



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n185.98199>

REBELIÓN, VIOLENCIA Y METAFÍSICA. PARA UNA LECTURA DECONSTRUCTIVA DEL PENSAMIENTO DE MEDIODÍA



REBELLION, VIOLENCE AND METAPHYSICS. FOR A DECONSTRUCTIVE READING OF MIDDAY THOUGHT

SANTIAGO BELLOCQ*

Conicet - Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina
École Normale Supérieure – Université Paris Sciences & Lettres - Paris - Francia

.....
Artículo recibido: 01 de septiembre de 2021; aceptado: 02 de junio de 2022

* santiglm@hotmail.com / ORCID: 0000-0001-5096-691X

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Bellocq, Santiago. “Rebelión, violencia y metafísica. Para una lectura deconstructiva del pensamiento de mediodía.” *Ideas y valores*, 73.185 (2024): 79-96

APA: Bellocq, S. (2024). Rebelión, violencia y metafísica. Para una lectura deconstructiva del pensamiento de mediodía. *Ideas y valores*, 73 (185), 79-96

CHICAGO: Santiago Bellocq. “Rebelión, violencia y metafísica. Para una lectura deconstructiva del pensamiento de mediodía.” *Ideas y valores* 73, 185 (2024): 79-96



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En *L'homme révolté*, Camus realiza un estudio deconstructivo-histórico-metafísico de las posiciones fundamentales de los diversos tipos de revoluciones que han existido hasta su presente. Contraponiendo la rebelión a la revolución, aboga por una nueva forma de existir, hace una propuesta ética anclada no en una filosofía totalizante sino en un pensar afirmativo, agenciante, liberador. Tras analizar la noción de violencia metafísica, tal como aparece en consideraciones de Derrida y Levinas, vemos que también hay en Camus una lectura deconstructiva de la violencia de las posiciones metafísicas e históricas, por lo cual no puede abandonar la metafísica ni la violencia a favor de la no violencia. El “pensamiento de mediodía” queda así suspendido en un doble movimiento que parte desde la violencia originaria y, a la vez que totaliza la existencia en un nuevo modelo de esencia humana, produce su deconstrucción, posibilitando nuevas formas de concebir la economía de la violencia.

Palabras clave: Camus, deconstrucción, metafísica, rebelión, violencia.

ABSTRACT

In *L'homme révolté*, Albert Camus carries out a deconstructive-historical-metaphysical study of the fundamental positions of the various types of revolutions that have existed up to his present. Opposing rebellion to revolution, he advocates a new way of existing, makes a new ethical proposal anchored not in a totalizing philosophy but in an affirmative and liberating thinking. After analyzing the notion of metaphysical violence as it appears in Jacques Derrida's deconstructive considerations regarding Husserlian phenomenology and Levinas's philosophy of alterity, we see in an analogous way that there is in Camus a deconstructive reading of the violence of metaphysical and historical positions why, justly and despite themselves, they cannot abandon metaphysics or violence in favor of non-violence. The “midday thought” is thus suspended in a double movement that inevitably starts from the original violence and that, while totalizing existence in a new model of human essence, produces its own deconstruction, enabling new ways of conceiving the economy of the violence itself.

Keywords: Camus, deconstruction, metaphysics, rebellion, violence.

Introducción: el pólemos en el discurso filosófico

“La guerra habita el logos filosófico, el único por el que no obstante se puede declarar la paz” (*L’écriture et la différence* 171). Esta frase, que bien podría imputársele a un Camus lector de Heráclito, corresponde a la lectura crítica que hace Derrida no solo del pensamiento de Levinas, sino de toda metafísica e, incluso más, de todo discurso pretendidamente filosófico. Hay una tensión irresoluble, un movimiento de negación y afirmación inherente a toda instancia enunciativa (cfr. Negroni 1998), a toda decisión histórica, a toda existencia:¹ movimiento que se apoya en lo absurdo pero que puede intentar sacar de él otras consecuencias. El siglo xx experimentó no solo ese sentimiento de lo absurdo, sino también la culminación de una gesta histórica por la que la dispositividad de la *Ratio* lleva al crimen lógico, el único crimen al que se le puede exigir una razón, el único que puede ser juzgado por su propia constitución aparentemente significativa. El asesinato aparece como el límite último, irrebasable, más allá del cual solo queda el silencio. El entero esfuerzo de Camus en *L’homme révolté* es dar cuenta justamente de estas *lógicas* asesinas por medio de un análisis deconstructivo de los dispositivos metafísicos/históricos/discursivos que producen, gestionan, administran el asesinato. Si en *El mito de Sísifo* la pregunta fundamental –conductora de toda una forma de pensar seriamente su época– era la pregunta por el suicidio, es decir, por el asesinato cometido a uno mismo. Entonces, la pregunta será por el asesinato al Otro, aquel que se me presenta como *autrui*, como el pró(x)imo.

Sin embargo, es claro que nuestro autor no busca solamente describir una sistemática de la violencia: hay en el fondo una pretensión ética, la fundación (que roza por momentos lo imperativo) no solo de un tipo de obrar sino de un *ser* nuevos. La rebelión cobra así una carga ético-ontológica; define inicialmente una naturaleza humana, una esencia aparentemente inalterable, que exige fidelidad absoluta y un obrar “correcto”, acorde a ese ser que “*nous sommes*”. La instancia propositiva de Camus, el así llamado “pensamiento de mediodía”, instaura la medida en la que puede gestionarse esta existencia ética, el “medio” idóneo para un vivir justo y digno. Sin embargo, surgen dudas, o al menos una sensación de ambigüedad al leer el texto: ¿qué pasa con la violencia?, ¿hay acaso alguna medida para la violencia, o se trata de rechazarla absolutamente?, ¿qué relación esencial hay entre violencia y rebelión? ¿En qué medida podemos pensar un medio donde el asesinato no se presente como el gesto primero que funde lo real? Estas preguntas son en parte (en otra parte no) contestadas esquivamente a lo largo del texto. Pero surge entonces otra pregunta: ¿es que acaso Camus, en su

1 Cfr. Sartre, 1943, 1948, 1982 (particularmente 91-93).

lectura deconstructiva de las posiciones metafísicas e históricas de eso que llama nihilismo y sobre todo en su proposición del hombre rebelde como instancia originaria del único actuar ético posible, no funda una nueva forma de metafísica nuevamente violenta a su modo?²

Esta es la pregunta que intentaremos responder, porque es a mi parecer la que mejor muestra la estructura tensiva, polémica, contradictoria no solo de su texto sino de todo texto en general; en efecto, la deconstrucción no es tanto algo que uno “hace”, sino algo que “se da” en todo dispositivo semiótico: todo texto se deconstruye a sí mismo, posee en su aparente “interioridad” un principio de desplazamiento y diferenciación constantes (cfr. Derrida 1985). No hay que buscar afuera las armas para destruir una obra textual: Platón muere contra Platón, Hegel es fagocitado por Hegel,³ Camus es asesinado por Camus. Aquí entenderemos “de[con]strucción” en el sentido de la “*Destruktion*” heideggeriana, como una operación de fisuración del sentido, como una forma de arqueología que apunta no a la estructura sino a su proceso de estructuración, siempre emplazada en un fundamento móvil, desplazado, descentrado. Si Heidegger la definía como el “ver a través” que permite genealógicamente “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas [de sentido] encubridoras producidas por ella” (*El ser y el tiempo* 33), la deconstrucción, en los términos en que la plantea Derrida, refiere a ese acontecimiento en que “ello se deconstruye” en una escritura/lectura que manifiesta no el origen (por otro lado imposible o tachado) sino la remisionalidad de toda estructura significativa (cfr. *La grammatologie* 220), es decir, de todo texto, a aquello *otro* que lo constituye en una forma originariamente violenta.⁴

Así, para lo que nos compete en este trabajo, puede resultar muy rico leer *L’homme révolté* a contrapelo, en confrontación con la lectura que Jacques Derrida dedica al pensamiento de Emmanuel Levinas, titulado *Violencia y metafísica*; no solo por pertinencia temática sino porque

-
- 2 Cabe hacer aquí la primera advertencia: en ninguna parte del texto encontramos una definición taxativa y definitiva de lo que es la violencia en sí. Podríamos ensayar un intento de definición provisoria diciendo que es “una fuerza que se ejerce sobre algo o alguien”, pero la vaguedad de esta será tanto un problema como motivo de ambigüedad filosófica, lo que finalmente dará movimiento y sentido a toda la obra. Será útil entonces pensar la noción de violencia tal como aparece en Camus desde la contrastación entre violencia trascendental y empírica planteada por Derrida.
 - 3 Véanse por ejemplo los ejercicios realizados bajo la firma de Derrida en “La farmacia de Platón” (*La diseminación*) y en “El pozo y la pirámide: introducción a la semiología de Hegel” (*Márgenes de la filosofía*), ambos textos de 1972.
 - 4 “El pólemos originario, la co-implicación, la tensión y el doble vínculo son, en último término, determinaciones del lenguaje en toda su extensión. Vale decir, en Derrida, del lenguaje como escritura” (Salvaterra 116).

ambos textos son, veremos, de algún modo solidarios en su *Stimmung* y sus alcances. Es curioso cómo dos autores con una formación y recorridos altamente disímiles piensan lo *mismo*:⁵ pues eso “mismo” es Occidente y sus dispositividades lógicas (Camus dirá nihilistas), fruto de aquellas dos tradiciones que ambos autores reclaman: el mundo griego y el mundo hebreo. Ambos mundos se congregan, veremos, en un pensar de totalidad, de Identidad, de lo Uno; aunque por supuesto, como todo texto, ambas llevarán en sí la semilla de la diferencia, de lo otro. Esa fisura interna, esa posibilidad de articulación, será el *pólemos* interno a todo *Logos*: la violencia en el origen.

Violencia, rebelión, revolución

Consideremos primero cómo Camus presenta la violencia en la rebelión en general, y sobre todo en su torsión en la rebelión metafísica e histórica. Lo primero que notamos es que, desde las primeras páginas, hay un esfuerzo del autor no para negar su ensayo anterior, *El mito de Sísifo*, sino para complementarlo y enunciar aquello que había quedado en la sombra, reducido a un mundo relativamente individualista. En efecto, vemos que no es posible que haya absurdo por fuera del espíritu humano, por lo que todo absurdo termina con la muerte del hombre. Plantearlo en términos de “espíritu”, invocando una lógica de tipo cartesiana, remite indefectiblemente a una forma de pseudoconciencia trascendental absurda, universal pero, de alguna manera, atomizada. Lo que resulta propiamente absurdo es “la confrontación de ese irracional y ese deseo desenfrenado de claridad”, ese lazo trágico que une el deseo de dicha y razón que el hombre siente en sí, ese llamamiento a las cosas a decir y ser, con el silencio irrazonable del mundo; como explicita Camus: “el absurdo no está en el hombre, ni en el mundo, sino en su presencia común” (*El mito de Sísifo* 43). El *pólemos* que aflora en esta instancia es una confrontación entre el individuo, la existencia singular, con el mundo, no con otros hombres, o no al menos inicialmente. Esa primera violencia, esa primera intuición de injusticia, es una estructura metafísica de la condición humana que no puede imputársele a nadie: acontecimiento impersonal, condición de posibilidad inmoral de toda moralidad.

Este enfoque es el que cambia, o vira, en *El hombre rebelde*:⁶ como sugiere el autor, “en la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de la rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos” (HR 36). Aquí la figura de los otros aparece en tanto se le atribuye a la nueva figura del hombre absurdo, el rebelde, el valor intrínseco de la solidaridad y fraternidad para con

5 Entiéndase en sentido heideggeriano (cfr. Heidegger 1957).

6 Citado a partir de ahora como “hr”.

sus co-condicionados. Hay una suerte de universalidad que posee un matiz ontológico: literalmente “los hombres [...] comienzan a ser [...] al juntarse” (*ibid.*). Pero al mismo tiempo hay un paso de lo individual a lo comunitario que podría sugerir una lectura relativamente contractualista: uno existe en sí mismo, pero por la conciencia de la rebelión llego al otro ya que el espíritu reconoce que “comparte esa extrañeza con todos los hombres”, con “la realidad humana, en su totalidad”. Este primer punto ya muestra la relación compleja y conflictiva, en el interior del mismo texto, en la relación entre el individuo y la comunidad (algo que, por otra parte, será fuertemente criticado en las diferentes publicaciones que *Les Temps Modernes* hizo durante la polémica con Sartre). Podría superarse esta tensión afirmando que hay dos *modalidades* del existir, una plena o auténtica y otra incompleta, inauténtica, que existe pero en otro nivel, alejada de su esencia. Esta topología ontológica es propia de toda metafísica de la presencia (cfr. *La grammatologie*), como más adelante desarrollaremos; pero no solamente afecta a la naturaleza humana, sino también al propio movimiento de la rebelión: por ello es que habrá que analizar posteriormente “si permanece fiel a su nobleza primera o si, por cansancio y locura, la olvida contrariamente, en una embriaguez de tiranía o de servidumbre” (HR 36). Esta dicotomía, casi maniquea, será lo que lleve adelante su propia deconstrucción.

Por otra parte, el mismo Camus advierte contra la insuficiencia de “fundar una actitud en una emoción privilegiada”, ya que “la intensidad de un sentimiento no implica que sea universal”⁷ (HR 20). El sentimiento de lo absurdo hace “tabula rasa” pero, como en Descartes, sirve de base sólida para nuevas investigaciones. El razonamiento que plantea el autor es el siguiente: “yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión” (HR 21). El movimiento de la rebelión, tan negativo como afirmativo, continúa de algún modo la proposición de la “obra sin mañana”: quiere transformar, imponer un límite a una condición escandalosa e injusta; “reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de aquello que huye y desaparece” (*ibid.*). Esto es un dato no menor, y veremos en breve las consecuencias que esta concepción trae aparejadas, sobre todo cuando a continuación Camus señala que la gran preocupación de la rebelión es transformar, es decir, obrar, es decir, matar mañana, eventualmente, aún sin tener claridad sobre la legitimidad de ese acto. El gesto filosófico

7 Esto mismo vale también para la rebelión, fenómeno que por momentos se presenta como una estructura universal y en otros momentos se señala como una emergencia puramente occidental.

más importante de este texto es justamente ese: no pensar el fenómeno del asesinato rebelde desde un punto de vista historicista, psicológico, sociológico, sino hacerlo desde un lugar trascendental, en sentido kantiano, casi fenomenológico: mostrar las formas en que la rebelión constituye su propio “juego del lenguaje”; su propia lógica, su propia condición de posibilidad, valoración, refutación y legitimación. La rebelión hace sistema, mal que le pese. La pregunta es si esa codificación que produce puede efectivamente escapar a la voluntad de totalización propia de los sistemas, y que es básicamente el problema que detecta en la rebelión metafísica e histórica.

La rebelión metafísica “es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su situación y la creación entera. El esclavo protesta contra la situación que se le crea como hombre” (HR 39). Hay una frustración frente a la creación, frente a lo Real; pero sobre todo, hay un conflicto de modelos ontológico-antropológicos: es el modelo mismo del hombre lo que está en cuestión. La rebelión es doblemente metafísica, pues ataca la metafísica *con otra metafísica*, con una ontología aparentemente más justa o, por lo menos, *ordenada*. La noción de orden es fundamental, y atraviesa toda la obra de Camus: en ella aflora su relectura de la medida griega, del *cosmos* entre lo apolíneo y dionisiaco. Queda la pregunta de si, a pesar de poseer este doble movimiento, el orden no se identifica más con el primer espíritu que con el segundo.

Los rebeldes metafísicos que analiza nuestro autor –Sade, Nietzsche, Lautréamont, algunos personajes de Dostoyevski como Kirilov o Iván Karamazov, los surrealistas, entre otros–, tienen en común que, en su protesta contra el mundo y el orden suprasensible opresor (Dios y sus figuraciones), buscan no anular ese espacio superior sino ocuparlo a su vez, con sus propios valores terrestres. Por una paradójica afirmación absoluta de la vida, proponen la muerte cósmica: si la verdad no es para todos, habrá que hundir el universo entero, junto con todos sus esquemas, jerarquías, arbitrariedades, con toda su violencia. No son irracionales, como se los suele considerar, por el contrario hacen profusión de la más alta exigencia de razón: es una locura que, según Camus, exige regla, orden: “se trata, en lo esencial, de una interminable reivindicación de unidad”⁸ (HR 129). El asesinato de lo real da vía libre al asesinato del otro, ya que en el fondo no hay grandes razones ontológicas

8 Habría que confrontar esta lectura de Nietzsche con el propio texto nietzscheano. Da cuenta así de su afiliación a una de las dos posiciones clásicas, una que, como la de Heidegger, totaliza la obra de Nietzsche haciéndolo un pensador metafísico, por más fin de la metafísica que anuncie, cuyo orden aparece en una voluntad de poder que totaliza y dinamiza el eterno retorno de lo mismo, pensado como “ente”; o bien, la lectura propia de ciertos autores del así llamado “pensamiento de la diferencia” (particularmente Deleuze, y también Foucault y Derrida), donde no hay orden sino *logos* diferencial,

que justifiquen su derecho a la vida. Ahí aparecen las dos opciones concretas: o matar, o no matar, que es lo mismo que matarse: tiranía o servidumbre. La imposibilidad de sostener la contradicción metafísica lleva a aquellos que optan por matar a establecer la legitimación de un nuevo orden histórico, terrenal, axiológicamente autojustificado: es el paso de la rebelión a la revolución.

“Muerto Dios, hay que cambiar y organizar el mundo mediante las fuerzas del hombre. Como no basta por sí sola la fuerza de la impreca-
ción, se necesitan armas y la conquista de la totalidad” (HR 138). Camus opone en este punto unidad y totalidad, algo que según él no es necesariamente lo mismo, o eso tendremos que revisar. Se pone en juego en ello toda una relectura de la temporalidad, de las formas de concebir la historia como un proceso lineal contra una historia circular. La historia de Occidente, sobre todo desde que cobra fuerza el judeocristianismo, es la historia del proceso hacia el fin de la historia, que llega hasta Hegel e, incluso más allá, hasta las formas del socialismo y nacionalsocialismo: un proceso que exige dominar, controlar, y calcular, proceso que funciona como marco para todo el pensamiento moderno del *Sujeto*, de una realidad racional y una racionalidad real. Y, puesto que hay fin, hay definición, eternización (no así eternidad): hay una esencia que termina de construirse en el final, y que puede presentarse como efectiva/victoriosa/justa o como ineficaz/culpable. Es el todo o nada, y no hay espacio para la ambigüedad y el mantenimiento de las contradicciones en la linealidad totalizante, no hay lugar para una rebelión que afirma y niega a la vez. Por eso es que, optando por la vida, se opta por lo eficaz, y con ello por el más eficaz de todos los actos a la hora de imponer un orden justo y demasiado humano: el asesinato. La revolución histórica lleva la violencia al nivel de lo empíricamente real, a la muerte efectiva de un individuo o una colectividad: holocaustos, desplazamientos forzados, exilios, tortura, etc. Camus asocia efectividad revolucionaria con terror, tal como se ve en la revolución francesa o el terrorismo de Estado. Para liberarse del yugo del opresor, sea capitalista o judío, se recurre al asesinato en nombre de una lógica tan histórica como metafísica. Es importante no perder de vista que ambas formas de rebelión no son contradictorias sino complementarias, y suelen darse como dos caras de una misma moneda: todo proyecto político presupone una posición metafísica fundamental, y *viceversa*. Así es que volvemos a nuestra pregunta inicial: ¿es posible entonces una metafísica no violenta? Porque si la respuesta fuera negativa, ¿cómo pensar entonces un proyecto revolucionario que no desemboque inevitablemente en el

.....
un pensar de lo múltiple que no se somete a ningún orden, sea del significante o del significado.

asesinato como medio y fin? Para abordar este problema, crucial a la hora de pensar tanto los análisis de Camus como sus proposiciones, podemos servirnos de las consideraciones en torno a la relación entre violencia y metafísica que Jacques Derrida hizo al abordar la obra de Emmanuel Levinas, lo que nos permitirá repensar esta cuestión desde una óptica diferencial.

Violencias metafísicas: una lectura derrideana

El primer estudio sistemático que Derrida dedica a Levinas se titula “Violencia y metafísica”, que luego publica en su libro *La escritura y la diferencia* (1967). Como primera advertencia, el título sugeriría que se tratan dos elementos totalmente heterogéneos; pero lo primero que hay que remarcar es que esa “y” funciona como “un pliegue interno: repliega la violencia sobre la metafísica, dice que la metafísica es irreductiblemente violenta” (Biset 2). De acuerdo con Derrida, la empresa de Levinas –al menos tal como plantea en *Totalidad e infinito*– consiste de algún modo en plantear una ética de la no violencia contra aquella violencia ejercida por la tradición metafísica, de origen griego, y que alcanza en Husserl y Heidegger su culminación y también su posibilidad de torsión (no olvidemos que Levinas se forma estudiando a ambos autores). Contra las fuentes griegas, esencialmente totalizantes (y totalitarias), va a proponer las fuentes del judaísmo como un aporte para pensar la relación con el rostro del Otro, relación de tintes religiosos que en última instancia conduce al infinito de Dios (exactamente el planteo contrario al de Camus). Derrida va a refutar esta concepción del infinito por medio de un recurso a las mismas posiciones de Husserl y Heidegger (quienes a su vez también serán criticados pero a la vez parafraseados), pues originariamente y junto con el otro, lo que hay es violencia: violencia lumínica, ontológica, discursiva.

De manera semejante a cómo trabaja en otros textos, Derrida avanza en su argumentación intercalando sus propias ideas en una forma de comentario “híbrido” donde las voces de los autores confrontados se disuelven alcanzando un nuevo grado de desmontaje lógico. Comenzando por Platón, pasando por el *lumen naturae*, la *claridad* cartesiana, el iluminismo con su luz de la Razón penetrando las tinieblas oscurantistas de la tradición, hasta la metáfora lumínica explotada inmensamente por la fenomenología de Husserl (incluso en Heidegger la *Lichtung* posee una primacía absoluta, y tampoco hace falta destacar la importancia metafórica de la luz del *mediodía* en el pensamiento de Camus), Derrida muestra que hay un proceso por el cual, frente a la luz, todas las diferencias se ven neutralizadas por la unidad pura y simple de la conciencia trascendental. Esa unidad, pensada como lo *mismo* o, más técnicamente, como “Identidad”, anula la heterogeneidad fenoménica

del mundo, la vuelve uno consigo misma: no hay diálogo, sino una suerte de solipsismo que es “la estructura misma de la razón”, al decir de Levinas tal como lo parafrasea Derrida. En tanto, el autor afirma: “incapaces de respetar al otro en su ser y su sentido, la fenomenología y la ontología serían pues filosofías de la violencia. A través de las ellas toda la tradición filosófica habría tomado parte de la opresión y el totalitarismo de lo Mismo” (*L'écriture et la différence* 136). El otro se presenta en ellas como un alter-ego, es decir, lo *mismo* que *ego sum*: no habría conocimiento del prójimo más que como un objeto trascendente pero identificable con mi conciencia. Derrida señala que

toda reducción del otro a un momento *real* de *mi* vida, reducción al estado de alter-ego empírico, es una posibilidad o más bien una eventualidad empírica, que llamamos violencia, y que presupone las relaciones eidéticas necesarias a las que apunta la descripción husserliana. (187)

Esta violencia que acontece en la fenomenología es al mismo tiempo ontológica, pues muestra las consecuencias de una conciencia totalizadora en su relación con el ente, siempre sintetizado, siempre fagocitado. Pensar lo otro del ente, el ser en su diferencia ontológica, es algo que ni Levinas ni Camus han hecho –o esa sería una probable crítica que Heidegger podría haberles hecho desde su interpretación de su propio lugar en la historia de la metafísica (cfr. Heidegger 1927, 1989)–. Derrida, por otro lado, sí se considera “heredero” –(con todas las especificidades que tal concepto evoca en sus textos, cfr. Derrida 2001)– de este pensar del ser, aunque lo haga de manera crítica. El autor señala:

como lo otro, el ser no tiene ninguna complicidad con la totalidad: ni la totalidad finita, totalidad violenta de la que habla Levinas, ni la totalidad infinita. La noción de totalidad remite siempre al ente. Ella es siempre ‘metafísica’ o ‘teológica’ [...]. Extranjero, [...] el ser no podría oprimir o encerrar al ente y sus diferencias. (207-208)

Por ello es que solo un pensamiento del ser (que en este caso equivale a decir un pensamiento de la diferencia), y no la filosofía o metafísica tradicionales, puede escapar a la violencia ética: y ello lo hará en la forma de una *economía de la violencia*, “luchando violentamente contra las violencias del ‘an-arkhé’ cuya posibilidad, en la historia, es cómplice todavía del ‘arkhismo’” (p. 208). Esta “economía” es la piedra de toque fundamental de todo el planteo de Derrida y, como intentaré mostrar en breve, del planteo de la rebelión camuseana. Sin embargo, ese “pensamiento del ser” poseería en sí mismo una dificultad, que comparte con la metafísica tradicional: su estructura lingüística, su carácter de discurso filosófico.

La violencia originaria, trascendental, “está ligada a la fenomenalidad misma y a la posibilidad del lenguaje [...], ubicada en la raíz del sentido y del logos” (*L’écriture et la différence* 184). Según el pensador, tal como desarrolla en *De la gramatología* (1967b),

la violencia originaria del lenguaje consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *en* el sistema, inscribirlo ahí, tal es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia a sí, pérdida en verdad de eso que jamás tuvo lugar, de una presencia a sí que nunca fue dada sino soñada, siempre desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera más que en su desaparición. (160)

Esa codificación es literalmente inscribir, es decir, rasgar, tallar, producir un tajo o fisura en una materialidad homogénea, producir un signo como una suerte de cicatriz de la *différance*, como una articulación que es espaciamiento y temporización; de ahí el valor que Derrida le adjudica a la escritura, y que está a la base de su deconstrucción del fonologocentrismo. El pensador francés se pregunta cómo, si el discurso retiene esencialmente en sí al espacio y lo mismo, es posible que autores como Levinas puedan pensar efectivamente al Otro en tanto este solo se dice como y a través de la exterioridad, es decir, de la no-alteridad. Hay así una contradicción e imposibilidad en el discurso mismo de dar lo Otro, al menos en los términos en que lo pretende Levinas; pero tampoco lo Otro puede ser alcanzado por intuición, como en una suerte de *nósis* mística. El problema de las teologías negativas, así como de las filosofías de la comunión, es que piensan que pueden saltarse el pasaje por el discurso filosófico por medio del silencio, lo que es a su vez la peor de las violencias: la noche que precede y reprime todo discurso, noche de la nada y el sinsentido, la noche infinita donde no hay violencia porque se imposibilita que haya rostro, fuente y objetivo de todas las violencias. “Sólo un rostro puede detener la violencia pero porque solo ella puede provocarla” (*L’écriture et la différence* 218); ¿cómo responder a un grito de ayuda, al llamado a la rebelión, si no es por medio del discurso?

La no-violencia sería el *télos* y no la esencia del discurso:

la paz, como el silencio, es la vocación extraña de un lenguaje llamado fuera de sí para sí. Pero como el silencio finito también es un elemento de la violencia, el lenguaje no puede más que tender infinitamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí. (172)

He ahí la economía de la violencia, “la metafísica como economía: violencia contra violencia, luz contra luz”; filosofía, en otras palabras. La paz, paradójicamente, solo puede darse en *cierto* silencio, determinado y protegido por la violencia de la palabra. Por eso es que, como concluye

Derrida, “no escaparemos jamás a la economía de guerra” (220). Hay que arriesgarse a la violencia para evitar la peor de las violencias; el discurso debe “*hacerse violencia*, negar para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye [...], elegirse contra la nada o el sinsentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo” (*L’écriture et la différence* 190-191). Es, en otras palabras, un llamado a hacerse cargo, a responder por el propio discurso finito, situado, *engagé* en la historia: ejercer lo que Derrida llama *vigilance*. Esta vigilancia es definida como “una violencia elegida como la menor violencia por una filosofía que se toma la historia, es decir la finitud, en serio: filosofía que se sabe histórica en el sentido en que no tolera ni la totalidad finita, ni el infinito positivo, y que se sabe [...] *economía*” (172). Ahora bien, ¿no resuena todo esto, acaso, en el pensamiento de Camus? ¿No hay una contradicción y un gesto, una búsqueda semejantes? ¿Cómo podemos pensar su análisis crítico y su pensar de mediodía desde este pólomo inherente a todo discurso y a toda metafísica?

Por una economía de la violencia rebelde: la deconstrucción del pensamiento de mediodía

Tenemos que arriesgarnos y voltear el texto contra sí mismo, partiendo de una premisa: Camus ataca la metafísica proponiendo otra metafísica. Esto lo hace mediante: a) una articulación entre una ontología de lo mismo; b) una crítica a la totalidad junto con la postulación de un modelo esencialista/naturalista de lo humano que es a su vez totalizante; c) una concepción ético-ontológica de la autenticidad y la fidelidad a una supuesta esencia; d) un perspectivismo que roza la fuga de la historia; y e) una concepción simplista, y por ende doblemente violenta, del lenguaje.⁹ Pero también Camus propone, a su vez, un *ethos* rebelde que condice con la figura de la vigilancia, una economía de la violencia que regula y administra la tensión entre rebelión y asesinato, entre afirmación y negación, entre mesura y desmesura; un pensamiento del límite y la finitud, que rompe con la identidad anteriormente planteada y que afirma la irreductibilidad de lo singularidad y la diferencia.

Comencemos por lo primero. La violencia ontológica de la Identidad suele funcionar por totalización y por jerarquización de lo real, estableciendo una escala óptica que clasifica y etiqueta entre lo más y lo menos, formando un sistema de esencias relativamente rígido y compacto en el que aparecen con claridad los lugares que cada ente ahí ocupa. La

9 “La complicidad y la comunicación descubiertas por la rebelión no pueden vivirse sino en el diálogo libre. Todo equívoco, toda mala interpretación suscita la muerte; sólo el lenguaje claro, la palabra sencilla pueden salvar de esta muerte” (hr 350). ¿Cuál es esa palabra sencilla? ¿La es *El hombre rebelde*?

concreción de ese principio de identidad se da por primera vez en la ontología de Parménides (cfr. *Identidad y diferencia*), desembocando eventualmente en Platón y desde él en toda la metafísica occidental. Su posible formulación es “el ser se dice de una sola manera”; “es lo mismo ser y pensar”; en otras palabras, el único pensamiento posible piensa el único ser y lo dice de una sola manera: es la estructura de la *epistème*. Todo aquello que no se adecúa, es decir, se hace lo igual a ese modelo esencial, es lo que se aparta del origen (igual a esencia), lo des-generado, lo imperfecto, y finalmente lo despreciable. Su ámbito es la *doxa*. Siguiendo la lectura que hace Heidegger de la historia de la metafísica, todas las filosofías previas fueron onto-teo-logías porque confundieron al ser con un ente supremo, modélico (Dios, el Hombre, la Ratio, el Estado), cuya esencia eterna dictaminaba qué era lo real y verdadero y qué no (cfr. *Identidad y diferencia*).

Camus, aparentemente, no escaparía a eso. El autor hace una apuesta demasiado fuerte por la naturaleza humana, es decir por su esencia/modelo, y construye todo ese edificio que es *El hombre rebelde* apoyándose en esa intuición. Hablando de la toma de conciencia que surge con la rebelión, afirma que “hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse” (HR 26). Hay un *a priori*, un valor que existe “antes de toda acción”, que no tiene que ser conquistado porque ya está ahí, por esencia, desde la eternidad. El análisis de la rebelión lleva a Camus a la sospecha de que, contra sus contemporáneos (¿Sartre?) y en línea con los griegos (¿Platón?), “hay una naturaleza humana” (28). De hecho, el autor se interroga y señala que la rebelión no tiene sentido “si no hay en uno nada permanente que conservar” (*ibid.*). Es llamativo cómo Camus no advierte el peligro que trae aparejado pensar en términos absolutos de esencia “permanente”, pues solo permanece inmutable lo que es eterno, algo que supone ya pasar a la esfera o de la fe o de la teología. Determinar la esencia humana, sea cual sea su cualidad, conlleva ubicarse en un lugar epistémico privilegiado, el lugar de la verdad, de la *episteme* parmenídea: lo que no se adecúa a ese *voëiv* es falso y repudiable. Cabe preguntarse si Camus no repite así el mismo tipo de discurso que los “profetas” marxistas.

Por otro lado, esa aparente esencia humana se presenta como una articulación compleja entre lo esencial-permanente y algo que permanece indecible entre lo eterno y lo histórico: la rebelión. Ella está “en el hombre” como si fuera una segunda naturaleza agregada a una naturaleza primera, funcionando ambas como un *a priori* esencial. La “resistencia irreductible” se convierte en “el hombre entero, que se identifica y se resume en ella”, es una “parte de sí mismo” que pone “por encima de lo demás y la proclama preferible a todo, inclusive a la vida” (27). Esto es lo curioso: “el rebelde quiere serlo todo, identificarse

totalmente con ese bien del que ha adquirido conciencia de pronto” (*ibid.*). Parecería que la rebelión se funda en la misma dinámica que sostiene a las metafísicas opresivas: identificación/adecuación total con un bien (término tan tradicional como denso semánticamente, piénsese nuevamente en el Bien platónico) que percibe como lo más real y valioso (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι...). ¿Será esta otra manifestación de la onto-teo-logía? Independientemente de ello, hay una elección y un riesgo al plantear la estructura de la rebelión como una adecuación a un modelo: en el fondo hay un único camino y un único resultado permisibles, el de una rebelión efectiva, crítica, auténtica, que instaure una nueva esencia; cualquier ínfima degradación en el resultado ya daría lugar a una rebelión impura, que equivale a eso fuera-del-sistema que es la nada a la que se arriesga el esclavo. Debe ser difícil encontrar, en la historia de las luchas políticas, una rebelión que no esté manchada por la contingencia de la historia; y es que en el fondo esa rebelión solo existe en la virtualidad del por-venir, como aquello que mueve utópicamente sin llegar jamás, imposible de darse en el siglo. Algo de esto aparece en las críticas que Jeanson y Sartre le propinaron durante la famosa polémica. Jeanson lo pregunta con claridad:

el libro nos propone frecuentes manifestaciones de este maniqueísmo, que sitúa el Mal en la historia y al Bien fuera de ella [...]. ¿Cómo negar que la rebelión sea, de una manera bastante radical, rechazo de la historia, ya que una está caracterizada por la “medida”, y que se concierte a la vez en la representación misma de la “desmedida”, del cinismo, de la destrucción y del servilismo sin límites [...]? (Jeanson 25)

Pero no es eso lo que Camus plantea o desea, al menos, en tanto dice rechazar cualquier fundamentación en lo eterno; ¿por qué sigue su gesto, entonces? Esa totalización de la conciencia rebelde, en su legitimación como en la praxis que instaure, es cuando menos contradictoria con sus análisis posteriores. Si la rebelión no existe pura, ¿cómo pretender una “fidelidad” a la misma?

El rebelde que “olvida” su “origen” (es decir, su esencia) es una constante a lo largo de la obra. Hay un doble apartamiento: de la naturaleza humana y de su segunda naturaleza, la rebelión. En sus análisis históricos, Camus estará atento a si el rebelde “permanece fiel a su nobleza primera” o si la olvida. Nótese nuevamente: primero, es decir en el origen, la nobleza; luego, en la historia, al derivarse, hay una degeneración, un olvido. Más adelante dice: “una acción revolucionaria que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana” (HR 358). De lo que se trata es de la coherencia, de la rectitud, vale decir de la adecuación a la esencia: instaure con ello una ética de la autenticidad

que, como en Heidegger, supone una instancia propia y una impropia. Pero además esa primera esencia humana nunca es descripta, es apenas sugerida y afirmada. Por otro lado, si “la rebelión no aspira sino a lo relativo”, afirmando contra Hegel y Marx que todo es posible en vez de necesario: ¿qué lugar efectivo hay para esa relatividad? ¿No hay una necesidad absoluta o un llamado a ella de parte de toda metafísica identitaria? Si por definición lo relativo es, a diferencia de lo necesario, dinámico y mutable, ¿cómo exigir fidelidad a algo que siempre deviene o puede devenir lo otro de sí? Porque entonces la esencia humana no sería un *a priori* como planteaba antes sino, como en Sartre, a lo sumo algo *a posteriori*, concluido al terminarse la existencia (y ni siquiera ahí).

Aunque todos los aportes de Camus se ubican en este intersticio de la tensión contradictoria, es recién hacia el final de la obra donde el autor habla con propiedad de esa *khôra*¹⁰ indecidible, de ese límite siempre desplazado que constituye el contrapeso necesario para enfrentarse a la totalidad, a los absolutismos. El pensamiento de mediodía se presenta como un movimiento de equilibrio donde se administra la donación fenoménica de medida y desmesura: es una economía de la medida, que llevará finalmente a una economía de la violencia tal como aparecía en Derrida. Camus afirma: “si la rebelión pudiese fundar una filosofía, sería [...] una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo” (HR 357).

El punto crucial, lo que marca el quiebre, aparece cuando la rebelión, al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común de los hombres, “pone de manifiesto la medida y el límite que están al principio de esta naturaleza” (HR 363). En otras palabras, lo originario está ya complementado *a priori desde el origen* por una espacialización que es, como la escritura, violencia, y por ello posibilidad de articulación, de fisura, de juego de economías. El origen de la medida está en la reflexión (*ibid.*), “sólo el pensamiento aproximado engendra lo real”: pero ese pensamiento se muestra casi como no humano, como si fuera un pensar *del ser* (en el uso genitivo del “del”), tal como aparece en Heidegger o Derrida; de ahí que las mismas fuerzas materiales, aunque ciegas, ponen su propia medida. Camus recuerda, contra Hegel, que “ni lo real es enteramente racional ni lo racional completamente real” (HR 365); y luego afirma, contra el mismo Camus que escribía previamente en la misma obra, que

la ley de medida se extiende también a todas las antinomias del pensamiento rebelde [...] quiere que lo irracional no sea sacrificado [...]. Lo

10 El pensamiento de mediodía se confunde con un pensamiento mediterráneo, es decir, con un pensar ese “entre”, ese “medio” que está entre las diferentes tierras/pueblos. Es un pensar que se vuelve a la “aldea”, como aquella instancia que está dentro y fuera de la polis a la vez (cfr. *Khôra*).

irracional limita lo racional, que le da, a su vez, su medida. En fin, tiene sentido aquello que debemos conquistar sobre el no-sentido. De la misma manera, no puede decirse que el ser sea únicamente al nivel de la esencia [...]. Pero no se puede decir que el ser no es sino existencia. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El ser no puede experimentarse sino en el devenir; el devenir no es nada sin el ser. (*ibid.*)

He aquí la economía de la *différance* derrideana: lo otro, el suplemento, no está después sino antes y junto con el origen: se propone así una esencia siempre desplazada, siempre diferida de sí; con ello salva su pensar de la totalización metafísica a la que se acercaba peligrosamente durante las trescientas páginas previas. Como la nada de Sartre, que necesita del ser para nihilizarlo, la rebelión exige una tensión irresoluble y una ontología diferencial: la medida ya no es un modelo rígido, definitivo, al cual adecuarse; no se plantea en términos de esencia, sino que es un pensamiento de la finitud, de los límites, es una economía en sí misma, una negociación.

Los valores morales, dice Camus, también sufren una nueva iluminación desde el valor mediador. La virtud no puede separarse ni identificarse absolutamente con lo real, y los valores puestos por la rebelión no pueden estar por encima de la vida y la historia, así como estas tampoco pueden estar por encima de él. Se rompe con esto un pensar jerarquizante, se deconstruye la escala y la onto-teo-lógica de la identidad, pues se solidariza con aquella violencia que está ineludiblemente en el origen de toda medición.

La no-violencia absoluta fundamenta negativamente la servidumbre y sus violencias; la violencia sistemática destruye positivamente la comunidad viviente y el ser que recibimos de ella. Para ser fecundas, estas dos nociones deben encontrar sus límites. En la historia considerada como un absoluto se halla justificada la violencia; como un riesgo relativo, es una ruptura de comunicación. Por lo tanto, debe conservar para el rebelde su carácter provisional de fractura, estar ligada siempre, si no puede ser evitada, a una responsabilidad general, a un riesgo inmediato. (HR 360)

El rebelde se convierte así en centinela, vigila las probabilidades, los riesgos; la revolución “es un cálculo prodigioso” que exige la máxima concentración, la máxima de las apuestas, y no da apenas más que algunas garantías ilusorias. Vigila también la (des)medida de la violencia que sabe necesaria, que no puede eludir: una vez más, se trata de enfrentar violencia contra violencia, luz de mediodía contra la luz de medianoche.

Tal como sugeríamos antes, vemos cómo el texto de Camus no puede escapar de su propia deconstrucción: en sí está la raíz solidificante y la fuerza semiótica que lo desplaza. Muchas de las críticas de Jeanson y

Sartre eran atinadas, y *al mismo tiempo* lo eran las posiciones de Camus: porque esa es la ley de todo texto, llevar en sí la fuente de su propio conflicto, ser su primera violencia. El pensamiento de mediodía asume esta condición contradictoria: critica a la metafísica pero habla el lenguaje de la metafísica, sigue sus mismas lógicas identitarias y con ello ejerce la primera violencia, para luego volver esa violencia contra sí planteando una nueva ética de la diferencia. Si bien puede ser problemático pensar la eficacia del pensamiento de mediodía desde la antinomia del tifón y de la savia (particularmente por la dudosa eficacia de la última), un pensamiento del “entre”, que no es más que la contracara de un pensamiento de la diferencia, puede sugerir la eficacia del mar, en lo que tiene de mediterráneo: la fuerza, las tensiones internas de sus corrientes, su ser-siempre-desplazado, su devenir infinito en constante conflicto con la permanencia de su cuenca marítima, su violencia esencial que corroe suavemente (pero con más fuerza que la savia) las estructuras rígidas y sólidas de una tierra que le ejerce resistencia; que, sin unir las ni volverlas lo mismo, les da ese “entre”, ese espacio común para que, siguiendo a Deleuze, digan el ser unívocamente como Diferencia. El rebelde es entonces ese marino de la aldea que se arroja al abismo oceánico, que vigila costas y mareas, que calcula rutas, estrategias, que economiza sus recursos, que juega el juego de oponer violencia a la violencia de las olas; porque en esa negociación parecería que se encuentra algo así como la vida.

Bibliografía

- Biset, Emmanuel. “Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad”. *Daimón. Revista de Filosofía* 40 (2007).
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducido por L. Echávarri. Buenos Aires: Losada, 2010 [1942].
- Camus, Albert. *L’homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.
- Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les éditions de minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Khôra*, Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l’autre*. Paris: Galilée, 1985 [1987].
- García Negroni, María Marta. “La negación metalingüística, argumentación y escolaridad”, *Revista Signo y Señal*, (1998): N° 9, pp. 227-252.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 2013 [1957].
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: FCE, 2014 [1927].
- Jeanson, Francis. « Albert Camus ou l’âme révolté ». *Les temps modernes*, edición digital, 1952.

- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999 [1961].
- Salvaterra, Valeria. "Archi-violencia: génesis de la violencia de la génesis en la filosofía de Derrida", en *Trans/Form/Ação*, 42.4 (2019): 99-124.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2008 [1943].
- Sartre, Jean-Paul. *¿Qué es la literatura? (Situations II)*. Buenos Aires: Losada, 2008 [1948].
- Sartre, Jean-Paul. *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*. Madrid: Arena libros, 1982.
- Tilottama, R. *Deconstruction and the Reminders of Phenomenology. Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*. Stanford: S.U.P., 2002.