucción

o —o, si se quiere seguir a Derrida en su segunda conferencia «Nombre de pila de Benjamin» *Fuerza de ley*—, en su propia desconstrucción.

Para hacer del derecho un sistema puro, Kelsen lo entiende desde sí mismo, desligándolo tanto de sus orígenes violentos como de la violencia y del poder que él encubre y lo conserva, de la justicia y de la responsabilidad; podríamos decir que lo automatiza. Él hace un corte, como si el derecho gráficamente solo fuera un tiro de pelota y tirada está: si hay derecho, este solo se entiende por sí, independientemente de todo lo que para Kelsen no es él: de quién la pateó, qué encubre, cómo fue la jugada anterior, o si hubo una jugada anterior. Por ello, para Kelsen, el derecho refiere a la aplicación de juicios de hechos, porque los juicios de valor, para él, están fuera de la objetividad (1970:59–60).

Para este autor, la mayoría de los actos jurídicos son a la vez, de creación del derecho y de aplicación del derecho, ellos aplican una norma de rango superior y crean una de rango inferior. Entonces tenemos la Constitución como norma fundamental —resultado de un acto de creación del derecho— y, en el último grado, tenemos la norma jurídica individual de coacción, la sentencia judicial, en la que casi siempre solo se aplica el derecho.

El derecho regula su creación, no hay acto puro de creación jurídica que sea atribuible al sistema, «la justicia absoluta es un ideal irracional», «si existiera una justicia... el derecho positivo sería totalmente superfluo y su existencia incomprendible» (62). En síntesis, para este pensador el derecho se comprende solo como «hay», sin referencia a «ideal» alguno, salvo al propio derecho positivo, el cual opone a la justicia concebida en el derecho natural o de fines.

Estas afirmaciones resultan aparentemente contrapuestas. La Constitución es un supuesto necesario —primer acto creador y el supremo aplicador de normas a otras de menor rango— bajo el cual se crean otras normas, cada vez de menor generalidad, hasta llegar a sentencia judicial. Pero ésta es casi solo de aplicación; hay un máximo de creación y de aplicación en la Constitución e, inversamente, un mínimo de creación hasta llegar casi a cero, y un máximo de aplicación en la sentencia jurídica (154). ¿Por qué? Porque, al pretender un derecho *puro*, Kelsen supone un punto de partida ya jurídico: la constitución, y no algo previo a ella —la anarquía violenta creadora de derecho, que sería una situación política, histórica, social, pero no jurídica—. Y las demás normas generales surgen de la aplicación de la fundamental, hasta llegar a las sentencias individuales. Es decir, la pureza del derecho radica en un mecanismo o automatismo legal dentro del derecho y que puede engullir a toda norma, incluso validándola como jurídica, pero ignorando todas las

connotaciones o prácticas políticas, violentas, históricas, sociales, culturales, etc., que este autor considera fuera de la pureza del derecho. Cuando un acto se presenta como creador del derecho y no se conforma con la normativa que lo rige, no es jurídico, aunque podría ser validado (57). Evoco aquí la validación de la figura jurídica del desaparecido en la última dictadura militar (cfr. Diario *El País*, 01/09/1979, y nuestra memoria). Entonces, pareciera que la aplicación del derecho fuera, en definitiva, la regla, una gran rueda de aplicación de la legalidad y si el cambio mayor se diera con otra constitución o leyes, obedientes de otras consideraciones, no ya jurídicas, en cuanto esa constitución o leyes estuvieran de hecho vigentes, darían impulso o validez a otro derecho puro, sin cuestionamiento alguno.

Así, entendemos que, paradójicamente, la pureza del derecho implica un derecho parasitista de cuestiones extrajurídicas, ya que, en definitiva, no entendemos el «hay» sin el «ideal». Aclaro que «parasitista» no es un término feliz. Pero lo empleo por su significado analógico al biológico: el huésped del parásito sufre un daño por la intervención de éste, quien se beneficia al ser hospedado. Es decir, no quiero dar a entender que el derecho fuera puro y entonces, se nutra de lo no jurídico. Porque siempre el derecho se involucra con cuestiones no jurídicas. En tal caso, son esclarecedoras las tres aporías que veremos en Derrida. Pero el derecho es parasitista cuando solo se lo puede entender no desde su apertura a nuevas cuestiones desde lo jurídico o lo legal, sino desde su sumisión a situaciones políticas, económicas, mediáticas, etc. que lo exceden, pero que, a su vez, él daña a y en esas situaciones. Al respecto recordemos, por ejemplo, cómo las voces mediáticas solicitan reformas a las leyes penales.

Benjamin va a destruir la dogmática oposición entre fines y medios: el derecho natural o justicia de fines, opuesto al derecho positivo o garante de medios, como destino entre los que se vuelve espectral la violencia de la policía en las sociedades democráticas. La violencia anárquica crea el derecho, y la violencia lo conserva (1971a:180), el destino conserva el derecho, y «el poder que conserva el derecho es el que amenaza» (181) en su indeterminación hay «algo corrompido en el derecho» (182): la violencia policíaca.

Benjamin también cuestiona al parlamento legislador que ha olvidado su origen anárquicamente violento y su violenta conservación se encubre en su lenguaje, devenido representativo, negociador, comunicativo, mediato.

Y en cuanto a la decisión judicial, veremos que Jacques Derrida entiende que el juez pretende ser justo, por lo que la sentencia conserva y destruye o suspende la ley.

Pero aun cuando en «Para la crítica de la violencia», de 1921, Benjamin re-tome la oposición entre el derecho natural de fines justos y el derecho positi-

vo de medios garantes, para desconstruirla, considera esta crítica desde fuera del derecho positivo opuesto al natural, desde su valor (1971a:174), juzgándolo, cuestionando su mera aplicación.

Benjamin retoma el problema de la relación entre el derecho y la justicia y dice que al plantear esta relación, solo se puede considerar a la violencia vinculada a cuestiones morales.

En esta relación entre el derecho y la justicia, desde el lado del derecho, aparece el ordenamiento entre fines y medios. El derecho natural considera a la violencia solo como un medio —recordemos a Platón: puede haber justicia y daño, y a Kant: la guerra es un medio de la naturaleza como destino y providencia—, el criterio son los fines justos. Por el contrario, el derecho positivo considera la legalidad de los medios que garantizan el derecho. Él ve que la oposición entre derecho natural —fines justos que justifican los medios— y el derecho positivo —los fines justos se garantizan por la legitimidad de los medios— contiene un dogma común a ambas posiciones, por lo que, si no hubiera contradicción entre los medios legítimos y los fines justos, no habría solución. Pero él entiende que es necesario abandonar este círculo entre fines y medios para poder cuestionar críticamente en la consideración del derecho positivo la distinción entre «la violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada», y ello, desde fuera de la filosofía positiva del derecho, para ver el significado o las consecuencias de la violencia (1971a:173–174).

Benjamin distingue una «violencia fundadora», interior al derecho, de una violencia exterior al derecho y no sancionada; porque según las teorías de los fines naturales —especialmente vemos que retoma a Kant, aunque este lo niegue y lleve la violencia fundadora a idea ahistórica— el derecho surge históricamente del no-derecho, de revoluciones violentamente anárquicas, por lo que, al surgir, el derecho monopoliza la violencia; y teme a toda violencia diferente de la suya, ya sea la del «gran delincuente» (que conlleva la simpatía de la multitud contra el derecho), la de «la huelga revolucionaria» o la de la guerra. Para Benjamin, la huelga política de Sorel puede fundar un nuevo derecho, o bien la huelga proletaria puede negar todo derecho sin ser entonces violenta (Benjamin, 1971a:176–179). Si el Estado, según el derecho natural, teme a toda violencia ajena al derecho, entonces «existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica» (179). Por eso el Estado se opone a toda violencia exterior a sí mismo. Benjamin hace una distinción explícita entre los términos «guerra» y «paz perpetua» en Kant como términos políticos, distintos a los jurídicos, y por ello Benjamin hace hincapié en el carácter ritual de la paz como sanción jurídica que debe dar-

se continuamente y no a perpetuidad, si bien la violencia es considerada en épocas míticas como arquetipo creador del derecho (193). Es interesante destacar que en la «violencia fundadora» Derrida entienda «lo mítico» del derecho, porque a pesar de que sean «momentos terroríficos» se funda un nuevo derecho; tal es, para él la historia del derecho (1997:92).

Benjamin distingue la «violencia fundadora» del derecho de la «violencia conservadora», tal el militarismo y la policía corrupta, cuya coacción tiene un fin jurídico —conservar el derecho— (1971a:180–181), oponiéndose a los pacifistas y a Kant explícitamente con su noción vacía de libertad, por insuficientes para la crítica de la violencia.

Relaciona el derecho con el destino pero, a diferencia de Kant —para quien la naturaleza como destino garantizaba el fin, según su concepción del derecho natural—, Benjamin —desde el derecho positivo— articula la ley como el destino con la vida condenada, porque el derecho considera culpable al sujeto indeterminado, según Goethe: «Hacéis convertir al pobre en culpable» (Benjamin, 1971b:204–206).

La violencia configura una amenaza indeterminada, no una intimidación de la que uno podría escapar, sino un destino que siempre renace, circularmente, ligado a un castigo. Nuestro filósofo dice que la policía, lo corrompido en el derecho, es un *entre* que contiene en sí indistintamente las diferentes violencias: la sancionada por el poder y la no sancionada, la violencia fundadora y la violencia conservadora; la policía se hace sus propias reglas. Es notable que la traducción que seguimos, de H. A. Murena, de 1971, no tiene, dicen los traductores de Derrida, esta parte del texto, que sí está en la traducción que de ese texto hizo Roberto Blatt, en la editorial Taurus, Madrid, 1977, aunque Blatt traduzca lo espectral como monstruoso (cfr. Derrida, 1997: nota 21,105–106).

Leemos, en la página 32 de esta última edición mencionada, que la policía borra la distinción entre violencia sancionada y no sancionada; su amenaza es «monstruosa» (*gespentsiche: «espectral»*) (Derrida, 1997:106, nota), y recordamos a Platón y a Kant. En el carácter amenazador, fantasmal, espectral, de violencia sin forma de la policía, resuena algo peor que no debería ser ni siquiera soñado, a lo que Platón no despertaría, ni tampoco Kant en la voz del filósofo que susurra al gobernante. Porque —continúa Benjamin— a la policía se le exige de acreditar la victoria, y de someterse a los fines; en vías de la «seguridad» donde no hay una clara situación jurídica, o cuando vigila al ciudadano o lo molesta, sin que los medios tengan que ver con un fin, ahí está la policía; todas son iguales, pero su poder es menor en las monarquías absolutas —estas aúnan todo el poder— que en las democracias parlamentarias. Aquí destruye Benjamin la distinción entre «violencia fundadora» y

«violencia conservadora», porque la policía borra toda diferencia, tal es su ignominia. Pero mejor sería dejar hablar a Benjamin:

Lo ignominioso de esta autoridad consiste en que para ella se levanta la distinción entre derecho fundador y derecho conservador. La razón por la cual tan pocos sean conscientes de ello, radica en que las competencias de la policía rara vez le son suficientes para llevar a cabo sus más groseras operaciones, ciegamente dirigidas en contra de los sectores más vulnerables y juiciosos, y contra quienes el Estado no tiene necesidad alguna de proteger las leyes... [no se le exige la acreditación de victoria ni la limitación de fines. Ella] es fundadora de derecho, porque su cometido característico se centra, no en promulgar leyes, sino en todo edicto que, con pretensión de derecho se deje administrar, y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines. Pero la afirmación de que los fines de la violencia policial son idénticos, o están siquiera relacionados con los fines restantes del derecho, es totalmente falsa. El «derecho» de la policía indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio. De ahí que en incontables casos la policía intervenga «en nombre de la seguridad», allí donde no existe una clara situación de derecho, como cuando, sin recurso alguno a fines de derecho, inflige brutales molestias al ciudadano a lo largo de una vida regulada por decreto, o bien solapadamente lo vigila... Su violencia carece de forma, así como su irrupción inconcebible, generalizada y monstruosa en la vida del Estado civilizado. (1921:32)

La lucidez y actualidad de este texto de Benjamin nos exime de dar ejemplos concretos de esta policía, ignominiosa y espectral borrando la diferencia *entre* las dos violencias de las que se nutre.

«Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho» (1971a:183). Incluso un contrato tiene a la violencia como origen y como resultado. Los parlamentos representativos han olvidado la «violencia fundadora» de la cual surgieron, y solo mantienen la violencia velada en el «compromiso»: «Mejor sería de otra forma» es el sentimiento fundamental de todo compromiso» (184) y de la negociación. Así, este filósofo cuestiona a la clase o dirigencia política a la que Kant anunciaba: representativa —con todas las resonancias filosóficas, políticas y lingüísticas de este término— comunicativa, negociadora, parlamentaria en soluciones de compromiso, e ilustrada; la forma kantiana ha devenido mera formalidad vacía, pura cháchara —escuchemos a nuestros legisladores—, porque la dirigencia políti-

ca olvidó a la violencia fundadora de la cual surgió y no reconocería a la no sancionada que la conserva. Hay una relación directamente proporcional entre la vacuidad y aquel olvido y conservación en la formal democracia parlamentaria con su lenguaje comunicativo, y su debilitamiento con el surgimiento del poder espectral de la policía, encubierta en los ideales ilustrados, democráticos, del derecho positivo.

Frente a la violencia mítica, circularidad constante entre violencia fundadora y conservadora, y frente al compromiso y a la negociación —el carácter comunicativo del habla, el hablar de lo representado—, Benjamin opone el lenguaje que se da entre personas privadas como presentación; en esta situación incluye a la diplomacia.

Otra vez el problema, entre fines justos y medios legítimos, ¿cómo salir del círculo? Quizás aludiendo a otra distinción, a una violencia no mítica ni destinada entre medios y fines, que pudiera dar solución al problema. Pero ¿dónde encontrar una violencia que no sea medio? Si en el habla no comunicativo o representativo, sino presente, se da una reacción colérica, la violencia no sería aquí un medio, sino solo una manifestación performativa. Así, él distingue entre la violencia mítica y la violencia divina. Ejemplo de la violencia mítica es Niobe, a quien Apolo y Artemisa cruelmente le matan con flechas a sus siete hijas y a sus siete hijos; Niobe no muere, pero queda culpable; ella no infringe una ley, sino que se enfrenta a los dioses al jactarse de ser más fecunda que Leto, la madre de esos dos dioses; el azar es destino; este crea derecho y poder, según la noción mítica de «paz». «Creación de derecho es creación de poder» (191-192).

Frente a esta justicia mítica aparece una justicia divina como «solución final», que ya no inmoló o derrama la sangre ni es fantasmal (recordemos a Kant y a Platón), que no crea derecho, que es pura, para la cual la «paz» no consiste en la vida desnuda de los individuos, que por lo tanto purifica al hombre sin derramamiento de sangre, según el Antiguo Testamento, quebrando el ciclo destinal del derecho y el Estado; violencia divina irrecognocible, violencia purificadora no evidente, «la violencia que gobierna» (1917a:199). Tal es la separación abismal entre derecho y justicia a que llega Benjamin. Pero esa es la justicia divina, o violencia divina que Derrida asocia a los campos de exterminio de judíos con cámaras de gas, sin derramar sangre, y vincula el nombre de Benjamin —*Walter*— con la violencia.

A esta «solución final» del problema le opone Derrida un *Post Scriptum* después de su conferencia, retomando la asociación que hace Benjamin entre la leyenda de Niobe con el juicio de Dios sobre la tribu de *Korah*, como purificador y destructor: «el juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmineamente, y no se detiene fren-

te a la destrucción.» (Benjamin, 1971a:194). Derrida dice que «aterroriza» la posibilidad de pensar el holocausto como expiación y firma de Benjamin, y extrae como enseñanza «que debemos pensar, conocer, representarnos, formalizar, juzgar la complicidad posible entre todos estos discursos y lo peor (aquí, la “solución final”)» (1997:150).

Recordemos que el «juicio de Dios» no tenía que ser entendido según Kant como un hecho histórico, sino como una idea; en Benjamin es histórico y purificador sin sangre, «porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda» que se corresponde a la violencia mítica; la violencia divina es «destruktiva» en tanto no crea derecho (Benjamin, 1971a:195).

Improvisaciones jzásticas: creación y destrucción de los valores

En síntesis, en todo este recorrido entendemos haber corroborado nuestra hipótesis inicial, consistente en afirmar que el derecho contiene en sí su propia disolución y la del valor, en cualquiera de las cuatro alternativas tratadas.

Nos resta ahora pensar la pregunta del comienzo, si entonces el crear nuevos valores con relación a la ley daría el mismo resultado.

Destaquemos las relaciones que hacen estos filósofos entre la ley y el valor. En Platón, el valor —el bien— es inmanente a la ley, por lo que es lo mismo ser un hombre bueno que un hombre honrado. Para Kant, el valor negativo —lo peor como el peor gobernado, o el mal gobernante— es un componente a la vez interno y extraño a la ley, por lo cual lo legal y lo moral no son lo mismo; así que no es lo mismo ser un buen hombre que ser un buen ciudadano; pero para él esa dimensión dual posibilita el progreso. Las relaciones quedan aquí mediatizadas en parte por el «ideal», la diferencia entre lo que «hay» y el «ideal» solo regulativo y no identificable con un valor real que fuera pensable en una metafísica especulativa y que llevaría, según Kant al delirio —como las esencias platónicas— permite un juego diferente.

Benjamin desoculta una democracia parlamentaria cuya ley no implica un valor, salvo como valor en sí, en cuanto autorreferencial, formal y abstracto. Porque, aun cuando Kelsen no lo aceptara, la ley es valorada como mero hecho. Pero ese derecho que vale solo como positivo y descriptivo enmascara a la violencia fundadora y conservadora como poder en su seno.

Para Platón, las intrigas y las violencias encubiertas en los procesos judiciales llevaban a la tiranía, y en Kant al despotismo, al cual él aceptaba en parte. Pero Benjamin ve otra cosa: el derecho positivo, destinal, garantista como la justicia de fines encubren, en las sociedades democráticas, a la violencia legal e ilegal

de la policía; y, por ende, ambas alternativas —para Benjamin es solo una que lleva a la otra— implican la disolución del derecho y, también, del valor.

Si volvemos al comienzo, vemos que para estos filósofos, en la relación entre el derecho y el valor, juegan también el «hay» y el «ideal». El «hay» no en un sentido meramente fáctico, como dato, sino que implica también la valoración filosófica de lo fáctico como tal. El «ideal» no está necesariamente unido al valor entendido como algo real; sí en Platón, en cuanto la Justicia es una idea o esencia a la cual debería tender la comunidad; pero no en Kant, para quien el «ideal» es una idea regulativa de la razón, es trascendental, una meta u horizonte que, como finalidad, aprovecha el valor negativo de los gobernantes y de los gobernados. En Benjamin, filósofo de los fragmentos y de las ruinas, el «ideal» conlleva, como «justicia divina», al quiebre del derecho como destino, disociando así derecho y valor absolutamente, tanto con la democracia representativa como con la «solución final».

¿Podríamos encontrar entre el «hay» y el «ideal» al ámbito de creación de valores? Quizás. ¿Sería posible, desde ese ámbito, no desembocar en «consecuencias nefastas»? Adelanto mi respuesta negativa.

¿Cuáles son las «consecuencias nefastas»?

A más de la relación irresuelta satisfactoriamente entre fines y medios —apenas aludida en este trabajo—, las «consecuencias nefastas» radican en la disolución siempre presente o latente en la violencia que se vislumbra enmascarada *entre* el derecho y la justicia, o entre el «hay» y el «ideal». En concreto, la mera formalidad parlamentaria y, proporcionalmente, el poder legal e ilegal de la policía, y su contrapartida: la «solución final» ocurrida durante el nazismo, a pesar de Benjamin, me parece que constituyen en nuestra época un ejemplo más vívido que las figuras platónica y kantiana de tiranos y déspotas. Pero al contrario de los planteos de Kant acerca de las revoluciones—Derrida no lo destaca a pesar del hincapié que de ello hace Benjamin—, la «solución final» y la violencia anárquica provienen del mismo Estado. Quizás esto sea impensable para Kant. Pero inmediatamente antes de su descripción del *Angelus Novus* de Klee, Benjamin dice que el concepto de «estado de emergencia» (1971c:81) es la regla y no la excepción, y grita que la tarea consiste en la creación de un verdadero estado de emergencia para luchar contra el fascismo, en lugar de oponerle el progreso.

El concepto de estado de emergencia hace resonar en mí el aplazamiento infinito de Kant —quien no lo acepta en principio el mientras tanto, pero sí provisionalmente. El estado de emergencia, reelaborado por Giorgio Agamben en *El estado de excepción*, texto que no he trabajado, es una referencia válida para nosotros marcados por diferentes vicisitudes: dictaduras militares

terribles, ajustes de sueldos y de pensiones no conformes a derecho, inundaciones y otros desastres ecológicos, corralito, monedas provinciales; y a nivel mundial crisis financieras globales y revueltas bélicas en Oriente y Occidente, invasiones armadas a distintos países ya sin la máscara del progreso, de la libertad o de la democracia, buscando abiertamente y sin disimulo posiciones económico-políticas en fuentes energéticas; todas ellas son nefastas en cuanto son padecidas, sufridas por poblaciones enteras por el accionar del mismo aparato estatal contrariando la vigencia de las leyes, y sus soluciones oponen o aplazan o suspenden los mecanismos legales y jurídicos; es más, sin un derecho ni un horizonte o «ideal» que las valide.

En la última dictadura en nuestro país apelábamos al *habeas corpus* y a acciones jurídicas que validaban teóricamente nuestros derechos, e incluso a foros internacionales, aún con una total incertidumbre en cuanto a su resultado, retomando un derecho liberal. Siempre recordaremos a Kant en estos casos, quien dice que es mejor tener un derecho injusto que no tener ninguno; en el mientras tanto, oportunamente, conviene.

Pero, a la vez, Kant nos dice en su célebre ejemplo del homicida condenado a muerte que:

Aun si la sociedad debiera disolverse con el consentimiento de todos sus miembros... el último homicida que se encontrara en prisión debería previamente ser ejecutado, para que cada uno pruebe el valor de sus actos, y que la *sangre* derramada no vuelva a caer sobre el pueblo que no hubiera querido este castigo, porque el pueblo podría ser considerado también como cómplice de esta violación de la justicia pública. (1979c:216, el destacado nos pertenece)

Lo llamativo de este ejemplo consiste en la imposibilidad de pensar —dentro de la teoría kantiana— en un Estado cuyos miembros voluntariamente se disociaran (1975:44,76 y 1938:60, 95–96). Pero, aunque se concretara hipotéticamente tal disociación, para Kant la ley debería ser cumplida, aplicada, aun cuando su cumplimiento ya no tuviera ningún sentido —ya no habría Estado en un futuro muy próximo ni, por ende, derecho para ser cumplido o violado—. Aquí el derecho puro es una mera aplicación de la ley y, como tal, deviene absurdo.

Entonces, conceptualmente tenemos estos dos pensamientos paradigmáticos: la «solución final»: violencia mesiánica, divina, que destruye el derecho y la justicia, y el «homicida condenado a muerte» que conserva la aplicación del derecho aun cuando el Estado está por desaparecer: ¿sigue siendo justo?

¿Dónde está el absurdo? Quizás en pensar el «hay» y el «ideal» sin una conexión satisfactoria, solo de manera extrínseca; por ello es posible la

oposición, la negación de uno de los términos y, definitivamente, la disolución de ambos.

Pensemos otra alternativa: una revolución. Los montoneros hicieron un juicio a Aramburu; ¿por qué la indignación de mucha gente? ¿Solo por esa muerte? No, por el enjuiciamiento; había un movimiento rebelde contra el Estado, con una idea de justicia y de un derecho que eran distintos a los establecidos. El nazismo, como contracara, tenía también una justicia y un derecho que no siempre seguía. ¿Serían consecuencias nefastas? Conceptualmente también lo son, Pero no son lo mismo. ¿Desde dónde no lo son? Desde la consideración del «estado de emergencia» se comprende la diferencia, porque el proceso revolucionario quería imponer otra consideración del Estado, del derecho y de la justicia. Pero... Otra vez el absurdo. ¿Por qué?

Porque el derecho se piensa o como mera aplicación de la ley o como parásito de cuestiones políticas externas a él, en las que encuentra un sentido que lo impulsa, lo que impide pensar otras relaciones entre derecho y justicia. Pero en el «estado de emergencia» se anula o se pone entre paréntesis —como regla y no como excepción— el derecho y la justicia y la responsabilidad del Estado. Otra vez el absurdo. ¿Por qué? Por esa consideración del derecho: o solo aplica la ley inmanentemente, o sigue el vaivén de las situaciones políticas y económicas que le son extrínsecas. Entiendo que una revolución, no impensable concretamente en nuestra época —vemos tunecinos, libaneses, egipcios, y también a occidentales levantarse contra sus pretendidos representantes y otras maneras de entender lo estatal— debería pensar de otra manera el «hay» y el «ideal», no considerar al derecho como mera aplicación de la ley inmanente ni simple seguidor obsecuente de poderes externos, pero tampoco como exento de una justicia por la que cobra sentido. No hay justicia sin derecho. Recordemos estados violentados por otros Estados: Estados bombardeando a Irak, Libia, Siria... En esas situaciones, y ante la última dictadura represiva en Argentina, volvemos a Kant cuando tenemos que apelar frente al derecho injusto, socavado en el mismo Estado por la policía —a la que podríamos entender como Triple A, y como Fuerzas Armadas por su rol violento dentro del mismo Estado—. Pero, ¿podemos conformarnos con eso? Mejor pensemos en otras posibles relaciones entre el «hay» y el «ideal», entre el derecho y la justicia.

Son cuestiones difíciles de distinguir, ese es uno de los problemas: distinguir, diferenciar. Cuando se va contra el derecho —dictaduras, corralito, migraciones, etc., acudimos al derecho. Pero un movimiento popular revolucionario, ¿sería una «consecuencia nefasta»? ¿No llevaría este pensamiento a considerar que un cambio es una «consecuencia nefasta»? Consecuencias nefastas, es sinónimo de violencia? Entendemos que no. Veamos los límites de las «consecuencias nefastas».

Reinterpretemos libremente a Platón —aunque no fuera de su agrado—. Recordemos que la disolución democrática implicaba la «indiferencia magnífica» y que él destacaba que al desear un solo bien como el mejor con exceso, prescindiendo de todo otro bien —fuerza, riqueza, libertad, poder—, se producía la disolución de la sociedad. No remarco tanto el exceso —propia-mente platónico— como el absolutizar un concepto. Aunque también Platón absolutiza el «ideal» oponiéndolo al «hay».

¿Por qué teóricamente se destruyen el «hay» y el «ideal»? Entiendo que, según esta relectura, porque no se piensan inmanentemente las diferencias entre el «hay» y el «ideal», y se absolutiza la parcialidad; en una lectura hegeliana, el derecho aparece abstracto, y en una lectura derridiana tales conceptos aparecen indiferentes.

¿Qué signífico por absolutizar o no distinguir? No pensar inmanentemente las diferencias —y confluencias— entre derecho y justicia, entre el «hay» y el «ideal» —son valores ambos—, sino solo las oposiciones de identidades que llevan a la negación tanto del «hay» como del «ideal»; se los piensa como identidades extrínsecas que luego convergen o divergen. Quizá me acerco más a Kant en esta cuestión en cuanto a su concepto de «coexistencia». Pero tanto el «hay» como el «ideal» son valores, y entiendo que deberían ser pensados desde un ámbito de creación de valores. Al absolutizarlos, se los cosifica, parcializa, se convierte al derecho en mera aplicación reiterativa de la ley o parasitista de cuestiones «ajenas» a él —la política, la ética, lo mesiánico, la negociación—. Tal es, me parece, una síntesis de este trabajo en clave platónica, kantiana, benjaminiana y derridiana. En Kelsen, la autorreferencialidad es parcial, porque encubre el valor. En Platón, Kant y Benjamin, el derecho se sustenta en una necesidad cósmica, destinal, mesiánica, externa a sí mismo —incluso como anarquía o como violencia fundadora y conservadora—. En Kelsen el derecho aparece como mera aplicación de la ley; y en Platón y en Benjamin como extrínseco a la vida. Kant fluctúa entre ambas arenas. Y resulta puro solo en cuanto aplicación de la ley para Kant o Kelsen pero entonces es, a la vez, necesariamente parasitista de cuestiones políticas externas a él, según las lecturas de este trabajo; el contraejemplo del paradigma del homicida condenado es absurdo, es un límite que piensa el derecho sin Estado. Recordemos la contracara fascista: el Estado sin derecho.

Así, siempre que consideremos el derecho tenemos que relacionarlo con la violencia, la cual podremos considerar fundadora de derecho, y conservadora; pero también creadora y destructora del derecho, siguiendo a Benjamin en cuanto a ser lúcidos en esto, saliendo del «yo no sabía»; aunque no aceptando, obviamente, su «solución final». Entonces, violencia y «consecuencias nefastas» no son lo mismo.

Con relación a Kant, solo destacaremos que en esa relación absolutizada entre medios y fines —la guerra y la justicia— la violencia aparece necesariamente, y que el sistema jurídico conlleva en sí la posibilidad de justificar el estado de cosas presentes, factual, esperando una lenta y a veces aplazable reforma política futura, según un doble discurso —no negativo de por sí sino en cuanto a su compromiso con las instituciones vigentes.

Por eso, con el doble discurso me refiero a que, para Kant, el progreso jurídico depende de cuestiones políticas externas a él —revoluciones o reformas, según el caso—. Pero entonces, el derecho es puro solo en su aplicación, pero parasitista de aquellas cuestiones; como también en Kelsen. Además, la apuesta kantiana a la clase política representativa no ha resultado ni históricamente, ni en cuanto al problema teórico, tan esperanzadora, como remarca Benjamin.

Para Benjamin, la democracia parlamentaria, formal y representativa, significa una vaciedad de sentido; el problema aparece cuando la fuerza de ley o la de los edictos policiales, encubiertamente crea derecho y conserva el derecho. Pero frente al derecho autorreferencial que encubre la violencia, él erige una justicia divina escatológica o mesiánica que destruye todo derecho.

Una consecuencia nefasta intrínseca notable se da en la secuencia circular en o de las lecturas y en el desenlace al que llegan los autores, especialmente Benjamin. No necesariamente habría circularidad, hablando ontológicamente, quizá sí, pero en una lectura hegeliana, en cuanto cada autor lo retoma y le responde al filósofo anterior, y también en los hechos que se dieron históricamente. En estas dos circunstancias —no menores, y aunque no sea necesario seguir una interpretación hegeliana— sí debemos destacar que en todos estos casos se llega a la disolución violenta del derecho y de la justicia. El derecho siempre oculta en su labilidad una fuerza violenta y fantasmal, irreconocible incluso para los filósofos que no llegan a comprender siempre las consecuencias teóricas, prácticas, históricas de su pensar. Incluso con una valoración positiva, en Derrida aparece lo fantasmal o espectral: «lo indecible es fantasmal» (Derrida, 1997:50–54); obsesión es *hantise*, también el asediar o el habitar de los espectros; cfr. Derrida 1995:17 y nota, 52 y nota).

Es una consecuencia intrínseca en Platón la negación o minimización del «hay» por el «ideal»; la consecuencia es la pérdida de lo que «hay» y, entonces, en definitiva, del «ideal». Al respecto, ontológicamente, lo fantasmal o imaginario, al alejarnos cada vez más de las esencias, pareciera tener tanto o más poder o efectividad que ellas. Quizás, desde el punto de vista del «hay», también el «ideal» ya estaba perdido históricamente. El hacedor de coros nómicos solo tiene oídos para la armonía concordante; por ello, legislará sobre

lo que hay que amar y lo que hay que odiar, y sobre lo que no debemos desear ni soñar, intentando no despertar a lo fantasmal.

Con relación al «ideal» en Kant, a pesar de la discordancia y del mejoramiento jurídico y político, se podría llegar —aunque no se debería, según él— a una pérdida del sentido por el aplazamiento indefinido de esas reformas, ayudadas por una causalidad ignota —destino o providencia— que, en cierto modo, exceden su propuesta inicial reformista u oscilan en ella —Kant siempre oscila en sus juicios referidos a oposiciones teóricas—; y, en definitiva, también oscilaría tanto el filósofo a ser oído en su juicio finalista como el político que dejara de lado su perversidad natural y lo oyera. La filosofía kantiana también aparece como aporética y paradójal. Además, la «violencia fundadora» —para retomar los términos de Benjamin con menos connotaciones que «anarquía»—, encubre una «violencia conservadora» que le resulta de muy sencilla formulación a Kant, por el desacuerdo entre dos clases de políticos —políticos morales representativos o moralistas políticos—, pero que es transformada en Benjamin por la interna vinculación entre la violencia legal y la ilegal de la policía, aunque Benjamin considera que este problema no se daba con la misma intensidad en las antiguas formas de Estado, sino que surge en las democracias representativas modernas.

En cuanto al «hay», Kant lo comprende como la voz de la naturaleza porque está considerando un pueblo en un momento revolucionario y, por ello, impulsor de cambios, al cual considera no se lo debería precipitar. Y él ve al progreso jurídico en íntima relación con estos movimientos revolucionarios. La otra cara del «hay» son los políticos tecnócratas que, peor aún, como «tutores» —políticos y religiosos— se oponen al progreso (1979b:26). Progreso que Kant concibe como reforma paulatina y no como revolución.

Benjamin valora el «hay» como factual, pero critica la lectura del pasado como el continuo o el destino de los opresores, propone enlazar el «hay» con el «ideal» como la discontinuidad, ruptura y catástrofe de los oprimidos por los vencedores de la historia en el «estado de emergencia». Si el «hay» se corresponde a la violencia del destino y del tiempo mítico, trágico y cumplido del héroe, el «ideal» al que llega su pensar es del tiempo escatológico, mesiánico, abierto, infinito. Benjamin muestra la irrupción del quiebre histórico y obviamente, teórico, en el cual Kant solo susurraría a los oídos del político.

En cuanto a la época que critica Benjamin, en tanto la ley apela a sí misma, si ella no remite a un ideal, encubre el valor con el manto formal burocrático de la representatividad política —que reclamaba Kant como forma de cómo debe usarse el poder—; oculta así, tras su poder negociador, comunicativo y de mero compromiso, a la fuerza fundadora y conservadora del

derecho en la violencia policial. Y contra la representatividad negociadora y discursiva, Benjamin apela a la «solución final» del juicio de Dios.

Hoy no nos podemos remitir a la «solución final» de un nazismo anacrónico y vituperado, sino a nuevas e impensadas aun formas históricas del bien o de «lo mejor» como ideal o como valor —financiero o económico, por ejemplo—, a nivel global, totalmente violentas pero, tal vez por ello, aceptadas bajo el tamiz del ocultamiento del no valor y del respeto a la ley, del sistema, de lo que «hay» como meramente factual. Las teorías de Kant y de Benjamin se oponen al control globalizador; tal el caso de la policía dentro de un Estado que impera a nivel mundial, como el Estado Gendarme, que crea y conserva el derecho, velado en una presunta legalidad universal. Hoy también podríamos pensar en un estado no político sino capitalista, soberano imperante del cual somos súbditos, subordinados, sin ningún modo de igualdad o de réplica con las empresas y grupos que se nos han encarnado en celulares, TV, alimentos, ropa, redes sociales, bancos, etc. Ellos nos hablan, ofrecen, ordenan, cobran y acreditan; y no podemos competir con ellos. Ellos nos transportan a mundos inesperados, no siempre deseados, a veces por el silencio de corredores burocráticos e interminables. Nos han convertido en *afásicos*, ya no tenemos voz. Y todo lo que está bajo esos grupos, aun las instituciones del Estado, comienzan a tener las mismas relaciones de poderío con quienes las integran. Todo se replica, se reproduce rápidamente, abarrotadamente. Y el desierto sigue creciendo.

¿Qué podríamos considerar rescatable de estas posiciones filosóficas?

Podríamos indicar relaciones entre la ley y la educación, para desarrollarlas en otro momento. Así, con respecto al bien o a lo mejor, como lo máximo y en sí deseado, en vez de anhelar lo mediocre; al agon que da surgimiento a Platón, ese espíritu polémico y luchador de unos griegos reunidos democráticamente por primera vez en Atenas.

En cuanto a lo peor, también es destacable el carácter limitativo, negativo, aunque externo a la ley, según la insociable sociabilidad, y, por lo tanto, a la diversidad de los individuos y de Estados. Ya no se legisla sobre lo que ellos amen u odien, sino solo se busca el cumplimiento de la ley por parte de los individuos; tal el fruto del acorde discordante: desear buenos ciudadanos, pero no hombres buenos. También en este caso la ley educa motivando acciones acorde a ella en un proceso abierto y crítico —aunque incluso para Kant la educación pública aparece como aporética—; me parece notable la consideración de lo justo, no en cuanto una realidad metafísica al modo platónico, aunque como «ideal» inalcanzable se vuelve problemática, no solo en sí sino en relación al pensar.

En lo que concierne a la ley como valor factual en sí, con respecto a la época de Benjamin que él critica, por cierto que es rescatable la disolución que hace Benjamin de la vieja oposición entre medios jurídicos y fines justos, y de la relación entre violencia fundadora y conservadora del derecho, aunque no ya en los términos de la solución final. También rescato la consideración de la violencia entre derecho y justicia.

Además, son rescatables algunos procesos del pensar de cada uno de estos filósofos: Platón no quiere absolutizar un bien deseado olvidando los otros; en sus oposiciones, Kant mediatiza el problema; Benjamin lo convierte en ruinoso y fragmentario, para mostrar la violencia anárquica y fantasmal que oculta el derecho.

En los tres pensadores, también es remarcable entender que el filósofo no siempre llega a comprender las consecuencias teóricas, prácticas e históricas de su pensar.

Pero vemos que lo rescatable, si no está filosóficamente acotado, está en directa relación con las «consecuencias nefastas»: el «ideal» en Platón lleva en sí su disolución; el progreso hacia mejor siempre podría convertirse en quimérico frente a la realidad cruenta de las guerras y de las instituciones ya establecidas; la legalidad es mero formalismo sin valor, su rol comunicativo y su representatividad lleva al estado policial; y su polo opuesto, la mostración colérica, inmediata de la «solución final», conlleva a la absoluta disolución entre derecho y justicia a pesar de Benjamin. ¿Cuándo lo rescatable está en esa directa relación? Cuando se consideran derecho y valor absolutamente, cuando no se distingue su significación y sentido; Benjamin también toma absolutamente esa relación, por eso su total «solución» o disolución o destrucción. En síntesis, cuando el problema está mal planteado, ¿también cuando su planteo lleva a su deconstrucción? Derrida acota el discurso de Benjamin a la decisión del juez al sentenciar, esto es, solo al ámbito jurídico, no al político ni al metafísicamente abstracto sino inmanentemente al derecho, a una singular perspectiva jurídica, distinta a la de Kant y a la de Benjamin.

En las relaciones tratadas, la ley contiene en sí su propia disolución, ya sea con respecto al valor (positivo o negativo) e incluso con respecto al ideal. Su disolución le es intrínseca. Apelamos a la ley, pero la ley no puede apelar a sí misma, salvo en un sistema meramente formal y abstracto, en el cual, por lo tanto, se la ve carente del valor y, en consecuencia, de justicia, sino que debe prestar su fuerza a otro elemento o institución política, o bien surge en ese estado de cosas un valor por completo heterogéneo al derecho: la justicia divina.

La ley no puede entonces ser meramente autorreferencial con respecto al valor; de serlo, encubre la referencia a una fuerza que no es ella. De ahí que

tomemos como importante la consideración kantiana del valor como «ideal» al cual tender. Pero tampoco la representatividad —la clase política postulada por Platón y anunciada por Kant— garantiza el uso del poder; la aguda falta de representación política atenta hoy —entre otros factores— contra su legitimación. Pero la ley asimismo no puede ser indiferente a la justicia —recordemos el caso extremo del homicida condenado de Kant—. Retomemos de Platón al menos dos de sus afirmaciones: siempre sabremos que el valor y el derecho se disuelven; y lo mejor deseado conlleva a su disolución en lo absoluto. Retomemos de Kant su estar en lo cierto al pretender un «ideal» aproximativo a la interrelación entre valor y derecho, mediada por el valor negativo —ideal regulativo y, por ende, crítico— aunque el discurso de Kant esté comprometido u oscilando con ciertas formas institucionalizadas. Retomemos de Benjamin que la negación del valor al cual tiende la ley conlleva furiosamente a la disolución de la ley y del valor —aunque no siempre sean estas las conclusiones expresas en que desembocan los respectivos tratamientos del problema.

Para considerar la valoración, volvamos de modo sucinto a las contraccaras de los modelos propuestos en sus relaciones posibles, según nuestros filósofos. La tiranía en Platón originada en la democracia anárquica; la democracia o el despotismo, también la anarquía como guerra erigida contra el Estado político y el federativo en Kant; la fuerza violenta y destructora del derecho encubierta en la formalidad, o bien la «solución final» opuesta a la mera forma vacía representativa del orden parlamentario en Benjamin.

Enfrentemos sin temor esas contraccaras, pero considerando lo rescatable en los distintos tratamientos del problema. ¿Qué enseñanzas proponen nuestros filósofos? Según lo apuntado más arriba, habrá violencia con o sin ley. Pero, ¿dónde encontrar la valoración, sin absolutizar las relaciones teóricas, ni lo deseado? Recordemos siempre la posibilidad filosófica de su distinción inmanente. Quizás la valoración o su ámbito —lo invaluable— estén, sin esa absolutización, en la misma anarquía que precede u origina la disolución del derecho y el valor.

Recordemos que para Platón la democracia es anárquica, y su libertad oscila sin principio, indiferente. Para Kant, la anarquía tiene distintas significaciones y funciones: es un elemento dinámico en su teoría, porque crea derecho, por lo que es un horizonte de su posibilidad o idea; pero también, en cuanto guerra entre Estados, es una realidad; y además, es una amenaza o posibilidad cierta y latente como límite del derecho y del Estado. Benjamin distingue y critica las relaciones entre una «violencia fundadora» y una «violencia conservadora» que se confunden en la policía espectral, y entre una

«violencia mítica» opuesta a la «violencia divina». La solución final aparecería como anárquica contra todo derecho y destino.

Los tres pensadores vinculan estrechamente la anarquía con la democracia, a las cuales se oponen.

El problema radica en la distinta resonancia de los términos: «anarquía» es más virulento aunque hoy más sesgado o hiriente que «tiranía», “despotismo», «solución final». La «anarquía» supone resonancias que Benjamin evita, en cierto modo, con «violencia fundadora» y violencia divina, y Derrida con «acto realizativo» del lenguaje, pero que este caso ese término adquiere otras significaciones, como «violencia mítica» en Benjamin; y en Derrida poder performativo del lenguaje, acotándolo a la sentencia judicial (Derrida, 1997:II-67).

Por ello, en primer lugar, resignifiquemos «anarquía» no como un mero estado jurídico o previo a lo jurídico o antijurídico, ni tampoco político, sino filosóficamente en su sentido etimológico y literal: *an-arjé*, y como un ámbito de creación de valores, anarquía «sin principio» u origen al modo platónico; y por lo tanto, como creadora y destructora del derecho.

En el ámbito de creación de valores lo invaluable —que no deja de ser valor— da valor, y también entonces da valor a la ley, al «hay», y lo puede negar. Lo invaluable da sentido, se da sentido, porque crea valores, por eso es invaluable, aunque aparezca como olvidado muchas veces en la teoría jurídica, si bien los valores son rescatados filosóficamente por estos autores.

Para evitar malentendidos y resonancias estériles en los términos, entenderemos un ámbito de creación de valores o lo invaluable con ciertas consideraciones propias de la anarquía, sin la valoración usual de este término —lo cual sería contradictorio con el ámbito propuesto—. Podríamos acercar anarquía a lo intempestivo de Nietzsche. Así, el ámbito de creación de valores o lo invaluable significará no un estado jurídico o político sino, siguiendo incluso a Platón, libertad sin principio u oscilante —pero no libertad como indiferencia sino libertad como diferencia—, o a Kant, el ámbito que los posibilite y que también los amenace pero en un sentido positivo de transformación y no en el meramente negativo del temor, aunque el temor del Estado no deba ser anulado. Asimismo, lo anárquico conlleva la peligrosa factibilidad de la disolución de los valores.

Sin considerar los términos, como identidades sino como diferencias, la anarquía emerge como el ámbito más próximo a la filosofía, pues se erige con relación a los valores sobre toda valoración. Ella cuestiona y valora o desvaloriza —más allá del bien y del mal.

La anarquía es la única contracara teórica seria a considerar, viable porque puede crear valores democráticamente y puede crear derecho; nada garantiza que los cree ni que, al crearlos, sean estos mejores o peores. Es tan peligrosa como la filosofía.

En este ámbito de creación de valores y de su disolución, se crean el «hay» y el «ideal», no necesariamente como términos idénticos cada uno a sí mismo y, por lo tanto, opuestos, sino como relacionables.

Estamos ya en condición de responder a nuestro problema inicial, en primer lugar, afirmando que toda articulación entre derecho y justicia lleva a «consecuencias nefastas» y que, incluso el crear nuevos valores en el derecho, se muestra siempre violento y peligrosamente lábil. En segundo lugar, veamos la posibilidad de rearticular este ámbito filosófico de creación de valores anárquico con el ámbito jurídico.

Si la ley no es autorreferencial, al modo de Kelsen, tendríamos estas respuestas delineadas en nuestros autores: O se sustenta en la necesidad cósmica, divina, o racional, o destinal (Platón o Kant), o en la fuerza fuera de la ley —pero el derecho positivo, considerado como tal contra el derecho natural, es autorreferencial, por lo que quedaría descartado—, o en lo irracional (Benjamin), o en lo indecible con respecto a la sentencia judicial (Derrida), o —casi lo mismo— en el ámbito de creación de valores. Si lo invaluable da valor a la ley, la autorreferencialidad es insostenible. La ley surge por conflictos, y sucumbe ante ellos; pues surge ante situaciones jurídicas y no jurídicas.

La anarquía sería el límite posible e invaluable que hace a la ley y al «ideal», y que amenaza a la ley. No es una contracara meramente nefasta y evitable. Al contrario, si pensamos en la ley, sería bueno considerarla en relación a la conquista y a sus límites, a su aceptación y a su disolución.

Entendemos la anarquía como elemento pensado en relación a la ley, como horizonte, surgimiento, carne o realidad, y límite con respecto a la posibilidad del derecho y de la ley. Tal ambigüedad no puede ser eliminada, y no sería deseable hacerlo, siguiendo a Kant, precisamente por el carácter progresivo del derecho que él considera —como fuerza y como disolución, como fuerza y relación al valor—. Pensamos que su inestabilidad o labilidad tiene que ser destacada no solo negativamente, sino en un sentido internamente positivo e incluso histórico.

Surgen aquí inmediatamente al menos dos preguntas. ¿Cómo evitar que tal ámbito anárquico sea el policial o el Estado Gendarme Global, confundiendo la «violencia fundadora» con la «violencia conservadora»? Adelantemos una respuesta provisional: por principio, tal ámbito no parece debería ser policial ni gendarme, ya que en cuanto a lo filosófico, desde el poder instituido en tan-

to lo legitimaría. Pero su legitimidad es, por principio, filosófica según el *quid juris* kantiano o lo «intempestivo» (Nietzsche, 1999:106), no el *quid facti*. Pero podría surgir siempre semejante estado, porque la filosofía es peligrosa en sí y para todo aquello de lo que se ocupa; no debería dar garantías, más allá de las distinciones que podríamos hacer. También la filosofía está atravesada por el «hay» y el «ideal», no tendría que ser pero puede ser, *quid juris* y *quid facti*.

La más viable de las contraccaras para una legislación, y a la vez la más cercana teóricamente al pensamiento de la disolución de la ley, sería la anarquía en el sentido predicho, como ámbito de creación y de destrucción de valores. Porque tanto la tiranía como la formalidad o la «solución final» no podrían producir por sí otra legislación alternativa acorde a lo justo, y no darían una posible razón o sinrazón legitimadora de la disolución de la ley, ni de una creación o no de una nueva ley. En tal sentido, la anarquía sería la única contrafigura a considerar en relación a la fundación y a la disolución de la ley. ¿Qué ocurriría con la anarquía como conservadora de la ley?

Quedemos por ahora con la respuesta provisional a ese interrogante.

La anarquía, en cuanto no tiene fundamento —ni valor ni derecho—, sería lo invaluable.

La anarquía sería la expresa, posible solución y disolución o destrucción, en tanto no se encubriría aparentemente en otras contraccaras que la ocultan y encubren la ley en una figura contraria a ellas: el tirano, el déspota, el representante del derecho positivo o su personaje antagónico, o el del histórico juicio de Dios, el Estado sin derecho y, por ende, sin justicia, son las únicas figuras que ocupan un lugar privilegiado, extra-jurídico, desde el cual implantar la ley como fuerza y como valor.

Si bien el derecho siempre tiene o sostiene privilegios jurídicos, aquellas figuras serían los valores previos al derecho que imponen; ellos son los privilegiados que podrán crear o mantener la ley, como fuerza y como valor; y sobrados ejemplos históricos hay de ello.

No hay hoy privilegio jurídico en la tiranía o en la teocracia, pero no hay privilegio alguno en la anarquía, por eso Platón y Kant la asemejan a la democracia; aunque ambos la valoren negativamente.

Para Platón la anarquía es el carácter democrático, porque no tiene jerarquía, diferencia ni, por ende, privilegios. También en Kant la democracia carece de privilegios. Pero podríamos pensarla como diferencia sin privilegios.

Si la ley no apela a sí, no puede apelar al privilegio jurídico, porque sería un valor que se pretende interno a ella, siendo empírico o externo a ella; corresponde al «hay», determinado dentro del ámbito de creación de valores. Pero puede haber privilegios extrajurídicos en la anarquía, con toda seguridad. Es decir, la anarquía no se disociaría de la violencia.

Aboquémonos a la segunda pregunta: ¿cómo evitar que la anarquía no se resuelva en la «solución final»? Creemos que precisamente por ser tal amenaza, teóricamente se opondría a un carácter meramente parlamentario, sin sustento y formal; pero no es imposible que no se dé históricamente. Porque el ámbito de creación de valores no incluye garantías. Siendo un ámbito libre, no existe necesidad, sí su posibilidad —que no es lo mismo.

Quizás conviene recordar las alternativas y sus contracaras.

¿Qué ocurre con el sistema jurídico si introducimos en él la anarquía? Porque Kelsen dice que el acto de creación del derecho no es jurídico (Kelsen, 1970:57) ¿Está en lo cierto? Sí, según Kant —vimos su contraejemplo del condenado a muerte—, o según Benjamin. El problema para estos tres autores es que suponen que lo jurídico es un sistema «puro» y, por eso es destinal, meramente iterativo, pero lo «puro» del derecho surge en ellos como necesariamente parasitista de la vida, del «hay» y del «ideal». Ello explica por qué estos filósofos siempre esperan una respuesta o una señal fuera del ámbito jurídico.

Para estos tres autores, lo jurídico está siempre excedido por el destino, por los movimientos populares, por lo escatológico. Kant, Benjamin e incluso Kelsen consideran que la creación jurídica no es un acto jurídico, según lo habíamos planteado. Lo jurídico, en estos tres autores, al quedar separado del «ideal», queda inmovilizado, sin autonomía.

Pero, ¿qué podría ocurrir con esa creación de valores dentro del ámbito jurídico? ¿Qué ocurriría en la función del juez al sentenciar? El juez llevaría consigo el «fundamento místico de la autoridad» —tal el subtítulo de *Fuerza de ley*, y podría así dinamizar lo jurídico que aparece como inmóvil en Kant, Kelsen y Benjamin.

Aun así prosigamos: ¿cómo articular este ámbito filosófico de creación de valores con el ámbito jurídico?

Podemos extraer de todos estos filósofos la labilidad y violencia del derecho, y podemos plantear el ámbito de creación de valores en lo jurídico como anarquía, porque sin derecho o «hay» y «no hay» no habría «ideal» o valor.

Derrida, en *Fuerza de ley*, piensa de otra manera las «consecuencias intrínsecas»: expresa la disyunción entre el derecho y la justicia *dentro* del derecho, retomando al juez al sentenciar, por lo que el juez no está simplemente sometido a los vaivenes políticos o exteriores a él (como en Platón, Kant, Benjamin o Kelsen), ni su tarea consiste en una mera aplicación de la ley, inversamente proporcional a la creación. Derrida así aborda el derecho de manera inmanente, porque articula el «hay» y el «ideal» en el «acto realizativo del lenguaje» del juez al sentenciar, violencia liberada de los medios y fines (Benjamin).

¿Cuál es esa otra manera de pensar las «consecuencias intrínsecas»? Derrida aborda la relación entre los ámbitos filosófico y jurídico en tres aporías; considera que el derecho es desconstruible, pero no lo es la justicia. El pensar desconstruccionista desestabiliza o complica las oposiciones, cuestionando la relación entre derecho y justicia, y entiende el límite del discurso en el poder realizativo del lenguaje, tal es «el fundamento místico de la autoridad», una violencia sin fundamento (Derrida, 1997:34), que excede la oposición entre lo fundado y lo no fundado.

La primera aporía, la «*Aporía* es un no-camino» (38, destacado en el original) es una experiencia imposible, improbable pero necesaria en los momentos en que decidir entre lo justo y lo injusto; la sentencia no está garantizada por una regla porque el derecho es regla, cálculo, pero la justicia es en sí incalculable, infinita.

En la «*epokhé* de la regla» (50–54) la decisión del juez frente al caso concreto no solo debe seguir una regla o ley, sino que tiene que asumirla, aprobar su valor, interpretándola «como si la ley no existiera con anterioridad» (52). Es lo que llama «sentencia fresca»; es conservadora en cuanto se conforma o es aplicación de una ley, pero puede llegar a ser suspensiva o destructiva de la ley, para reinventarla, crearla «re-justificarla en cada caso» (53). La justicia está reglada y no reglada, por lo que la decisión del juez frente al caso concreto puede oponerse a la iteración mecánica o conservadora, destinal, contrariamente a Benjamin en su concepción mítica del derecho, a Kelsen y a Kant. El derecho se crea y se recrea en las sentencias judiciales, o se conserva; necesita la iteración, pero también la recreación, según reza el lema judicial «cada caso es otro». ¿Se trata de simplemente aplicar la ley, o de pensar en la asimetría de lo calculable del derecho y lo incalculable de la justicia? No se puede decir presentemente de una sentencia o de alguien que sean justos.

La segunda aporía de Derrida: «la obsesión de lo indecible» (54–60) considera que no hay justicia sin decisión judicial. Lo indecible no es una mera oscilación indiferente entre distintas reglas para decidir —media biblioteca judicial a favor y en contra de cada caso—. Podemos recordar el concepto de democracia platónica, como mera «indiferencia magnífica»; en cuanto el juez oscila frente al no principio, pero no es así. Se trata de experimentar una «decisión imposible», libre (55) que contempla al derecho, la regla, y a la justicia como fuera de todo cálculo —es incondicional—. De aquí se sigue que, obviamente, una sentencia puede ser legal, pero no justa. La obsesión es fantasmal. Pero lo espectral no tiene ya el sentido negativo de Platón, Kant o Benjamin; tiene que ver con la incerteza del juez acerca de si su sentencia es o no justa; porque nada lo garantiza, tampoco la mera aplicación de la ley, contrariamente a Kant, Kelsen y Benjamin.

La tercera aporía, «la urgencia que obstruye el horizonte del saber» (60–67) se opone al aplazamiento ilimitado kantiano; si bien «la justicia está por venir», si no viniera, si no irrumpiera, la sentencia no sería justa. De esta manera, pensamos que para Derrida no hay derecho o «hay» sin valor o «ideal», ni «ideal» o valor sin el «hay», y por ello puede entender el «hay» con el «aún no hay» y el «ideal» con el «no es», como derecho y justicia también por venir, por lo que articula el «hay» y el “no hay» con el «ideal» que «aún no es». Y la justicia desconstruye el derecho, y no a la inversa; ya que piensa de modo inmanente y diferente el «hay» y el «ideal», la justicia y el derecho. Remarquemos esta inmanencia de la anarquía, del acto realizativo del lenguaje dentro de la sentencia judicial, esto es, el carácter creativo que puede tener una resolución judicial —de ahí la «sentencia fresca»; que no convierte a la decisión del juez al sentenciar en un máximo de aplicación y un mínimo de creación; al contrario, la creación está en el seno de lo judicial.

Pero... ¿Qué respuesta encontrar en todo esto? Si llevamos la anarquía a la filosofía y al derecho, la anarquía es violentadora, por lo que jamás encontrará garantía alguna en ninguno de los dos ámbitos.

Derrida considera su inmanencia pero, ese cambio, ¿resuelve en algo nuestras cuestiones?

No hay respuesta alentadora, ni resolutive. Lo bueno de Derrida es que concibe la sentencia fresca —incluyendo la anarquía— pero no da seguridad de justicia.

Quizás lo bueno, en todo esto, es que no hay respuestas seguras, caminos logrados, sino solo intentos de hacer y de pensar.

Hoy, variaciones con sordina

Hace tiempo escribí este trabajo, y lo modifiqué varias veces. Pero hoy no puedo sino preguntarme si la respuesta de Derrida al problema del derecho y la justicia no tendría que ser deconstruida. Porque al menos en América Latina, por diversos fallos se ha llevado a considerar a la justicia como oportunista. Se dice que los jueces son sometidos, guiados por la mano del poder político. Otra vez el derecho oscila conceptualmente entre ser nuevamente parasitista de situaciones políticas, sociales, económicas que le son externas y a las que perjudican; o bien en ser pretendidamente autorreferencial. La realidad desconstruye el pensamiento derridiano. ¿Por qué ha ocurrido esto? El poder político y los recursos mediáticos han tergiversado la letra y el sentido de la jurisprudencia en beneficio de sus intereses económicos, concretos, específicos. No se trata entonces de sentencias frescas posibles desde otras

perspectivas jurídicas que pudieran dar respuesta dentro del ámbito jurídico al derecho y a lo social: «el ideal»; sino que se trata de fallos acordes al peso del poder político, no ya de la ley. La sentencia judicial es parasitista de cuestiones externas a lo jurídico y autorreferencial. Sería factible una deconstrucción acercando la ley a lo político–económico–mediático.

Así, podríamos aludir, frente a la primera aporía de Derrida, que el juez simplemente seguiría el «hay» y solo consecuentemente una ley, sin constituir su fallo una sentencia fresca, repensada en cada caso; la sentencia solo se comprende no ya desde lo jurídico sino desde un «hay» separado de la ley, ella se entiende desde lo político–económico–mediático. Pero, frente a la segunda aporía —la obsesión de lo indecible, se podría pensar en un proceso —ni aun sentencia— no fresco, en el sentido de Derrida, sino solo conveniente, calculable, esperable y determinable no ya desde la ley sino desde otro poder o grupo no judicial, del cual éste sería parasitista. Tampoco aquí la sentencia sería una apertura al «ideal». Y en cuanto a la tercera aporía —la justicia por venir—, la premura del proceso sin sentencia, o del proceso mediático muchas veces, no pueden producir un fallo justo ni injusto. Desde Platón: las intrigas y violencias encubiertas en los procesos judiciales llevan a su corrupción.

Entonces, derecho y justicia se separarían completamente; el derecho estaría sometido solo a cuestiones externas sin que en él haya la posibilidad de una apertura desde su perspectiva a lo externo a él, y la justicia sería olvidada. Triste final, acorde de sordina para quienes necesitan tener voz. Porque hay también en estas situaciones una consideración de la justicia como revancha, castigo, un gran dedo acusador mediático que recuerda a las quemaduras en la hoguera medievales. Ayer soñé que por la ley primero nos mataban, no sé por qué; y luego nos juzgaban. Quizás hoy las «consecuencias nefastas» sean un acorde con sordina.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W.** (1971a). Para la crítica de la violencia. En *Angelus Novus*. Prol. de Ignacio de Solá-Morales; trad. de H.A. Murena). Barcelona: Edhasa (edición original 1921).
- (1971b). Destino y carácter. En *Angelus Novus*. Prol. de Ignacio de Solá-Morales; trad. de H.A. Murena). Barcelona: Edhasa (edición original 1921).
- (1971c). Tesis de filosofía de la historia. En *Angelus Novus*. Prol. de Ignacio de Solá-Morales; trad. de H.A. Murena). Barcelona: Edhasa (edición original 1921).
- (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Trad. de José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus (edición original 1928).
- (1991). Para una crítica de la violencia. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Blatt Weinstein. Madrid: Taurus.
- Colli, G.** (2000). *Después de Nietzsche*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama (edición original 1974).
- Deleuze, G.** (1997). Cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana. En *Crítica y clínica*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama (edición original 1993).
- Derrida, J.** (1995). *Espectros de Marx: El estado de la deuda el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta (edición original 1993).
- (1997). *Fuerza de ley: «El fundamento místico de la autoridad»*. Trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos (edición original 1994).
- El País (1979). El Gobierno argentino publicó la ley sobre desaparecidos. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1979/09/01/internacional/304984811_850215.html
- Foucault, M.** (1996). ¿Qué es la Ilustración? (1984). En *¿Qué es la Ilustración?* Trad. de Silvio Mattoni. Córdoba: Alción.
- Hernández, J.** (2012). *Anotaciones incidentales con Wittgenstein*. Santa Fe, Argentina: Ediciones UNL.
- Kant, E.** (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial (edición original 1793).
- (1975). *Projet de pax perpétuelle*. Trad. de J. Gibelin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (edición original 1795). Edición castellana: La paz perpetua (1938). Trad. de R.I. Suhr. Buenos Aires: Araujo.
- (1977). *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe (edición original 1790).
- (1979a). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica (edición original 1784).
- (1979b). ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica (edición original 1784).
- (1979c). *Métaphysique des Mœurs. Première Partie: Doctrine du Droit*. Pref. M. Villet; Int. et Trad. A. Philonenko. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (edición original 1797). Hay edición castellana.
- (2004). *El conflicto de las facultades*. Trad. de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada (edición original 1798).

Kelsen, H. (1970). *Teoría pura del derecho*. Trad. de Moisés Nilve. Buenos Aires: Eudeba (edición original 1934).

Platón (1957). *Fedro*. Ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar por Luis Gil Fernández. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

——— (1969). *La República*. Ed. bilingüe, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

——— (1996). *Critón*. Intr. y trad. Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba.

——— (1999). *Las Leyes*. Ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

La di-solución del tiempo

Lic. Jorge Raúl Hernández

Universidad Nacional del Litoral

Introducción

Para comenzar, un análisis de los modos temporales (pasado, presente y futuro) que muestre su enlace con la realidad del Tiempo; al que, atento a sus características evidentes de contingencia y fluidez, se lo señala con el símbolo «x» a fin de acentuar su condición, evitando estabilizar su sentido mediante una palabra determinada o término definido. Justamente, esa indeterminación es la que, a nuestro juicio, actúa como condición de posibilidad y de exigencia para que el hombre asuma su condición de tal y, así, su dignidad; obligándose a darse para sí el tiempo que se erige en su historia. En este sentido, la historia se abre paso en la relación entre la libertad y el Tiempo, expresada como conjuro de la presencia devastadora y acechante de «x». En el texto abordamos ejemplificaciones históricas de ese conjuro, tanto en los relatos antiguos (mito babilónico, tradición neotestamentaria) como en los escritos de algunos pensadores modernos y contemporáneos, con la finalidad de resaltar el carácter temporal de lo humano y de señalar una respuesta.

Afrontamos luego el análisis crítico de la ilustración racional europea y de su recibimiento en el siglo XX y mostraremos el riesgo que acontece cuando el hombre intenta erigirse más allá de su frágil condición o cuando la disfraza, protegiéndose, bajo el carácter de lo eterno. Hacia el final se explica tal peligro con relación al tiempo ficcional de la virtualidad teletecnológica actual, si esta es aceptada solo como el nuevo disfraz que enmascara la condición histórica del hombre, concluyéndose en una invitación al recuerdo constante de lo humano y, con ello, a no intentar liberarnos ni del pasado ni del futuro, sino a interrogar y actuar la posibilidad incesante de una renovada historia. Por último, el porvenir en Nietzsche como exigencia para pensar-actuar desde «x».

Anticipación del recorrido

En este ensayo sobre las cuestiones abiertas, efectuamos un derrotero que pretende ser histórico, en tanto que la historia es posición temporal del hombre frente al Tiempo. Comenzamos por escudriñar la posibilidad de significación de dos modalidades del tiempo: pasado y futuro; dirigiéndonos,

a través de la inclusión del imposible presente, desde los modos a la relación del hombre con el Tiempo. Este para él como en principio aquello que se presenta ocultándose, renegando de su dominio y que, sin embargo, el hombre recobra para sí, al menos, por el nombre. En este trabajo evitamos darle una configuración determinada, como puede serlo el nombre «tiempo», en tanto que insistimos en que el Tiempo se resiste a una delimitación, y lo indicamos como ejemplar de su nombre con el símbolo arbitrario «x». Elección atribuida a que convencionalmente, y aquí por razones que aludimos en el relato, la letra «x» puede ser satisfecha de innumerables maneras. «x» se torna así en emblema de una presencia tenebrosa e inasible a denominar y que abre la posibilidad de la significación de los modos temporales y, por tanto, de su posible comprensión.

Continuamos con la exposición de la actitud del hombre con/junto a «x», y la acción y significación que dé al hombre el tiempo para sí; la historia humana como relación entre Tiempo y libertad.

La significación aquí es tratada desde una perspectiva introductoria general de algunas opciones para el hombre, que se han tornado históricas y que son alternativas a nuestra posición.

Proseguimos con una ejemplificación histórica de la experiencia humana para conjurar a «x»: el mito babilónico, el relato apocalíptico cristiano y el racionalismo ilustrado en la faz progresiva de su propuesta y en su retorno negativo en la escuela crítica contemporánea, a través de textos de Kant, Hegel, Marx, Horkheimer, Adorno y Benjamin.

A continuación, apuntamos nuestra consideración sobre una tesis del filósofo contemporáneo G. Vattimo para indicar cómo la historia, inevitabilidad humana desde «x», debe afrontarse como riesgo ineludible de nuestra condición frágil e inestable. Seguimos con una proclama que insiste en la penuria de la inmersión en el tiempo virtual ficcional que acecha a la posibilidad legítima de recuperar la historia, de dar sentido cada vez a los modos de pasado y futuro, y erigir lo humano desde la amenaza incesante de su olvido.

Por último, recurrimos a Nietzsche para oír la responsabilidad de los «hiperbóreos», los pensadores del mañana.

El modo temporal implícito. Apertura a la significación. El tiempo como símbolo («x»). La historia como condición humana

Los modos temporales se oponen —en principio— entre sí: futuro—pasado. En su relación opositiva manifiestan una diferencia que se puede expresar simplemente como antelación, o sencillamente, secuencial.

¿Qué oculta la relación de antelación; qué hay no explícito?

Lo presente, como modo temporal, distingue en sí y desde sí lo que aparece ausente de sí. El tiempo presente requiere la comparencia de lo ausente para erigirse en medida y exponer sus ocultas diferencias de pasado y futuro. Así, el presente permite el preguntar acerca de los otros modos en su diferencia y en cercanía de significación. Cabe, entonces, la necesitada ambigüedad del presente que obtiene para sí su propia diferencia y la reúne. A partir del presente como ausencia siempre presente, obran las cuestiones con sentido.

Desde el presente que mide, el pasado es lo sido, lo ya venido; el futuro es lo por-venir, lo que será. Tal significación se aclara si, por otra forma, se hablara de un tiempo único siempre presente como actualidad pura, continua e infinita.

La intromisión de la «x» es absolutamente pertinente puesto que el término «presente» perdería toda significación al no ser necesario como medida e implícita diferencia. El signo se desmoronaría ante el símbolo (considerado aquí en algunas de las características del término griego «*symbolon*»: marca, señal, emblema, insignia, convención). En suma, como solo nombre sin significado determinado, como apertura de la posibilidad de significación. En la sustitución practicada, lo que aparece patente es la identidad. ¿Perderían las preguntas, por ella, sentido? Obviamente que no. La diferencia parece estar extinta; pero, la relación consigo mismo podría hablarnos, quizás, de una tensión, de una posible extinción siempre presente del presente. Nos hablaría de una desesperación; término que sería útil si le quitásemos la carga emocional que parece imperarle, y señaláramos simplemente la imposibilidad de espera. Sería hablar del presente que intenta extinguirse a sí mismo; no como acción absurda, sino como devastación constante de sí. Como acontecimiento y mágico espectáculo. Ante todo, entonces, el tiempo como símbolo. En esta formulación cabe cierto asombro, cierta oscuridad, del que es menester ocuparse.

Bien podría especificarse esa identidad que se arrasa a sí misma distinguiendo la «x» con los subíndices 1 y 2. Nuevamente, no como signos sino como símbolos que indiquen dos momentos de un movimiento continuo siempre en pugna y que se autorreclama. Ahora bien, tal planteo ya no exige al presente ser medida de los modos temporales. Lo erige a «x» como realidad más acá de sus modalidades; como su posibilidad efectiva. El símbolo de esa realidad opera como iniciador de sentido y nombra aquel movimiento continuo de darse y retraerse a sí mismo.

Pero, ¿no es eso justamente lo que abre la posibilidad de hablar de una oposición y reunión en el presente? Insistimos, ya no hablamos aquí de un presente como «ahora» diferenciado de un pasado y un futuro; señalamos

al Tiempo como actualidad de presencia y ausencia reunidas, tensionadas en su manifestación como fluir en que ha lugar la afirmación con dirección de que el presente es actualidad arrasadora de sí; el ser que siempre sí mismo opera como presencia que se niega a sí, desde sí. Unidad paradójica de identidad y diferencia que se esfuerza por mantenerse en su poder a costa de sucumbir entre sí en una unidad simple o en la nada. La identidad simple se reflejaría en la fórmula abstracta « $x=x$ »; estéril y vana. Irreal, ya que mostraría la clausura del Tiempo, de toda modalidad posible. En este punto, las preguntas claudicarían en su falta de significación. Diluirse en la nada sería la eficiencia absoluta y terrorista del silencio.

La esterilidad y vanidad trocan en significado cuando al preguntar en el tiempo por cualquiera de sus modos está inmerso quien pregunta. Solo el hombre puede otorgarle un sentido que diluya la esterilidad convirtiéndola en fecundidad, despejar la irrealidad en la asunción temporal de una acepción para el preguntar. Así, en el obrar de su cuestionar, el hombre intenta responder para sí; al preguntar por el sentido de las interrogaciones aludidas atrae para sí el interés presente por el tiempo ausente. Al hombre se impone dar frutos en el tiempo para su provecho, cuando al mismo tiempo son asediados sus frutos por el Tiempo. Al determinar el tiempo, el hombre se determina a lo humano. Al detenerse se pone en relación con « x ».

¿Cuál es la advertencia humana por el tiempo?

En principio, la constancia de lo fluido. El otorgarse y retraerse « x » continuamente sin permiso y extenuación. Lo ausente oculto en lo presencia presente.

Ante la perplejidad el hombre se reobra humano en la asunción de lo perplejo para su exigido provecho. Si las cosas se dan en el tiempo, el hombre abre un espacio para recibirlo, hacerle lugar. En aquella detención que señalamos, el hombre abre un espesor temporal suyo que llamamos «historia»; que en primer lugar, es el conjuro de esa autoridad irrevocable de « x ». El tiempo ya no es mero pasar; es un modo de estar en, desde y con el Tiempo. Es estar advertido de su peligrosidad y convivir domésticamente en su compañía. En su significación histórica, lo humano es el alejamiento cauteloso nunca absoluto, de la sombra espectral de « x ». En la determinación histórica surgen el pasado, el presente y el futuro que conspiran con « x », que siempre se extiende en reunión más acá de la historia. Paradójicamente, « x » se convierte en la cercanía de lo íntimo humano y, en la posibilidad de dar un tiempo, pero exige la transformación de su certeza inmediata en espectro, en traza vacía a disposición. Pero, tal obrar humano es solo un pacto, siempre bélico, entre lo tenebroso y lo luminoso. Un falso armisticio entre lo manifiesto y lo oculto, que se expresa en nuestra posibilidad de nombrar y dar significación al tiem-

po, abriendo sus modalidades. Es la misteriosa relación insurgente con el Tiempo; el símbolo y la posibilidad de otorgar signos para la relación humana entre los hombres.

Excurso a modo de comercial televisivo (O cómo ver pasar el tiempo inadvertidamente)

Se podrían buscar en forma expedita para «tiempo» ciertas definiciones a la mano en el diccionario. Encontrar en una serie limitada de términos y espacios aquello que denominamos usualmente «significado de la palabra». Y, a su vez, continuar con aquellas voces que sirvieron de urgente solución. Agregaremos dificultad no sin razón, y en la desesperación veremos cómo se desliza el lenguaje entre los labios.

De modo similar, emprenderíamos la inútil empresa de despachar el significado de «tiempo» con un reloj y un almanaque.

Pues bien, estoy escribiendo en idioma castellano. He aquí que lo formulado parece presentar un juego acorde, y pretendo inocentemente comprenderlo. He sido educado en una serie de voces, entonaciones y silencios, y sus más variadas relaciones que me permiten distinguir sobradamente cuando dicen o escriben «ayer» o «mañana» sin necesidad de un curso especial de lógica sobre operadores modales temporales, o de haber sucumbido en la lectura del problema de los futuros contingentes planteado por Aristóteles. En esta familiaridad del uso de los términos podría resolverse el ensayo con singular obviedad. Pero parece más obvio que el tiempo es más escurridizo que lo familiar.

Hay algo no ordinario en esa ordinaria familiaridad, que así como nos permite alejarnos en un descanso a modo de comercial televisivo, nos acecha con su insistencia a nuestros ritos estúpidamente superficiales.

Continuación: tiempo, libertad, historia

Retomamos. En aquel alejamiento del espectro —sombra vigilante—, el hombre abre un espacio en el intenso discurrir como destino. La pertinencia del tiempo al hombre es la apertura de un por-venir en principio suyo, es la disponibilidad para la libertad. En ese ámbito abierto se permite la decisión; no como acontecimiento simple sino como hecho histórico, como lo humano por el hombre dado. Aquella decisión, que nos es permitida y que instala la disposición libre, no pasa inadvertida al hombre porque en ella se

reconoce en la distancia por él producida. La historia es el mantenimiento de ese suceso para el hombre. Es el recuerdo de su surgimiento y debe ser cantado, bailado, nombrado, relatado. Mantenerlo activo en el lenguaje es la evocación como protección ante el avasallamiento inaudito del tiempo que se muestra con el rostro del olvido. Este rescate no es, por tanto, una cronología. Es la rememoración activa de hechos que se sobreponen a la fuerza anónima y disolvente del Tiempo.

Nadie puede exorcizar en el alejamiento, si éste es abandono. Los personajes del hecho histórico sobre el escenario crónico: héroes, patriotas, próceres, semidioses, dioses, pueblos, yoes, no conjuran en la omisión; inmersos en la fluidez de los sucesos toman partido por ellos. Frente a la anomia de la simple inmersión que se entrega al descuido, la historia alumbra el tiempo, lo nombra para memorar en la distancia el hecho acontecido que exorciza lo humano del peligro del olvido constante que lo asedia.

Este espacio abierto de densidad temporal otorga significación a la determinación modal del tiempo. El presente es lo que acontece con sentido; el pasado su recuerdo; el futuro es disposición y señal. Los tres modos se distancian y se exigen. «x» aquí está presente en su sutil ocultación.

«Liberar»

Pero, cabe otra cuestión, ¿en Platón, el olvido absoluto que debe ser recobrado, no es la clausura del obrar histórico futuro?

El olvidar esencial pone ahora a la intemperie una relación entre aquellos modos temporales. Supone establecido, quizás, una relación no libre entre futuro y pasado, pasado y futuro. Tal olvido es eximir de esa relación; preservar a los modos en su extrañeza. Constituir a cada tiempo de forma independiente. «x» como fluidificación constante se burla, no entiende y no responde. La afirmación platónica no parece estar referida a «x», sino a la posible no diferenciación de la modalidad en sus tres tiempos; hablaría de un destino como marca, como determinación exhaustiva de los acontecimientos, de modo análogo al presente omnisciente de la realidad en la mente de dios, tal como era característico del pensamiento medieval neoplatónico. Aquí, «x» no es potencia humana sino condena. Ya no hay ámbito libre; es la negación de la historia del hombre para el hombre sin más. Supone una causalidad universal, incluso en las emociones y en los sueños, al estar determinada «x» como causalidad o como apariencia de un presente actual siempre

determinado en la conciencia divina.¹ En esa afirmación repta la suposición, para nosotros inadmisibles, de que sin la erección de una causa primera actuante parece al hombre caberle el entregarse a los hechos como fatalidad. Este oscuro destino es la negación de la libertad humana histórica. Supuesta una prima causa trascendente, al hombre puede caberle la libertad como efecto de su imperfección, de su negatividad; en esta posición se abre la posibilidad de salvación y de reconciliación; la espera de una transformación pero más allá de la historia humana, en un futuro que cancele para el hombre las tres modalidades vividas siempre como falta originada en su caída. Pero, aun así, esa reconstrucción siempre debió estar escrita y el obrar humano sería un incesante rodeo de desciframiento vano de lo desde ya siempre escrito, una intensidad a la identidad como destrucción de su propia historia. Pero esa cancelación en definitiva no podrá ser obra suya. De algún modo desconocido y eterno, dios opera y debe operar esa identificación.

Puede también considerarse que la marca como destino es obra humana. Las tres modalidades son producto, fruto del hombre como historia de sí, pero sin referencia a «x», que, que si precede solo lo es como receptáculo y no como apertura de posibilidad. Aquí no hay escenario; el hombre resume lo real sin más. Si las tres modalidades son puestas desde el hombre solo como referencia de sí, tanto puede operarse la cercanía como la lejanía. Solo primaría la lucha entre los hombres para imponer su morfó; la historia como suma de victorias y relato exegético de triunfos. Este pensamiento es significativamente eficaz si el hombre no descubre en derecho nada que no le sea familiar. En última instancia, el hombre es productor absoluto desde su sí mismo absoluto. No ejerce, entonces, más que dominio; al ser todo obra humana el círculo se cierra sobre sí mismo. La historia es dominio y autoridad de sí. Este gesto de hacer la casa, de la domesticación y esclavitud, del dominio del acontecimiento y, por tanto, del tiempo, ahora como sombra humana, olvida tras sus pasos su imposibilidad: el pretender no estar nunca fuera de sí. Nos permitimos sospechar hasta la entraña de tal concepción arrogante del hombre que olvida aquello que hace posible su obrar como historia, incluso en el dominio, y que no está sujeto a cancelación ni apoderamiento definitivo. «x» acecha irrevocable hasta en nuestras más «inocentes» perspectivas.

1 Se reflejan en esta última alternativa ecos de la cifra antecedente griega respecto del tiempo; aquella que sugieren las palabras de Platón en el *Timeo*: «su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad..., esta imagen eterna que progresa según las leyes de los números, esto que llamamos el tiempo» (1969:37e).

Evocación de la experiencia histórica de las preguntas iniciales

I. Babilonia

Del libro *El mito del eterno retorno*, de Mircea Eliade, extraemos este breve pasaje referido a la mitología babilónica:

En el curso de la ceremonia *akitu* [Año Nuevo], que duraba doce días, se recitaba solemnemente, y varias veces, el poema llamado de la creación: Enuma Elish, en el templo de Marduk. Así, se reactualiza el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, combate que se desarrolló in illo tempore y que puso fin al caos por la victoria final del dios... Marduk creó el cosmos con los pedazos del cuerpo desmembrado de Tiamat y creó el hombre con la sangre de Kingu, demonio al cual Tiamat había confiado las tablas del Destino. (Eliade, 1968:57-58)

¿Qué es lo que convierte a una reunión en ceremonia? ¿Qué es lo que da carácter de solemnidad al poema? ¿Por qué es necesaria su reiteración? ¿Qué es lo que constituye al lugar en templo?

Las preguntas incluyen palabras tales como ceremonia, solemnidad, reiteración, templo. Aquí se mienta lo que llamamos «lo sagrado». ¿Desde dónde lo sagrado se dona como tal? El relato narra la historia de un combate en los orígenes librado entre seres extraordinarios: Marduk y Tiamat. De su resultado surge el hombre arrancado del destino de no-ser, del estar sumergido en la constancia del tiempo oculto de caos «x»), que todo lo permite al mismo tiempo que lo aniquila.

El hombre babilónico comienza su historia en el resultado bélico in illo tempore como distancia producida por la presencia efectiva del caos. Su reiteración es la persistencia de esa lucha. La evocación reiterada del surgimiento humano es el alejamiento del temor a la pérdida futura de su valor. El valor del poema para el hombre radica en la necesidad de su reiteración para mantener su dignidad. Acoger en una reunión lo valioso convierte la cercanía en ceremonia. La exigencia del relato que debe ser iterado, obliga a la escucha atenta de un valor que el hombre en este comportarse, participa. Así, se pone a cubierto y las palabras se consagran solemnes. Recrear ese espectáculo decisivo de conjuro ante la posibilidad de la inmersión en lo indiferenciado del caos, transforma el ámbito en un lugar de señorío, que se muda así en templo.

La ceremonia libera al hombre para su historia, le permite su futuro alejándolo de lo incierto de caos, de la alternativa futura del poder amenazante

y único de «x». Asimismo, recuerda, en la constancia, el peligro de la pérdida de sí ante una lucha desigual frente al tiempo primordial («x»), que exige la intervención de seres extraordinarios. Ese acontecimiento ahora es hecho histórico. Liberándolo del tiempo anterior, que no es solo pasado como anterioridad modal sino al mismo tiempo presencia constante y efectiva, le exige ser en un ámbito humano y, en la repetición, lo libera del olvido. Olvido que significaría la actualidad de una lucha que se abre desde arcano y en la que resulta imposible, humanamente imposible, vencer.

II. La Jerusalén futura y eterna

En el *Nuevo Testamento*, en Apocalipsis, 21, se lee:

Luego vi el cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la ciudad Santa; la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: *«Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondré su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado»* (Biblia, 1975, destacado en el original).

¿Qué es lo que revela la visión de Juan respecto del tiempo y la historia humana?

Ante todo, sobresale «(lo) viejo ha pasado». El anuncio del tiempo en el cual la historia humana ya no será necesaria, pues por arte del misterio, el tiempo retorna a sí mismo sin distinción: se abre, para el hombre, la eternidad, el nuevo tiempo que no es sino con Dios. En la esperanza abierta por la revelación se consume la paradójica muerte del pasado. Pues, «no habrá ya muerte»; el tiempo, el *illo tempore* cósmico de la creación y del obrar humano marcado por la distinción insalvable con Dios y que arrebató la existencia, es llamado a desaparecer. Solo impera el tiempo divino, que para los hombres no es tiempo sino la nombrable e incomprensible, eternidad.² Esta como símbolo. Con la Jerusalén celestial ya no es el hombre el que conjura a «x» con su historia, sino Dios que salda su creación con la aniquilación del tiempo babilónico. El relato muestra el futuro como el tiempo humano

2 Anoto atento esta frase de Borges: «la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo».

que no es. El futuro libera al pasado, que no es más que la historia humana. Ésta, sin embargo, se muestra como aquello que sobrepuja lo que ha de venir (predestinación), en el esfuerzo por anular infructuosamente el poder aniquilador de «x». El pasaje supone esa ineficacia, esa lucha desigual, «no habrá ya muerte ni habrá llanto». Solo el poder diferenciado y alejado absolutamente de «x», que muestra, entonces, su aspecto omnipotente, puede reconciliar esa astucia de la perenne contingencia. La promesa de toda la revelación llama a la espera paciente y segura por la fe en la victoria. De una liberación de lo antaño. Pero esta tarea de obrar para la libertad ya no tiene sello humano. Sin embargo, el hombre debe laborar su historia sumergido en aquel combate desigual, con el empeñamiento de la creencia en lo que la promesa desoculta. Pero, absurdamente, no es su historia la portadora de las llaves que permitan descifrar el misterio del tiempo, que todo lo dona y arrebató. Los trabajos de Dios son insondables.

III. Kant, Hegel, Marx. Liberación del futuro como apocalipsis racional. El progreso eterno como explicación del tiempo

En 1798, Immanuel Kant intenta responder a la cuestión de: «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor». El abordaje se hace posible en el establecimiento de una relación entre el tiempo y la supuesta causa general del progreso en el género humano. Kant busca para su respuesta afirmativa un hecho:

Hay (...) que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado (que fue siempre progresiva) pero de modo que aquel hecho tuviera que considerarse no como causa de ese progreso, sino únicamente como apuntando hacia él, como señal histórica (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*), y así se pudiera demostrar la tendencia del género humano en su totalidad. (1979:104)

Kant nos habla del futuro de la humanidad a partir de un acontecimiento contemporáneo que sea señal de la presencia efectiva de una causa que actúa en la naturaleza humana. El hecho, muestra más adelante, es la manera de pensar de los espectadores de la revolución francesa que, pública y desinteresadamente, expresan su entusiasmo por las ideas revolucionarias y

toman partido por ellas. Y agrega, que este hecho constituye ya el progreso humano. Este suceso como señal de la actuación de una causa es el entusiasmo desinteresado. Se hace referencia, entonces, a una causa de índole moral: «el verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo ideal, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho» (107).

La efectividad de tal causa que se manifiesta a partir del hecho histórico, es síntoma del progreso como expresión continuada del orbe moral de la humanidad: «decimos: que el género humano se ha mantenido siempre en progreso y continuará en él (...), nos abre la perspectiva del tiempo ilimitado» (110).

Para Kant, el tiempo histórico se sostiene en la constancia de una causa moral. La reunión de los modos históricos es posible a partir de una causa que operante en el tiempo e indicadora a su vez de su dirección, no es arrastrada por él. ¿Cómo expresar tal concepción? Kant aclara:

La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla a la base de todas las formas de Estado, y el ser común que, pensado con arreglo a ella por puros conceptos de razón, se llama el ideal platónico (*republica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general y que aleja todas las guerras. (113, destacado en el original).

El entusiasmo que por ser desinteresado y público muestra la existencia de una causa moral que conforma el derecho (deber ser) natural; que, por tanto, debe ser pensada por conceptos puros de la razón, en este caso, práctica; y que convierte a la constitución republicana en cuanto manera de pensar ínsita en la revolución francesa, en un ideal, en una idea o norma eterna. ¿Qué hace aquí la eternidad de una idea que como causa siempre operante permite vislumbrar una historia humana en continuo progreso? ¿De dónde toma el género la eternidad para sí?

Ante todo vale recordar el rechazo de la realidad efectiva del tiempo que indica Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (1967:183). No hay nómeno del tiempo, sino idealidad trascendental. Esto nos indica el camino para ahondar el problema.

Kant niega la realidad del Tiempo para afirmar su derivación desde el sujeto trascendental (al comienzo solo la simple identidad de la apercepción pura: yo = yo). Este requiere de una «realidad» ideal para entender con significado pensamientos tales como «progreso moral de la humanidad». Las ideas de la razón práctica, siempre consigo en la conformación del sujeto y

nunca en contradicción consigo mismo, exigen afirmar la eternidad de su esfera en su carácter racional. En este desdoblamiento de fenómeno y nónimo, el hombre se debe a sí mismo como actor de historia de fenómenos y al mismo tiempo, se debe el sentido de un sujeto guiado por ideales revestidos de eternidad; descontaminándose, en una manera de hablar, de sus intereses vitales inmediatos. El hombre no puede identificarse, o mantener su identidad, más que como idealidad; mejor dicho, gracias a ella. Esta idealidad de nuestra naturaleza moral es la racionalidad del obrar en el tiempo. La medida de las modalidades del tiempo es la eternidad que, por ser tal, nunca es conocida por la experiencia sino, por el contrario, actuante y dadora de sentido para la historia humana. Los fenómenos históricos no son más que casos —señales— de la actuación de la eternidad. Así, la eternidad obliga al hombre, no lo libera, lo hace esclavo del deber de la razón que es su propia esencia. Kant pone el futuro, léase tiempo ilimitado, con la condición normativa de su imposible realización fenoménica bajo la vigilancia estricta de la norma ideal revestida de eternidad y que impide toda clausura.

En Kant, la razón humana incólume y con su inagotable destino de identidad para consigo, expulsa a «x» de toda efectividad. Agujereando el texto: ¿la conjura absolutamente o la mantiene soterrada y silenciosa bajo el fantasma de la presencia en la formulación de la eternidad para el fin moral? Tal paso decisivo por el alejamiento sin más, por el intento de mostrar solo la escenificación del sujeto que se pretende sabio de sí tras el telón que separa el escenario de los fenómenos de los actores tendrá, sin embargo, sus consecuencias. Un texto de W. Benjamin, más adelante transcrito, derribará la aparatosidad de tal simulacro y dispositivo artificioso. Pues, qué más se puede decir de la autoconciencia y su progreso de sí más que es el propio alejamiento de lo humano, su borroso simulacro.

Aún hay más si debemos creer a la cronología de los textos redactados por los historiadores de la filosofía. Hegel irrumpe en la superación de la disociación entre hechos y normas en la consideración histórica. En la recopilación póstuma de sus lecciones sobre filosofía de la historia, Hegel reconcilia ambos, ahora, momentos en y por, otra vez, la razón. La historia de los hombres no es más que el medio de realización de la idea de libertad que debe alcanzar su fin. Sujeto trascendental elevado a Espíritu, que como pensamiento se determina a sí mismo sin restricciones. Su desarrollo son negaciones de sí mismo; que, como medios, el espíritu quiere y determina desde sí en las diversas particularidades históricas («espíritu del pueblo»), y que se concretiza en los diversos Estados que acaban por ser la exterioridad suprema o el material en donde el espíritu se reconoce en las diversas esferas de la vida del pueblo. Esta exterioridad, negación de sí para ser, da a las parti-

cularidades el carácter necesariamente precario que exige su superación tras superación. La reconciliación es efectiva en la esfera del espíritu libre que se sabe a sí mismo libre; es en el pensamiento que se piensa a sí mismo libremente: «La ciencia [filosófica] es el modo supremo como llega el pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu» (1980:117. La aclaración es nuestra).

Parece obvio para Hegel que en la historia humana hay un fin universal que se realiza; que cada realización es una fase en la que se expresa libremente el espíritu que quiere alcanzar su saber, desde sí y contra sí, sin posibilidad de negar absolutamente los principios ya efectuados. En este sentido, Hegel nos habla del progreso, de una variación cualitativa, de una evolución. La continuidad del tiempo se ve dirigida por una idea que logra en cada Estado el nuevo concepto de ella que la vivifica y que, a su vez, es su vida espiritual. El progreso es la variación rectificativa de los principios que hacen posible la libertad y que hacen posible cada estado nacional, como fases de la vida del espíritu. Este se da constantemente a sí mismo la tarea de elaborar cada etapa como reelaboración de la anterior: «cada una de ellas es la transfiguración de la anterior» (130).

Este proceso universal, total y absoluto, comienza solo siendo posibilidad y a partir de la negatividad de la realización, su salir fuera de sí, pone en marcha el proceso de la historia, que resulta así ser desarrollo de esa posibilidad inicial, que desea no solo ser potencia sino efectividad concreta: realidad. El espíritu se engendra desde sí su ser para sí mismo.

Al igual que Kant, Hegel plantea la historia desde la salvaguarda de la eternidad. En su intención superadora explicita a aquél. Aquellos dos órdenes del tiempo, disociados y subordinados, permiten hablar con significado de las modalidades de pasado, presente y futuro a partir del ocultamiento de la efectividad de «x», conjurado bajo el disfraz de lo llamado, aquí y allá, eternidad, razón.

En el parágrafo 258 de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, Hegel declara:

En el tiempo, se dice, surge y perece todo; y cuando de abstrae de todo, es decir, de lo que llena el tiempo, (...) resta el tiempo vacío. (...) O sea, que entonces estas abstracciones de la exterioridad están puestas como si fueran de suyo algo. Pero no es en el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer, el abstraer que—está—siendo; es Cronos que lo pare todo y devora sus partos. (1997:317, destacado en el original).

La primera aclaración necesaria es que este párrafo extenso está incluido en la Primera Sección de la *Filosofía de la Naturaleza*. La naturaleza en Hegel es la idea en sí en la forma del ser-otro. La naturaleza es puesta como momento negativo y, por tanto, como exterioridad de la idea. Si aun Kant, bajo la palabra *nóumeno*, se esforzaba por mantener a las cosas naturales como inaccesibles al sujeto y, por ende, les otorgaba autonomía real frente a la naturaleza racional, Hegel absorbe en su filosofía la realidad de la naturaleza bajo la dependencia de la idea, bajo la actividad del saber, como momento necesario para la verdad del Espíritu. Esta falta de autonomía condena a la naturaleza en general a quedar puesta como objeto para el sujeto que la desvela. Este alejamiento no es concebido como pérdida y, por tanto, es irreconocible la urgencia del conjuro de «x». En Hegel, incluso, resulta sospechosa la afirmación de la imposibilidad de una ciencia del tiempo (318). Para su perspectiva, el tiempo queda puramente exterior, concebible como abstracción en cuya negatividad debe ser superada. Pero, por supuesto, en Hegel superar no es extinguir:

Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial todo es idéntico al tiempo. Lo real es limitado y lo otro de esta negación está *fuera* de él; la determinidad, por tanto, es en lo real *exterior* a él mismo y de ahí la contradicción de su ser; la abstracción de su contradicción y de la inquietud de ésta es el tiempo mismo. (317, destacado en el original).

El tiempo es presentado como el inquietarse de lo real en su contradicción (ser y no ser). El tiempo es el nombre en Hegel de la exterioridad de lo real; es el devenir. ¿Pero devenir de qué? ¿De quién?

Por esto lo finito es precedero y *temporal*, porque no es, como lo es el concepto, la negatividad total en él mismo, (...) el concepto, en su identidad consigo que está libremente EXISTIENDO para sí, yo=yo, es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien el poder [o fuerza] del tiempo (...) lo verdadero, (...) la idea, el espíritu, es *eterno*. (317, destacado en el original).

Aquí se aclara la consideración del tiempo a partir de la eternidad. Lo eterno es la idea, el espíritu. Este pasaje adelanta lo que expresará en las lecciones de la historia universal que brevemente expusimos. De modo similar a Kant, el tiempo obra a manera de manifestación de la idea, que es su fuerza. La negatividad total del tiempo es la eternidad, que es su realidad y verdad. Si en Kant esa eternidad era suposición moral nouménica nunca alcanzada

en la historia y, por tanto, en el tiempo, en Hegel, la eternidad se manifiesta a través del tiempo, o mejor, el devenir para sí del espíritu es el tiempo.

El concepto de eternidad... no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad EXISTIERA de alguna manera fuera del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo. (317).

Las dimensiones del tiempo son el devenir en cuanto exterioridad de la idea eterna que quiere libremente su goce y saber. El progreso se expone, entonces, de dos maneras: exteriormente, como forma histórica determinada en la concreción de un Estado particular; interiormente, como fase de un espíritu único, viviendo en su querer y saberse, como acto en sí, desde sí y para sí. En este proceso, escolarmente llamado «dialéctica», cada configuración a superarse y transformarse está al servicio de la idea eterna, que astutamente labora en tanto espíritu universal. La inmediatez de la identidad yo = yo quiere elevarse a verdad. La razón domina todo porque ella lo es todo.

En síntesis, como dice Hegel, lo real es racional y lo racional es real (17). El todo es la idea como razón o pensamiento que se sabe a sí mismo libremente en la realidad y verdad del Espíritu. La historia, los momentos del tiempo y aún el Tiempo, operan al servicio de la actividad del conocimiento de la verdad. Esta fe en la autoconciencia, en la razón y saber de la verdad absoluta y universal desconoce su posibilidad; irrumpe a la filosofía como si ya estuviese develada su aparición sin tropiezos ni riesgos. «x» es domesticada al servicio del saber. El hombre queda desconocido ante su condición más acá del conocer. Forjar lo humano desde la certeza de sí, oculta el momento que anuncia su posibilidad a partir de la conjura de «x» que no es olvido sino evocación insistente. «x» se mantiene acechando en su sombra, ajeno a las elucubraciones del intelecto. Pero, por cierto esa lejanía es fantasmagórica; «x» ejerce su poder sin descanso. Incluso, animando a la lucidez de no perder de vista la imposibilidad de tal autoconciencia como domesticación y dominio absoluto.

La Ilustración no puede despejar su prejuicio inicial: esa descomunal, grandiosa construcción erigida sobre el abismo entre naturaleza y libertad. Marx avistó esa inmensa brecha del idealismo:

El comunismo es (...) la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, (...) entre libertad y necesidad. (...) Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución. (1977:143, destacado en el original)

Ese futuro estadio inevitable comprende la extinción de la historia por su proceso material dialéctico. Es, sorprendentemente, paralelo en su semejanza a la revelación del Apocalipsis. Pero entraña aún la suposición de la autoconciencia hegeliana. La superación a un estadio de la razón humana emancipada por el trabajo. El trabajo como actividad esencial y mediadora del conflicto no es solo satisfacción de la necesidad sino objeto de la conciencia en Marx. Pero, ¿no es la conciencia una necesidad? ¿A fuer de qué se debe superar una oposición que no es más que suposición del sujeto? El olvido del momento de exorcismo de «x» nos «aleja» de su peligro; no permite recordar jugando a las escondidas.

En este juego que incita a la desarmonía en las palabras, se muestra la licuefacción del lenguaje ante el Tiempo. Como un succulento, desesperado, trazo en el aire.

IV. Consecuencias del temor como descuido. El progreso como regresión

Aquella exigencia presentada en el anuncio de la consumación de la autoconciencia como formadora de la historia se revela en su acabamiento en la devastación como rebelión del Tiempo, como expulsión del sí mismo que queda negado en la concreción de la imposibilidad dominadora de sí:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendida las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos; él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolos a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla el huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Benjamin, 1982:187, destacado en el original)

El progreso se diseña como incontenible fuerza arrasadora. El tiempo obra como escenario del progreso contra sí. Hay algo de inevitable en la imposibilidad de alejamiento y extranjería. Siendo destino, encadena al ángel impotente que impide detenerlo, que intenta advertir que el paso irrefrenable

del progreso deja una marca siniestra de destrucción. Lo ruinoso es dado como espectáculo al ángel de ojos abiertos; lúcido en su pasmosa visión y que en su alumbrar quiere recolectar el pasado sido para transformarlo. Pero la fuerza manada del paraíso —de la eternidad— lo arrastra a una impotencia decisiva que le dona máscara de horror.

Aquella eternidad, la autoconciencia realizándose a sí misma dominadora del tiempo, reconvierte el sentido de su fin: ya no quererse y gozarse en la libertad de saberse plena para sí, sino trazarse en el drama trágico de verse lisiada para hacerse sin otra alternativa que durar a fuerza de perderse o extinguirse. Prefiere las ruinas al peligro de ya no reconocerse siquiera en lo ruinoso de su obra. Tiende, en su deseada inercia convertida en fatalidad, al único principio que reconoce para su vida: conservarse.

Este apocalipsis invertido, no ya la gracia del futuro sino la consideración destructiva como sino, es resultado del permanecer impávido, de no ceder en una perpetua ceguera vista como máxima lucidez al poder de lo otro de sí; aquello que con genuina justicia original reclama insistente su derecho: la materia resistente de lo ajeno, que en su proximidad como ruina, ya monumental, es su venganza y nos invita a confesar nuestra impropia racionalidad, a examinar la des-identidad como lo propio.

En la profundización del proyecto de autocercioramiento resultan elocuentes estas palabras:

La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (Horkheimer y Adorno, 1994:59)

En este paisaje, Horkheimer y Adorno escriben: «El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido... La Ilustración es el temor mítico hecho radical» (70).

Con incisivo filo dicen más adelante: «La maldición del progreso imparable es la imparable regresión» (88).

No deja de ser significativo que quienes se mueven en el ámbito de la crítica de la razón; id est, sobreponer a la autoconciencia y referir el «auto» como reflejo del dominio de sí, a la vez que sufran y padezcan por la realidad por ese motivo realizada, se esfuercen por encontrar aún su momento positivo y liberador, como es el caso de ambos autores. Cuando la sensación irrefrenable de catástrofe arremete es cuando estalla la posibilidad de liberar las formas y la acción, reanudar el trabajo del tiempo para hacerlo nuestro en el sentido de juramento compartido y no con la suposición de una entera

resolución. ¿Es posible que se agote lo desconocido, aunque sea con rostro ruinoso? En esta dirección nuestra certeza se encamina a un inacabamiento, a una irresolución como campo libre para el juego de fuerzas que no añoran seguridad extrema sabiendo que ella es la marca del terror abismal de no reconocerse. Debemos reencontrar la encrucijada en que se exprese la alegría de burlar de continuo a lo nos que acecha irremediabilmente. En este sentido invocamos a «x» para aprender a resolver nuestros enigmas dentro de su presencia espectral. En esta posición como decisión que abre el ámbito libre, es necesario rechazar cualquier apocalipsis como futuro redentor; no necesitamos ser curados de ningún estigma original.

Sin embargo, es este temor agónico al desbocamiento de las fuerzas del destino, el que nos exige imponernos de nuevo al exorcismo: «toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros» (Marx y Engels, 1983:42).

El medio y lo virtual como clave oculta del progreso. Momento histórico del riesgo temporal de lo humano

Del sueño anhelante de reconciliación del siglo XIX, el progreso pierde —desde la estructurada eternidad— rostro humano, traba la llave a un ámbito de forja y destino. El dominio absoluto del tiempo, por la implícita marcha fuera del tiempo de la autoconciencia en su saber, acaba no justificando la historia sino arrasándola, y con ella a los hombres. En su escenario alborotado de ruinas, se trastoca. Entre los restos, el ángel en algún lugar del laberinto exclama con voz tatuada: no hay futuro. ¿Quién habla hoy exultante del continuo del progreso como cualidad valorativa para la voz humana, sin sospechar la desdicha de sus palabras en los intersticios del silencio?

Gianni Vattimo propone la siguiente tesis:

en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología como lo concibe Marx), se abre camino el ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo «principio de realidad». (Vattimo, 1994:15–ss.)

El autor deduce, tras la hipótesis de la pérdida de unidad de sentido que en última instancia la modernidad europea comporta, la tesis de la plurali-

dad que se expresa en la sociedad contemporánea de los medios de comunicación. Esa pérdida de unidad nos impediría hablar de progreso (¿también de retroceso?), e incluso afirmar una historia, sino múltiples.

En nuestra sintonía, la imposibilidad de concreción de la autoconciencia y, por ende, de la autotransparencia, no impide el desarrollo material paralelo de un desvío de origen que condiciona la marcha de nuestra existencia general. La eclosión de los «medios» no solo parece ser indicación sintomática de la pérdida de unidad. Esta consideración unilateral resulta superficial. El medio es tanto la posibilidad de un camino para el fin (cosa que aquí quedaría en suspenso en tanto dispersión de la unidad de sentido), como también insistencia del valor del medio en sí mismo, lo que lo transforma en un obstáculo para percibir indicaciones inmediatas. Esta ambigüedad queda expresada tanto por el carácter alumbrador de diferencias, aparición de formas de vida encubiertas que se expresan y claman por reconocimiento en una pluralidad asistida como espectáculo, como por la exposición de formas de vida que valorizan el progreso como autoconservación y ocultan la pérdida de sentido a través de un rescate continuo de emblemas frente a lo que se considera la posibilidad caótica de la «barbarie». En este sentido, entonces, la generación de medios y su conservación y expansión perfilan el encubrimiento, la profundización de la pérdida de sentido; la festividad del duelo. Acaso, ¿se reflexiona sobre nuestra situación? ¿Se escucha la voz alternativa para la posible historia? El desarrollo intensivo y extensivo de las redes de comunicación fue posibilitado por el progreso, y con ello no se explica el por qué deban escapar a la pérdida de legitimidad. En este detenimiento, estas palabras señalan el disenso con el pensador italiano. La eclosión de la pluralidad no es desde el inicio ninguna reacción al «progreso», sino la necesaria escondida compensación de la pérdida para el continuo tiempo. El ocultamiento insistente de la disolución de sentido que aún hoy no hemos sabido conquistar para provecho.

Es cierto que tras el gran despliegue informativo hay orificios y pliegues por donde se filtra lo impresentable y molesto. Pero, la diferencia eclosiona en la erosión persistente del proyecto de la modernidad y no a la inversa. Ningún medio erosiona la realidad (solo es el telón), el progreso efectivo en la constancia de su duelo es lo que erosiona.

Ahora pues, ¿se ha erosionado el sentido del tiempo o solo se nos muestra como ruina? En la relación indicada, entre el progreso «regresivo» y el «caos» informativo hay un oculto, silenciado pacto.

La teletecnología nos invita a la promesa de un mundo de ciencia ficción. Ficción atada a los supuestos del progreso que lesionan la realidad para avanzar hacia la virtualidad. Estas compiten. La ficción se sabe poseedora de un

conjuro domesticado y apaciguador de nuestra condición pasajera, quebradiza y libre, inevitablemente arriesgada. Aquella materia incólume de lo ajeno, lo presente ausente de lo otro, queda salva de las astucias y no se entrega a «pólemos», sabedora de ser su condición. Si en el mundo tecnológico no puede identificarse percibir y sentir, «x» nos arroja a la exigencia reiterada de nuestra dignidad: sentir es estar apremiado, afectado, embargado, desestructurado, en una tensión irrefrenable a vivir el tiempo como vida y no mera duración.

Esta situación, reiteramos, no es novedad. Siempre se trató de salir a la luz desde esa oscuridad inagotable. Siempre se insiste persistir en lo «mismo». Se trata de correr el peligro de darnos el ámbito para nuestra historia siempre asediada, sin olvidar el designio oscuro que la apremia; aquello que reniega por locura de una simple significación y univocidad. Agregar solo publicidad, dar luz a la diferencia a través de los medios no nos hace más libres, no libera ningún tiempo, solo oculta el olvido y rememora una consciente persistencia.

No nos dona tiempo, lo arrebata. Nos confunde, aturde, enciegece sobre el tiempo fantasmal, virtual, que necesariamente es indicado en las portadas o pantallas como cronometría: fecha y hora. En la erección del «medio», la contundencia de la diferencia es para homogeneizarla a través de un tiempo vacuo sin discontinuidad.

No debemos liberarnos del tiempo ni de cualquiera de sus modos, sino del tiempo autónomo, homogéneo y abstracto. Recuperar la historia para el hombre en la imposibilidad absoluta de su regencia.

Masiva y públicamente se ha difundido la «futura» muerte del sol. Esta situación ausente siempre presente recibió históricamente diversos nombres: materia, mundo sensible, cuerpo, nada, pecado, contingencia, etc. Se alude diversa y subrepticamente a nuestra condición con «x».

Ante el camino de ruinas, ruinas que pueden ser motivo de recolección y transformación, se dona el Tiempo para nuestra significación del tiempo, que no debiera ser ya privilegio del futuro virtual, promesa amenazante del descuido. Liberarnos es experimentar el tiempo, intentar estar en el tiempo no menguados a duración, a elementos de una estructura general divisible. En definitiva, obligados a pensar lo que Henry Bergson advertía «No pensamos el tiempo real, pero lo vivimos» (2007:63).

Devenir porvenir

En el otoño de 1887, anota Nietzsche:

«Dios» como momento culminante... *no un punto culminante de valor* sino solo puntos culminantes de poder.

(...) Presentar *el retroceso desde el punto culminante en el devenir* ... como *consecuencia* de esa fuerza suprema que volviéndose *contra sí misma* una vez que no tiene nada más que organizar, emplea su fuerza en *desorganizar*...

a) *La victoria* cada vez mayor sobre las sociedades y su sojuzgamiento por parte de un número más pequeño pero más fuerte.

b) La victoria cada vez mayor sobre los privilegiados y los más fuertes y por consiguiente el advenimiento de la democracia, por último *anarquía* de los elementos. (2008:237, destacado en el original)

Un proceso desencadenado por la «muerte de dios» que indica la dirección y la evolución de fuerzas: el fortalecimiento de los fuertes, su debilitamiento, y luego, la anarquía. La interpretación no habla de valores sino de cambio en la cualidad de las fuerzas en la civilización europea. Un proceso en el tiempo, pero no sopesado por el tiempo. Habla aquí el porvenir, el devenir como voluntad de poder. Es, quizás, la «x» nietzscheana. De esa voluntad que es siempre porvenir como exigencia en el devenir y que en el «eterno retorno» es prueba y selección; el devenir sin meta, el porvenir sin estado final. Y desde aquí podemos estimar a que mienta la anarquía.

Nietzsche era, como filólogo, un conocedor de los textos clásicos. No desconocía la ambigüedad del uso del término y su cronología. En la antigüedad griega no tenía el significado que mayormente se reconoce hoy como desorden, confusión. Tal, lo utilizó Ovidio en *Metamorfosis*: «al que dijeron Caos, ruda y desordenada mole» (Ovidio, 1981:17). En cambio, por ejemplo, se canta en la *Teogonía* de Hesíodo: «En primer lugar existió el Caos» (Hesíodo, 2006:16). Aquí, caos se considera el estado de los elementos anterior a la generación de los dioses (*caós*), como apertura, como un gran bostezo.

La clave de interpretación es el siguiente párrafo de la *Gaya ciencia*.

343. *Lo que conlleva nuestra alegría*. El mayor acontecimiento reciente —que «Dios ha muerto», que la creencia en el dios cristiano ha caído en descrédito— empieza desde ahora a extender su sombra sobre Europa... —consecuencias inmediatas [del acontecimiento] que para *nosotros*... no son en modo alguno ni entristecedoras ni ensombrecedoras; sino más bien como una especie de luz, una felicidad, un alivio, un regocijo, una confortación, una aurora de un tipo

nuevo difícil de describir... y ahí está el mar, *nuestro* mar, abierto de nuevo, tal vez no hubo nunca un «mar» tan «abierto». (Nietzsche, 1994:213, subrayado en el original).

El porvenir devenir es siempre abierto, nunca acabado, desafío. Nietzsche estima que la última etapa del nihilismo europeo es un proceso de anarquía como punto culminante. Anarquía no como destructora en el tiempo sino como exigencia para los pensadores que expresan una voluntad de fortaleza. Nunca se ha avizorado un tiempo tan apreciable para los creadores, pensadores marinos a la deriva; para éstos el «comienzo» está siempre renovado en la historia. Reobrar el «instante» que en Nietzsche es eternidad. Ésta es la tarea para con «x»: infundir en el tiempo la eternidad.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W.** (1982). *Discursos Interrumpidos I*. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Bergson, H.** (2007). *La evolución creadora*. Trad. de J. A. Miguez. Buenos Aires: Cactus.
- Biblia de Jerusalén* (1975). Bilbao: Desclée de Brouwner.
- Borges, J.L.** (1983). Historias de la eternidad. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Eliade, M.** (1968). *El mito del eterno retorno*. Trad. de R. Anaya. Buenos Aires: Emecé.
- Hegel, G.W.F.** (1980a). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de J. Gaos. Madrid: Alianza.
- (1980b). *Filosofía del derecho*. Trad. de A. Mendoza de Montero. México: Juan Pablos.
- (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- Hesíodo** (2006). *Teogonía*. Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Barcelona: Gredos.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.** (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Trad. de J. J. Sánchez. Madrid: Trotta.
- Kant, I.** (1967). *Crítica de la razón pura*. Trad. de J. Del Perojo. Buenos Aires: Losada.
- (1979). Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. En *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K.** (1977). *Manuscritos: Economía y filosofía*. Trad. de F. Rubio Llorente. Madrid: Alianza.
- Marx, K. y Engels, F.** (1983). *Manifiesto del Partido Comunista*. 15° ed. Buenos Aires: Anteo.
- Nietzsche, F.** (1994). *La gaya ciencia*. Trad. de L. Díaz Marín. Madrid: ME.
- (2008). *Fragmentos póstumos: Volumen IV*. Trad. de J. L. Vernal y J. B. Llinares. Madrid: Tecnos.



- Platón** (1969). *Timeo*. En *Obras Completas*. Trad. de Francisco Samaranch. Madrid: Aguilar.
- Publio Ovidio Nasón** (1981). *Metamorfosis*. Trad. de Ana Pérez Vega. Barcelona: Bruguera.
- Vattimo, G. et al.** (1994). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Aislamiento y recomienzo. Para una política del acto creativo

Lic. Santiago Lo Vuolo

CONICET-Universidad Nacional del Litoral

Introducción: *La tempestad* como una próspera ontogénesis

La historia de ese personaje entrañable que es el viejo Próspero, sabio y loco, rey náufrago en una isla desierta, que produce y actúa su propia reconciliación con el mundo, y que sufre, aun si victorioso, la condición de su cercanía al abismo, al borde en el que penetró los misterios del aislamiento y la verdad, esa historia mágica contada con maestría en *La tempestad*, con mucho de autorreferencia pero también de retrato del mundo que nació más allá de los mares conocidos, por William Shakespeare, no puede pasar desapercibida para el que intenta aprender algo sobre lo político y la filosofía. El exilio como abandono en el que la percepción del mundo del que ha sido expulsado se vuelve más lúcida; el romance del que sueña, exiliado, en perdonar y retornar; y la persistencia de las cicatrices que señalan la imposibilidad del retorno y la creación inevitable de lo nuevo en cada repetición: sobre esos tres elementos de la obra, paradójicos en su conjunción, vamos a girar, con la ayuda generosa del pensamiento de Deleuze. El objetivo final es dar cuenta de una condición política contemporánea, más virtual que actual, en la que se articula la conquista de la inmanencia de lo real en su más abrupta precariedad y la proyección de un vínculo social que trasciende relativamente el hundimiento sin olvidar el proceso del que depende, del que proviene. La clave estaría dada por la particular situación de la figura de la obra: una isla, que como un huevo o un teatro, expresa un estado de germinación, de individuación, donde los papeles no están dados a la manera de oposiciones planas; donde las metas y obstáculos no preceden al devenir vital o construcción del camino.

Como una aproximación a lo que Deleuze llamó «clínica literaria», ensayo, pues, aquí una lectura de *La tempestad*. La mixtura de viaje esotérico y de realización política que lleva a cabo el personaje principal guía la puesta en relación de ambos autores. Pero, como espero sea evidente, no se trata de interpretar la obra a la luz de los conceptos deleuzianos, sino de buscar las condiciones del acto creativo que atraviesa tanto a una obra literaria (presente ya en los mitos) como a un proyecto político. Por esto, la vinculación de la obra de Shakespeare y el pensamiento de Deleuze constituye una relación de elementos radicalmente heterogéneos. En efecto, es preciso evaluar a cada momento la diferen-

cia entre el carácter «moderado» del estilo shakesperiano a la luz del carácter «revolucionario» que Deleuze le imprime a sus conceptos. En *El pliegue*, Deleuze pone en consonancia la obra de Leibniz con la figura de Próspero como héroe manierista: Leibniz, desde el Barroco, responde de manera manierista a la crisis del sistema clásico de la representación e intenta sostener los principios del régimen de representación en decadencia a partir de su propia potencia de reconstrucción y detallismo, es decir, de un otro régimen de representación, llamado por Deleuze «órgico». La forma de dar cuenta de lo virtual y de actualizar esa intensidad es «conservadora» en tanto no lleva hasta el final su devenir sino que intenta acomodarlo a un orden caduco.

Proceso de minorización: el naufragio o aislamiento

Es una constatación temprana de Gilles Deleuze la de que en la mitología universal encontramos innumerables escenas de diluvio, de catástrofe, de destrucción tras un primer origen del mundo; y que a partir de entonces se desarrolla un segundo origen (así lo expresa en una de sus primeras publicaciones: "Causes et raisons des îles déserts"). El mundo y los hombres han sido creados, pero algo va mal en ellos y el dios decide que todo se derrumbe y que haya un nuevo comienzo. Y en esas mitologías, subraya Deleuze, la imagen de la isla se repite: o bien es en un isla donde se produce el origen de todo —la isla como lugar de encuentro fecundo de una pareja primordial— o bien es en una isla donde todo recomienza tras el diluvio.

En la última obra de Shakespeare, *La tempestad* (1611), en la que de la manera más amplia desarrolla el tema de la creación artística (dramática), se ponen en juego, acaso inconscientemente, estos elementos mitológicos, cosmogónicos, que constatará Deleuze. Quedémonos, para empezar, con la isla y el diluvio. Próspero, duque de Milán, llevaba su gobierno con éxito cuando pierde el poder traicionado por la asociación de su propio hermano con el rey de Nápoles. Más precisamente, es su propia «pasión de sabiduría» la que le hace perder el poder. Hombre del Renacimiento, se dedica noche y día a ampliar sus conocimientos en materias «ocultas». Su dedicación parece renacentista: conocimiento por sí mismo, no tecnocrático, pero su materia tiene un «tufillo» medieval: estudios secretos, como le confiesa a su hija (*secret studies*: alquimia, magia, hechicería). Podemos suponer, entonces, que desde su dominio de las artes liberales (gramática, retórica y dialéctica —el *trivium*— y aritmética, geometría, música y astronomía o astrología —el *quadrivium*) se vio transportado a los estudios secretos. Absorto en ellos, se encontró perdido (primer aislamiento o naufragio) en su mundo y se hizo

«extraño» a su propio Estado¹ (estoy parafraseando un discurso del personaje). Podemos tomar ese pasaje a lo secreto como una primera imagen o alegoría de diluvio: se diluyen las segmentaciones y los códigos que regulan y normalizan el comportamiento, el deseo, la subjetividad. Se abren «puertas de la percepción» que resultan peligrosas; se adentra en un desierto, en un mar, donde el suelo se pierde de vista porque se flota en corrientes sin control... Es que —sigamos estirando esa escena inexistente— las artes liberales conformaban un dominio aún codificado, pero Próspero, tal como su nombre lo indica/destina, las excede. Y, como era de esperarse, el mundo de los códigos (la sociedad humana, la cultura) no deja sin castigo este exceso. Desterrado, entregado a las aguas, el traicionado duque de Milán, que se ha acercado demasiado a la locura, sobrevive con su hija y naufragan en una isla desierta. Allí, pues, tendrá ocasión de un nuevo comienzo.

Y bien, esta nueva vida trae en él un comienzo radical: deberá hacerse cargo enteramente de su hija (ya no puede delegar sus obligaciones), será un Padre; pero tendrá ocasión, a la vez, de profundizar en sus estudios, acaso favorecido por la distensión de los tiempos de una vida natural y, además, por la peculiar característica de la isla a la que la Fortuna los ha arrojado: una isla de carácter mágico, una isla encantada. Esa circunstancia nos muestra la conexión entre el primer origen, desde el cual se ha caído, y el segundo origen. Ciertamente, como en la mitología a la que refiere Deleuze, el nuevo origen no está completamente desprovisto de lo que ha dado el primer origen, algo ha sido rescatado: Próspero tiene sus libros, los más preciados de su biblioteca, y cuenta con ese capital para la vida en el nuevo mundo (o para hacer de ese espacio *un mundo*). De la misma manera, cuenta con algunos alimentos que le permiten sobrevivir y alimentar a su pequeña hija, sin lo cual tampoco su nueva paternidad hubiese sido posible.²

En la obra, desde esta situación, casi una precuela de lo que estamos por ver en escena, se desarrollan las intrigas del drama. No vamos a detenernos en la secuencia de encuentros y desencuentros que acontecen en la isla, más bien el dilema que nos ocupa es si la imagen de la isla desierta en la cual Shakespeare emplazó su obra, con su carga simbólica, mitológica, cosmogónica, determina la elaboración de un pensamiento nuevo sobre el sentido del poder, de lo hu-

1 Shakespeare (1611), Acto I, Escena II: «*And Prospero the prime duke, being so reputed/ In dignity, and for the liberal arts /Without a parallel; those being all my study, /The government I cast upon my brother /And to my state grew stranger, being transported /And rapt in secret studies*».

2 Shakespeare (1611), Acto I, Escena II: «*A noble Neapolitan, Gonzalo, /Out of his charity, being then appointed /Master of this design, did give us, with /Rich garments, linens, stuffs and necessities, /Which since have steaded much; so, of his gentleness, /Knowing I loved my books, he furnish'd me /From mine own library with volumes that /I prize above my dukedom*».

mano, o si la obra reproduce prejuicios morales que terminan por ocultar el contenido que le adscribimos a la idea de tempestad y de isla desierta.

El espíritu conservador: restauración del orden

Deleuze escribe sobre el tema de la isla desierta destacando el doble movimiento que constituye el viaje a una tal isla: primer movimiento, la *separación* del que viaja o naufraga (separación espacial pero también imaginaria), que se corresponde con la geografía de la isla misma a la que viaja, tierra separada del continente (en el caso de que se trate de una isla así formada: como una fragmentación de la tierra continental), y segundo movimiento, la *re-creación* del náufrago o el viajero, que reconstruye un mundo en ese lugar, tal como la isla que surge desde el fondo del océano, y que, tanto en la geografía como en la imaginación, es el surgimiento de algo nuevo.

Además, Deleuze diferencia el tema de la isla desierta en su versión mitológica de su versión literaria, novelesca, posterior al siglo XVII. A la versión mitológica la encuentra más «pura», más radical, en tanto allí se destaca la latencia del caos, de la guerra elemental, de la que surge el mundo, el orden, de la que surge la estabilidad en lo cual los humanos intentan vivir... La conciencia de lo frágil, de la íntima relación entre el caos y el orden y de la precedencia del caos, está en los mitos primitivos muy presente. En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari analizarán relatos de tribus que construyen mitos sobre este movimiento o devenir del caos al orden.³ La consecuencia filosófica que obtiene Deleuze de tal insistencia de la precariedad del orden en las cosmogonías primitivas es que, en un sentido, la isla permanece desierta aún cuando esté habitada... La conciencia de esa tensión, de esa fragilidad, insiste, subsiste aunque se construyan relaciones que intenten hacer prevalecer el orden. El caso contrario es el de la versión literaria de la isla desierta, *Robinson Crusoe*, por ejemplo, que pierde esa conciencia de la separación radical en la que el náufrago se enfrenta a lo salvaje, a lo indómito, y a las cosas mismas en un estado prehumano, como la relación entre el agua y la tierra, siempre en tensión, de máxima precariedad. De la misma manera, el recomienzo que se plantea en estas novelas no es tan absoluto, más bien se vale de los mismos elementos que ya conocía de su mundo civilizado (costumbres burguesas, protestantes, etcétera).

³ Deleuze desarrolla esta teoría de los mitos primitivos en el capítulo 3 de *El anti-Edipo*, escrito con Félix Guattari muchos años después del breve texto sobre la isla desierta (cfr. Deleuze y Guattari, 1972).

Por su parte, en *La tempestad* se presentan elementos tanto mitológicos como literarios. Es decir, Shakespeare incluye en la obra intuiciones tanto de la vida mítica, de la guerra entre los elementos y la ampliación de la conciencia del que percibe esa situación prehumana, como intuiciones propiamente literarias, civilizadas: la dominación despótica de lo salvaje (el trato a Calibán), la moralidad en las costumbres (el valor de la castidad que inculca en su hija, por ejemplo), por mencionar algunas. Pero no vamos a introducirnos en un análisis y una taxonomía de estos elementos de la obra sino a dirigirnos a un problema más determinante y a las soluciones posibles: las de Shakespeare y las de Deleuze.

El problema es el de la relación entre lo virtual y lo actual. La separación radical que ilustra la situación del solitario náufrago en la isla desierta da cuenta del estado de la diferencia preindividual e impersonal de la que Deleuze teorizó en todas sus obras: la intensidad de lo virtual puro. El recomienzo absoluto que realiza el náufrago es como la *actualización* que sobreviene al caos primordial, que hace posible la vida humana. Así también, todo orden social se construye como una actualización de lo virtual: en una formación primitiva esa actualización acontecerá de una determinada manera; mientras que en una formación imperial, con otras preocupaciones prácticas y otras determinaciones del pensamiento, la actualización de lo virtual se presenta, en sus relatos fundacionales, como mitos de construcción del Estado, con sus héroes y sus grandezas, y no ya como nacimiento del mundo mismo.

El problema que se nos plantea es el del tipo de actualización propio de una sociedad moderna capitalista, la cual estaba en sus comienzos en tiempos de Shakespeare.

Ese mundo moderno está retratado por Shakespeare en distintas obras (como *Hamlet* o *El mercader de Venecia*) con una lucha de generaciones:⁴ la vieja, medieval, cultura de la gloria y el honor, y la nueva, en formación, moderna, civilizada según el orden del derecho y los intereses individuales, más abstracta —de ciudad y no de campo—, y menos basada en la trascendencia de la ley o el rey—dios; por lo tanto, más inmanente y plural. El mundo moderno, capitalista, presenta una relación entre lo virtual y lo actual que es radicalmente diferente de la del mundo antiguo, sea el de las tribus primitivas o el de los grandes imperios.

Las filosofías barrocas, expresionistas, de Leibniz y de Spinoza, en la lectura que hace de ellas Deleuze, dan cuenta de ese cambio de régimen. De una

4 Eduardo Rinesi da cuenta de este cambio de época en las obras de Shakespeare en algunos de sus libros, cfr. Rinesi (2003 y 2009).

manera muy simple podemos resumir ese cambio en la crisis de las filosofía de lo Uno, de la trascendencia del Ser, de la superioridad del sabio y de las emanaciones que garantizan una jerarquía de los seres. Es cierto que Deleuze traza toda una historia de antecedentes en el mundo antiguo y medieval de esta crisis de lo Uno, toda una historia de la filosofía de la inmanencia, pero la época de Leibniz y Spinoza se destaca sobre ese fondo como un cambio definitivo, a partir del cual el pensamiento adquiere la exigencia de pensar el ser según otro modelo.

La tempestad se encuentra en el mismo punto —incluso varias décadas antes que Leibniz y que Spinoza—, en una época anterior al movimiento del Barroco. Es posible que Deleuze encuentre en Spinoza a un filósofo más ajustado a las condiciones del mundo moderno y del pensamiento de este mundo, mientras que Leibniz resulte apasionante porque a la vez que da cuenta de esa modernización radical, intenta sostener los ideales del régimen clásico, precapitalista, premoderno, con sus jerarquías. Allí se introduce nuestro problema con *La tempestad*, que parece ajustarse más a la motivación conservadora que a la revolucionaria.

Deleuze mismo reconoce en el personaje de Próspero, el héroe manierista, una figura emparentable con la del filósofo que responde a la crisis de la razón teológica intentando que la armonía divina todavía sea la ordenadora de las cosas del mundo, salvando así la realidad del mundo tal como está dada. El movimiento conservador se definiría, tanto en Leibniz como en *La tempestad* —en Próspero en particular— por el sostenimiento del *statu quo*, que más específicamente es el sostenimiento de *esta* actualización, de *esta* efectuación de lo virtual en la que están emplazados los entes que existen en un determinado tiempo y espacio, como la mejor de todas las actualizaciones posibles. Esto significa, en los términos de la cosmogonía referida, que el segundo origen —la repetición que constituye el recomienzo del mundo tras el diluvio, tras la tempestad— es el mejor y el único real. Para Deleuze, el pensamiento moderno se define por la liberación de la virtualidad, por lo tanto de la divergencia de series que constituyen diversos mundos actualizables. No dice necesariamente que esto sea una circunstancia feliz, ya que el mismísimo mundo moderno capitalista se forma a través de esa apertura. Pero sí es cierto que el pensar conservador, en esta instancia del siglo XVII en el que ya no se apela a la trascendencia de lo Uno para justificar las jerarquías del orden de lo actual, se vuelve una tarea penosa.

El personaje de esta tarea conservadora, sea filosófico: Leibniz, sea dramático: Próspero, es un héroe manierista, es decir, ni cómico ni trágico: sufre una crisis personal por hacerse cargo de la crisis del mundo, y esto no ocurrirá sin dejar secuelas, sin tocar lo más hondo de su alma. Será un intento

desesperado, que exigirá enormes decisiones y un despliegue de múltiples potencias siempre a riesgo de fallar, nunca definitivas, siempre necesitadas de una confesión que reafirme la voluntad y el destino personal que en ellas se juega. El héroe manierista por excelencia es, afirma Deleuze citando a Tibor Klaniczay, «el misterioso Próspero, mágico y racionalista, concededor de los secretos de la vida y prestidigitador, distribuidor de felicidad, pero él mismo perdido en su espléndido aislamiento».⁵

Es decir, la tarea de restaurar el orden después de haber pasado un tal estado de crisis, de exposición en un afuera prácticamente indomable, amenazante, la tarea de hacer crecer fuerzas sobrehumanas, infinitamente artísticas-arcaicas, el esfuerzo, en fin, de devenir-mago en una isla desierta, por lo tanto de devenir-isla: aislarse, para renacer, implica una reconstrucción del mundo casi esquizofrénica. Esquizofrénica porque no se trata del sabio que aplica un principio, sino del arquitecto que encuentra un principio siempre nuevo para cada nuevo problema, sosteniendo siempre su proyecto para que aún se sostenga el edificio de un saber posible, de un amor, una amistad, una razón, un dios posible.

Sin desenlace. Fallas de la trascendencia, ¿anuncio del porvenir capitalista?

La historia de *La tempestad* es la de una reconstrucción, un renacimiento, un recomienzo después de un viaje al caos, al origen caótico, a la locura y sus peligros. Esa repetición que vuelve o crea una afirmación nueva, una confirmación, se hace con una transformación interna de parte de Próspero: con amor filial, con perdón a sus enemigos, con amistad. Como se recordará, Próspero, con la fuerza de sus poderes mágicos, hace naufragar en las costas de su isla al barco en el que navegaban sus traidores; a partir de ese naufragio tejerá los hilos para que se produzcan los encuentros que él quiere que se produzcan: el de su hija con el hijo del traidor, por un lado, y por el otro, el de él mismo con los traidores después de que éstos hayan sufrido alteraciones psicológicas producidas por sus espíritus ayudantes —y después de que se haya producido una traición interna de parte de un grupo de naufragos contra otros—. La reconstrucción del mundo que hace Próspero comienza, pues, con mucha ira, pero llega la calma: perdonará a sus enemigos, volverá con ellos a su antiguo ducado y asistirá al nuevo gobierno, el que él ha creado al producir el acercamiento de su hija y el hijo del rey traidor.

⁵ Tibor Klaniczay, El nacimiento del Manierismo y del Barroco desde el punto de vista sociológico, en *Renaissance, Manierismo, Baroque*, Ed. Vrin, p. 221, citado por Deleuze (1989:92).

La reconstrucción se presenta como una superación de un estado de crisis, la de haber perdido su gobierno, en parte su sanidad mental, su templanza interior, pero ¿cómo se lucha contra esa crisis? ¿Cómo opera esa transformación interior y cómo, a partir de ello, reconstruye el mundo que ha caído? Próspero lo hace con detallado racionalismo. Y los rasgos manieristas del personaje se destacan en ese detallismo racional. Es por esto que la reconstrucción, el meollo de la obra, no es comedia ni tragedia: tiene sus costos para el personaje, que sufre su condición de reconstructor racionalista-mágico. Incluso tiene algo de imposible: el componente milagroso de la reconstrucción (el naufragio sin muertes que produce con su magia, el perdón a sus enemigos, el amor de la nueva pareja) revela que es difícil creer en una tal superación de la crisis fuera de las condiciones de esta fantasía en la cual Shakespeare sitúa su obra. Por esto es que la línea intensiva de la crisis no será seguida hasta el final en la obra. La disgregación será resuelta con la posición de una nueva formación hegemónica, la de la nueva pareja, construida sobre otros intereses.

Pero la reconstrucción no será pura comedia, porque no es exactamente el orden clásico el que se restaura, no se trata simplemente de la victoria sobre los enemigos. *La tempestad* no es ni una comedia ni una tragedia, ni una mezcla de ambos estilos, porque es la historia de un des-enlace imposible: imposibilidad de deshacer el enlace entre las partes. El nudo de la obra, como un enlace dramático, aunque parezca resolverse, permanece: por un lado, porque el héroe, aunque triunfe, lo hace a un precio demasiado costoso, que hace que lo problemático persista, insista; y por el otro, porque el nudo mismo entre las dos series: la de la tendencia a la disolución de Próspero y su hija, perdidos en el aislamiento, y la de la tendencia a la disolución de los traidores, naufragos, es lo que teje la trama de la obra. El retorno, el fin, la reconstrucción del orden que efectúa Próspero con sus virtudes (mágicas y éticas) no elimina las condiciones del problema, es decir, que ese mismo fin, ese retorno, esa reconstrucción se hizo a partir de haber entrado en un estado de decadencia.

Según esta lectura, en *La tempestad* podemos ver retratado el mundo de Shakespeare como ese mundo de la crisis de la razón teológica que Deleuze identifica con el mundo de Leibniz. Ciertamente, se trata de un orden nuevo, en el que la disolución no lleva a un fin, sea trágico o cómico, sino que la propia tendencia de disolución es la que produce los efectos y las tramas. Se trata de un orden en el que el lazo que relaciona a lo que es internamente frágil domina la escena.

En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari describen ese régimen social tan particular que es el capitalista como un régimen en el que se descubre la po-

tencia propia de lo que entra-en-vías-de-disolución. En efecto, la disolución que precede a la formación capitalista es, según la versión de Deleuze y Guattari de la acumulación originaria, la del trabajo, que de la disolución de la formación feudal deviene en trabajo libre, trabajo abstracto, y la del dinero, que de ser riqueza controlada por los Estados, deviene en libre circulación, ampliándose sin límites. La nueva formación, la capitalista, nacida de dos tendencias de desterritorialización y descodificación, da lugar a un nuevo régimen de representación: Deleuze le llama representación órgica, que reemplaza a la representación orgánica, la clásica, la teológica, que ahora se encuentra en crisis para el pensamiento porque ya no da cuenta de la realidad del mundo.

No podemos decir que este proceso histórico, genético, y estructural se encuentre retratado en la obra de Shakespeare, pero sí se detectan elementos en *La tempestad* que dan cuenta de este cambio de régimen. Como una tentativa, puede comenzarse observando que esa reconstrucción mágica no sigue las prescripciones del modelo hylemórfico aristotélico: la reconstrucción no se vale de unas formas a las que les pone materia, no se vale del par materia/forma como lo hace el régimen de representación clásico, el que entró en crisis en el mundo de Shakespeare. La reconstrucción se vale de la tendencia a la disolución de quienes se encuentran en la isla. Veamos. Próspero está en esa tendencia «a cero» (diríamos en términos de cálculo diferencial), en esa tendencia disolvente, tal como lo figura la pérdida de su función social y su lugar en el mundo (e incluso, como ya dijimos su aislamiento en la magia y su relación con los elementos de la isla); y, por el otro lado, los traidores están en una misma tendencia a la disolución, como naufragos y como atrapados en las redes de un poder mágico y de una isla encantada. Es interesante que, siendo como es tal poder de Próspero un poder que se produce en la convergencia de dos situaciones de disolución, su poder puede fallar en todo momento —algo que está presente en toda la obra y que es lo que obsesiona tanto al personaje, al punto de darle una clara apariencia obsesiva, si no de locura—. Es decir, Próspero no es un demiurgo, no construye su mundo perdido a la manera de un demiurgo. La contingencia de su obra es un elemento esencial.

Y aunque ya no puede valerse de un orden clásico, su deseo sigue siendo volver —y por ello abandonará la magia—. Así vemos, una vez más, el paralelismo con Leibniz, filósofo que da una respuesta a la crisis de la razón teológica intentando sostener los principios del orden en crisis pero operando con los elementos de una nueva representación.

En conclusión, la manera en que, desde el otro lado del espejo, Próspero vuelve a reconstruir el mundo, esa manera exagerada, anti-natural, ese

manierismo, revela que la tendencia que dominaba iba hacia un límite en el que la convergencia, la armonía del encuentro en el mundo dado, ya no es posible de sostener, y a partir de lo cual no quedaba sino por descubrir la potencia de la destrucción para el pensamiento y para la construcción de un mundo. De esa potencia se vale la construcción del mundo capitalista moderno —y acaso también la posibilidad de una nueva forma de vida.

Pero si Deleuze nos permite visualizar el fracaso de esa manera, la de Leibniz, de responder a la crisis de la razón teológica, no nos permite ver tan claro cómo sería una respuesta más adecuada para pensar el mundo moderno y la actualización correspondiente a la acción y al devenir de este mundo. El ejemplo más claro es el de la liberación de lo virtual atrapado en las actualizaciones: es el ejemplo de la locura, de la perversión, de la esquizofrenia, que tanto le ha fascinado. Pero esto no es suficiente y Deleuze lo sabía (lo nota, por ejemplo, en el devenir de la obra de Foucault —Deleuze, 2014:412–414—). Porque se trata de una opción que se abandona al libre fluir del estado virtual, donde el acontecimiento será puro pero donde falta asumir el complemento necesario: la actualización. Aquí surge entonces la pregunta política final. Después de la elaboración del diagnóstico al que nos invita Spinoza sobre el deseo de esclavitud al que responden los hombres, la pregunta política por excelencia sería: ¿cómo podemos construir otras formas de encuentro político sin restaurar las figuras de lo Uno, el Centro, el Estado imperial, ni postular la primacía de lo Múltiple, de la fragmentación a nivel molecular sin relación con las organizaciones de niveles molares?⁶ En esa tensión situaron Deleuze y Guattari la tarea política, la imaginación de soluciones posibles.⁷ Todas ellas dependen, como sabemos, de la manera en que podamos plantear el problema: las condiciones del problema de estar situados en un mundo capitalista. Exploramos aquí algunas condiciones en sus comienzos: Shakespeare, *La tempestad*, el Leibniz de Deleuze, su filosofía, como empleos de una potencia para situarse en el nuevo mundo y desarrollos de respuestas posibles.

6 Julián Ferreyra desarrolla este problema político en torno a la obra de Deleuze en su libro *L'ontologie du capitalisme chez Deleuze*. Cf. Ferreyra (2010).

7 Tensión que se encuentra señalada por lo menos a partir de *Mil mesetas*. Cfr. Deleuze–Guattari (1980).

Conclusión: hacia la situación actual

En *La tempestad* se nos presenta un proceso de «minorización»: Próspero en su aislamiento, perdiendo los ejes de la certeza, de la racionalidad sustancial y trascendente, psicológica y política. Y desde allí una reconstrucción que intenta restaurar la trascendencia y el orden perdidos en el aislamiento. Ahora bien, la manera misma de la restauración operada (cuasi esquizofrénica) deja abierta la grieta hacia un registro extraño a la voluntad de orden trascendente. El monólogo final de Próspero, su despedida, tiene la fuerza de darle más importancia al gesto creativo que al mensaje humanista de la restauración conservadora. Así, la persistencia de los rasgos disolutivos en la psiquis del personaje deja entrever lo irreparable de la pérdida. En ese gesto manierista podría entreverse la anticipación de un régimen semiótico y material que opera sin centro trascendente, que nace de la disolución de las formas para generar una estabilidad-inestable (una meta-estabilidad, le llama Deleuze). Ese nuevo registro es el del mundo capitalista, en el que el capital parece elevado a un nivel de causa primera y final, pero que funciona, económica y políticamente, en la relación con flujos de trabajo, es decir, en la inmanencia de la relación diferencial. Más allá de esta posible anticipación estética de la estructura por venir, quisiera destacar el proceso de minorización mismo, que la propia obra no puede detener, especialmente porque la restauración operada lo enfatiza. Así pues, si el romance de Próspero es el del sueño del exiliado en perdonar y retornar ¿qué implica una condición política posromántica? Desde fines del siglo y durante todo el siglo xx, la crítica radical de la representación, tanto de la autoconciencia como del sentido de la Historia, gestada en diversos pensamientos filosóficos, artísticos y políticos, pone en cuestión todo el pensamiento ilustrado del consenso, el contrato social, la fundamentación del Estado racional, o de la revolución del Pueblo. Más bien es en los acontecimientos sociales que surgen de la experiencia de esa pérdida del sentido moral de la historia que se encarna lo más vital o lo nuevo en política. Se trata de procesos que se vuelven más creativos en la medida en que expresan una «minorización», una sustracción de esos elementos categoriales abstractos, de contenido más o menos fijo o «esencialista». Ahora bien, ese proceso no es para nada un nihilismo: el recomienzo está implicado. ¿En qué consiste el recomienzo implicado en la minorización? En principio, no consiste en un retorno, como pretende el manierismo de *La tempestad*. Fuera del romance, la deriva política es impredecible. La historia misma no es historicista: no hay una voluntad o espíritu que la dirija. Y entonces, ¿cómo construir una secuencia posible, que dé cuenta de temporalidades múltiples? ¿Cómo no caer en el fluir indistinto de la propia

consciencia de esa multiplicidad? La narración del propio Próspero, tanto del pasado como de los acontecimientos que tienen que sucederse, constituye una fabulación o mito que sirve como una memoria o palabra destinada a no hundirse en la violencia de lo indiferenciado, la indistinción natural, y emerger con un proyecto nacido de la propia potencia. En este sentido, la génesis de la sociabilidad política no surge como una trascendencia arbitraria y sin vínculo con el proceso de subjetivación que viven los personajes. Y el mito es recuperado como potencia social de articulación entre el proceso y la forma resultante, el medio y el individuo, en una relación de inmanencia

Referencias bibliográficas

- Anónimo** (s/f). *Popol-Vuh*. Versión castellana de M.A. Asturias y J.M. Gonzáles de Mendoza. Recuperado de: http://www.samaelgnosis.net/sagrados/pdf/popol_vuh.pdf
- Benitez-Rojo, A.** (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- Bloom, H.** (2008). *Bloom's Shakespeare Through the Ages: The tempest*. New York: Infobase Publishing.
- Césaire, A.** (1980). *Une tempête*. Paris: Editions du seuil.
- Conley, T.** (2005). The desert island. En Buchanan-Lambert (Comp.). *Deleuze and Space*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Datton, R.; Howard, J.** (2003). *A companion to Shakespeare's works*. Volumen IV. The poems, problem comedies, late plays. Oxford: Blackwell Publishing.
- Deleuze, G.** (1969). *Michel Tournier et le monde sans autrui*. En *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Trad. de José Vázquez y Umbelina Larraceta. Buenos Aires: Paidós (edición original 1988. *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit).
- (2002). *L'île déserte et autres textes*. (Textes et entretiens 1953–1974). Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, Collection Paradoxe.
- (2014). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Trad. de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus.
- (s/f). *Causas y razones de la isla desierta*. Versión castellana del texto por Carlos Enrique Restrepo. Recuperado de: <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Deleuze%20Gilles/Isas%20desiertas.htm>
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1972). *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit.
- Ferreira, J.** (2010). *L'ontologie du capitalisme chez Deleuze*. Paris: L'Harmattan.
- García Gual, C.** (2004). *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Graves, R.** (1985). *Los mitos griegos*. Trad. de Luis Echevarri. Madrid: Alianza Editorial.
- Hart, J.** (2003). *Columbus, Shakespeare and the interpretation of the new world*. New York: Palgrave Macmillan.

Ortiz, J. (1972). *Broken Harmony. Shakespeare and the politics of music*. New York: Cornell University.

Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia*. Buenos Aires: Colihue.

——— (2009). *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires: Gorla.

Shakespeare, W. (1611). *The tempest. London: Globe edition*. Recuperado de: www.opensourceshakespeare.org (versión castellana: La tempestad. Buenos Aires: Losada, 2005. Trad. de Pablo Ingberg).

De los poderes y del secreto

Dr. Manuel A. Navarro

Universidad Nacional de Rosario

Enunciado en forma breve, nuestro propósito en este escrito es explicarnos con la desconstrucción en relación a una de sus tareas que no fortuitamente es reformulada incansablemente bajo el imperativo de trazar las diferencias con la lógica del discurso filosófico. Se trataría entonces de poner en consideración las modalidades por medio de las cuales ella lleva a cabo ese trabajo en la forma de delimitaciones siempre determinadas respecto de las formas de enunciación de la filosofía, bajo la condición de que tales delimitaciones nunca se formulen sino al cabo de haber producido una transformación de la conceptualidad y la sintaxis filosóficas. La puesta en práctica que esas modalidades suponen se esboza alrededor de motivos más o menos recurrentes, cuya reiteración se explicaría no solo en razón de la regularidad con la que los postulados filosóficos no han dejado de adoptar el carácter de sistema, sino a causa también del carácter hegemónico del discurso filosófico. Respecto de la voluntad de sistema, es un rasgo que la desconstrucción ha caracterizado como una exigencia de la filosofía cuya vigencia, a pesar de haber alcanzado una efectiva estatura histórica, habría permanecido expuesta siempre a arruinarse, en los términos de sus propias formulaciones, desde sus comienzos. Por lo que concierne a la pretensión de la semántica y la gramática filosóficas de erigirse en un discurso rector, bastaría recordar que el interés puesto en las distintas esferas de la cultura donde la desconstrucción ha inscripto su huella, ha sido guiado por la necesidad de interrogarse acerca de los efectos hegemónicos de la lógica filosófica en los discursos de esos distintos campos.

Deberíamos entrar a considerar aquellos enunciados que explicitan los motivos aludidos:

Si la experiencia de la responsabilidad no se redujera a la del deber o la deuda; si el «responder» de la responsabilidad ya no se anunciara en un concepto del que habría que «saber si...», y si todo esto desafiara el espacio del *problema* y se situara no sólo con anterioridad a la forma *pro-posicional* de la respuesta, sino incluso con anterioridad a la forma «pregunta» del pensamiento o el lenguaje, entonces lo que de tal modo ya no es o no es todavía problemático o cuestionable, y por lo tanto crítico, a saber, del orden de la decisión judicial, ya no podríamos y, *sobre todo*, no *deberíamos* abordarlo de manera directa, frontal, *proyectiva*, incluso tética o temática. (Derrida, 2011a:29)

Tratándose de la desconstrucción, y de comprender cómo ella encuentra en el fragmento citado, por ejemplo, la posibilidad de una delimitación del poder del discurso de la filosofía, sería suficiente subrayar, por una parte, que esos rasgos de la manera «directa», «frontal», «proyectiva», «incluso tética o temática» constituyen los caracteres propios de la modalidad discursiva de la filosofía, comportando ellos las premisas a partir de las cuales la lógica filosófica entiende que se deben tratar lo problemático de las cuestiones y de la crítica. La delimitación, es decir, la posibilidad de sustraerse a esas determinaciones instauradas a partir de la circularidad de la pregunta–respuesta y de las instancias crítico–judicativas, se esbozan como el «no deber» abordar aquello que todavía no o ya no admite ser tratado en base a tesis, objetivado bajo un tema o puesto como una presencia frente a la cual solo cabe dirigirse de modo directo. La oportunidad de la sustracción con la que se puede/debe contar a partir de la delimitación de la modalidad filosófica, no habrá entrado, sin embargo, en una relación especular con esta última puesto que se trata sólo y precisamente de «dejar de lado el problema, el proyecto, la cuestión, el tema, la tesis, la crítica». Dejar a un lado justamente, se podría decir, el espejo y apelar a la huella. Habría sido el caso, al menos, de los discursos de Bataille, Blanchot, Nancy, a los que Derrida recuerda, en un contexto diferente, abierto a partir del «acontecimiento del texto (de) «Nietzsche»», señalándolos por haber asumido riesgos y responsabilidades:

cuando asumen el riesgo y la responsabilidad pero también cuando *se rinden* a la necesidad de reflexionar y de formalizar, si se puede decir así, la dislocación absoluta, el desensamblarse sin rebordes; cuando señalan a esto además en medio de la noche, (...) lanzando siempre llamadas locas e imposibles, advertencias casi mudas, palabras que se consumen en una sombría luz, como esos sintagmas típicos y recurrentes de «relación sin relación», de comunidad sin comunidad («comunidad de aquellos que no tiene comunidad»), de comunidad «desocupada», de comunismo o de comunidad «inconfesable», y de todos los «X sin X», cuya lista, por definición, no tiene fin, es finita por ser infinita. (Derrida, 1998:99)

Con los riesgos y las responsabilidades, viene impuesta la *necesidad* de poner a trabajar el pensamiento y el lenguaje tras la posibilidad de una semántica y una sintaxis «imposibles», de una paralógica en la que haya oportunidad para la infinita serie de sintagmas del estilo «relación sin relación», comunidad «inconfesable», «¡oh, amigos míos, no hay amigos!», «¡enemigos, no hay enemigos!», etc., sintagmas involucrados sin excepción en la tarea de poner distancias infranqueables con las lógicas de la atribución predicativa,

la estructura de la proposición, la configuración tético–temática. Tras esta huella se inscribe el pensamiento de la deconstrucción: «Por nuestra parte queremos solamente creer que estamos en la huella de una axiomática imposible, y que sigue estando por pensar» (Derrida, 1998:99).

Por lo que respecta al abandono de la «derechura», y apelando a una lógica consabida, cabría preguntarse:

En lugar de encarar la cuestión o el problema de frente, directamente, en derecha, lo cual sería sin duda imposible, inapropiado o ilegítimo, ¿tendríamos que proceder en forma oblicua? Lo he hecho a menudo, y he llegado a reivindicar la oblicuidad con su propio nombre, a confesarla incluso, estimarían algunos, como un incumplimiento del deber, porque muchas veces se asocia la figura de lo oblicuo a la falta de franqueza o rectitud. (Derrida. 2011a:31)

Inconfesable o no, reivindicado o no, este paso dado a favor de la oblicuidad sólo pudo haber llevado a la necesidad de abandonarla por la misma razón por la que se había preferido entrar en ella:

Lo que habría que criticar en lo oblicuo, hoy, es sin duda la figura geométrica, el compromiso todavía concertado con la primitividad del plano, de la línea, del ángulo, de la diagonal y, por lo tanto, del ángulo recto entre la vertical y la horizontal. Lo oblicuo sigue siendo la elección de una estrategia todavía tosca, obligada a solucionar lo más urgente, un cálculo geométrico para soslayar con la mayor rapidez el tratamiento frontal y la línea recta: el presunto camino más corto de un punto a otro. (35)

No la respuesta, tampoco la pregunta, sino el secreto sería la palabra, tomaría ahora la palabra:

¿Se puede terminar alguna vez con la oblicuidad? El secreto, si lo hay, no se oculta en el repliegue de un rincón, no se expone a una doble vista o a una mirada estrábica. Sencillamente, no se ve. No más que una palabra. Desde que hay palabra, y esto puede decirse de la huella en general, y de la oportunidad en que consiste, la intuición directa ya no tiene oportunidad alguna. Se puede denunciar —acabamos de hacerlo— la palabra «oblicua», pero desde que hay huella no se puede negar la indirección destinerrante. O, si lo prefieren, no se puede más que negarla. (64 y 65)

Ahora bien, retomando el análisis del fragmento citado en la primera página, y ateniéndonos nada más que a su literalidad, deberíamos poder recono-

cer en sus enunciados cierto trabajo de precaución, formulado en términos contrarios a ciertos reduccionismos, a saber: el gesto por el que se reduce la «experiencia de la responsabilidad» al deber o la deuda, la decisión por la cual se reduce esa misma experiencia a un concepto subordinado a la autorización de un saber; en fin, y consecuentemente, cierto trabajo de reserva respecto de la lógica del problema en tanto que, canónicamente, apela al círculo de la pregunta y la respuesta. Precauciones posiblemente nunca suficientes pero sí necesarias para una apertura del encierro al que conducen tales reduccionismos de la «experiencia de la responsabilidad» y, en general, de toda experiencia, estrategias de la reducción estas últimas cuya voluntad o razón de ser no sería otra que la de un ejercicio del poder o de la apropiación mediante la vía tética de las tesis o la temática de la objetivación. Se trataría entonces, para decirlo en otros términos, de una diferencia de estilo aunque desconocida, imposible de denotar o de connotar en el *logos* filosófico, una diferencia que no admitiría traducción en la semántica de ese discurso logocéntrico:

El estilo puede *también* protegerse con su espolón contra la amenaza aterradora, ciega y mortal (de lo) que se *presenta*, se ofrece a la vista con obstinación: la presencia, y por consiguiente, el contenido, la cosa misma, el sentido, la verdad – a menos que esto no sea *ya* el abismo desflorado en todo este desvelamiento de la diferencia. (Derrida, 1981:28, destacado en el original)

Los valores del «presente» y de la «presencia» remiten, en su traducción filosófica, al «contenido», a «la cosa misma», al «sentido», a la «verdad», haciendo de estos filosofemas aquello que sólo es accesible mediante un abordaje directo, es decir, en línea recta, el cual debería ser expresado bajo la forma de la estructura proposicional de sujeto y predicado, privilegiando para ello la modalidad tética —la que, por una parte, supone necesariamente para la tesis la forma proposicional, y, por la otra, refiere a la idea de posición por su origen etimológico en la lengua griega—; por último, un abordaje temático, es decir, explícito en su descripción tras el propósito de la objetividad. Ante tales imperativos, exigencias y requerimientos de la lógica filosófica por los que se demanda por igual a los filosofemas que arriben a la presencia, y a la presencia que haga valer sus privilegios rectores en el orden de la temporalidad, ante esta suerte de teleología en círculo por la que por último también la presencia confiesa su condición de filosofema, sólo faltaría que se agregue a tales connotaciones el reconocimiento de que la circulación a la que se prestan los conceptos y categoremas en su enunciación, responde a un ejercicio del poder hegemónico del discurso filosófico. Ante una semejante puesta

en práctica del poder de soberanía de la filosofía, el estilo puede significar una protección, puede responder a una estrategia apotropaica contra la amenaza obstinada que reclama la epifanía plena, la transparencia absoluta, cristalina, del discurso, de la escritura, en fin, de la palabra. Es decir, un reclamo que proclama la imposibilidad del secreto:

el ser—ahí del secreto no participa más de lo privado que de lo público. No es una interioridad privada que haya que develar, confesar, declarar, es decir, de la que haya que responder con una rendición de cuentas y una tematización a plena luz del día. ¿Quién evaluaría jamás el justo grado de una tematización para juzgarla por fin suficiente? ¿Y hay peor violencia que la consistente en requerir la respuesta, exigir que se rinda cuentas de todo y, por lo demás, de preferencia *temáticamente*? Pues ese secreto no es fenomenizable. Ni fenoménico ni nouménico. Al igual que la religión, sepámoslo, la filosofía, la moral, la política o el derecho no pueden aceptar el respeto incondicional de ese secreto. (Derrida, 2011a:55 y 56)

En una cita anterior habíamos encontrado una referencia al secreto en la cual aparecía asociado a la palabra y en definitiva a la huella, en razón de una invisibilidad que venía a ser la oportunidad para que los poderes de la «intuición directa» perdieran toda oportunidad posible. Ahora bien, los privilegios de la intuición en la tradición filosófica se recogen en sistema no sólo con los valores de la forma proposicional (S es P) sino, consecuentemente, con los de la tesis y la tematización, sistema respecto del cual habría que repetir todavía que supone en cada una de sus instancias un ejercicio de dominación y subordinación. A ello sólo se agregaría que la pérdida de oportunidad de los privilegios del sistema sobreviene luego de que el trabajo apofático—hiperbólico, inscripto en el fragmento recién citado tanto como en los anteriores, nos recuerda esa otra oportunidad que es la del secreto. La pasajera mención de lo cristalino en el párrafo anterior, nos permite citar un pasaje de una carta de Jacques Derrida a Peter Eisenman:

Vuelvo ahora a mi pregunta, después de este largo paréntesis sobre su deseo, mi pregunta sobre el cristal que no está quizás tan desconectada. ¿Qué términos solemos usar para hablar sobre el cristal? ¿Términos técnicos y materiales? ¿Términos económicos? ¿Los términos del urbanismo? ¿Los términos de las relaciones sociales? ¿Los términos de la transparencia y la inmediatez, del amor o de la policía, de la frontera que está quizás borrada entre lo público y lo privado, etc.? «Cristal» es una vieja palabra y, ¿estoy equivocado

si creo que usted está interesado en el cristal, que quizás hasta le gusta eso? ¿Solo tiene que ver con los nuevos materiales que se parecen al cristal, pero ya no lo son, etcétera? Antes de dejarlo a usted hablar sobre el vidrio, traigo a colación un texto de Benjamin, *Erfahrung und Armut*, que estoy seguro que usted conoce (que también se refiere a la arquitectura y fue publicado en 1933, que no es cualquier fecha, en Alemania o en otro lugar). De él extraigo del comienzo solamente lo siguiente, sobre lo cual a nuestros amigos sin duda les gustaría oír un comentario suyo:

Pero Scheerbart —para volver a él— valora más que su pueblo, y de acuerdo con su modelo, sus conciudadanos, vivan en apartamentos que corresponden a su rango: en casas móviles y de vidrio resbaladizo, como las que Loos y Le Corbusier han erigido desde entonces. No es por nada que el vidrio es un material tan duro y liso sobre el que nada se adhiere. También un material frío y lacónico. Las cosas de vidrio no tienen «aura» [*Die Dinge aus Glas keine haben «Aura»*] En general, el vidrio es el enemigo del secreto. También es el enemigo de la posesión. El gran poeta André Gide dijo una vez: «Cada cosa que me gustaría poseer se vuelve opaca para mí». (1989)

En este escrito hemos cometido, al menos, una doble falta que no es posible que permanezca en secreto: en nuestro intento por explicarnos con una de las tareas de la desconstrucción, no hemos podido eludir ni la tematización ni la forma proposicional, justo cuando dicha tarea se mostraba contraria a propiciar cualquier oportunidad para ambas. Pero creemos que, aun así, no hemos desaprovechado la ocasión que nos dimos de explicarnos con lo que la desconstrucción entiende y practica bajo el nombre de delimitaciones.

Apéndice

No tendríamos dudas en poder afirmar que los motivos del análisis acerca del «discurso sobre *χώρα*», responden, en el ensayo *Khôra* de Jacques Derrida, entre otros motivos, a la necesidad de mostrar la imposibilidad de nombrar, de encontrar el nombre «justo» de *χώρα*, aunque a la vez y por motivos cercanos, a la necesidad de subrayar ese otro límite como es el de su no pertenencia o exclusión tanto del *logos* filosófico como del *logos* mitológico:

La conclusión ontológico–enciclopédica del *Timeo* parece cubrir la grieta abierta en medio del libro. Lo que cubriría entonces, al cerrar la boca abierta del discurso casi prohibido sobre *khôra*, no sólo sería tal vez el abismo entre lo inteligible y lo sensible, entre el ser y la nada, (...) y tampoco, acaso, entre el ser y el ente,

y menos aún entre *logos* y *mythos*, sino entre todos estos pares y otro que ya no sería siquiera *su* otro. (Derrida, 2011b:41 y 42)

Tratándose de hiancias, habría que empezar no sólo por tenerlas en cuenta sino también por contarlas y diferenciarlas: una de ellas proviene de las perplejidades producidas por el discurso vedado del *Timeo* «sobre *khôra*»; otras tienen su expresión en las fisuras en serie generadas por las distinciones ontológicas —inteligible/sensible, ser/nada, ser/ente; en fin, *logos/mythos*—; respecto de la que aparece «abierta en medio del libro» por el discurso «sobre *khôra*», no es otra hendidura que la del hundimiento que se precipita entre la serie apareada de los opuestos metafísicos y un otro que no comparece ya, no solo como opuesto, sino tampoco como alteridad. Quedaría así señalada la heterogeneidad estricta entre las simas de la tradición metafísica y la sima que habría entre ellas y ese *otro* sin nombre que sería *khôra*. Y sin embargo el *Timeo*, a pesar del discurso desconcertante «sobre *khôra*», aunque quizá por ese discurso mismo, no parece poder privarse, dice Derrida, de intentar una clausura, por una parte, de las diferentes hiancias dejadas abiertas por el discurso tético de *Timeo*, y por otra, especialmente, de esa abertura infinita creada por el discurso de Sócrates.

Tomamos como referencia, a continuación, uno de los contextos del *Timeo* en el que se enuncian las tesis:

Ahora bien, dividamos este nuevo comienzo con más amplitud de lo que hemos hecho con el primero. Distinguimos entonces dos clases de ser. Nos es preciso ahora descubrir una tercera clase. Las dos primeras clases eran suficientes para nuestra anterior exposición. *Habíamos supuesto que una de ellas era la especie del Modelo, especie inteligible e inmutable; la segunda, copia del Modelo, estaba sujeta al nacimiento y era visible.* No distinguimos entonces una tercera especie de ser, porque estimamos que eran suficientes esas dos. Pero, ahora, la secuencia de nuestro razonar parece forzarnos a intentar hacernos concebir, por nuestras palabras, una tercera especie, que resulta oscura y difícil. ¿Qué propiedades hay que suponer que posee ella naturalmente? Ante todo, hay que asignarle una propiedad de este tipo: ella es el soporte y como la nodriza de todo nacimiento o generación. (Platón, 1963:127. El destacado es nuestro)

Derrida caracteriza los enunciados de la tesis que distingue el Modelo de la copia, como los de una oposición con efectos de jerarquía, siendo al parecer imposible que una lógica de la disyunción pueda servir para traducir ese carácter de la oposición. Si, no obstante, mencionamos la disyunción es para poner de relieve que, más allá de las semejanzas, la disyunción no tendría

tampoco la posibilidad de expresar la relación de sistema en que entran los opuestos y, en consecuencia, también le estaría vedada la posibilidad de traducir el efecto jerárquico que genera dicha relación. En todo caso, la disyunción en su forma excluyente sería válida sólo para una de las dos connotaciones en que se mueven las oposiciones:

La oscilación de la que acabamos de hablar no es una oscilación entre otras, una oscilación entre dos polos. Oscila entre dos tipos de oscilación: la doble exclusión (*ni/ni*) y la participación (*a la vez... y, esto y aquello*). (...) Ella concernía ante todo a géneros de ente (sensible/inteligible, visible/invisible, forma/sin forma, ícono o mimema/paradigma). (Derrida, 2011b:19)

Entonces, porque Platón procede por división, sirviéndose para ello de lo que denomina distinciones, es en cierto modo evidente que, bajo ningún concepto, se trata de una operación sólo discursiva (concebir, por nuestras palabras, dice Timeo), sino esencialmente de naturaleza ontológica: el Modelo es inmutable, la copia es generada, devenida tras un nacimiento; por ende, derivada; por tanto, «segunda». Pero al mismo tiempo, la diferencia de naturaleza entre las connotaciones del Modelo y las de la copia sólo pueden pensarse en términos de oposición y de jerarquía. Así, si hay sistema desde el punto de vista de la desconstrucción, no habría que esperar para poder hablar de sistema a poder hacerlo en nombre del sistema platónico o cartesiano o hegeliano, puesto que la entrada en sistema es un acontecimiento que se constituye alrededor de las distinciones de los enunciados proposicionales cuyos predicados o categoremata atribuyen, por ejemplo, al ser del modelo la inmutabilidad por oposición implícita y necesaria a la mutabilidad o contingencia de la copia. La relación de sistema es categórica, se entabla en el terreno de los categoremata por los que se introducen las diferencias oposicionales y las jerarquías de dominación y subordinación. Es categórica, sus términos son categoremáticos, hablan de la determinación.

Luego del rodeo practicado por el discurso tético, a la vez que conturbado, de Timeo y el a-tético de Sócrates en el *Timeo*, retomamos el problema de la imposibilidad de pertenencia del «discurso sobre *khôra*» al discurso tanto de la lógica filosófica como al de la lógica mítica. Es de señalar que el sintagma «discurso sobre *khôra*», si bien no es destacado por Derrida como tal en su texto, no obstante aparece reiteradamente en él en los mismos términos, motivo por el cual es más o menos seguro poder suponer que se trata de uno de los hilos conductores que permitiría ligar este texto con el que comentábamos anteriormente. Con relación a *khôra* dice Derrida:

La turbación declarada de Timeo se manifiesta de otro modo: *ἡ khôra* parece tan pronto no ser ni esto ni aquello como ser a la vez esto y aquello. (...) *Ἡ khôra* parece ajena al orden del «paradigma», ese modelo inteligible e inmutable. Y, sin embargo, «invisible» y sin forma sensible, «participa» de lo inteligible de manera embarazosa, en verdad *aporética* (*aporôtata*, 51b). (2011b:16 y 17. Tachamos el *ἡ* en razón de la observación de Derrida respecto de que el artículo definido da por supuesta la existencia de un ente)

Por una parte, subrayemos la paradoja de no ser (ni sensible ni inteligible) y ser al mismo tiempo (inteligible y sensible), es decir, decrece con el «ni/ni», al mismo tiempo que crece con el «esto y aquello»; por la otra, la aporía de participar y ser ajena al «paradigma». Sería por esta oscilación en la que se mantiene *khôra*, por la que ella deviene un secreto para el discurso de la filosofía tanto como para el del mito. *Khôra* sería así para estos discursos, lo mismo que es ella para el nacimiento del mundo.

Refiriéndose al sintagma, señala Derrida:

Recordemos además lo siguiente, a título de aproximación preliminar: el discurso sobre *ἡ khôra*, tal y como *se presenta*, no procede del *logos* natural o legítimo; más bien, de un razonamiento híbrido, bastardo (*logismô nothô*) y hasta corrompido. Se anuncia «como en un sueño» (52b), lo cual puede tanto privarlo de lucidez como conferirle un poder de adivinación. (2011b:17. Tachamos el *ἡ* en razón de la observación de Derrida respecto de que el artículo definido da por supuesta la existencia de un ente)

En un principio había sido *khôra* la que rehuía toda asignación al «paradigma»; ahora es el «discurso sobre *ἡ khôra*» el que se muestra ajeno al *logos* bien fundado en la naturaleza. Este discurso es, por naturaleza, un hijo bastardo, nacido de la fecundación no legítima de dos progenies heterogéneas, condición híbrida en razón de la cual no merecería ninguna consideración salvo aquella que, en el contexto estricto del *Timeo*, lo pone a salvo en nombre de lo que Timeo denomina *necesidad*.

De *khôra*, «el discurso sobre *ἡ khôra*» dice lo siguiente:

Finalmente, existe siempre un tercer género, el del lugar: no puede morir y brinda un sitio a todos los objetos que nacen. El mismo no es perceptible más que gracias a una especie de razonamiento híbrido, que no va de ninguna manera acompañado de la sensación: apenas se puede creer en ello. Ciertamente es eso lo que nosotros percibimos como en un sueño, cuando afirmamos que todo ser está forzosamente en alguna parte, en un determinado lugar, que ocupa un

determinado sitio, y que lo que no está ni en la tierra ni en parte alguna del Cielo no es absolutamente nada. (Platón, 1963:134)

El tercer género, el reservado para *khôra*, reúne connotaciones aparentemente contradictorias las cuales no le restan, sin embargo, nada de su rol esencial: desde siempre es, razón por la cual no puede morir; es lo que da un lugar a todo lo que nace; lo percibimos solo en un sueño mediante una forma bastarda de pensamiento; no hay de *khôra* sensación alguna posible. Sin embargo, aun en el sueño, por el sueño mismo, *khôra* hace valer su *necesidad*. Respecto de la doble bastardía de *khôra* y del discurso vedado de Sócrates sobre ella, Derrida se pregunta:

¿Compete ese discurso, empero, al mito? ¿Accederemos al pensamiento de *ta khôra* si descansamos aún en la alternativa *logos/mythos*? ¿Y si ese pensamiento convocara *también* un tercer género de discurso? ¿Y si, tal vez como en el caso de *ta khôra*, esa apelación al tercer género no fuera sino el momento de un desvío para señalar un género más allá del género, más allá de las categorías, sobre todo de las oposiciones categoriales, que permiten ante todo abordarlo o decirlo? (...) ¿Cómo pensar aquello que, si bien excede la regularidad del *logos*, su ley, su genealogía natural o legítima, no pertenece empero, *stricto sensu*, al *mythos*? (2011b:17 y 18)

Unas últimas consideraciones solo para recordar que en el contexto en el que se produciría la consabida sustitución del mito por el logos en la antigüedad griega de los siglos V y IV a. C., pareciera haber quedado abierta la posibilidad de que dicho acontecimiento dejara signos de una pérdida de univocidad, del riesgo de una reversibilidad de los tiempos según la cual aquella sustitución llevaría inscripto el inevitable fracaso de un progreso cumplido. No solo se afectaría de tal modo la transparencia de dicho suceso sino que se revelaría el carácter problemático de la constitución del discurso de la filosofía sobre tales bases, es decir, bajo el supuesto de que el concepto en su condición de filosofema habría llegado entonces con la misión de dar cuenta al fin, del mitema, inscribiendo así una jerarquía y con ella, la hegemonía del *logos* filosófico. De allí una esquemática por la cual se instruyen y son encausadas las otras formas del discurso y no solo ya la del mito:

La filosofía no deviene seria, según Hegel —y, a nuestro juicio, también *después* de Hegel y *tras* él—, sino en el momento en que se adentra en el camino seguro de la lógica, es decir, después de abandonar —mejor dicho: señalar— su *forma* mítica: después de Platón, con Platón. La lógica filosófica vuelve en sí cuando

el concepto despierta de su sueño mitológico. (...) El esquema dialéctico de Hegel concierne aquí tanto a lo mítico como a lo figurativo o lo simbólico. El *Parménides* es «serio», el recurso al mito no lo es del todo. Tal y como gobierna aún hoy tantas evaluaciones, y no solo en el llamado «pensamiento anglosajón», la oposición entre lo serio y lo no-serio encubre aquí la de la filosofía *como tal* y su deriva lúdico-mitológica. (2011b:36-37)

Dejamos pendientes algunos interrogantes: ¿habría para el discurso un espacio de inscripción cuya condición de posibilidad sería la de apartarse del *logos* filosófico, de su ley, como, a la vez, de los recursos del *logos* mítico? ¿Se habría anunciado ese espacio en reserva, sustrayéndose a la oposición entre la lógica del concepto y la lógica de la imagen? Sin embargo, ¿esta sustracción supone siempre un trabajo, una teleología y una economía, el devenir discurso de una inscripción imaginaria cuya inclusión anticipada en el trabajo del concepto no habrá sido azarosa?

Referencias bibliográficas

- Derrida, J.** (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. de M. Arranz Lázaro). Valencia: Pre-Textos.
- (1989). A Letter to Peter Eisenman. Trad. (del francés) de Hilary P. Hanel. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3171113> pdf
- (1998). *Políticas de la amistad*. Trad. de Patricio Peñalver para «Políticas de la amistad», Francisco Vidarte para «El oído de Heidegger»). Madrid: Trotta.
- (2011a). *Pasiones. La ofrenda oblicua*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2011b). *Khôra*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- Platón.** (1963). *Timeo*. Trad. de Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar.

Entre Deleuze y Eisenman. Arquitectura y política

Dr. Emiliano Sacchi
CONICET–Comahue

El ajedrez es un juego de Estado, o de corte, el emperador de China lo practicaba. (...) El ajedrez es claramente una guerra, pero una guerra institucionalizada, regulada, codificada, (...) Lo propio del go, por el contrario, es una guerra sin línea de combate, sin enfrentamiento y retaguardia, en último extremo sin batalla: pura estrategia (...) No se trata del mismo espacio: en el caso del ajedrez, se trata de distribuir un espacio cerrado, así pues, de ir de un punto a otro, de ocupar un máximo de casillas con un mínimo de piezas. En el go se trata de distribuirse en un espacio abierto, de ocupar el espacio, de conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto: el movimiento ya no va de un punto a otro, sino que deviene perpetuo sin meta ni destino, sin salida ni llegada. Espacio liso del go frente a espacio estriado del ajedrez. Nomos del go frente a Estado del ajedrez, nomos frente a la polis. Pues el ajedrez codifica y decodifica el espacio, mientras que el go procede de otra forma lo territorializa y lo desterritorializa (...) Otra justicia, otro movimiento, otro espacio–tiempo. (Deleuze y Guattari, 2002)

Si se trata de interrogar los vínculos históricos y estructurales entre arquitectura y filosofía contemporánea, parece inadmisibles no referirse a la obra, al mismo tiempo arquitectónica y filosófica, de Peter Eisenman. De tal modo que la obra firmada por Eisenman, cuyo nombre no designa un autor sino cada vez la singularidad de un proyecto como efecto de un proceso maquínico, se sitúa en una dimensión doblemente intersticial: a la vez dimensión que habita entre arquitectura y filosofía y dimensión que se le presenta como problema específicamente arquitectónico y que a la par lo vincula de modo problemático con las formas estatificadas de la arquitectura y la filosofía (cfr. Iglesia para el año 2000).

Quizá podríamos reconocer aún dos dimensiones intersticiales más, no menos interesantes: la que habita al hacer resonar en una conjunción disyuntiva las dos series filosóficas que designan los nombres de Derrida y Deleuze, intersticio que hasta la actualidad resulta casi imposible de ser habitado incluso para la filosofía misma. Y, finalmente, el intersticio como la dimensión crítico–política de toda la producción de Eisenman.

En este sentido, se ha afirmado que su obra es una máquina de resistencia infinita (Zaera Polo y Eisenman, 1997:6–20), pero más bien habría que dar-

le mayor valor al mismo Eisenman cuando afirma que su obra opera sobre el presente de la experiencia espacial buscando una forma de transgresión posible (Zaera Polo y Eisenman, 1997). De este modo se comprende su continua referencia al *Zeitgeist*, ya que la dimensión crítica de su obra habita el intersticio entre el presente y lo actual, actúa sobre el espíritu conservador del presente afirmando el devenir (Deleuze y Guattari, 1993:124–125). No sería erróneo afirmar que en este *entre* es donde se mueve con mayor libertad Eisenman; todas las anteriores dimensiones intersticiales se comunican por este *entre* más vasto, y es en este punto donde habría que reconocer la grandeza de la obra de Eisenman, ya que es a través de esta dimensión crítica que su obra logra llevar la arquitectura hasta su límite, haciéndola devenir en algo completamente diferente de lo que ella es en los estrechos límites que el *Zeitgeist* le asegura. Afirma Eisenman que «producir una condición de *spacing*, de intersticialidad, de algo que no puede ser consumido porque ya no está legitimado por la utilidad y el significado, no es solo un argumento estético, es un argumento político» (1997:21–35).

A través de esta última dimensión crítico-política de la arquitectura nos adentraremos en el universo Eisenman para, a partir de ella, intentar señalar una serie de problemas que crecen en los múltiples intersticios que componen su obra.

La arquitectura y su crítica

En qué sentido es posible decir de la arquitectura de Eisenman que se trata de una arquitectura crítica, una arquitectura que implica una *criticality*, como cuando él mismo afirma que el Centro Aronoff es una obra crítica. ¿Cuál es la relación de esta crítica con la arquitectura? No se trata de criticar a la arquitectura, ni siquiera de criticar cierta arquitectura, i.e. el modernismo, lo que Eisenman dice es que la obra misma es crítica. Por ello insiste en que no puede preguntarse al autor cual es la intención crítica de una obra, esta pregunta debe ser formulada a la obra misma (Zaera Polo, 1997). La *criticality* de una obra no tiene nada que ver con el autor, no se trata de una crítica de autor, ni de ser un autor crítico, la *criticality* es el efecto producido por una serie de operaciones arquitecturales. Efecto que constituye lo que Eisenman llama la «presentidad» (*presentness*) de un edificio. De tal modo que la crítica opera entre el presente y la presentidad. Esta distinción parece alentar a una serie de errores, y es muy fácil confundir estas dos dimensiones de la crítica en Eisenman, pero se debe prestar atención a esta distinción ya que mientras las confundamos es imposible comprender lo que significa

la arquitectura crítica de Eisenman. Todo se juega entre estos dos términos, para Eisenman el futuro y el pasado no importan o importan solo relativamente, «preguntarse por el futuro es condenarse a repetir el pasado en el presente», no obstante, ello no implica afirmar el presente tal cual es: «existen maneras de pensar sobre el presente que podrían resultar útiles» (2008), maneras que implican producir en el presente la presentidad. ¿No se trata esta presentidad de algo similar a lo que Nietzsche llamaba lo Intempestivo? Algo que, si bien no-histórico, nada tiene de eterno, ese elemento fulgurante sin el cual la historia no sería nada. Quizás ese pensar sobre el presente pueda entenderse en el sentido nietzscheano y deleuziano de «actuar contra el pasado, y de este modo sobre el presente, a favor de un porvenir, pero el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito Ahora, lo intempestivo, no un instante, sino un devenir» (Deleuze y Guattari, 1993:115).

Es por ello que Eisenman no para de afirmar que el «mantenerse fuera de la norma», «de la absorción histórica» (Zaera Polo, 1997:14), y sin embargo en la historia, sobre la historia (*Zeitgeist*), es la medida de lo que llama presentidad (Eisenman, 1997:21-35). De este modo la máquina resistente se transforma en una máquina creativa o, mejor dicho, en una máquina de resistencia creativa. Ello implica sacar a la resistencia de cierta función negativa y por ello Eisenman responde a Zaera Polo que si se condena la resistencia a esa negatividad, su obra no es ni resistente ni negativa (15): «La resistencia siempre implica un nivel de criticalidad», necesaria, pero no suficiente (18). Esta solo es pensable haciendo pasar la crítica negativa a una formulación afirmativa, es decir, transformándola (como proponía Foucault) en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible a través de la creación arquitectural. De ahí que Eisenman entienda la presentidad en el orden de la transgresión, la presentidad afirma las «posibilidades de ser» (devenir) contra el «ser en sí», lo que nos es posible ser contra lo que somos, y «por eso es transgresora». En este sentido, se trata de una actitud-límite, que no pretende simplemente rechazar el presente sino que escapa a la disyuntiva «afuera-adentro» colocándose en las fronteras, ese otro sentido del intersticio, de la arquitectura y del presente.

La consecuencia inmediata de este modo de comprender y emprender una arquitectura crítica es que esta ya no buscará estructuras formales de valor universal, sino que se mantendrá como una experimentación de los límites de la arquitectura. Por ello Eisenman compara el trabajo crítico de la arquitectura, pensando sin dudas en el *Finnegans' Wake*, con la escritura de James Joyce: «puede que Joyce no supiera cómo escribir como lo hizo antes de hacerlo. Es por eso que el suyo es un proyecto crítico». Esto se presenta para Eisenman como un problema de prototipos: resistirse a crear edificios que sigan a otros

prototipos y a la vez a constituir sus edificios como prototipos. De ahí su búsqueda constante en el afuera de la arquitectura, el cristal líquido, la historia, la cartografía, como punto de inicio de un proyecto arquitectónico. La arquitectura para Eisenman debe inaugurar un ámbito de visibilidad y significancia, por eso sus proyectos son en algún punto monstruosos, como aquello que se muestra, que hace aparecer a partir de un fondo informe, invisible y a-significante, una diferencia inabsorbible por los horizontes de lo ya visible, audible y significativo. De allí se deriva todo el problema del juicio y la evaluación de las obras de Eisenman, ello reaparece constantemente en su discusión con Zaera Polo: ¿cómo es posible formular un juicio sobre las obras de Eisenman, tanto como sobre la escritura de Joyce? Es la obra misma la que da las reglas para su evaluación al inaugurar un espacio de nuevas sensibilidades. Por ello insiste Eisenman, que no podemos decir nada de los proyectos hasta que los edificios no estén construidos, y todo lo que podamos decir a partir de allí no tendrá nada que ver con el orden de lo ya sabido y de las intenciones del proyecto; todo lo que podremos decir será a partir de la obra misma: la arquitectura para Eisenman es del orden del acontecimiento, imprevisible, invisible, asignificante y por ello creadora de un por venir, de lo visible, de lo significativo, de una nueva sensibilidad. Y por eso mismo no puede ser juzgada desde las alturas sino tan solo evaluada en su inmanencia.

A partir de esta condición otra de la arquitectura, Eisenman ha podido explorar múltiples problemas. Por ahora, valga solo enunciar lo que creemos es su *modus operandi*: la sustracción de los elementos de poder en la arquitectura. Desde sus orígenes, la arquitectura ha estado subordinada al poder, ha sido una gran empresa de estriación del espacio y las subjetividades. Eisenman se propone recuperar otras posibilidades para la arquitectura: el alisamiento del espacio. Por lo tanto, lo que hemos podido exponer hasta aquí de una resistencia al presente debe entenderse en Eisenman como una resistencia al poder de la arquitectura y a una arquitectura del poder. Cuando Eisenman afirma que el problema de la arquitectura consiste en superar el dominio de los valores clásicos de la representación, la razón y la historia, quiere decir que el objeto de la arquitectura no puede fundarse ya en la representación de lo universal y lo eterno sino en explorar los devenires singulares, las virtualidades. Exploración que implica producir en el presente la presentidad, algo que, si bien no-histórico, nada tiene de eterno, elemento fulgurante sin el cual la historia no sería nada. Dando lugar de este modo a una fuerza resistente en la arquitectura, fuerza de resistencia al presente, al proyecto clásico de encarnar la propia época, el *Zeitgeist*. Allí radica la condición otra de la arquitectura, en tanto resistencia creativa, y por ello podemos decir que su *modus operandi* es la sustracción de los elementos de poder en la arquitectura.

La arquitectura y su política

Desde sus orígenes, la arquitectura ha estado subordinada al poder, al servicio del Estado y su empresa de estriación del espacio. A partir de la ciudad griega y de las reformas de Clístenes, la arquitectura se comprometió con la producción de un espacio político homogéneo e isótropo con núcleos que resuenan en un centro común. Y, de manera más decidida, en el Imperio Romano la arquitectura se transformó en un brazo de la Razón de Estado geométrica que implicó un arte universal de trazar límites, cuadrricular el espacio, asignar plazas y ordenar el territorio, es decir, la tarea global de transformar el mundo en ciudad. El elemento central de esta Razón de Estado geométrica ha sido, como Foucault lo expusiera, el campamento o diagrama, esto es, la unidad de medida básica de la arquitecturación del espacio romano. Más aún, «durante mucho tiempo se encontrará en el urbanismo, en la construcción de las ciudades obreras, de los hospitales, de los asilos, de las prisiones, de las casas de educación este modelo del campamento o al menos el principio subyacente» (Foucault, 1976:117). Pero su importancia es todavía mucho mayor, al punto que el campamento resume en realidad las características típicas de un sistema puntual: 1) dos líneas de base, horizontal y vertical, coordinadas para la determinación de los puntos; 2) ambas líneas pueden desplazarse de tal manera que se produzcan o reproduzcan nuevos puntos; 3) la líneas y diagonales funcionan solo como uniones de puntos. Para resumir, Deleuze afirma: «se dirá que un sistema es puntual cuando en él las líneas sean consideradas como coordenadas o como uniones localizables: por ejemplo los sistemas de arborescencia y memoriales en general, son puntuales» (Deleuze y Guattari 1993:294).

Desde la Antigüedad, entonces, el espacio arquitectónico ha sido un sistema puntual o, más específicamente, un espacio estriado: espacio instaurado por el Estado, el espacio del *logos*, del sedentario, hecho de puntos, de permanencias, en el que sujetos y objetos se distribuyen y cada uno tiene su sitio, ordenado, organizado y orgánico, extensión hecha de distancias y medidas cuyas estrías son formas que estructuran la materia de manera global y centralizada, desde una perspectiva especialmente óptica. Frente a ello, Deleuze señala un espacio de otra naturaleza, el espacio liso: espacio liberado del punto, en que la línea, por lo tanto, es un vector, una dirección y no una dimensión o determinación métrica. Un espacio multilineal de intensidades más que una extensión. Es órgico o sin-órganos, es decir, no determinado por la distribución de funciones, propiedades, elementos-puntos. Está constituido no por sujetos y objetos formados que se distribuyen en él sino por acontecimientos; en él las formas no organizan la materia sino que los materiales y las cualidades señalan fuerzas.

Si la arquitectura ha estado desde sus orígenes ligada al espacio estriado y a la estriación del espacio liso (a la construcción de la *Polis* y la organización del *Imperium*), ¿qué vínculos existen entre la arquitectura y los espacios lisos? Dado que las relaciones entre los espacios lisos y estriados —y aunque analíticamente parezcan de fácil distinción— no son de simple oposición, la relación de la arquitectura con ellos tampoco será fácil de establecer.

Según lo que ya hemos comentado, no sería erróneo decir que toda la historia de la arquitectura es la historia de los sistemas puntuales y de la estriación del espacio. Sin embargo no sería contradictorio afirmar que la historia de la arquitectura es también la historia de los múltiples intentos por alisar el espacio, liberar la línea, liberar la diagonal de los sistemas puntuales. Cuando Eisenman hace historia de la arquitectura no deja de comprobar este doble movimiento, desde el renacimiento en adelante no hay más que sistemas puntuales (porque el orden de la representación, la jerarquías de la verdad y la linealidad histórica suponen, ante todo, sistemas puntuales), y sin embargo muestra cada vez como todo gran arquitecto (desde Sansovino a Le Corbusier) intenta trazar la diagonal, liberar la línea de esos sistemas puntuales. Así, la arquitectura está tanto ligada a la originaria empresa de estriación del espacio como a los momentos singulares en los que encuentra las potencias necesarias para su alisamiento. Eisenman es el nombre de uno de esos momentos. La arquitectura crítica o resistencia creativa de Peter Eisenman es una resistencia al poder de la arquitectura y a una arquitectura del poder.

Las operaciones de Eisenman tendientes a sustraer la geometría cartesiana de su arquitectura y a vectorizar espacio y tiempo intentan justamente liberar la línea del sistema puntual de coordenadas espacio-temporales; los proyectos que buscan desdibujar el perfil y las distinciones figura/fondo intentan dar prioridad al espacio liberando a la materia de las formas establecidas; sus proyectos de múltiples arqueologías intentan desdibujar el Origen, centro común y despótico que organiza toda la estriación del espacio; los experimentos centrados en romper la escala antropocéntrica y uniforme de sus proyectos (lo que él denomina *scaling*) intentan liberar a la arquitectura de la escala humana y del espacio antromórfico; a través del uso de la torsión pretende independizar a la arquitectura de la geometría euclidiana creando un espacio que él califica «indecible» (Massad y Guerrero Yeste, 2009). Todas estas complejas operaciones que lleva a cabo Eisenman, y que se generan y articulan en los modos más arbitrarios y arriesgados en sus trabajos, intentan en común eliminar todo lo que hace Poder en la arquitectura, el poder de lo que la arquitectura representa como el poder de la arquitectura misma. Haciendo entrar a la arquitectura de este modo en una especie de línea de variación continua o, mejor aún, de revolución permanente.

Pero no podemos olvidar que en todo lo que hemos dicho (desde revolución permanente hasta la eliminación de los elementos de poder) se trata de arquitectura y tan solo de arquitectura. Por ello sería interesante interrogarnos: ¿cómo afectan, si es que lo afectan, estas operaciones al exterior de la arquitectura? Y aún más: ¿en qué medida estas operaciones afectan el poder de la arquitectura y a la arquitectura como poder?

Eisenman es muy humilde en lo que espera de la arquitectura. Cuando afirma que la arquitectura no es prescriptiva, que no puede hacer nada con los usos que hagan los habitantes de los edificios, que son estos usos los que finalmente terminan la obra, lo que quiere decir con todas esos recaudos es que finalmente la arquitectura sirve para muy poco, la arquitectura no cambia el mundo ni menos aún hace la revolución. La de Eisenman no es una arquitectura de vanguardias, tampoco es una arquitectura social o popular, no pretende representar los conflictos. Quiere terminar con el dominio de la representación en la arquitectura por medio de la presentación de la variación, de la sustracción, de la torsión (haciendo pasar todos los elementos del proyecto y de la obra por una variación continua que libera la materia de la forma, desdibuja el origen, destroza el índice antromórfico, etc.). Los conflictos, las contradicciones, están siempre demasiado institucionalizados, demasiado codificados, pertenecen ya siempre al orden de la representación, como el ajedrez, son asunto de Estado y de sus Instituciones. Pero la arquitectura es también una Institución y en ese sentido dijimos que la historia de la arquitectura es la historia de los sistemas puntuales, de la estriación, es decir, del Estado. Sin embargo, Eisenman juega mejor al go que al ajedrez, su arquitectura se parece más a un juego de go que a un juego de ajedrez. Y en esa diferencia estiba la potencia de la arquitectura de Eisenman y su política.

Y de ahí que todos sus proyectos puedan ponerse bajo el signo de la deformidad: en el sentido preciso que Eisenman le da a lo deforme, no crear una obra amorfa, sino espacializar lo informe, abrir el espacio, de tal modo que la arquitectura pueda sustraerse ahora ella misma al Poder de la Semejanza bajo el que ha permanecido por demasiado tiempo subordinándose a los principios de la funcionalidad, la utilidad, el significado y la belleza. Frente a una Arquitectura que se subordina a estos dogmas y que Eisenman llama deleuzianamente arquitectura orgánica y mecánica, el proyecto de Eisenman es propiamente órgico y maquinico, lo que significa también antiestatal e inhumano.

Hemos señalado que la técnica del *scaling* en Eisenman implica liberar a la arquitectura de la escala humana y del espacio antropomórfico,¹ por lo tanto

1 Derrida, desde otro costal, también ha señalado este poder del *scaling* en Eisenman (Derrida, 1988).

liberarla del problema del Hombre como hecho mayoritario. La arquitectura de Estado, como todas las instituciones, en particular la que Eisenman llama clásica, es decir, la que va desde el renacimiento hasta nuestros días, tiene este hecho mayoritario como fundamento. Se trata de una arquitectura hecha a medida del hombre en tanto metro patrón con respecto al cual los hombres son necesariamente la mayoría:

Es evidente que puede haber más moscas y mosquitos que hombres, pero (...) la mayoría no designa una cantidad más grande, sino designa, en primer lugar, este patrón con respecto al cual las otras cantidades, cualesquiera sean, serán designadas como más pequeñas. (Bene y Deleuze, 2003:98)

Pero si lo mayoritario remite a un hecho de poder histórico y estructural que es el hombre (macho–blanco–adulto–cristiano–europeo–norteamericano: Ulises o Jesucristo superstar) el resto del mundo, lo que es decir, todo el mundo, es minoritario o potencialmente minoritario en la medida que falle a este modelo. La variación continua de la escala (*scaling*) a la que somete Eisenman a sus proyectos, es precisamente el intento de desbordar, por exceso o por defecto, el umbral representativo del patrón mayoritario: proyectar y construir más allá o más acá de esa medida despótica. Se trata de encontrar así una función política sumamente modesta pero pero por completo eficaz. Esta función antirrepresentativa implica construir y espacializar lo minoritario.

Pero una arquitectura menor y una política menor no son la arquitectura y la política de una minoría, menos aún si por minoría entendemos en un sentido politológico o sociológico, un estado de hecho, la situación de un grupo excluido o subordinado a la mayoría, ese sentido de la minoría es ya mayoritario. Se trata de otro sentido de lo minoritario en el que

ya no designará un estado de hecho, sino un devenir. (...) Devenir minoritario, es un objetivo, y un objetivo que concierne a todo el mundo, ya que todo el mundo entra en este objetivo y en este devenir, en la medida que cada uno construye su variación en torno a la unidad de medida despótica. (Bene y Deleuze, 2003:100)

Así, lo mayoritario por el contrario designa la impotencia o el Poder de un estado, no es una cuestión de cantidad, incluso, ya sabemos, la minoría es mucho más numerosa, es cuestión de patrón, de modelo, de poder: lo mayoritario es lo mismo y lo Semejante. Si la arquitectura de Eisenman es menor, es precisamente porque es una arquitectura–resistente, un ejercicio deformante que opera sobre y bajo esa unidad de medida despótica. Una

arquitectura tal no puede ser un arquitectura del poder, por más que el arquitecto sea sumamente autoritario y arbitrario, justamente allí radica la distinción que hace Eisenman entre poder y control (Zaera Polo, 1997:17). Este control es la autoridad de la variación continua opuesta al poder de lo invariante. Nuevamente no se trata del autor democrático (el demagogo) de la mayoría, sino del que puede introducir el estado de hecho mayoritario en un devenir minoritario.

En este sentido, hemos definido la arquitectura menor de Eisenman como una máquina de resistencia creativa. Resistir es ejercer una fuerza o crear una línea de fuga. Pero la fuerza o las líneas de fuga se presentan siempre a través de un estado de fuerzas de hecho, a través de aquello que ellas deforman, o hacen entrar en un devenir. El estado de fuerzas de hecho, es el sistema puntual mayoritario, cuyo punto central u origen es el hombre. Pero un devenir no puede comprenderse solo por oposición al estado de hecho mayoritario, una línea de devenir es aquella que arrastra a por lo menos dos puntos a una zona de indiscernibilidad, crece por el medio (rizoma) y pasa entre los puntos. Implica la coexistencia de una invariable mayor y una variable menor que devienen al mismo tiempo. Por eso Eisenman siempre busca por fuera de la arquitectura y por fuera del hombre (en la biología molecular, en las ondas electrónicas, en la topografía, etc.) la variable menor que permita poner en variación continua el canon arquitectónico. Pero del mismo modo el *scaling* implica poner en variación continua el estado de hecho mayoritario: hace posible una arquitectura sin hombre. Una arquitectura ya no determinada por y para el hombre, una arquitectura en devenir.

Esa es la gran política de Eisenman: des-humanizar el mundo, hacer de la arquitectura una experimentación in-humana. Y así, en el corazón de la arquitectura que ha hecho del mundo un mundo y del *nomos* una *Polis*, Eisenman quiere producir un espacio abierto a la experimentación: como en el juego del go, alisar el espacio para «otra justicia, otro movimiento, otro espacio-tiempo».

Referencias bibliográficas

- Bene, C. y Deleuze, G.** (2003). *Superposiciones*. Trad. de Jacques Algasi. Buenos Aires: Artes del Sur.
- Deleuze, G.** (1988). *Diferencia y repetición*. Trad. de Alberto Carden. Gijón: Júcar Universidad.
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1993). *Qué es la filosofía*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J.** (1988). El filósofo y los arquitectos. Entrevista con Hélène Viale. *Revista Diagonal*, No. 73, pp. 37–39.
- Eisenman, P.** (1997). Procesos de lo intersticial. *Revista El Croquis*, Madrid, No. 83.
- (2008). Siete puntos. *Revista Arqchile.cl*, Ed. digital: http://www.arqchile.cl/publicacion7_eisenman.htm
- Foucault, M.** (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (trad. Aurelio Garzón del Camino). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1991) ¿Qué es la ilustración? *Revista No hay derecho*, Buenos Aires, N°4.
- Massad, F. y Guerrero Yeste, A.** (2009). Entrevista a P. Eisenman. *Revista ABCD las Artes y las Letras*, No. 706.
- Zaera Polo, A.** (1997a). La Máquina de Resistencia Infinita de Eisenman. *Revista El Croquis*, Madrid, No. 83.
- Zaera Polo, A. y Eisenman P.** (1997b). Una conversación con Peter Eisenman. *Revista El Croquis*, Madrid, No. 83.

Sobre los autores

Marcelo Antonelli Marangí. Doctor en Filosofía (UBA–Paris 8). Investigador Asistente (CONICET). Profesor Adjunto (UNIFE, UNSAM). Investigador Principal (Centro de Investigaciones Filosóficas). Ha dado conferencias y presentado comunicaciones en diversos eventos académicos, y publicado capítulos de libros y artículos en revistas especializadas del ámbito nacional y del extranjero.

Francisco Candiotti. Profesor de Filosofía (Universidad Nacional del Litoral). Colaborador del Proyecto de Investigación «Problemáticas urbanas contemporáneas. El sentido de las filosofías contemporáneas. La sistemática arquitectónica y su deconstrucción» (FHUC, UNL). Ha participado de jornadas y publicaciones académicas con trabajos relacionados a Bataille, Klossowski y Nietzsche.

Germán Daniel Castiglioni. Licenciado en Filosofía (UNL). Doctorando con beca interna (CONICET). Docente en la cátedra Seminario de Investigación II (UADER). Ha publicado diversos artículos y realizado numerosas presentaciones sobre la dialéctica hegeliana y sus ramificaciones en el pensamiento contemporáneo.

María Virginia Fosero. Licenciada en Filosofía. Profesora ordinaria, Adjunta y Asociada (UNL). Integra el proyecto CAI+D con los autores de estos artículos. Participó en jornadas y congresos nacionales e internacionales, y ha publicado artículos de libros.

Jorge Raúl Hernández. Licenciado en Filosofía. Investigador y Profesor asociado (UNL). Director de proyectos de investigación filosóficos. Ha participado con conferencias y comunicaciones en eventos filosóficos y culturales afines. Ha publicado libros, artículos de libros y en revistas especializadas.

Santiago J. Lo Vuolo. Licenciado en Filosofía (UNL). Docente en las cátedras Introducción a la problemática filosófica y Filosofía contemporánea. Doctorando en Filosofía (UBA). Ha participado en diversas publicaciones académicas.

Manuel Navarro. Doctor en Ciencia Política, Profesor Honorario (UNR). Ha publicado su tesis doctoral *Desconstrucción del marxismo*.

Emiliano Sacchi. Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Licenciado en Ciencia Política (UNR). Investigador Asistente (CONICET). Visiting Scholar (EE.UU.) e Investigador Visitante (Italia). Profesor de Teoría Política (UNCOMA).

