







Revista de cultura

# PAPERMÁQUINA 9





**Directora** Alejandra Castillo

**Dirección Editorial** Oscar Ariel Cabezas  
Cristián Gómez-Moya  
Miguel Valderrama

**Consejo Editorial** Frank Ankersmit  
Bruno Bosteels  
Flavia Costa  
Eduardo Cadava  
Julio Ramos  
Nelly Richard  
Willy Thayer

**Diseño y diagramación** cgm + elissetche

**Registro** ISSN: 0718-6576  
Año 5 | N° 9  
Agosto 2015

Editorial Palinodia  
editorialpalinodia@yahoo.es

Santiago de Chile  
Buenos Aires





Oscar del Barco





## ÍNDICE

**Editorial** Emmanuel Biset  
*08*

---

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

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

**Gabriela Milone**  
Hablar al ras de la tierra  
*63*

---

**Campos de batalla** Oscar del Barco  
Notas filosóficas  
*79*



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

---

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

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

**Bruno Bosteels**  
El materialismo de Marx según  
Bolívar Echeverría  
*179*

---

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



# *No matar:* una botella arrojada al mar

Luis Ignacio García \*

\* Universidad  
Nacional de Córdoba

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

P. C.

## 1. Los hechos y lo dado

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

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



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

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

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

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

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



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

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

## 2. El debate imposible

La primera dificultad para referir el debate que en la Argentina suscitó aquella carta que Oscar del Barco diera a conocer en diciembre de 2004, y que se difundió bajo la rúbrica “No matar”, es antes que nada el estatuto mismo del “debate”. Sin dudas se trató de un gran debate político-intelectual, acaso el más encendido de las últimas décadas en el país, que concitó una incontenible serie de réplicas y contrarréplicas que han cristalizado, hasta el momento, en dos amplios volúmenes compilatorios.<sup>3</sup> Sin embargo debe indicarse al mismo tiempo una primera paradoja, pues debe decirse que este gran debate nacional no fue propiamente un debate, y que incluso, quizás, ni siquiera quiso serlo. No me refiero tanto a la presteza con la que muchas intervenciones derivaban hacia la injuria y la diatriba, hacia la reafirmación reactiva de las propias posiciones, etc. Me refiero a algo que está en el núcleo mismo del asunto que se discutía, que dibujaba un círculo mágico en torno a un centro innombrable sobre el cual fue inevitable que se tejiera una compleja red de malentendidos. En cierto sentido, ese malentendido era por principio irreductible. En parte por tocarse zonas tan sensibles de la tradición de izquierdas (la responsabilidad de la izquierda en los crímenes del siglo), y por hacerlo con una radicalidad inédita (provocadora hasta lo irritante<sup>4</sup>). Pero ello no era, creo, el principal motivo del malentendido. La razón

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

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

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





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

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

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

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



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

37 |

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

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



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

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

### 3. La carta *aformativa*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 |

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





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

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

42 |

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

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



#### 4. Mandamiento, anarquía, anacronismo

Creo que la distinción aquí sugerida (ya a partir del propio estatuto de la intervención inicial de Del Barco) entre mandamiento y ley, puede resultar muy iluminadora para la comprensión de lo que está en juego, y sin embargo no siempre se la ha tenido en cuenta a lo largo del “debate”. En su “Hacia la crítica de la violencia”, dice Walter Benjamin sobre el “no matar”: “Dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que esta acción suceda.”<sup>11</sup> En una dirección muy afín, dice Del Barco: “el no-matarás *es* Dios mismo”, vale decir, no tiene sentido como imperativo a actuar de determinado modo, sino como apertura del mundo humano, es el *darse* mismo de lo humano como humano-sagrado, es decir, como *puro darse sin fundamento*, y nunca una prescripción. Ello queda del todo claro a partir la lectura que propone Del Barco del relato bíblico de Abraham<sup>12</sup>: el *no matar* está por encima y *de-pone*, incluso, una *orden divina*. “Dios, repito, le dice a Abraham: *no mates ni siquiera porque yo te lo ordeno* (el mandamiento o principio está incluso por sobre Dios mismo o *es* Dios mismo, como sugiere Kant).” (NM I, 168) Vale decir, el *no matar* no es una ley moral, ni siquiera una ley divina. En cuanto tal es un *mandamiento-don*. Ello significa, siguiendo a Benjamin, que el mandamiento *es inaplicable*, esto es, que de él *no se sigue un juicio respecto de la acción*. *Funda* la comunidad en la interrupción de todo fundamento y de toda “orden” (*incluso divina*): como mandamiento, remite en última instancia al paradójico *ámame* que no manda nada más que la pura apertura a la trascendencia de lo inmanente que el mandamiento es en tanto puro *llamado*. El *no matar* es moralmente *a-formativo*, políticamente *an-árquico*: es el propio descoyuntamiento del *hay* respecto a todo anclaje metafísico. Es la propia acefalía como único sostén de lo común.

43 |

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

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

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

n° 2/3, Santiago de Chile, 2007-2008.

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



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

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

<sup>13</sup> Walter Benjamin, op. cit., p. 204.

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

consecuencia, también, de *culpa*, y si alguien se siente «condenado» eso corre por su cuenta.” (NM II, 103)

El *no matar* es ajeno a toda *condena*.  
<sup>15</sup> Judith Butler, una de las pocas voces que han prestado atención al rol del “no matar” en el ensayo benjaminiano, extrañamente desatendido, nos dice: “el mandamiento, tal como Benjamin lo está pensando, no sólo es fundamento de una crítica de la violencia



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

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

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

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

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

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 62.

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

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

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 222.

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

<sup>21</sup> Ibid., p. 221 (destacado en el original).

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

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

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

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

### 5. Desapropiaciones

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

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

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

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 29

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

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

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



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

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

<sup>28</sup> La noción de “Sistema” la viene elaborando Del Barco al menos desde sus trabajos sobre Marx (y, en particular, sobre el “gran autómatá” analizado en *El Capital*), y ocupa un rol importante en su manera de concebir la metafísica como estructura real-ideal.

Véase sobre todo *El abandono de las palabras*, op. cit.  
<sup>29</sup> En 1980, cuando estos giros se estaban dando en la “intelectualidad de izquierdas”, Oscar del Barco

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







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

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

<sup>30</sup> Walter Benjamin, *Obras*, op. cit., p. 205.



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

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

<sup>31</sup> *Ibid.*

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

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



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

52 |

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

<sup>33</sup> Walter Benjamin, *Obras*, op. cit., pp. 205-206.



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

## 6. El consuelo y la política

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

<sup>37</sup> León Rozitchner, *Levinas o la filosofía de la consolución*, op. cit., p. 32.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 33.

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

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

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

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



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

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







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

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

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 33.





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

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

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



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

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

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



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

61 |

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

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

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 319.

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

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



## 7. Botella arrojada al mar

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

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

