

Zeto Bórquez<sup>1</sup>

*Supongamos el caso, y lo digo de manera hipotética, que Aristóteles escribió exactamente lo que quería decir. ¿Podemos decir lo mismo de nuestros contemporáneos? ¿Escriben exactamente lo que quieren decir?*

J.L. Austin

### **Noli me tangere**

En un trabajo del año 2003 titulado “El golpe como consumación de la vanguardia”, Willy Thayer exhibe algunas complicaciones críticas que el enclave vanguardia/modernización supondría para la tentativa de subsunción del conjunto de obras y prácticas artísticas realizadas en Chile desde el Golpe de Estado de 1973 hasta el año 1986 y que Nelly Richard inscribe en el texto *Márgenes e instituciones* bajo el rótulo de “Escena de Avanzada” (Richard, 1986). En términos más restringidos, siguiendo a Thayer: “*Escena de Avanzada* nombra, antes que nada, la

producción textual de Nelly Richard sobre artes visuales en Chile desde finales de los setenta hasta 1983 (...) citar dicho nombre es citar la signatura de una serie de ensayos que, en su conjunto, constituyen el proceso de elaboración fluctuante de tal concepto” (Thayer, 2006: 65).

Según Thayer, en *Márgenes e instituciones* —como el texto que comprende todos estos desplazamientos bajo un mismo canon— Richard habría apostado por conferir a dichas obras un potencial de rearticulación “vanguardista” respecto del corte representacional (en términos de la posibilidad de su configuración) que a partir del Golpe se había impuesto sobre la referencialidad social y cultural en directa relación con una interrupción de la soberanía y la nacionalidad, situación que Richard no habría vacilado en designar como un “naufragio del sentido”. En esa perspectiva, esta configuración re-

presentacional no sería sino la firma de una imposibilidad formal considerando que lo que se impone como ruptura del rasero republicano es un estado de excepción donde la norma depende más de la facticidad del mercado sin norma general que de aquello que la liga al vacío jurídico de donde proviene. Excepcionalidad política que conducirá, en términos de Thayer, a una normalización nihilista (esto es, al “*factum* neoliberal globalizado” para el cual nada es esencial y que se alimenta precisamente de todas las eficacias críticas y vanguardistas que le resisten), y que encuentra su expresión en la monumentalización que el mercado a partir de los años noventa genera recubriendo a la crítica con el tamiz del archivo, alineando en una misma memoria como documento a la barbarie en el trazado de la cultura, vale decir, reapropiando institucionalmente en un marco de incuestionable legalidad a la crítica *outsider*. En ese sentido, la producción de obra de arte, la fotografía y la performance principalmente, se presentan para Richard, en la contingencia post-Golpe, como una *Avanzada* “contra-institucional”, como una práctica de oposición y disensión o directamente como una “fuerza oposicional”, en suma, como una actividad de resignificación ante lo que sería un desplome del sujeto.

Sin embargo, Thayer no tardará mucho en apostrofar un “tono exitista” de inflexión fundacional en el canon que pretende instalar Richard, el cual atascaría la chance de filtrar en la excepcionalidad, consumando con una retórica fundadora de la crítica de arte la violencia fundacional que la Constitución Política de 1980 se encargará de conservar, precisamente —en un movimiento análogo al de la crítica— “protegiendo límites para mantener la inmunidad fundada” (Thayer, 2006: 79-80). En términos sucintos, lo que incomodará a Thayer será el pacto a traslapo que la efusividad vanguardista de la lectura de Richard sostendrá con el gravamen de la modernización y el progreso como norma histórica, sellando desde entonces una alianza en torno al mismo canon. Thayer propone como alternativa a esta subordinación de las artes visuales al canon de la modernización el resto que el abandono de un cierto esencialismo crítico por parte de la *Avanzada* (dejando de lado preguntas como “¿qué es el arte?”) dejaría como suplemento “desobstante” implicado en las estrategias de recomposición de sentido, “noción como resta y neutralidad —señala el autor— ...[n] ociones perfectamente asignables al repertorio de cierto pensamiento deconstructivo o interruptivo, y ya no negativo” (Thayer,

2006: 69; 2010: 127). Nociones que Richard habría desautorizado en “Lo político y lo crítico en el arte” (2004), la réplica a la lectura de Thayer, donde denuncia, entre otras cosas, que un cierto “fatalismo” por parte del autor clausuraría la irrupción de las alteridades en juego y con ello el porvenir de la crítica. Pero Thayer, en respuesta más o menos contemporánea se defiende: “Nelly Richard —señala el autor— percibe que cierto dicha escena [la *Escena de Avanzada*], que soy el sepulturero de la crítica. [Pero] [u]na cosa es la muerte absoluta de la crítica que Nelly Richard me transfiere; y otra cosa es la circunscripción del absoluto Nelly Richard a un relativo Nelly Richard” (Thayer, 2006: 69). Para Thayer “la modalidad neoliberal del nihilismo” constituiría “el arranque obligado” o el “*a priori* material” desde donde tendría que situarse la crítica hoy en día, siendo la misma crítica, según Thayer, uno de los “representantes más conspicuos” de este nihilismo, de modo tal que no habría lugar a chance de su interrupción en tanto que *a priori* material. “La posibilidad de la crítica —sostiene Thayer— está suspendida para cualquier actividad que se plantea en términos de superación del nihilismo, de una autonomía discursiva respecto de éste, o de la presunta realidad más allá de

su horizonte. Más bien la chance del nihilismo es lo que se activa cuando aquellos que lo impugnan lo hacen en términos de vencimiento, superación o progreso hacia horizontes futuros de sentido y presencia; o en nombre de la movilización” (Thayer, 2006: 50). Es en torno a ese factor nihilista que Nelly Richard intentaría instalar quiebres, gestos de recomposición y ruptura en un tono fundacionalista que guardaría semejanza con una “fase exitista” del trabajo del duelo, y asimismo, con el discurso de la “refundación nacional” auspiciado por la dictadura (Thayer, 2009: 207). Para Thayer, Richard se exime por anticipado de aquél *a priori* material, donde según el autor “el ejercicio de la crítica como ‘fracturas batallantes’ o ‘quiebres significativos’, por muy caballeresco que sea, funciona como crítica a fogueo que anima el nihilismo neoliberal” (Thayer, 2006: 52).

Sin embargo, ha lugar a objeción todavía la clausura a la que Thayer se pliega y que Richard replica, si bien no dejando de lado el programa de la “vibrante fuerza de oposición” de la *Avanzada* (Richard, 2004: 31), a través de nuevas inflexiones de la cuestión. Un ejemplo de dichas inflexiones es la que acuciosamente desarrolla Miguel Valderrama en *Modernismos historiográficos* (2008),

508

contraponiendo el “modernismo utopista que caracteriza a la vanguardia soviética” y que tendría como premisa una transformación de la forma social como correlato de una transformación de la forma representacional (la cual en Chile opera como matriz del arte pictórico desde fines de los 50 y comienzos de los 60), al “modernismo de la neovanguardia chilena [que] se caracteriza, en cambio, por una práctica artística identificada con los nombres y las figuras de la desaparición”. En ese sentido, siguiendo a Alberto Moreiras, Valderrama hablará de “modernismo traumático” o “luctuoso” para caracterizar al arte de la *Avanzada* (Valderrama, 2008: 118-119). Acuciosidad de Valderrama en torno a la “complicidad manifiesta” entre el tesón fundacionalista de la *Avanzada* y el de la dictadura, y falta de acuciosidad, según Thayer, para exhibir una “complicidad estructural” de la crítica de la *Avanzada* respecto de la tonalidad fundacionalista que se instala a partir de o más bien como configuración de y desde el Golpe, y *no de las obras*, atribuyendo a éstas un carácter que no les correspondería (el tono fundacional) y a la crítica un contenido que sería más afín con las obras (la tristeza). Para Thayer, se trata de hacer valer precisamente una distinción que Valderrama habría obliterado: la distinción entre “la

operación de las obras y la operación de la crítica”. Como plantea el autor “[e]n la medida en que se trabaja con la Avanzada como “efecto de conjunto” como lo harían estos críticos según *Modernismos historiográficos* [se refiere a Justo Pastor Mellado y Pablo Oyarzún particularmente, y a artistas como Francisco Brugnoli], se le endosa a la crítica de la Avanzada un *contenido de tristeza* que pertenece más a las obras de la Avanzada; y se le endosa a las obras de la Avanzada un contenido fundacionalista que pertenecería más bien a la crítica de la Avanzada” (Thayer, 2009: 210).

Sin entrar de lleno en las complejidades de este problema, por ejemplo en torno a si acaso la “hipótesis” enunciada por Pablo Oyarzún en su ensayo *Arte en Chile de veinte, treinta años* en torno a que “[l]a evolución del arte en Chile, desde fines de los 50 puede ser descrita como una serie de modernizaciones” (Oyarzún, 1999: 194), ha de ser menos un “metacriterio que ordena la serie total de las artes visuales nacionales” que un enunciado de carácter “tentativo”, provisional en el horizonte del “trabajo general de problematización del arte contemporáneo” desarrollado por su autor “en los últimos veinte, treinta años” (Villalobos-Ruminott, 2010), es preciso preguntarnos cómo Thayer concilia el a

*provi* material que embraga como la ralea de la crítica, con su desenlace suplementario, en palabras del autor: “deconstructivo y ya no negativo”. ¿Habría alguna incompatibilidad o *paso disimulado* allí en juego? Pues lo que estaría *en juego* será no una “época o presente homogéneo” sino “la coexistencia heterocrónica de modos de producción”, que para el autor implicaría una instancia de “apertura...[hacia] la cuestión de la destrucción, del coeficiente de interrupción, del instante de legibilidad” (Thayer, 2010: 128-129). El decantamiento de dicha *cuestión* vendrá del alero de lo que pueda significar para Thayer explicarse, ora con Benjamin, ora con Derrida. Pues habida cuenta de una cierta “complicidad manifiesta” respecto a Benjamin (que funcionaría como la escuadra que resiste siempre a la “virtualidad” o a la “indecisión topológica”, a la “inminencia” o la “destrucción de la identidad” (Thayer, 2010: 129)), preciso es señalar que Thayer acude a Derrida en más de una oportunidad, sobre todo al atribuir al vanguardismo, a pesar de todas sus perversiones, el baremo de una “idea de justicia” que el Golpe de Estado de 1973 no tendría en su génesis (Thayer, 2006: 81).

Thayer sigue al Benjamin de la Tesis VIII de las así denominadas *Tesis sobre el concepto*

*de historia* (Benjamin, 1997: 53) en torno al planteamiento de un *verdadero estado de excepción* “(como huelga general revolucionaria o violencia puramente destructiva, o extinción del Estado)” (Thayer, 2006: 82), un “verdadero estado de excepción...[esto es,] la excepción que no pertenece al círculo de la soberanía, [al] paradigma soberano schmitteano” (Thayer, 2010: 129). Tesis que no olvidemos es apropiada por Giorgio Agamben en *Homo sacer* (2003) a costa de haber despachado a Derrida de la escena mesiánica. “Un ‘mesianismo bloqueado’ – como expone Rodrigo Karmy en esta deriva de interpretación– como el que Agamben denuncia en Derrida, supone la imposibilidad de cerrar la puerta de la ley y vivir, de modo perpetuo, en su intensa apertura. Allí, entonces que el bloqueo derrideano consistiría en impedir la interrupción misma que des-activa el nexo que anuda la violencia con el derecho. Bloqueo que significa, entonces, un retardo o una imposibilidad de lo que Benjamin llamaba ‘violencia divina’” (Karmy, 2007: 8). Y si Thayer es solidario de esta lectura, cosa que aparece justificada desde la segunda cita de la réplica a Richard (Thayer, 2006: 46), ¿cómo concilia entonces la tesis del *verdadero estado de excepción*, por tanto, del “potencial revolucionario”

o “vector desobstante” que sugiere buscar más allá de *Márgenes e instituciones*, con la idea de justicia que proviene de Derrida allí donde no deja de convocar a Agamben, un Agamben, que sólo se comprende *sin* Derrida y que en ese punto sólo se puede explicar *con* Benjamin?

¿Qué pasa cuando un Thayer que se explica con Benjamin es un Thayer que se explica *con* Derrida (y *con* Agamben), vale decir, un Agamben que se explica *sin* Derrida y *con* Benjamin? ¿Cómo alguien –o algo– puede explicarse con aquello que no se explica? Y si explicarse con otro fuera explicarse con uno mismo y explicitar al otro, ¿cómo podría Benjamin ser una “excepción”? Pues Benjamin va a aparecer siempre para la crítica, como la *excepción* que desactiva la regla (Galende, 2009b; Valderrama, 2008: 81-107; Thayer, 2006; 2010: 128-129 y 2010c; Oyarzún, 2003: 22 y 245-246).

Tomando como antecedente el contexto de un coloquio desarrollado en la Universidad de California en Los Ángeles durante el año 1990 bajo el título: “Nazism and the ‘Final Solution’: Probing the limits of representation”, Jacques Derrida presenta una lectura en torno al ensayo de Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt* (1921), la cual, desde su instancia de divulgación en el texto *Force de loi* (1994) ha sido objeto de un enérgico

rechazo por parte de la crítica. El título del texto de Derrida es *Prénom de Benjamin* y en él se plantea la similitud entre la tesis de Benjamin de una “violencia divina” o “pura” con aquella violencia utilizada en el marco del exterminio nazi. Se trata además de un texto que pone en relación la firma de Benjamin con la violencia soberana, esto es, el nombre Walter con la palabra *Walten*, cuestión que hasta hoy genera menos una revisión atenta del texto de Derrida que un ofuscado blindaje de talante estatutario. No pudiendo entrar de lleno en los nudos de la cuestión a favor de la exhibición de una cierta “escena”, digamos que la crítica es taxativa en sostener el carácter descaminado de la lectura de Derrida, y en esa perspectiva encontramos a una serie de autores cuya posición, tratándose del mismo punto, guarda el tono de algo más que una simple convergencia. Por ejemplo, Giorgio Agamben en *Homo sacer* (2003), quien califica de un “singular malentendido” la interpretación de Derrida. También, Federico Galende (2009), que sitúa la lectura de Derrida como un “ataque” allí donde el autor propone un nexo entre Schmitt y Benjamin, y al texto en su generalidad como una “conferencia poco feliz”. Es la postura también del propio Thayer (2010b) en el marco de un trabajo sobre Sorel, sosteniendo que Derrida “retuerce

una lectura de Benjamin” al suponerle a éste un cierto disentimiento respecto a un juicio jurídico del nazismo, o en otro lugar, mostrándose “turbado” por “el *enjuiciamiento* derridiano del concepto benjaminiano de *justicia no jurídica*” (2010c: 156). A su vez, Ricardo Forster (2001 y 2006) habla de un “sesgo interesado” que guiaría la lectura de Derrida para determinar el carácter del judaísmo en Europa después del Holocausto. Asimismo, es la posición que toma Pablo Oyarzún (2006 y 2008) cuando alude a la “muy problemática lectura de Derrida” en cuanto éste se habría “dejado seducir” por una suerte de paradoja ínsita al ensayo de Benjamin. Ahora bien, siguiendo rigurosos protocolos de lectura es posible plantear que esta constelación de autores remite tanto a la interpretación de Agamben en *Homo Sacer*, como también a un autor no menos relevante en el contexto latinoamericano: Idelber Avelar.

En su estudio *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo* (2000), Idelber Avelar sugiere en una nota la atribución de un cierto antecedente de lectura del corpus de Walter Benjamin por respecto al trabajo desarrollado por Derrida principalmente durante los años ‘90 y fines de los ‘80. “Desde su inceptión –apunta Avelar– la deconstrucción ha insistido en

que la concepción metafísica del tiempo asigna al futuro, ya sea en su versión escatológica, teleológica, apocalíptica, o cualquier otra, un locus inseparable de la presencia en cuanto tal. Es decir, el futuro imaginable por la metafísica –nunca a oponerse, desde luego, a otra representación “más verdadera,” “más adecuada” de aquél– está enteramente circunscrito en tanto futuro presente, es decir, aquello que será presencia [*Anwesenheit*] en un presente [*Gegenwart*] que aún no es... [Sin embargo], [r]adicaría en Walter Benjamin el atisbo de un concepto de futuro no reductible a la presencia, y sería para tal chispa que Derrida habría reservado, en sus obras recientes, los nombres de justicia, promesa y don” (Avelar 2000: 131-132). La alusión de Avelar a esta “chispa” se conecta con lo enunciado por Derrida en la nota 2 del segundo capítulo de *Espectros de Marx* donde se señala: “Habría que citar y releer, aquí, todas esas páginas –densas, enigmáticas, ardientes– [se refiere a las Tesis] hasta la alusión final a la astilla (la triza, la esquirla: *Splitter*) que lo mesiánico inscribe en el cuerpo del en-el-presente (*Jetztzeit*) [tiempo –ahora] y hasta la ‘puerta estrecha’ para el paso del Mesías, a saber, cada ‘segundo’. Pues ‘para los judíos el porvenir no resultó sin embargo un tiempo homogéneo y vacío” (Derrida, 1995: 86-87).

En esta misma nota, Avelar remite a otro trabajo elaborado con anterioridad en torno a Jameson y Derrida (Avelar, 1995), que vincularía “el pensamiento de la utopía a la tarea de seguir pensando lo imposible”, lo cual se traduce concretamente en un acercamiento crítico a la reciente publicación de *Spectres de Marx* (Derrida, 1993). Señala allí Avelar: “A partir de la crítica de lo apocalíptico, regresa la necesidad de afirmación de una experiencia que responde por el adjetivo ‘mesiánico’, experiencia diametralmente opuesta, que se nutre de la indecidibilidad espectral para ‘poner el presente en condición crítica’ (Passagen-Werk, Fragmento N). ‘¿De dónde viene el espectro, del pasado o del futuro?’ es la pregunta que enmarca, en Derrida, el vértigo de pensar lo mesiánico a partir del presente *out of joint* hamletiano, o aún del *aus den Fugen* heideggeriano, es decir desde la discordia y desacuerdo del presente consigo mismo, condición estructural de toda justicia (...) Nótese las conocidas raíces retóricas de la deconstrucción en el judaísmo, ya repensadas desde la espera benjaminiana por un Mesías que puede entrar por cualquier puerta. Es precisamente la ignorancia sobre el objeto de la espera, la imposibilidad de domesticar la espera en un telos, lo que mantiene cada

tiempo histórico sobrecargado de la energía del ahora, e impide el congelamiento en el tiempo homogéneo y vacío del historicismo. Lo mesiánico moviliza toda la cadena múltiple de la urgencia, la promesa abierta, la inminencia; forma que, por tanto, jamás se reduce a ningún mesianismo, en todo lo que el sustantivo implica en términos de movimientos, identidades, certezas garantizadas por la creencia de que uno sabe lo que espera” (Avelar, 1995: 24).

No es difícil reparar en un cierto privilegio, por así decir, ilustrativo (que habrá que delimitar de manera rigurosa) que en la lectura de Avelar, Benjamin tendría por sobre Derrida en torno a un pensamiento de “lo mesiánico”. Más aún, resulta evidente que en el pasaje extractado la clave interpretativa que guía la lectura no es otra que la tesis de Benjamin sobre la interrupción dialéctica tal como está formulada en distintos pasajes de las “Tesis sobre el concepto de historia” (Benjamin, 1997) y que tendría en la temática del “pensar rememorante” (*Eingedenken*) uno de sus móviles más directos (Benjamin, 1997: 47-68). Posicionamiento al que Thayer en “El Golpe como consumación de la vanguardia” se pliega a propósito del carácter destructivo de la cita como interrupción, y que sintetiza



de manera bastante fidedigna cuál sería su apuesta respecto al factor “desobstante” en relación con el “nihilismo neoliberal” que ha querido exhibir como el *a priori* material de la crítica. “El poder, la violencia de la acción de citar—señala el autor—, reside en la destrucción del autoritarismo que se le atribuye a los enunciados por el hecho de estar monumentalizados, inmovilizados, en un contexto de uso. En la interrupción suplementaria en que se dan cita una constelación de elementos, en ese punto ergonómico de encuentro o choque constelado que es la cita, estalla la imagen dialéctica. La cita produce imagen no como representaciones remitidas a un centro de intencionalidad y juicio, sino como desobras o destrucción de la representacionalidad. El instante de esa cita, como pura interrupción de la que no se sigue nada, que no opera ni como fundación, ni como superación, ni conservación, es lo que también Benjamin denomina ‘verdadero estado de excepción’, ‘verdadera soberanía’, ‘verdad como muerte de la intención’” (Thayer, 2006: 29). O dicho en términos de Avelar: “lo que mantiene cada tiempo histórico sobrecargado de la energía del ahora, e impide el congelamiento en el tiempo homogéneo y vacío del historicismo”. Y sería entonces esa “destrucción de la

representacionalidad” el poder (*Kraft*) más soberano, la violencia originaria que no se deja pensar por ninguna soberanía, más soberana que cualquier soberanía, esto es, el *Walten* de la *Gewalt*. *Walten* del cual quisieramos todavía decir algo más en relación con Heidegger, y con el posicionamiento político de Heidegger. Y también, entonces, con la concepción del arte según Heidegger. Ahora bien, no deja de ser curioso que Avelar intente dar cuenta de la espectralidad derridiana en una asimilación que, si bien no adolece de incoherencia, no por ello deja de ser menos tentativa, sobre todo considerando lo que ha dicho Derrida en otra nota del capítulo final de *Espectros de Marx* donde ha hablado de la “posibilidad espectral de toda espectralidad” (como un problema, tal como se verá en seguida, directamente ligado a la situación de la “anarquía del noema” a propósito de la fenomenología de Husserl). Pareciera ser que Avelar intenta presentar a un Derrida enmarcado en los límites de Benjamin. ¿Por qué?

En los desarrollos tempranos de Derrida con la fenomenología husserliana, principalmente en la memoria del 54 *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* y en su “Introducción” a *El origen de la geometría de Husserl*, de 1962, pero también en *La*

*voix et le phénomène* (1967) y en el artículo “Genèse et structure’ et la phénoménologie” (1964), se dejará ver una irrupción de lo empírico en la constitución del objeto ideal como la exigencia del despertar originario del sentido en el horizonte histórico del ego trascendental. En el texto del 54 Derrida se va a preguntar a propósito de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (1931) por el modo en que Husserl ha tenido que articular la exigencia de un *a priori* constituido idealmente –en un comienzo, de la idea de Europa como idea pura– con aquello que permitiría situar empíricamente su nacimiento sobre un suelo histórico y geográfico determinado. La pregunta será entonces acerca de cómo aquello que nace espiritual o idealmente implica a la vez una génesis empírica o material, o dicho de otro modo, acerca de cuál sería el rasgo de una síntesis *a priori* y empírica que se plantea desde entonces como una doble exigencia *al mismo tiempo* ideal y material complicando el ingreso de algún tipo de dialéctica que pudiese eventualmente delimitar dicho pliegue (Trujillo, 2006b). Cuestión que será desarrollada con nuevos matices en “Introducción” a *El origen de la geometría*, precisamente, a propósito de la indesligable contaminación a la que se verá sometido

lo objetivo ideal en vistas de preservar su sentido de verdad, o dicho de otra forma, acerca de cómo una pre-cripción eidética ha de posibilitar el acceso a una historia originaria. No la *historia del sentido*, sin duda, sino el sentido de la historia, su *historicidad*. “Pero dado que, para escapar de la mundanidad –apunta Derrida–, el sentido *debe poder* primero replegarse en el mundo y depositarse en la espacio-temporalidad sensible, es necesario que arriesgue su pura idealidad intencional, es decir, su sentido de verdad” (Derrida, 2001: 91). Se tratará, en todo caso, de hacer aparecer una irreducible complicación en todo aparecer, en cuanto que el sentido intencional (el noema) se encontraría atravesado por lo que Derrida llamará su “anarquía” o su “irregionalidad”. En esa misma dirección, en el trabajo del año 64 en torno al problema génesis/estructura, señala Derrida: “Mientras que el noema es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vivida y no real) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que no fuese otro que ella, ni podría ejercer su actividad intencional. Esta receptividad

es también una abertura esencial” (Derrida, 1989: 224-225). *Abertura* que Derrida identificará treinta años más tarde en su lectura sobre Marx como la “posibilidad espectral de toda espectralidad” allí donde una vacilación entre conciencia y mundo (o entre constitución y pasividad) es lo que no se podrá decidir dialécticamente. En efecto, según Derrida, “habría que buscar la posibilidad espectral de toda espectralidad en la dirección de aquello que Husserl identifica, de un modo tan sorprendente y tan fuerte, como un componente intencional pero *no real* de lo vivido fenomenológico, a saber, el *noema* (...) Sin la inclusión no-real de ese componente intencional (inclusión inclusiva y no inclusiva, pues: el noema está incluido sin formar parte de ello), no se podría hablar de ninguna manifestación, de ninguna fenomenalidad en general (ese-ser-para-una-conciencia, ese aparecer apareciente que no es ni la conciencia ni en el ente que se le aparece). ¿Acaso semejante ‘irrealidad’ –se pregunta entonces Derrida–, su independencia *tanto* con respecto al mundo *como* con respecto al tejido *real* de la subjetividad egológica, no es el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro? ¿Acaso no es también lo que inscribe la posibilidad del otro y del

duelo, de la fenomenalidad misma del fenómeno?” (Derrida, 1995: 194-195). Es esta irregionalidad o irrealidad, por otra parte, la que habría que considerar a la hora de diagnosticar o encajar todo “*a priori* material”. Ahora bien, volviendo sobre la primera cita del texto de Avelar, publicada –no hay que olvidarlo– cinco años después de la segunda, ¿qué implicancias tendría asumir la tesis de Avelar, esto es, que en relación con Derrida “radicaría en Walter Benjamin el atisbo de un concepto de futuro no reducible a la presencia”, y que ese rasgo sería el que Derrida habría desarrollado bajo “los nombres de justicia, promesa y don”? ¿Está diciendo Avelar que hay una comunidad de intenciones entre WB y JD, o apresurando un poco más las cosas, que la lectura del primero por el segundo permite a éste acceder, ora a la cuestión de la espectralidad, ora a una justicia no reducible al derecho; concepto de justicia que precisamente surge en una de sus formulaciones más explícitas dentro del marco de una lectura sobre Benjamin? (Derrida, 1997). De ser afirmativa la respuesta a ésta última pregunta –y como intento mostrar todo parece indicar que así es–, ¿estaría justificada esta lectura sobre Derrida? O dicho de otro modo, ¿por qué la lectura de Derrida sobre Benjamin

es hasta tal punto resistida por la crítica, que el primero aparece como la apostilla del segundo, incluso llegando a atribuirle a aquél una cierta usura conceptual respecto de éste? Al menos es lo que perfilan los textos de Avelar a los cuales acabamos de aludir y que encuentran su total explicación en un tercero (Avelar, 2004), cuya versión reducida aparecerá en el marco de una selección sobre “deconstrucción y contextos nacionales” (Avelar, 2006). Factor “nacional” que precisamente constituye una de las trabas que habrían, según Avelar, desviado la lectura de Derrida de la letra de Benjamin. Al aludir escuetamente a lo que para nosotros consideraría un tratamiento de mayor alcance, esto es, la cuestión de la firma que se juega en *Prénom de Benjamin*, Avelar reduce su alcance a una mera cuestión retórica (“homofonía” entre *waltende* y Walter) u ornamental (“bello cierre” que puntea el comienzo del texto). En seguida, y a propósito de la distinción entre violencia mantenedora y aniquiladora señala el autor: “Al parafrasear este pasaje Derrida dice lo siguiente: ‘luego está la violencia fundadora del derecho, dicha ‘mítica’ (subentendiendo griega, me parece) y la violencia destructora del derecho, dicha ‘divina’ (subentendiendo judía, me parece)’. Derrida añade el ‘me

parece’ casi ya como una denegación: las palabras ‘griego’ y ‘judío’ *no aparecen* [el subrayado es de Avelar] en el ensayo de Benjamin en el contexto de la distinción entre violencia mítica y violencia divina, y en ningún otro contexto. Es cierto que Benjamin remite la violencia mítica a la narración del relato de Niobe, y la violencia divina a una lectura del quinto mandamiento de la Biblia. Pero la conversión de estos relatos en atributos, adjetivos nacionales, es una operación que realiza –y reconoce que lo hace, además– el texto derridiano. No son parte del texto de Benjamin” (Avelar, 2004: 99). Habiendo hecho este alcance, más adelante intentaremos mostrar en qué sentido una fenomenalidad no es lo que en último término decidirá acerca de cierta genealogía (aunque tampoco lo que allí *decida* será precisamente –o más bien *imprecisamente*– una no-fenomenalidad). Por su parte, Pablo Oyarzún en un estudio en torno al “concepto de autoridad” (Oyarzún, 2008) remite a Avelar en el preciso instante en que, leyendo a Derrida, se cruza Benjamin. “Es posible –señala Oyarzún– que, no aquí, sino en la segunda conferencia, en la muy problemática lectura que hace Derrida del ensayo de Walter Benjamin “Zur Kritik der Gewalt”, se insinúe

a contraluz algo de esta diferencia [entre dos tipos de “misticismo” a propósito del “fundamento místico de la autoridad”]. No pretendo incursionar aquí en ese texto complejo, menos aún en el infinitamente más complejo texto de Benjamin. Me limito a reproducir el pasaje que contiene lo que me ocupa de manera más inmediata” (Oyarzún, 2008: 30).

En las intermediaciones de este párrafo Oyarzún remite –en nota– a la interpretación consagrada por Avelar en el texto (aludido recién) “Specters of Walter Benjamin. Mourning, Labor, and Violence in Jacques Derrida” (Avelar, 2004), a la que suscribe sin reservas. “La conferencia de Derrida –apunta Oyarzún– tiene por título “Nombre de pila de Benjamin”, e insiste en el juego que se da entre la firma del autor (“Walter”) y los sentidos de Gewalt (violencia, poder instituido) y walten (imperar). Remito a la brillante crítica de Idelber Avelar (Avelar 79 y ss.)” (Oyarzún, 2008: 30). No deja de ser curioso en esta referencia que Oyarzún aluda a la insistencia de Derrida en torno a la cuestión de la firma en el texto sobre Benjamin y que remita a la crítica de Avelar en consecuencia, tomando en consideración que este último, si bien es cierto realiza un exhaustivo análisis en torno a la

lectura de Derrida, no trabaja expresamente sobre la cuestión de la firma. Pareciera ser, por otra parte, que la remisión a la crítica se encuentra ya operando al modo de un presupuesto, donde la cita se equipara con la remisión, puesto que se convoca la lucidez de ésta antes de que haya algo en el texto mismo sobre lo cual discutir a propósito. Cabría revisar si dicho presupuesto incide implícitamente en el análisis que este texto propone de significativos pasajes de la primera parte de *Fuerza de ley*. De cualquier forma, teniendo la coartada, el motivo aparece en la página siguiente. La controversia se sitúa en lo que quizá sea la tesis mejor lograda del trabajo de Avelar, y que consiste en imputarle a Derrida una “omisión” respecto a una división interna al concepto mismo de violencia (Avelar, 2004: 93). Se podría afirmar, por otra parte, que el texto de Avelar no es sino un diligente exergo de esa tesis que aparece como sólidamente instalada desde el inicio de la segunda parte del texto. Oyarzún, a su vez, asume esta lectura que ritma su interpretación del párrafo que cita, donde, en el cruce entre Montaigne y Benjamin, Derrida clausuraría la chance de un doblez del así llamado “fundamento místico” del derecho, intentando reducir la violencia divina de Benjamin al *enforce-*

*ment* propuesto como encuadre de Pascal y Montaigne (Derrida, 2008: 11-67). Lo que Derrida no habría visto sería, desde este encuadre, es que “una vez que se ha asumido que el susodicho ‘fundamento místico’ es uno con la violencia, pero —y aquí es donde importa la distinción— no necesariamente con una y la misma violencia” (Oyarzún, 2008: 31). La intervención de Oyarzún sobre la cuestión (sobre la controversia en que declara reservar su incursión) finaliza con una sugerencia y una nota donde entra en escena Avelar explícitamente sobre aquello que para el primero se organiza bajo el signo de una vacilación. Vacilación que se endejera por la fuerza en una eventual miopía ante dos tipos de violencia. “La vacilación tal vez tenga que ver con cierta fuerza de interpretación —señala Oyarzún— (cuestión de violencia, entonces, también) que ejerce Derrida sobre el ensayo de Benjamin, y que tan bien ha sido puesta de manifiesto en otro sitio” (Oyarzún, 2008: 31-32). Ese otro sitio, no es otro, por supuesto, que el texto de Avelar.

Del hilo de esta controversia quedaría por ver entre Benjamin y Derrida qué sería una delimitación “política” y una delimitación “estética” en relación con la crítica. A partir de Derrida y concernidos por lo que ha

denominado en *Politiques de l'amitié* (1994) una *hostilidad absoluta*, podría señalarse que “siempre que se trate de Derrida, las condiciones de *saber* filosóficamente algo son inseparables de la falta de condiciones, [cosa que también sucedería] cuando se trata de *saber* estéticamente algo o de *saber* políticamente algo” (Trujillo, 2006: 8). Y ello, además, a propósito del factor “nacional”, por las razones que, como señalábamos recién, venían a escamotear el *como tal* fenomenológico, es decir, el aparecer de todo aparecer en su aparecer; lo cual por otra parte, invalidaría una delimitación simple del pensamiento de Derrida al orden de lo político o de lo estético, o yendo un poco más allá, a una determinada “onto-tipología” para decirlo en términos de Philippe Lacoue-Labarthe. Suponer a Derrida no concernido por ello supondría una cierta insuficiencia crítica respecto a lo que se juega en un trabajo con la signatura donde se firma la lectura con la firma y la repetición. Siguiendo a René Baeza, “[e]n cuanto envío del retorno, la firma, no obstante, no puede ser inscrita con propiedad ni el devenir sensible de la marca (cuerpo, instinto), ni el flujo activo de una voluntad ideal (conciencia, libertad). Sin que calce su estilo con la impresión subjetiva (acordado que el firmante no puede ser el

sujeto de la escritura), su legibilidad ha de ser pensada sin recurso al dominio natural: si la firma supone arrojó, su éxtasis no puede ser enmarcado en la oposición tajante entre mundo y espíritu” (Baeza, 2004: 99).

## Walten

A partir de un problema de delimitación similar, Paul De Man repara en un “principio de exclusión que se asume para operar entre la teoría estética y la especulación epistemológica o, en un modelo simétrico entre la preocupación por la estética y la preocupación por temas políticos” (De Man, 1998: 153). En este entrecruzamiento, De Man puntualiza que si acaso la estética en Hegel se enmarca en el orden de la relación entre lo político y la filosofía (“el paso [a través del arte] desde el espíritu objetivo al espíritu absoluto”), o entre el Estado y la religión, ha de ser porque “el pensamiento político verdaderamente productivo –puntualiza De Man– es accesible sólo a través de la teoría crítica estética” (De Man, 1998: 153). De Man viene de observar que desde Kant la articulación entre razón teórica y razón práctica depende de una “teoría estética [o] filosofía crítica en segundo grado” (De Man, 1998: 152), cuestión que, dicho de manera

más precisa, podría plantearse como la dependencia de un juicio que no se agota en la determinación de la intuición a través del concepto por la vía de esquemas de la razón (Kant, 2007: 237-246), sino que requiere de la ampliación de las facultades (el libre juego de la imaginación y el entendimiento) por la vía de una simbolización cuyo proceder judicativo obedece a la reflexión en *analogía* con el proceder determinante (analogía en cuanto a la forma del juicio y no en cuanto a su contenido). El paso del juicio determinante al juicio reflexionante, o dicho en términos más gruesos, el paso de la razón teórica a la razón práctica es, pues, en Kant, el paso desde el esquematismo de las categorías a la *hipotiposis simbólica* o simbolización analógica en la tercera *Crítica*, y en la segunda, a la *Típica* de la razón práctica. Se trata, en última instancia, del paso de la representación entendida como *Vorstellung* a *Darstellung*, pues lo que ha hecho Kant es borrar “la distinción entre el conocimiento teórico (referido al juicio determinante) y la practicidad de las ideas (referida a la facultad de desear) poniendo un *punto intermedio*” (Vidal, 2011: 26, subrayado ZB) que apunta al juicio reflexionante, el cual posibilita –tal como en la primera crítica los esquemas posibilitaban respecto

de los conceptos puros del entendimiento (las categorías)— darse una intuición que haga pensable lo que carece de ella. Pero esta exigencia de carácter formal, será a partir de Fichte, una exigencia respecto del contenido que pronto se traducirá como el requerimiento de un sistema en cuanto Saber Absoluto amparada, si seguimos a Heidegger, en una “nueva experiencia del hombre en tanto genio” (Heidegger, 1990: 39), vale decir, acorde a la exigencia de un sistema autofundado por una voluntad libremente formadora. Como mostrará Heidegger, además de las determinaciones del sistema que son asumidas por Spinoza y Kant en torno a lo matemático y lo racional, se añade la determinación de que el saber configurado cognoscitivamente sólo podrá serlo, precisamente, en cuanto saber absoluto, lo cual no equivale sino a ir más allá del sistema de la razón de Kant cuyas ideas directrices tendrían un carácter sólo “heurístico pero no ostensivo” (Heidegger, 1990: 50). En el idealismo alemán la intuición tendrá una relación más inmediata con su *como tal* en cuanto *filosofía de la intuición intelectual de lo absoluto* pero con el resguardo de no implicar una recaída en el dogmatismo (Descartes). El idealismo alemán iría más allá de Kant, según Heide-

gger, pero sólo a partir de aquello que Kant haría posible. “Las representaciones de la razón —señala Heidegger— son, según Kant, las ideas de Dios, mundo y hombre. Pero éstas son (...) sólo conceptos directrices, no representaciones objetivas, que den el objetado mismo. Podemos exponer brevemente las reflexiones del idealismo alemán a este respecto de la manera siguiente: ahora bien, pero en estas ideas se piensa *algo* y *lo que* es pensado en ellas, Dios, mundo y hombre, es tenido por decisivo en grado tan esencial, que sólo gracias a él es posible un saber. Así pues, lo representado en las ideas no puede ser inventado libremente, tiene que ser sabido él mismo en un saber. Como ese saber de la totalidad sostiene y determina todo otro saber, él tiene incluso que ser el saber propiamente dicho y primero en cuanto al rango. Pero el saber es —como Kant mismo ha descubierto de nuevo— en el fondo intuición, representación inmediata de lo mentado en su existente autopresencia. La intuición constituye el saber primero y propiamente dicho tiene que referirse por esto a la totalidad del Ser, a Dios, mundo y esencia del hombre (libertad)” (Heidegger, 1990: 52).

De manera tal que el vínculo entre política, arte y filosofía que De Man ve inaugurarse con Kant, ¿sería formalmente *el mismo* que



se articula en Hegel, cuestión que parece observar *hasta cierto punto* el mismo De Man? ¿Y qué pasaría con Benjamin, allí donde De Man lo ha emplazado *en el hilo directo* que va desde el Kant de la tercera *Crítica* hasta el Marx de *La ideología alemana* y en una cierta contemporaneidad con Lukács, Althusser y Adorno a quienes implica bajo el rótulo de “pensadores estéticos” (De Man, 1998: 153)? A todas luces y en cualquier caso, para De Man, Benjamin no constituye *ninguna excepción*.

Sin embargo, el punto en cuestión es que Benjamin parecería estéticamente preocupado a la hora de elaborar su crítica *con* el arte y en donde habría que ver qué significaría estar preocupado *estéticamente*. Como señala el autor en *El libro de los pasajes*: “(...) ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de su captación plástica? O: ¿de qué modo es posible unir una mayor captación plástica con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio del montaje (...) Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total” (Benjamin, 2002: 463). Los ejemplos a elegir en este punto serían múltiples, sin embargo, lo que no habría

que perder de vista es la articulación entre historia, filosofía, estética y política que ya a De Man le parecía alojar una cierta *hostilidad* que se volvía necesario examinar. En estos términos, ¿resulta plausible preguntarnos si la crítica de Benjamin podría ser pensada *sin* el arte? Suponiendo que la respuesta a esta pregunta fuese negativa, a modo de hipótesis podríamos formular que una exigencia de ese tipo –en los márgenes de la filosofía y del “principio de exclusión” en el que De Man nos alerta no incurrir de manera tan cómoda– significa pensar la religión y la política *sin* Hegel o habiendo “superado” a Hegel. Hasta cierto punto –y allí se alojaría el rasgo más difícil de esta cuestión– un distanciamiento de Hegel sería necesario por parte de una crítica que pretende establecer un tipo de inmanencia que no pasaría por Hegel mismo. Y ello va a depender de si acaso dicho distanciamiento es, en efecto, una separación o una *interrupción*, o si lo que por ejemplo concierne a Breton, a Celan y a Oyarzún respecto de Hegel (Oyarzún, 2005) –pero también a Althusser y, como se puede ver, a un muy preocupado De Man– no es, a su vez, como sostiene Iván Trujillo, lo que les mantiene retenidos “en el problema de Hegel, a saber, el problema estético, o más exactamente, el

problema de su radicalización como *estetización*, como hostilidad” (Trujillo, 2009: 100). Y si esto es así para Benjamin toda vez que desliguemos a Benjamin de lo que podríamos llamar su *estado de excepción*, entonces, ¿cuál es el *dictum* que Benjamin hereda cuando interpreta a Hölderlin, a Goethe y al Romanticismo alemán, a Fichte y a Schlegel? (Benjamin, 1996; 1998 y 2000). Dicho *dictum*, también podría ser –toda vez que de lo que se trata, quizás, es de pensar un arte *sin* Hegel– el *dictum* de Schelling, vale decir, de la unidad con el absoluto a través del arte, y también, si seguimos a Lacoue-Labarthe, de una “nueva mitología” (Lacoue-Labarthe, 2002 y 2007), donde ambas exigencias, instalando otro vástago a esta polémica –en lo que ya veníamos anunciando a propósito del idealismo alemán– serían asumidas por Heidegger con las consecuencias “políticas” que de allí se siguen, particularmente entre los años 33 y 35, donde aparecen el *Discurso del Rectorado* y la *Introducción a la metafísica*, así como también el seminario del año 36 en torno a Schelling; en todo aquello que tendrá que ver con la cuestión de la auto-fundación y la “repetición de la grandeza del comienzo griego”, donde, siguiendo a Lacoue-Labarthe, dicha repetición equivaldría para Heidegger a una inflexión en

la interpretación consagrada de la esencia del saber –subraya el autor– de la *téchne* (sustitución de la ciencia por el *Denken und Dichten*), en la medida en que, “será el arte en primer lugar el que será pensado como poseedor de la capacidad de abrir la posibilidad de un *Dasein* histórico (...) El arte puede ser visto como donante de esta función –continúa Lacoue-Labarthe– porque en su esencia es *Dichtung* y porque, por su parte, la *Dichtung* es pensada como esencialmente *Sprache* y esta como *Sage*: mito” (Lacoue-Labarthe, 2002: 72). Es lo que aparecería en los textos de Heidegger de ese período así como más tarde en las lecturas en torno a Hölderlin y Trakl que marcarían, por otra parte, su distanciamiento con el nacionalsocialismo. Según Lacoue-Labarthe, “[e]stos temas, sobre los que se estructura su pensamiento acerca de la historia (y en consecuencia su ‘política’), Heidegger los recoge –recobrándolos de principio a fin– de una larga tradición alemana que se origina en la Jena de Schiller (y no de Goethe), los Schlegel y Hölderlin, Schelling y parcialmente del ‘joven Hegel’ y que, por medio de Wagner y Nietzsche, acaba por imponerse, o en todo caso, domina bajo distintos aspectos, en la Alemania de los años 30 no refractaria [al nacional-

socialismo]” (Lacoue-Labarthe, 2002: 73). Y lo que no podremos hacer acá será poner en relación la “excepcionalidad” de Goethe en Benjamin y Lacoue-Labarthe. Para ello, primero, ha lugar a objeción.

Por otra parte, como ha hecho notar Heidegger en el seminario en torno a Schelling, “(...) el orden del ente en total –Dios, el creador, el mundo de lo creado, el hombre que pertenece al mundo y está destinado a Dios– ese ente en total así expresado *exige* justamente entonces una *nueva apropiación* sobre la base y con los medios del saber que se funda a sí mismo (...) Ciertamente, en ello, hay que tomar en cuenta que en la Reforma, por obra del protestantismo alemán, no sólo se modificó el dogma romano sino que transformó el sello románico-oriental de la experiencia cristiana del ‘Ser’ (...) La quiebra del dominio exclusivo de la iglesia sobre la legislación del saber y del actuar es entendida como una *liberación* del hombre *para sí mismo*” (Heidegger, 1990: 38).

En términos generales, una *soldadura histórica* de lo judío en la Europa occidental se puede encontrar no tanto en la línea de descendencia que va de Cohen a Buber, luego a Rosenzweig y a Benjamin (Forster, 2009), sino en aquella que va desde Filón y Pablo hasta Kant pasando por Maimón-

nides y Lutero (Derrida, 2004), donde lo que se juega será un cruce greco-judío (el logos como mediador), en principio, en una triple articulación de traducción: el *pneuma* griego, el *spiritus* latino y el *Geist* alemán, y donde no hay que olvidar la *ruah* hebrea. Donde, como hace notar Derrida en *Del Espíritu*, la implicación paulina de la cuestión pasaría por la distinción entre “hombre natural” y “hombre espiritual” (Derrida, 1996: 85), es decir, por el umbral de la traducción entre alma y espíritu. Filiación o alianza que pasa a Fichte, Schlegel y Schelling y que será discutida por Hegel y en donde a propósito de Spinoza también cabría algo que decir. Discutida por Hegel y asumida por Wagner, entonces *sin* Hegel; discutida por Nietzsche, *sin* Kant y quizás en una relación más compleja con Hegel, o más bien dicho, con la crítica de Hegel al concepto de sistema pero sin la síntesis judeo-protestante de Kant. Pero *también* sin Hegel. Los protocolos de lectura se vuelven aquí sumamente complejos. Coagularé hacia una de las aristas de esta escena de familia, aquella que pone en relación a Kant y Schelling con Heidegger, precisamente a costa de Hegel o de sacar a Hegel de la escena, toda vez que lo que querría restituir Heidegger sería una cierta unidad mítica a

través del arte, concretamente, del poema, cuestión que implica poner fuera de juego a la dialéctica de la idea absoluta y en general al privilegio del concepto absoluto en relación a su interiorización y exteriorización. A menos que aquello que pudiese ser pensado *con* el mito (vale decir, *sin* Hegel) pudiese pensarse también con la dialéctica (*de* Hegel). Y es lo que parece anunciar Heidegger en *Nietzsche* cuando le resta a Hegel una posibilidad que sí restituiría Wagner: nada menos que “el intento de una ‘obra de arte total’” (Heidegger, 2000: 89). Pero si lo que derechamente podríamos llamar siguiendo a Lacoue-Labarthe el “proyecto político de Heidegger” sólo se consigue *con* el arte, vale decir –y esto es lo que no dice Lacoue-Labarthe– hasta cierto punto *sin* Hegel, es decir, sin lo que Hegel podría mostrar del arte a través del concepto, cabría preguntarse cómo un autor cuyo posicionamiento político, hasta donde nos muestran los críticos, no pasa explícitamente ni por el mito ni por el nacionalismo –y que tampoco puede desarrollar en toda su dimensión su discurso *sin* el arte, vale decir en estos términos, *con* Hegel–, cómo entonces, dicho autor, se sitúa en los márgenes de Hegel o *antes* de Hegel, o dicho de otra forma, cuál es la relación que a partir de ahí establece

con aquella familia. Ese autor no es otro que Walter Benjamin. Y la pregunta heurística sería: ¿se puede desprender Benjamin, de lo que aquí por comodidad llamaremos “la familia de Schelling”? Pues dicho de manera bien tosca, estar en la familia de Schelling, sería desde Heidegger, estar en la familia nazi, o al menos en la deriva filosófica que posibilita algo así como el nacionalsocialismo en Alemania. Pero también, y esto no debería resultar contradictorio, en la descendencia de un Kant que habría firmado mediante la ligadura de la autonomía y la ley universal un contrato judío entre Filón y Pablo. ¿Qué pasaría entonces allí donde Heidegger en torno a un concepto “vulgar” de tiempo pretende ver una *excepción* filosófica en Kant a propósito de aquél autor que habría llevado a la metafísica a su mayor radicalidad, *casi* a su consumación, esto es, Hegel? (Heidegger, 1973; 2002; Derrida, 1971) ¿Y qué ocurre cuando Benjamin factura a Kant la remesa de un trascendentalismo que considera obsoleto respecto a la “filosofía venidera”? (Benjamin, 1998). Y, también, ¿qué sucede cuando Hegel rechaza el contrato judeo-kantiano? ¿En qué familia espiritual se inscribe y de cuál reniega? ¿Por qué decir entonces, con una seguridad crítica tan estable, qué políticamente Heidegger

queda del lado del nazismo, que Hegel no podría llegar a ser antisemita, que Benjamin no podría llegar a plegarse a la violencia nazi, o también, qué Lévinas queda del lado del sionismo, o incluso que cierta filiación nacional “no aparece en el texto de Benjamin” (Avelar)? O dicho de otra forma, ¿por qué aquél que pretende establecer su límite a través del otro no pasa también a explicarse con él en lo que desde entonces sería una indesmallable contaminación? Y volviendo a una fórmula del comienzo, pero que podríamos comenzar a sustituir de manera más o menos insistente, ¿qué pasa cuando un Heidegger que se explica con Hölderlin es un Heidegger que se explica con Schelling (y con Kant), y por tanto, un Hölderlin que se explica con Kant y con Schelling? ¿Cómo alguien —o algo— puede explicarse con aquello que no se explica? Y si explicarse con otro fuera explicarse con uno mismo y explicitar al otro, ¿cómo podría Benjamin ser una “excepción”? Como apunta Derrida en su trabajo en torno a la “psique judeo-alemana”: “En cada giro, en cada viraje, en cada punto de viraje, en cada vuelta o sesgo del espíritu alemán, una ‘fuerza’ original, a saber, la genealogía o la ascendencia judía ha tenido que jugar un papel destacado. El alemán se explica con el judío (...) Al explicar-

se con el judío el alemán se explica consigo mismo en la medida en que lleva consigo y refleja el judaísmo: no en la sangre sino en el alma. O en el espíritu” (Derrida, 2002: 61). En el elemento del logos mediador de la alianza judeo-helénica que hace posible el cristianismo, “Grecia deviene la fuente fundamental de la germanidad”. Los alemanes son judíos, puntualiza Derrida, “lo quieran o no, lo sepan o no”. Es el logos mismo el que habría servido de mediador entre el espíritu judío y el espíritu alemán. Esta psique judeo-alemana que se encontraría implicada en el nacionalsocialismo y que entre otras cosas pasa por la reforma protestante, desde la perspectiva de Lacoue-Labarthe (si bien es cierto no en directa discusión con Derrida sobre este punto) habría de ser diferenciada en su especificidad respecto de la deriva latina Renacentista donde el ateísmo habría sido mitigado por una filiación romana (y cristiana) nunca totalmente caduca y que constituiría la deriva propiamente fascista (Lacoue-Labarthe, 2007:103). En términos “estéticos” dicha diferencia se expresaría, según Lacoue-Labarthe en la tentativa alemana de “obra de arte total” y la “estetización de la política” que Benjamin habría detectado a propósito del fascismo. Distinción que, a su vez, podría ser ope-

ratoriamente viable a la hora de hablar de sionismo. Así por ejemplo, en algunos textos de Lévinas que se perfilan en esa dirección (Lévinas, 2006) no existe una ruptura total –y no puede ser de otro modo– con una filiación cristiana de la cual quedaría por ver su fidelidad mimética, pero también para, a partir de esta fidelidad, precaver ante una asimilación de lo judío a lo judeo-alemán, pues, siguiendo a Derrida, que todo alemán se explique con el judío no tendría que ser equivalente a una explicación *a fortiori* del judío con el alemán.

En su primer estudio dedicado a Lévinas, *Violencia y metafísica* (1967), Derrida plantea lo que cabría denominar como una cierta inflexión familiar. “Que Platón sea a los ojos de Husserl –afirma Derrida– el instituidor de una razón y de una tarea filosóficas cuyo *telos* dormía todavía en la sombra; que marque, por el contrario, para Heidegger, el momento en que el pensamiento del ser se olvida y se determina en filosofía, esta diferencia sólo es decisiva al final de una raíz común que es griega. La diferencia es fraternal en la descendencia, sometida por entero a la misma dominación” (Derrida, 1989: 110). Tomando en consideración este problema, para Lévinas, el primado de esta descendencia se traduciría en una filosofía

que reduce a intuición sensible el aparecer del ser y de los fenómenos anticipando, por la vía de su determinación conceptual, todo aparecer.

Por otra parte, a propósito del tratamiento de la distinción entre una mismidad cuyo precinto remite a la “ontoteología” (entendida como la tradición que Heidegger somete a deconstrucción) y la alteridad radical enunciada a propósito de lo infinitamente otro, Rodrigo Karmy en un trabajo en torno al sionismo en Emmanuel Lévinas considera “preciso preguntarse por el modo en que funciona el término ‘judío’ en Lévinas, toda vez que –puntualiza el autor–, en nuestra historia inmediata, dicho término llega a designar, al menos, dos Israel diferentes: un Israel exterminado por el racismo europeo y un Israel exterminador del pueblo palestino desde su fundación en 1948” (Karmy, 2011: 1). No dejando de considerar el dato historiográfico bruto en lo que tiene de indesmentible violencia y sujeción, ¿por qué la referencia al término “judío” en Lévinas tendría que ser remitida a “nuestra historia inmediata”? Si bien es cierto Karmy abre la interrogante de una explicación “sintomática” de Lévinas *con* Heidegger que arrastraría hasta cierto punto su negación (la negación o interiorización coextensiva también a

la crítica podría decirse del fantasma del sionismo) y por tanto el “envés” (siguiendo a Arendt) del nacionalsocialismo, el pasaje de la genealogía espiritual a la historia queda en una cierta subrepción que pasa por asumir la interpretación consagrada de Lévinas sobre aquellos conceptos (rostro, infinito, prójimo, escatología, etc.) que a la postre terminarán por sostener todo el edificio de una filiación sionista que, por otra parte, a la luz de textos como los que se compilan en *L'au-delà du verset* (1982) no puede sino asumirse en toda su dimensión; o dicho de otra forma, en admitir una salida de Lévinas del elemento de lo mismo, en asumir o admitir en buenas cuentas como *a priori material* el éxito del proyecto filosófico de Lévinas (esto es, determinando la consanguinidad espiritual en juego sin *repetición*) lo cual no puede sino redundar en un análisis *a posteriori* espiritual sobre judaísmo y Estado de Israel que Karmy de manera bastante precisa llevaría a cabo no obstante a costa de lo que podríamos llamar una cierta *precipitación*. Sin embargo, dicha precipitación también ocurriría en el caso de Avelar pero en el sentido exactamente contrario (es decir, negando una determinada filiación conceptual a la violencia), circunscribiendo —y esto me parece fundamental

de subrayar en ambos casos— *sin firma* su “genealogía espiritual” (Derrida 2002: 61). Se trata, en ambos autores, de un gesto de *absolución anticipada* de la signatura de su repetición, de su retorno o del deseo implícito de su retorno, y por consiguiente, de examinar cómo es que ésta *liga* el texto a ese corte a una “repetición maquina” (Derrida, 2003: 31-128), a un “cuerpo artefactual, un espectro (...) [como] *aquello de lo que nunca termina de des-ligarse* el idealismo o el espiritualismo en todas sus variantes, sea materialista o idealista” (Trujillo, 2006b: 4). Desde esa óptica, en lo que respecta a Avelar, la absolución de una ligadura cuasi-sintética o artefactual operaría en su lectura de la “omisión” en que habría incurrido Derrida toda vez que lo que se juega allí —y esta sería una de las hipótesis— es el intento por acceder a un *verdadero estado de excepción* (con el peso que le da Benjamin a ese sintagma en la tesis VIII), y que para Avelar *se explicita* en la instancia de la huelga general revolucionaria (que por otra parte sostiene su crítica a la lectura de Derrida). Según Avelar, “[e]n la rigurosa paráfrasis que hace Derrida de toda la armazón del texto benjaminiano, falta esta explicitación de lo que en Benjamin es la huelga como algo que es violencia y no violencia a la vez (...) La

huelga será siempre, deberá ser siempre leída de las dos maneras simultáneamente, *antes* de la distinción entre la violencia implícita o potencial del *acto de la huelga* y la violencia explícita de la *huelga general revolucionaria* (dicotomía que, ve bien Derrida, no es pura, fácilmente separable, etc.) (...) Derrida sí mapea fracturas varias en el texto benjaminiano, con conclusiones ineludibles; pero esta nos parece la fisura fundante de la red múltiple que arma Benjamin” (Avelar, 2004: 93). No obstante, si asumimos que, siguiendo a Avelar, lo que se perfila en Benjamin mediante esta complicación en relación con la huelga como un “eje desaparecido” (*axis missing*) en la lectura de Derrida, es decir, que en el momento de la huelga “la distinción entre violencia y no-violencia se vuelve indecible”, es según el autor, la “omisión [por parte de Derrida] de este momento de constitutiva abertura (*split*) en el texto de Benjamin” (Avelar, 2004: 93), queda planteado a su vez que es ese mismo eje de lectura el que posibilitaría a Derrida establecer “una aproximación [de Benjamin] con Heidegger y la caracterización de ‘Para una crítica a la violencia’ como un texto “demasiado heideggereano””. La relación a la que Avelar alude se encuentra al final del *Post-scriptum* de *Prénom de Benjamin*. Señala

allí Derrida: “Es en ese punto cuando este texto [punto que tendría que ver con la posibilidad siempre abierta de precipitar una expiación de la firma de la violencia divina], a pesar de toda su movilidad polisémica y todos sus recursos de inversión, me parece finalmente que se asemeja demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar” (Derrida, 1997:150-151). Podría incluso plantearse como hipótesis, que lo que intenta hacer Avelar al resistir la lectura de Derrida en todo lo que en el orden de lo irrepresentable asociaría según éste al texto de Benjamin con el nazismo, es transferir al momento “puro” de la violencia la división que desde el comienzo y hasta el final Derrida apuntala en su lectura respecto a la violencia mítica. La tesis de Derrida –con el espolón incluido– aparece enunciada en el *Post-scriptum* de la siguiente manera: “Benjamín habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, toda objetivación histórica o estética de la «solución final» que siguiese perteneciendo, como toda objetivación, al orden de lo representable e incluso de lo determinable, del juicio determinante y decidible [cuestión que también Thayer cri-



tica como la re-torcedura en que incurriría Derrida]. Lo decíamos hace un momento –prosigue Derrida–: en el orden de la mala violencia del derecho, la mitológica, el mal dependía de una cierta indecidibilidad, de que no se pudiese distinguir entre la violencia fundadora y la violencia conservadora, puesto que esa corrupción era dialéctica y dialécticamente inevitable, mientras que el juicio teórico y la representación eran allí determinables y determinantes” (Derrida, 1997: 147).

Teniendo en consideración esta escena, cabría preguntarse por qué la reticencia de Avelar parte enfatizando una eventual “omisión” de Derrida sobre un cierto “indecidible” benjaminiano (“[f]or Benjamin, the strike is the moment when the distinction between violence and non-violence becomes undecidable”), pero con el fin de *proteger* a Benjamin de una explicación *con* Heidegger, puesto que la alusión a la “omisión” se proyecta inmediatamente en el texto de Avelar a los últimos párrafos de la lectura de Derrida, donde, podríamos decir, esa *Auseinandersetzung* con Heidegger aparece *explicitada*. Es claro que la transferencia de los pasajes opera allí donde Avelar tiene delimitada lo que será su crítica, pues el desplazamiento es leve, y consiste en sisar

de la indecidibilidad del pasaje mítico que Derrida considera para obtener su rédito en su dimensión mesiánica. Por otra parte, si lo que Benjamin interpreta como “verdadero estado de excepción” es posible de traducir como el “indecidible” que Avelar sitúa respecto de la huelga y de la huelga general revolucionaria a la medida de esa interrupción como “‘verdadera soberanía’, ‘verdad como muerte de la intención’” (Thayer, 2006: 29), que, en cuanto “interrupción de una asimilación simbólica o analógica, determinante o categorial” (Bórquez, 2011: 33), de un “orden trascendental” (Benjamin, 1997: 18, intro), fundaría, a nuestro juicio, con su regla excepcional, *toda excepción* (ideal o material), empezando por la *excepción* del mismo Benjamin de una cierta consanguinidad espiritual (por ejemplo la que podría ligarlo a Heidegger), o por la de un Kant que, como se mostraba con antelación, para Heidegger podría eximirse de la *paráfrasis* aristotélica.

Por otra parte, Derrida trabaja sobre la firma de Lévinas en un estudio menos desarrollado por la crítica: *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980). Sin entrar a fondo en este texto de alta complejidad deo colgada una cita donde queda de manifiesto el intento de Derrida por des-enredar a Lé-

vinas en su *textualidad*, vale decir, respecto a su firma. “Esta interrupción no es un corte, no depende de una lógica del corte sino de la de-structuración absoluta –sostiene Derrida–. Por eso la abertura de la interrupción no es jamás pura. Y para distinguirse, por ejemplo, de lo discontinuo como síntoma en el discurso del Estado, no puede romper el parecido más que no siendo no importa cuál, y en consecuencia determinándose también en el elemento de lo mismo. *No importa cuál*: es aquí donde se sitúa la enorme responsabilidad de una obra –en el Estado, la filosofía, la medicina, la economía, etc.–. Y el riesgo es ineluctable, está inscrito en la *necesidad* (otra palabra para decir el lazo que no se puede cortar) de la estrictura, la necesidad de negociar la cadena, aunque sea de forma no dialéctica. Ese riesgo está él mismo regularmente tematizado en su texto” (Derrida, 1997b: 98).

En ese sentido, volviendo al texto de Karmy, lo que objetamos de su lectura sería lo que nos parece como una absolución precipitada de la signatura en Lévinas (de la firma del otro o de aquél que en cuanto firmante firma siempre “en mi lugar” (Derrida, 1997: 139), y que tendría en el término “universalismo” su expresión más ejemplar; término que recibe su volumen conceptual al admitir

un proyecto diferente por parte de Lévinas en relación con Hegel sobre este punto. Pero este resbalón obedece menos a una apropiación interesada que a un nudo indisoluble de una cierta institución interpretativa (pues el problema aquí no es otro que el de las *instituciones de la interpretación*). Que dicha institución en un marco general y como ya anunciábamos tenga su divisa en el nombre de Walter Benjamin, hoy en día y en el contexto en el que nos situamos, es una cuestión que dejo planteada tal vez como algo más que una hipótesis. El “universalismo” que Karmy detecta en Lévinas en relación con el pueblo judío es el que, como se intentaba sugerir retrotrayendo a Cohen despuntaría con Filón llegando hasta Kant y la nación alemana (Derrida, 2004: 41 y ss.), y del cual quedaría todavía por delimitar en su especificidad latina (Lacoue-Labarthe, 2002), pero donde habría que considerar, a su vez, qué sucedería con la línea de interpretación que haciendo una excepción de Kant o evitando a Hegel para remontar a Schelling, descarta, precisamente, a Hegel de la escena. En ese sentido, para Lévinas, según Karmy, no se trataría de aquel universalismo de “herencia griega (...) que encontraría en Hegel su última expresión” (Karmy, 2011: 5), sino de un universalismo “de la responsabilidad

que testimoniaría la huella inasimilable de la herencia judía”. No obstante, como es posible observar a partir de Derrida, la eternidad en Hegel también estaría transida por una no-fenomenalidad, lo cual redundaría en una acaso sorprendente semejanza entre el Dios judío y el Dios de Hegel (Derrida, 1976). El infinito de Lévinas y la eternidad hegeliana se cruzarían entonces en el punto de su des-aparición. La incompatibilidad con Hegel que en ese contexto es propuesta por Karmy, cede ante la contaminación del mismo señuelo que se pretende delimitar, puesto que cabe preguntarse, ¿por qué separar aguas entre lo que podríamos llamar *la familia de Lévinas y la familia de Hegel*? O en última instancia, ¿aparece suficientemente justificada o justa esa *decisión*? Dicho de otra forma, ¿qué significaría para Karmy que Lévinas no se explique *con* Hegel? Así como también podría decirse, desde una cierta conmutatividad, ¿qué significaría para Avelar que Benjamin se explique *sin* Heidegger, o también *con* él?

En sentido estricto, la genealogía que Derrida exhibe no significa la reducción ideal de los límites estatal-nacionales pues dicha genealogía por muy “espiritual” que haya de ser no se encuentra sostenida por la dicotomía materialismo/idealismo como su

medidor esencial. Más bien, lo que allí sea no-fenomenal tendrá que vérselas todavía con su propia y radical heterogeneidad, y entonces, quizás, nos hallemos en medio de otro registro problemático, de una suerte de “*a priori* material”, siguiendo a Willy Thayer, pero que ya ni siquiera cabría denominar “material” ni menos “ideal”.

En efecto, el “*a priori* material” de Thayer enfla en la misma serie de la “alegoría nacional” que Avelar le imputa a Derrida y de la que quiere absolver a Benjamin, o que la *precipitación* que en Karmy decide a la hora de leer a Lévinas. Pues el problema surge no cuando se intenta vincular el “*a priori* material” a una psique sino cuando la psique se hace depender de éste, presuponiendo allí, a su vez, que la interrupción no se deja re-anudar. En razón de ello, sionismo, nazismo, fascismo o cualquier apropiación ideológica autofundante aparecen más bien como una implicación crítica que como una desactivación de su impronta filosófica. Como bien ha señalado Lacoue-Labarthe, la ley mimetológica de la *imitatio*, la coerción que le confiere autoridad, exige que se dirija como modelo “a lo que no proviene de una *imitatio*” (Lacoue-Labarthe, 2002: 98); división interna de la *imitatio* regida por un *double bind*, que en el caso de Alemania

respecto del modelo griego se radicaliza como la posibilidad de un surgimiento o una originalidad *excepcional* (sin posibilidad de imitación) como modelo de una autoformación, y que según Lacoue-Labarthe sería el modelo asumido por *Heidegger en el Discurso del Rectorado* (1933). A propósito de su acceso a la existencia histórica, Alemania se encontraría regida por la ley mimetológica en cuanto precipitación mimética o radicalización de la *imitatio: double bind*, pues, que en cuanto principio de autoformación se inscribiría como un vástago de la tradición que Kant formaliza a través del genio como principio de lo inimitable. En dicho intento, que es el intento de constituirse como nación o pueblo (*Volk*), Alemania, en este sentido, habría aspirado al genio, sólo que el genio, en cuanto inimitable, se habría precipitado en esta imposibilidad (imposibilidad de una imitación genial), llevando al conato nacional alemán a agotarse en lo que Lacoue-Labarthe denomina una “lógica esquizoide”, “algo así como una psicosis —señala el autor— o una esquizofrenia histórico-espiritual en la que algunos de sus genios más prestigiosos, desde Hölderlin a Nietzsche, resultaron ser los signos (y las víctimas) premonitorias” (Lacoue-Labarthe, 2002: 99). Lógica esquizoide que autorizaría

a pensar lo impensable que supone el Exterminio como el resultado del desamparo alemán en cuanto precipitación mimética de existir a condición de no existir, puesto que lo que se jugaría en términos topológicos respecto del judío es que su anulación implica como condición el que no se le pueda situar ni dentro ni fuera de la comunidad encontrándose “de antemano impedidos de existencia”. Para Lacoue-Labarthe aquella división íntima de la comunidad no se explica tanto desde el inmanentismo planteado por Nancy (voluntad de inmanencia absoluta como fusión comunal, donde el exterminio se explicaría a partir de una insatisfacción del “infrahombre exterior a la comunidad de sangre y suelo” respecto a los criterios de la “*pura* inmanencia”), como de aquella precipitación mimetológica, o al menos, el “inmanentismo furioso o delirante de la comunidad *orgánica*” que postula Nancy, se encontraría regido por una ley mimetológica general donde un *double bind* divide o “o esquiza”, desde su proyecto, la intimidad comunitaria (Lacoue-Labarthe, 2002: 92). *Double bind* que se traduciría en la radicalización de una *imitatio* cuyo modelo de originalidad resiste a la imitación en cuanto autoformación. Autoformación que para Heidegger, como se anunciaba,

es autoafirmación del espíritu (*Geist*) en el *Discurso del Rectorado* (1933) y en la *Introducción a la metafísica* (1935).

Ahora bien, si Lacoue-Labarthe tiene razón, y el tono schellingiano al que Heidegger se pliega (plegamiento que Derrida también detecta a propósito de Trakl (Derrida, 1996)) allí donde lo que está en juego es una cierta relación con el mito como relato (*Sage*), por tanto, con el arte y con la política del poema, habría que ver si este diagnóstico permite revelar el negativo que Derrida extrae en torno al espíritu en su lectura, primero, sobre los textos de los años 33 y 35, y luego en torno al Trakl que Heidegger presenta. Es decir si el *geistlich* de Trakl que Heidegger quiere llevar más allá del cristianismo –tal como lo hiciera con el problema del mal en Schelling– se deja ver o no –y hasta dónde– por el positivado del mito. Lo que Derrida pretende abrir *con* Heidegger sería una heterogeneidad radical en el origen que permanecería heterogénea aún “en la más rigurosa repetición” y que se anuncia allí como lo “más diferente” (Derrida, 1990: 95). Se trataría de una partida *sin partida* como retiro hacia lo más originario de una *Frühe* que está por venir. Se trataría a través de Trakl para Heidegger, según Derrida, “de pensar aquello a partir de lo

cual [el cristianismo en la doble dimensión de *penuma* y *spiritus*, es decir en la doble inflexión griega y latina, además de una inflexión hebrea que no habría que descontar y que sería la de la *ruah*, vale decir, a partir de lo cual tanto la metafísica como el cristianismo] (...) es posible” (Derrida, 1996: 94). Derrida reconoce aquella impronta schellingiana en el intento de Heidegger por darle alcance a esta *Frühe*, que se vería expresado en un intento de descristianizar tanto a Schelling como a Trakl en vistas de una determinación más fundamental. Lacoue-Labarthe, por su parte, hará coincidir la posición de Heidegger sobre este punto con su distanciamiento del nacionalsocialismo –distanciamiento que jamás tendrá el carácter de un abandono– y que implicará una suerte de blanqueamiento de una reapropiación del espíritu por parte de Heidegger orientado a la apertura hacia una nueva religión, donde, como se ha venido insistiendo, en los años del 33 al 35 junto con los desarrollos en torno a Hölderlin el plegamiento a Schelling pasará más bien por la autoafirmación de la nación alemana como creación de una nueva mitología. Cabe preguntarnos, entre Derrida y Lacoue-Labarthe, por el cruce que, del mito a la heterogeneidad radical como aquello “más

matinal del *Frühe*”, transita alrededor del nombre de Schelling, en donde, tanto en un caso como en el otro se juega una cierta posición radical de Heidegger frente al cristianismo, donde si es en vistas de remontar el mito es de la crítica protestante de lo que se trataría, tanto como si es en vistas de arrancar la separación del mal al espíritu y de deslindar el *geistlich* de Trakl más allá del horizonte cristiano. De seguro, ambas orientaciones se encuentran en Heidegger y las consecuencias que se sigan en cada caso dependerán hacia qué lado se cargue más la mano. Antes bien, me interesa, en el medio, demorar el nudo que entre ambos fieles de esta balanza –nunca demasiado equilibrada y quizás no puede ser de otra forma si de fondo está el contra-balanceo de una *Ereignis* acompasando todas estas vacilaciones o esta fantástica (y única) vacilación–, me interesa, pues, demorar el nudo que Schelling teje entretanto. Por ejemplo, ¿por qué tratándose del *Geist* Heidegger se explica con Schelling y no con Hegel? ¿Y qué significaría entonces explicarse *sin* Hegel? En este punto, ¿explicarse *con* Schelling es explicarse *sin* Hegel? Pues como sea que se respondan estas preguntas al parecer se trataría siempre de decir algo que pueda ser proferido *antes* de Hegel pero sólo y

necesariamente para ser enunciado *después* (de Hegel). Esto no tendría que ser siempre así en Heidegger, pero al parecer –y esto es una hipótesis– tendría que ser así cuando la clave de lectura se asocia con Schelling y lo que se dice entonces se anuncia pasando por su texto. Y tanto Derrida como Lacoue-Labarthe, con matices de lectura en cada caso, observan que la relación que Heidegger establece con Schelling se inscribe en un período complejo políticamente hablando, precisamente el período en que Heidegger adscribe y luego se distancia del nacionalsocialismo. Es en ese contexto que el eco de Schelling se deja oír.

Por su parte, Benjamin haría pasar una unidad (inmanente) –que enlaza con su trabajo en torno al Romanticismo– por el filtro de la prosa, vale decir –leído desde la perspectiva de Derrida– por la instancia sin contenido de la materialidad del signo, pero que no implicaría únicamente la interrupción de la interiorización tanto como su des-enlace, (un *double bind*). Es en ese punto –que habría que desarrollar de manera mucho más rigurosa– donde para Derrida se vuelve muy complejo pensar una “violencia no-soberana y exenta de derecho”, y más lo segundo que lo primero –justamente por una disociación de la violencia entre el conocimiento y

la acción (Derrida, 1997: 136), teniendo a la vista el problema de la iterabilidad, precisamente como una maquinabilidad o artefactualidad (posibilidad espectral) que ha introducido subrepticamente el contagio y la repetición en el punto de una institución (en el sentido de inyunción) irreductible, por ende, una “diferencia de naturaleza” en el origen de la violencia –que es lo que le imputa Avelar a Derrida– tendría que buscarse en una instancia que no se deje reducir por algún tipo de determinación, cuestión que, intentaremos apuntar sobre el final, Derrida efectivamente considera, complicando la imputación de Avelar. Ahora bien, dicha “inyunción” –que podríamos circunscribir a una cierta fuerza (*Kraft*)– es la que Derrida intenta pensar por medio del término *Walten* (Derrida, 1997 y 2011) que, por otra parte, se encuentra trabajada en el seminario de Heidegger del año 35, que es el mismo desde donde, desde otro enfoque, Lacoue-Labarthe extrae cierta fidelidad, para decirlo a través de un nombre, a Schelling. Un Schelling que Heidegger no desmarcará totalmente de Kant al año siguiente en el seminario acerca del primero. Dimensión “política” que por otra parte Derrida no ignora. En una nota de la segunda parte publicada del Seminario “La

bestia y el soberano” (2002-2003), señala Derrida: “Nos habíamos prometido volver a la misma encrucijada para seguir y retomar la trayectoria de ese peculiar pensamiento heideggereano del *Walten*, la peculiar utilización de esa palabra, algunos de cuyos casos importantes en los que aparece, en el seminario de 1929-1930, ya habíamos seguido, y después, sobre todo, cinco años más tarde, en 1935, en un período, período político que no es un período cualquiera, en la *Introducción a la metafísica*. Este recurso prosigue mucho más allá, como veremos, de un modo muy interesante y que no carece de relación con todos los motivos que aquí nos interesan. Porque el *Walten* es una “fuerza” de la que no se puede decir ni que porta la vida ni que porta la muerte –[Nota: Pongo la palabra “fuerza” entre comillas porque no me satisface en mayor grado que la palabra “violencia”; en cualquier caso, éste <el *Walten*> es alguna cosa que no es una cosa, ni una cosa de la vida ni una cosa de la muerte” (Derrida, 2011: 132-133). Y más adelante plantea: “Como ven ustedes, lo que aquí más se acentúa es que la muerte en cuanto tal, el acceso, la relación con la muerte en cuanto tal es un poder (*Können*, *Vermögen*). Semejante poder, semejante potencia, define al mortal, al hombre como mortal, y ese

poder del como tal, del “en cuanto tal”, ese poder de acceder al como tal de la muerte (es decir, de la nada como tal) no es sino la relación con la diferencia ontológica, por lo tanto con el ser en cuanto ser. Sin ese poder [Nota: ¿Qué quiere decir “poder” aquí? Incluso la palabra “poder” (*Können, Vermögen*), lejos de proporcionarnos la llave de una puerta que tendría acceso al ser del ente, ese poder mismo es definido por el ser del ente. El poder, aquí, ese poder singular, aparece como poder desde la experiencia de la diferencia entre el ser y el ente], sin la fuerza de ese poder del “en cuanto tal”, de la muerte en cuanto tal, no habría relación con el “en cuanto tal”, por consiguiente con el ser en cuanto ser, al no ser el ser en cuanto ser un “en cuanto tal” entre otros sino la posibilidad del “en cuanto tal” en general (...). Y esta diferencia entre el ente y el ser, esta diferencia ontológica que, al portar el “en cuanto tal”, se dirá –en el texto cuya lectura todavía difiero, *Identidad y diferencia*–, [se dirá] que adviene mediante un *walten*: es siempre la fuerza de esa misma palabra que dice una fuerza, un poder, un dominio, incluso una soberanía no comparable con ninguna otra [Nota: No es la soberanía de Dios, no es la soberanía de un rey, de un jefe de Estado, es una soberanía más soberana

que cualquier soberanía]– de ahí la dificultad que experimentamos para pensarla, para determinarla y, por supuesto, para traducirla [Nota: Y lo que también me interesa es la cadena entre *walten, können, vermögen*]” (Derrida, 2011: 165-166). En este sentido, y si de esto se tratara la cuestión, es decir, el problema de pensar una “violencia no-soberana y exenta de derecho”, un *verdadero estado de excepción* en términos de Benjamin y Thayer como factor “desobstante” de la *Escena de Avanzada* en este último, entonces, a mi juicio, la deriva heideggerana y todo lo que se desprende de estos textos complejos por sus posicionamientos políticos y las líneas de descendencia en la que se inscriben sería entonces una herencia que no se podría simplemente absolver (y en este punto la cuestión de la herencia según Derrida en la línea del planteamiento de la “posibilidad espectral de toda espectralidad” en *Espectros de Marx* tendría que considerarse en relación con el problema de la firma). No absolverse anticipadamente de la herencia, y tal vez llevando las cosas a cierto límite, nos conduce a la interpretación de Lacoue-Labarthe de la “nueva mitología” de raíz schellingiana (kantiana-filoniana) heideggeriana. ¿Dónde está el “extravío” entonces? ¿No incurriría acaso Thayer en el



blanqueamiento de otro “*a priori* material”, uno tal que ya ni siquiera se le podría seguir llamando “material” (ni menos “ideal”)? Desde esta perspectiva, una mediación diferente a la mediación hegeliana es precisamente la que intentaría llevar a cabo Derrida, pero a propósito de una *hostilidad absoluta* respecto del arte (y la política), es decir, *con* Hegel (y también con Husserl), a diferencia de Benjamin, que lo haría más tajantemente *sin* Hegel o evitando la eventualidad de una *Auseinandersetzung con* Hegel: *sin* Hegel o *con* el arte (o, y no digo que esto sea más posible que imposible, con un arte *sin* Hegel, o dicho de otro modo, sin lo que Hegel *puede* mostrar a través del concepto, donde se desliza nuevamente la intriga de qué es lo que Hegel *puede* mostrar... a propósito del arte), es decir, a mi juicio, *con* Kant y *con* Schelling, y por tanto *con* Heidegger, o en una relación desde entonces indesligable, siguiendo a Derrida, con un “Walten (que significa no igualmente, no algo ni alguien, ni el hombre, ni Dios, sino el ejercicio de una fuerza archi-originaria, de un poder, de una violencia, antes de cualquier determinación física, psíquica, teológica, política... incluso... óptica u ontológica)” (Derrida, 2011: 143). Sin embargo, la crítica insiste en “blanquear” las

consecuencias “políticas” que se extraen de dicha filiación. Como plantea Iván Trujillo, siguiendo a Derrida, Kant habría ofrecido con su tercera *Crítica* un “punto de reunión” entre naturaleza y espíritu, que sin embargo, visto desde Hegel, sería un punto de “no reunión” (Trujillo, 2009: 41-44). Punto de reunión, o más bien, punto de no reunión, que sería la égida de la crítica de “una cierta escuela de pensamiento del arte, encabezada por Pablo Oyarzún” (Trujillo, 2009: 46). “¿Y qué hay de cierta toma de distancia reiterada –se pregunta enseguida Trujillo–, la más de las veces simple y sumaria, con respecto a Hegel?” (Trujillo, 2009: 46), y cabría agregar teniendo a la vista a Benjamin en todo lo que se juega a propósito de *esa escuela de pensamiento* (que es también la escuela de pensamiento de Richard y de Thayer... y de una crítica que orbita en torno de los problemas que se dejan oír bajo sus firmas), ¿en relación con Derrida? Lo que Rodrigo Karmy llama en la misma línea de Oyarzún, Avelar, Thayer, Galende, Forster, Collinwood-Selby, Agamben, Lacoue-Labarthe, y otros: “el extravío derrideano”, desde esta perspectiva es más bien, la resistencia a pensar la filiación que en el sistema *lo vuelve imposible* o que decide *secretamente*, que volvería menos

a Derrida un “conservador” que un autor que asume que la estrategia deconstructiva des-liga, pero no absuelve anticipadamente pues la interrupción anuda interrupciones en la *insistencia* del hiato (Derrida, 1997b: 95-101). ¿Por qué decir entonces que Benjamin es visto como una “excepción”, y de qué? Porque aparece justamente como el horizonte para pensar esa “violencia no-soberana” y absuelta del derecho, el “medio puro” que aunque protético o múltiple, pone entonces a Benjamin en el papel de un fumigador ontológico. ¿Y el nazismo no fue acaso una “fumigación” racial? ¿Qué quiere decir aceptar una línea de descendencia y no otra? ¿Es esto posible? ¿Es posible la pureza de sangre, la *violencia sin sangre* (me atrevo entonces a decir siguiendo la polémica de *Prénom de Benjamin*)? Por ejemplo, ¿es posible eliminar a Filón de la escena paulina toda vez que la relación de Benjamin fluctúa entre un pensar *con* y *sin* Hegel (*con* y *sin* el Dios judío podríamos decir, siguiendo a Derrida en *Glas* (Trujillo, 2009: 15)), lo cual es decir también, *con* y *sin* imaginación productiva, pero por tanto, en cualquiera de los dos casos, de ningún modo *sin* una relación con Kant, es decir, sin el contrato filoniano entre autonomía y ley? ¿Qué pasa cuando explicarse con algo es explicarse

con el otro, radicalmente otro? ¿Qué es el “dispositivo de reflexión especular” o “artificial” de la *psique*, de la “posibilidad general [de los] parentescos espirituales” sino la “apelación secreta”, “soberana”, “secreta” de una firma? (Derrida, 2004: 44, 64, 75 y 1997: 140) ¿Es tan simple –y tan complejo– como decir que la “estrategia” de Benjamin pasa por un punto de la tradición y no por otro? Leyendo al mismo Benjamin queda la impresión de que una *estetización* u *hostilidad absoluta* precipita las filiaciones mucho más allá de lo que la crítica presupone; filiaciones que sin duda atentan contra el “potencial revolucionario” en juego lo cual moviliza las defensas. Y eso es lo que, por otra parte, Derrida consideraría mediante la doble firma de Walter y Walten en *Prénom de Benjamin*, y con ello, exhortar a una cierta estrategia o “*economía* general del espíritu” (Derrida, 2004: 75) que se haga cargo de dicho contagio. Habría que preguntarse si la cercanía de lo que podríamos llamar “dos tipos de sangre espiritual” sea un peligro inminente que habría que contener o tratar de soslayar, y no más bien el elemento donde se juega cualquier posición o interpretación que diga relación con lo que se llama la filosofía. Si la “purificación de la sangre” es el precio que hay que pagar para abrir a un

“Benjamin revolucionario” quedaría por determinar si acaso se podría o no suscribir y qué implicaría esa decisión.

Sería preciso entonces buscar la operación del “blanqueamiento” del *Walten* que, visto desde Lacoue-Labarthe, podría entenderse como la operación de blanqueamiento respecto del mitema (que a su vez sería el blanqueamiento respecto de la familia de Schelling en la modernidad y *más allá*: la exigencia de “una nueva mitología”, donde el poema estaría llamado a acoger la herencia). El *Sage* (relato) de Benjamin sería la utopía revolucionario-mesiánica (si es verdad como dice Avelar que se trata de un “futuro anterior” [*Alegorías de la derrota*] (...) sólo que para Derrida éste mismo está tomado por la “doble estratificación” que pasa primero por Husserl y luego por Hegel, por consiguiente —y esto no es tan evidente— por Bataille y también por Althusser (Derrida, 1977), pero también por Paul de Man y su “ideología estética”). En el posicionamiento crítico que podríamos denominar “la familia de Benjamin” es posible apreciar una resistencia a deconstruir el *Walten*, es decir, en la *imposición de su des-anudamiento*, pues se trataría también de una fuerza (*Kraft*), de un poder (*Können, Vermögen*), de un abrir (*bahnen*) y de

un portar (*tragen*) así como de un camino (*übertragen*), que resiste a la administración o a la gubernamentalización. Heidegger intenta remontar el *Walten*, si seguimos a Lacoue-Labarthe, para poder desocultar al ente a través del poema (Heidegger, 1996), en último término, podríamos decir, porque todavía guarda cierta fidelidad a la familia de Schelling. ¿Pero qué sucede con Benjamin? ¿Puede interrumpir la imposición (*enforcement*) del *Walten*, de la “violencia soberana” toda vez que ésta se precipita en su *estetización*, y por ende, abjurar de la familia de Schelling que desde entonces constituiría su propia descendencia? Si lo hace, a mi juicio, es a costa del blanqueamiento de un problema. Para polemizar y siguiendo a Derrida digamos: *de su exterminio*. Y habría que ver cómo la “fidelidad” de Heidegger a Schelling pasa al *hellig* o decanta en él. Benjamin, al evitar el mitema estaría “mitificando” la violencia originaria bajo el esquema de la prosa (mesianismo) a pesar del optimismo de Lacoue-Labarthe de una “política diferente” que allí eventualmente se abriría (Lacoue-Labarthe, 2007: 47-48) y re-virtiéndola en utopía revolucionaria. La cuestión con Benjamin y, sobre todo, con “la familia de Benjamin” —y que como vimos compartiría *más de un lazo* con la familia

de Schelling, como sería el caso de Giorgio Agamben y de aquellos críticos que siguen la estela del “*verdadero estado de excepción*” (pues si para Derrida el espectro es siempre más de uno, ¿no habrá también *más de un lazo*?) es, pues, que habría una suerte de “precomprensión” del *rasgo de la descendencia*, de la “hibridación espiritual” (Derrida, 2004: 75) como un *factum* o una operación cuya fuerza suplementaria podría ser dirigida respecto a una u otra línea de descendencia, y en último término, absuelta anticipadamente en una *explicación* con el otro como una cierta “materialidad” en cuanto “heterogeneidad radical”. He ahí, a mi juicio, la fumigación ontológica –muy en la línea de la apropiación crítica de Benjamin– en la que Thayer incurre. La sospecha de Richard, en esa perspectiva, no es tan descaminada como parece, pues lo que observa –o más bien diríamos *atisba*– es el blanqueamiento por anticipado de la instancia de violencia mayor (lo que aquí designamos con la palabra alemana “*Walten*”) en el de una instancia de *interrupción* pero no de retorno, donde, si bien es cierto el *cruce de los modos de producción* borra la firma del que envía no puede hacerlo con el que arriba de la destinación. Pues allí cabría reconocer no tanto un desfondamiento o un desmoronamiento como una precipitación (una *imitatio* en su ley general); reconocer allí, pues, otra posibilidad

de filiación, que es lo que Thayer efectivamente intenta llevar a cabo (destrucción sin soberanía ni sujeto) sólo que habiendo sancionado como *a priori material* el medio de la distinción entre la obra y el fetiche. Quizás, lo que habría que buscar ahí en cambio es lo que mantiene *desatado* un punto medio (Trujillo, 2009: 39-66). Por último, un relajo crítico sobre la deconstrucción de términos como *Marchstellung* (*posición de fuerza* en Heidegger) o *Gewalt* (en Benjamin) en su referencia directa con una lógica del Estado fecundan el gesto de autoafirmación nacional o algo no demasiado diferente. Donde “judaísmo” sería una palabra para designar, siguiendo a Derrida, antes una “herencia espiritual” (dónde cabría determinar sus contornos) que una consanguinidad familiar, pero que en tanto “apropiación política” (Benjamin, 2002: 395) quedaría ciertamente dentro de bordes fraternocráticos. Herencia “espiritual” que sería algo más irreductible y más contaminante que la propia “historia material”, probablemente una imposición (*Walten*) más difícil de pensar. ¿Cuál es el hecho –si es que se tratara de eso– que aquí autoriza a plantear estas hipótesis? Existe un privilegio de ciertos intelectuales en torno a lo que cabría llamar un “pensamiento del arte y la política” que obedecería a una alternativa, primero al marxismo revolucionario latinoamericano

americano “clásico”, donde la política aparece regida por la ciencia, y luego sobre lo que la crítica a ese posicionamiento por parte de la renovación socialista suponía en una relación de continuidad con la exigencia democrática, que tanto en Chile como en Latinoamérica se imponía a modo de premisa de regulación del orden social frente a los regímenes dictatoriales que en aquél período eran descifrados como el envés del stalinismo.

Ahora bien, si intercambiamos el nombre de Derrida por el de Louis Althusser, que supone una recepción más directa por parte de la izquierda revolucionaria en Latinoamérica, vemos aparecer el mismo hilo que inclina la balanza del discurso filosófico sobre ciertas premisas benjaminias, particularmente, la de la *polítización del arte*. Tal vez desde esa tensión algo más quedaría por decir de la homogénea resistencia que genera en cierta recepción crítica la lectura de Derrida en torno a Benjamin.

### **Paréntesis. Althusser: un bastardo**

Dicho de manera bastante esquemática, entre 1960 y 1970 la filosofía de Louis Althusser irrumpió en el campo teórico marxista, logrando una importante difusión en Chile y Latinoamérica. Las tesis expuestas en las obras *La revolución teórica de Marx*

(*Pour Marx*) y en *Para Leer el Capital (Lire le Capital)*, cuya temprana traducción realizó Marta Harnecker (Althusser, 1969)<sup>2</sup>, fueron leídas al calor de la coyuntura política y teórica de esos años, determinada por los efectos de un conjunto de acontecimientos históricos: el XX congreso del PCUS y la crisis del Movimiento Comunista Internacional, la Revolución Cubana, el movimiento estudiantil de fines de los sesenta, la invasión de Checoslovaquia, el ascenso de la lucha guerrillera y el triunfo de la Unidad Popular en Chile; formando parte de la reflexión y discusión de diversas experiencias políticas, que encontraron en los trabajos de Althusser un modo nuevo y fecundo de leer la teoría de Marx, la estructura de una formación social y su transformación.

Por otra parte, en diversos países del continente, junto a las obras de Althusser, también se leyó en la línea althusseriana los trabajos de autores como Régis Debray (1965), Charles Bettelheim (1973 y 1974), Nicos Poulantzas (1969), Étienne Balibar (1969), Alain Badiou (1969), entre otros<sup>3</sup>, donde además ha lugar a considerar el interés por parte de los teóricos marxistas latinoamericanos por el estructuralismo francés –solidario de la filosofía de Althusser– como en el

caso del intelectual socialista argentino José Aricó<sup>4</sup>.

Asumiendo que este contexto es el que ritma la recepción de Althusser en Latinoamérica durante los 60 y 70, donde el dechado de la revolución cubana subvertiría “el evolucionismo político y el determinismo histórico de los partidos comunistas latinoamericanos (...) heredados de la Segunda Internacional, y, de algún modo, de la tesis del XX congreso” (Valderrama, 1998: 171-172), habría que insistir en aquello que Miguel Valderrama denominó en su momento “clausura (semántica) revolucionaria del discurso de Althusser en América”.

Valderrama sostendrá que durante este período la textualidad althusseriana habría quedado capturada políticamente por el *quid* revolucionario, particularmente desde el amarre entre el humanismo voluntarista y el cientificismo determinista, donde, no obstante, un estructuralismo marxista (como por ejemplo el de Maurice Godelier) sirvió para promover la instalación de una determinación estructural por sobre el actuar de los sujetos, determinación que, a su vez, no podía filtrar al compromiso de los movimientos contrahegemónicos que en esa tendencia epistemológica y objetivista parecían carecer de una teoría de la historia en

particular. Se trata del cruce entre “la acción intencional y la determinación estructural” (Valderrama, 1998: 173) cuyo compromiso epistemológico *a fortiori* objetivista restringiría la ontología social del marxismo latinoamericano a una explicación de lo real encausada como “materialismo”.

En ese sentido, los alcances del marxismo estructuralista en el contexto señalado deben ser comprendidos no en relación con el debate que el estructuralismo francés sostenía coetáneamente (crítica a la metafísica o a toda forma de mistificación), sino en una tensión con los presupuestos del marxismo latinoamericano clásico (preeminencia de la lucha de clases del alero del *Manifiesto Comunista* v/s la *Contribución a la crítica de la economía política* que planteaba la determinación estructural de la acción)<sup>5</sup>.

Ahora bien, durante la década de los 80 esta tensión se resolverá en una renovada discordia que tiene como eje una preocupación que se presenta como fundamental a nivel continental: la de la instalación de un sistema democrático como modelo del orden social. Con ello se suscita una crítica al marxismo desde la reformulación socialista latinoamericana de la relación entre democracia y socialismo, donde éste último es menos una alternativa a la

democracia que una profundización de ella (Valderrama, 1998: 175). “Socialismo renovado” que tendrá no poca injerencia a la hora de sopesar las posiciones marxistas de los althusserianos. Como plantea acertadamente el mismo Valderrama en un trabajo de data más reciente, “[l]a afirmación de una perspectiva democrática y antiestatista del socialismo lleva a los teóricos de la renovación a criticar la idea de partido leninista y a cuestionar la idea del marxismo como ciencia. Asimismo, en este escenario de cuestionamientos múltiples, la valoración ‘en clave democrática’ del pensamiento de Gramsci llevará a censurar fuertemente la influencia del marxismo althusseriano en la izquierda continental” (Valderrama, 2000: 118).

En efecto, este doble juego de llaves entre democracia y socialismo ve en las afirmaciones de Althusser en torno a la incompatibilidad de la teoría marxista con una filosofía de la historia el imperativo de una insuficiencia, tanto para pensar nuevas formas de hegemonía como para plantear una teoría del Estado, y en última instancia, en la derivación de la política respecto de la ciencia (lo que era asumido por la renovación socialista como el “estalinismo” de Althusser) una batería de tendencias contrarias a la democracia.

Esta asimilación del socialismo al desvelo por la democracia consolida, por otra parte –enfocados ahora particularmente en el contexto chileno– la alternativa de un pensamiento de izquierda vinculado a la estética, que a partir de Benjamin y bajo la égida de la *politización del arte* tendrá a las relaciones entre obra y crítica como el punto de inflexión de la resistencia de la teoría (y de la práctica artística) frente a la coyuntura política de la dictadura<sup>6</sup>. Según Federico Galende, lo que ocurre con el Golpe de Estado de 1973 es una “destrucción completa de la representación artística vinculada a la representación pictórica” que tiene como efecto correlativo su reificación por la vía –utilizando la fórmula benjaminiana– de su “estetización” por el régimen instalado a partir de ese evento (Galende, 2009b: 16). Dejando de lado la discusión intestina sobre si acaso el Golpe opera como interrupción de la representación y reificación de su campo o como explicitación del progreso como norma histórica o consumación de un dictamen fundacionalista, cuestión de la que nos ocupábamos al inicio, lo cierto es que la crítica a la representación que el “modernismo utópico” y progresista venía desarrollando desde fines de los 50 y cuyo epígono hacía de la pintura un modelo de transformación efectiva de la forma social,

y en donde, a su vez, una crítica a ese modernismo revolucionario es correlativo a una crítica al marxismo como ciencia (por tanto, a la crítica al enfoque teórico althusseriano sobre Marx), la cuestión será que, habida cuenta incluso de una eventual separación entre obra y crítica (Thayer), o de otras cuestiones adyacentes en torno a la relación entre modernismos y modernizaciones, nos encontramos en un estado de la cuestión de la institución filosófica chilena donde Althusser aparece absorbido, podríamos decir, *tanto por la obra como por la crítica*, y por otro lado, desplazado de todo conato marxista contrahegemónico por una renovación socialista que lo ponía fuera de escena. Este factor se habría afianzado de manera aún más poderosa en una relación melancólica o en una profundización de ella (“imposibilidad de afirmación” según Nelly Richard) de la teoría y la obra de arte en la postdictadura (Richard, 2004: 31) (el duelo de la transición a la democracia y la monumentalización del pasado como sus rasgos más fundamentales), y por otra parte, a través de la consolidación de la democracia gestional como horizonte político-institucional de organización de la sociedad, cuestión que habla menos de las constantes refundaciones del marxismo

latinoamericano en aquellos alcances que cabría denominar “postmarxistas” y que asumen un desplazamiento de la remisión ciencia/ideología revalidando la exigencia althusseriana formulada al propio marxismo, décadas antes, en torno a la necesidad de una ciencia histórica, que a un decurso de la institución filosófica chilena y sus estrategias de validación discursiva.

De manera que si intentamos situar un rendimiento teórico o relectura de Althusser en el contexto filosófico chileno actual, esta tendría que disponerse en la escena de su clausura por la renovación socialista, y luego, como un discurso no tributario de una intransable reflexión sobre la obra de arte y su marco crítico (es decir desde otra relación que la relación entre *ergon* y *parergon*), cuestión —esta última— que también podría considerarse a propósito de la tensión que la filosofía de Derrida genera sobre ese campo de cuestiones y donde los protocolos de lectura resultan ser más complejos y menos evidentes que en el caso de Althusser. De modo tal que el tono *excepcional* al que la crítica somete a Benjamin obedecería —como muestra por ejemplo de manera bastante categórica la apuesta de Thayer— a una cierta “alternativa” con respecto al proyecto teórico-político de la izquierda latinoame-



ricana que pretende ser reivindicada en el corpus de la institución filosófica en Chile a partir de su cauterización neoliberal a partir de 1973 y que se instala *definitivamente* a partir del año 81 por la vía de una nueva Constitución Política.

No obstante, surge una pregunta: ¿por qué *esta reivindicación* y no *otra*? ¿Existe *otra*? ¿Qué es “otra”? Y si no existe, ¿cuáles son sus síntomas? ¿Y por qué justificar toda esta lectura para no dejar de introducir algo más que una simple sospecha respecto de sus peligros, sus silenciamientos y su evidente dogmatismo?

### **Algunas conclusiones. El problema de la firma**

Sobre el final de *Prénom de Benjamin*, a propósito de la firma que sella el ensayo sobre la violencia, señala Derrida: “Siempre firma otro, es quizás esto lo que firma este ensayo. Ensayo de firma que se arrebató en su verdad, a saber, que el que firma es siempre el otro, el completamente otro, y cualquier otro es completamente otro (*et tout autre est tout autre*). Aquello que se llama Dios o no, aquello que se llama Dios cuando necesariamente firma en mi lugar incluso cuando creo que lo estoy nombrando, a él.

Dios es el nombre de esa metonimia absoluta, lo que ésta nombra de esa metonimia absoluta, lo que ésta nombra al desplazar los nombres, la sustitución y lo sustituido en esa sustitución. Antes incluso del nombre, desde el pre-nombre, desde el nombre de pila” (Derrida, 1997: 139).

Por su parte, y como se señaló anteriormente, Idelber Avelar plantea la omisión de un pasaje donde Derrida no habría considerado una “indecidibilidad” de la violencia “como violencia y no-violencia”, y que equivaldría a la instancia de la huelga, la cual se encontraría, por tanto, más allá del derecho y de una indecidibilidad por así decirlo “derivada”, que siguiendo a Avelar, Derrida sí habría detectado a propósito de la violencia mítica en cuanto fundación y conservación del derecho; cuestión que al crítico, por otra parte, le parece encerrar cierta obviedad que se expresaría en la inseparabilidad de la huelga y la huelga general revolucionaria “como si este fuera un dato que el texto benjaminiano omitiera”. Según Avelar, Derrida “[i]nsiste en este punto, precisamente, a la vez que omite el antagonismo que hace inevitable la incompatibilidad de las dos en Benjamin: el carácter de la opción por la huelga como, desde siempre, *violencia y no-violencia*” (Avelar, 2004: 93).

Sin embargo, podría afirmarse que esta objeción no está del todo bien fundada, pues lo que Avelar llama la “omisión de este momento de escisión (*split*) constitutiva” (Avelar, 2004: 93) es un rasgo que Derrida no desconoce en su lectura de Benjamin, allí donde de lo que se trata es de pensar la violencia divina, o en términos de Benjamin –y también de Avelar– una *violencia revolucionaria*, es decir, una “contradicción objetiva en la situación legal”.

Desde Thayer, podría decirse que el intento que allí se juega pasa por detectar un “vector desobstante” por respecto al “*a priori* material” de la situación legal. Siguiendo a Avelar, “[s]e trata, pues, de un resto (*remainder*): una diferencia innombrable en el lenguaje rige (*presides*) sobre la naturaleza del acto tomado como ejemplar del problema de la violencia (...) Pero la cosa realmente importante en el texto de Benjamin pasa inadvertida: es imposible atribuir contenido positivo a la violencia porque no hay un lenguaje universalmente comprensible capaz de hablar sobre ella” (Avelar, 2004: 94).

No obstante la acotación de Avelar, Derrida ha considerado en los tramos finales de *Prénom de Benjamin*, tanto esta imposibilidad de nominación como el rasgo de una indecidibilidad entendida como una

“justicia más allá del derecho” (Derrida, 1997: 135). Es lo que se puede desprender de lo enunciado por el propio Derrida al pormenorizar la violencia mítica y la violencia divina respecto de la decisión. “Para esquematizar –explica Derrida–, habría dos violencias, dos *Gewalten* concurrentes: por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y del Estado, *pero sin conocimiento decidible*; por otro lado, conocimiento decidible y certeza, en un dominio que resulta *estructuralmente el dominio de lo indecidible*, del derecho mítico y del Estado. Por un lado la decisión sin certeza decidible, por otro, la certeza de lo indecidible pero sin decisión. En cualquier caso, de una forma u otra, lo indecidible está en cada lado, y esa es la condición violenta del conocimiento o de la acción. Pero conocimiento y acción están siempre disociados” (Derrida, 1997: 135-136).

Desde esta perspectiva, ¿podría seguirse afirmando –con Avelar, y por ende, con la remisión crítica a su texto, por ejemplo de parte de Pablo Oyarzún (2008)– que Derrida habría “omitido” una *disociación (split)* “constitutiva” en torno a la violencia? Lo que Derrida no ha hecho es poner esa instancia del lado de la huelga, pero no ha “omitido” la complicación de la disociación

y su implicación en el texto. Puesto que, pudiese aventurarse una respuesta posible de Derrida acerca de la objeción de Avelar, la “contradicción objetiva de la situación legal” expresada en la huelga sigue siendo *una contradicción de la situación legal*, es decir, seguiría estando, para Derrida –podríamos plantear–, frente a la ley jurídica (que es aquello de lo que Avelar querría desmarcarse, en el sentido de que Derrida probablemente vería que la huelga, incluso considerada como contradicción objetiva del derecho, es decir, del lado del *acto* y no del *conocimiento*, no generaría un “*verdadero estado de excepción*”, si es que efectivamente en eso se jugara la apuesta que Avelar sugiere extraer de allí). Pero como de la violencia revolucionaria precisamente “[n]o hay certeza (*Gewissheit*) o conocimiento determinante”, en Benjamin, y en la *explicitación* que Avelar lleva a cabo sobre él, al desmarcar al obrero del patronal, lo que estaría ocurriendo es, contrariamente a ese intento de *excepcionalidad*, su detenimiento frente a las puertas de la ley; podríamos decir, parafraseando a Agamben, “*en su constante apertura [split] e impidiendo el ingreso del Mesías*”. De manera que lo “sin nombre” de la violencia que se expresa en la huelga –y que para Avelar parece ser la carta más decisiva– sería, siguiendo

(o más bien desmintiendo) nuevamente a Agamben, un “mesianismo bloqueado”, quedando lo “sin nombre” de la violencia *ante la ley*.

Ahora bien, considerando Derrida que no hay *conocimiento decidible* de la violencia pura y en la línea de lo enunciado en la primera parte de *Fuerza de ley* como una “justicia no reductible al derecho” en cuanto “experiencia de la alteridad absoluta (...) [que es una experiencia] no-presentable” (Derrida, 1997: 64), la cuestión será entonces rodear *la huella* de dicha alteridad o radical heterogeneidad. Esto es decir: su firma. De manera tal que, en términos de una violencia que “no se presta a ninguna determinación humana”, se trataría de lo que *en su nombre* (de la violencia *que puede llamarse* la soberana (*die waltende heissen*)) se impone a través de su firma.

Es sólo mediante el recurso a la firma, como en términos de Derrida, se podría “nombrar” lo que carece allí de nominación (el *Walten*, la fuerza soberana, *más soberana que cualquier soberanía*), “la potencia violenta de esa apelación originaria” (Derrida, 1997: 139). Derrida se interesa por el carácter de esa apelación, a la que *apelaría* Benjamin al sellar el texto con su firma. De ahí en más las consecuencias que se extraigan respecto

al *retorno de lo peor* tendrían que sopesarse de acuerdo a las postas de lectura que estos protocolos establecen.

## Notas

- <sup>1</sup> Estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales. Agradezco a René Baeza, Miguel Valderrama y Rodrigo Karmy por su generosidad a la hora de acoger las inquietudes que sugería este trabajo. Acogida *no simple*, y por eso mismo, la única que amerita agradecerse.
- <sup>2</sup> Junto con las traducciones, cabe destacar la importancia que tuvo en la formación teórica de millares de militantes de izquierda el libro de Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico* que hasta mayo del 2009 llevaba 66 ediciones. Es relevante apuntar, asimismo, que la primera edición de la traducción de *Pour Marx* data del año 67 y la traducción reducida de *Lire le Capital*—incluyendo únicamente las contribuciones de Althusser y Balibar— de 1969.
- <sup>3</sup> Por otra parte, en este escenario es preciso reconocer la importancia de Saúl Karsz entre los comentaristas con *Lectura de Althusser*, compilando trabajos de autores franceses y latinoamericanos (Karsz, 1970).
- <sup>4</sup> Como señala Miguel Valderrama, es por intermedio de la Editorial Universitaria de Córdoba y la revista *Pasado y presente*—encabezadas por Aricó— donde se habría propiciado a fines de los sesenta y comienzos de los setenta la discusión amplia sobre el estructuralismo y sus problemas”. (Valderrama, 1998: 170). Sobre la importancia de *Pasado y Presente* véase también el trabajo de Marcelo Starcenbaum, “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de *Pasado y Presente* (1965-1983)” (Stacernbaum, 2011).
- <sup>5</sup> De este prisma de lectura y discusión con y en torno a Althusser habría que eximir a Ernesto Laclau, cuyo enfoque pasaría por “una superación del pensamiento estructural, en un digámoslo, particular movimiento dialéctico de las oposiciones tratadas” (Valderrama, 1998: 173).
- <sup>6</sup> Sobre este punto, resulta relevante una consideración de Pablo Oyarzún a la que remitíamos al comienzo a propósito de la “excepcionalidad” de Benjamin. Señala el autor en el contexto de un catálogo de

pinturas postales de Eugenio Dittborn datado en 1985: “Oportunidad entonces de volver, desde Benjamin, a la lectura de ese fragmento notable y denso: K. Marx, *Introducción General a la crítica de la Economía Política*, c. 4” (Oyarzún, 2003: 22). Cuestión no menor considerando la chance de las obras de la Avanzada y de la crítica en los márgenes de la renovación socialista. El rasgo de la *excepcionalidad benjaminiana* también se puede seguir, en el trabajo de Oyarzún, en un ensayo que sirve en primera instancia como prólogo al texto de Nelly Richard “La estratificación de los signos” (1989), esta vez, restándole a Richard el efecto que un trabajo en torno a Benjamin o a propósito de Benjamin tendría que haber ejercido sobre el corpus, y *de paso, reafirmando la excepcionalidad*. “¿Significa esto —se pregunta Oyarzún— que el pasado es despertado a su potencia crítica respecto del presente, de un presente faltado, esto es, uno que estaría en falta de aquello que ese particular pasado tuvo como su más preciosa posesión? Así pareciera, a primera vista. Se podría decir que podemos hallar el asomo inequívoco de una confirmación en el hecho de que el libro se abra con un homenaje a Walter Benjamin... a Benjamin, que desplegó la reflexión más decisiva sobre la temporalidad del pasado, como clave epistemológica, afectiva, ética, política y salvífica de la historia. Pero me parece que el libro no trabaja en la línea benjaminiana” (Oyarzún, 2003: 245-246). Por otro lado, interesante alcance de obsolescencia por parte de Oyarzún sobre Althusser y luego alusión a Benjamin, en el contexto de la presentación del libro de Grínor Rojo, *Diez tesis sobre la crítica* (2001). Sostiene Oyarzún: “Una tercera cosa (...) el alegato de Grínor —que para ello se deja patrocinar no son reparos por el viejo Althusser— a propósito de la naturaleza ideológica de toda experiencia. No veo dificultad en suscribir que la experiencia es ideológica de punta a cabo, a condición de que se admita (y creo que Rojo lo hace) que también es porosa en todo momento. Probablemente nuestra afición por la literatura tenga que ver con el turbador encanto que —aún sin que lo queramos— ejerce sobre nosotros la inminencia de lo incalculable: y probablemente ese sea el cometido mayor de la crítica: velar por esa inminencia (...) para volver a despertar lo discontinuo y lo interminable de la experiencia (...) Yo —para repetir algo que ya hice— sólo quisiera aducirle una glosa aquí, para recordar aquello

que en la política (y en la política de la crítica) políticamente indica hacia lo que excede la política. Llamemos a eso lo “real”(…). No lo real macizo ni lo real aséptico, que no estamos dispuestos a conceder, sino lo que en una jerga benjaminiana que no sé si mi amigo me recibirá de buen grado llamaría lo real mesiánico: aquel que brilla por su ausencia, y que en ello denuncia y eclipsa a la vez, aunque sólo sea fugazmente, y siempre es fugaz, los ásperos estados que en su facticidad se nos imponen como lo real mismo” (Oyarzún, 2003: 253-254). Habría que decir, contra Thayer, que en estas alusiones a Oyarzún, complejo se vuelve establecer un punto de heterogeneidad entre obra y crítica, pues en este escenario ambas prácticas aparecen “sólidamente confiscadas... [entendiendo por soldadura] una adherencia artefactual pero sólida” (Derrida, 1995: 135) que tendría a Walter Benjamin como su representante más conspicuo.

## Bibliografía

- Avelar, Idelber. *El espectro en la temporalidad de lo mesiánico: Derrida y Jameson a propósito de la firma de Marx*. Colección La invención y la herencia, n° 2, Santiago, 1995. ARCIS-LOM, pp. 29-32.
- Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago de Chile, 2000. Editorial Cuarto Propio.
- Specters of Walter Benjamin. Mourning, Labor, and Violence in Jacques Derrida*. “The Letter of Violence. Essays on Narrative, Ethics, and Politics”. New York, 2004. Palgrave MacMillan, pp.79-106.
- O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida*. “Desconstrução e Contextos Nacionais”. Ed. Fabio A. Durão, Alcides C. Santos, and Maria das Graças G. Villa da Silva. Rio de Janeiro: 7 Letras, 239-256.
- Agamben, Giorgio  
*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos2003.  
*Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2003b.
- Badiou, Alain  
“El (re)comienzo del materialismo dialéctico”. En *Cuadernos de Pasado y Presente*, n° 8, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1969.
- Baeza, René  
“Firmasestilos (sobre la objeción en P. Marchant)”. En *Nombrada*, n° 1, Santiago, 2004 Editorial ARCIS, pp. 97-120.
- Balibar, Étienne  
“Acerca de los conceptos elementales del materialismo histórico: IV. Elementos para una teoría del tránsito”. Althusser, L. y Balibar, É. En *Para Leer el Capital*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1969.
- Benjamin, Walter  
*El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990.  
“Gesammelte Schriften”, En *Zur Kritik der Gewalt*. II-2. Edición de Rolf Tiedemann y Herman Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1991 pp.179-203.  
*Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona, 1996. Gedisa.  
*La dialéctica en suspenso*. Santiago, ARCIS-LOM, 1997.  
*Para una crítica a la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1998.  
*El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Península, 2000.  
*El libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2002. .  
*Para una crítica de la violencia*. Noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún. Santiago: Proyecto FONDECYT 1040530, 2006.
- Bettelheim, Charles  
*Cálculo económico y formas de propiedad*. México, Siglo XXI, 1973.  
*La transición a la economía socialista*, Barcelona, Fontanella, 1974.
- Bórquez, Zeto  
*Colectivo onírico y modernización en Chile entre los años 1981 y 1988*. En “Contextos”, n° 25. Santiago, Facultad de Historia, Geografía y

Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2011, pp. 29-52.

Debray, Régis

“América Latina: algunos problemas de estrategia revolucionaria”. En *Revista Casa de las Américas*, n.º 31. La Habana, Casa de las Américas.

Derrida, Jacques

*Tiempo y presencia*. Santiago, Universitaria, 1971.

*La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975.

*Glas*. Paris, Editions Galilée, 1976.

*Posiciones*. Valencia, Pre-Textos, 1977.

*La escritura y la diferencia*. Madrid, Anthropos 1989.

*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

*Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 1995.

*Del espíritu*. Recurso electrónico:

<<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/Del%20Esp%EDritu.pdf>>, 1996.

*Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997.

*Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona, Proyecto A, 1997b.

*Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998b.

*Adiós a Emmanuel Lévinas: Palabra de Acogida*. Madrid, Trotta, 1998c.

*Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*. Buenos Aires, Manantial, 2002.

*Schibboleth para Paul Celan*. Madrid, Arena Libros, 2002b.

*Papel máquina*. Madrid, Trotta, 2003.

*Acabados. Kant, el judío alemán*. Madrid, Trotta, 2004.

*De la gramatología*. México, Siglo XXI, 2005.

*Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Buenos Aires, Manantial, 2011.

De Man, Paul

*La ideología estética*. Madrid, Cátedra, 1998.

Eagleton, Terry

*Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid, Cátedra, 1998.

Forster, Ricardo

*Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Altamira, 2001.

*Memoria y olvido: Derrida lee a Hermann Cohen*. recurso electrónico: <<http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/forster.pdf>>, 2009.

Gasché, Rodolphe

*The tain of the mirror: Jacques Derrida and the philosophy of reflection*. Massachussets, Harvard University Press, 1986.

Galende, Federico

*Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago, Metales Pesados, 2009.

“Walter Benjamin, una incursión en Chile”. *Papel máquina*, n.º 2. Santiago, Ediciones Palinodia, 2009b.

Hegel, G.F.W.

*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, Alianza, 1997.

Heidegger, Martin

*Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1990.

*Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1993.

*Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998.

*Nietzsche I*. Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

Kant, Immanuel

*Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue, 2007.

Karmy, Rodrigo

*Biopolítica y mesianismo. La acción política en Giorgio Agamben*. Recurso electrónico: <[http://www.biopolitica.cl/docs/Karmy\\_LA%20ACCION\\_POLITICA\\_EN\\_AGAMBEN.pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/Karmy_LA%20ACCION_POLITICA_EN_AGAMBEN.pdf)> Lévinas y el sionismo. Inédito, 2011, 2009.

Karsz, Saúl

*Lectura de Althusser*. Caracas, Editorial Galema, 1970.

Lacoue-Labarthe, Philippe

*La ficción de lo político*. Madrid, Arena Libros, 2002.

*Heidegger. La política del poema*. Madrid, Trotta, 2007.

Lévinas, Emmanuel

*Más allá del versículo : lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires, Ediciones Limlod, 2006.

Oyarzún, Pablo

*Arte, visualidad e historia*. Santiago: La Blanca Montaña, 1999.

*El rabo del ojo*. Santiago: Editorial ARCIS, 2003.  
*Entre Celan y Heidegger*. Santiago, Metales Pesados, 2005.

*Sobre el concepto de autoridad*. "Revista de Humanidades", vol. 17-18, Julio a Diciembre. UNAB, 2008, pp. 9-34

Poulantzas, Nicos

*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969.

Richard, Nelly

*Margins and Institutions. Art in Chile since 1973*. Melbourne: Art and Text, 1986.

*Lo político y lo crítico en el arte*. "Revista de crítica cultural" n°28, Santiago, 2004.

*Márgenes e instituciones. Arte en Chile desde 1973*. Santiago: Metales Pesados, 2007.

Stacernbaum, Marcelo

"El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de *Pasado y Presente* (1965-1983)". *Revista Izquierdas*, n°11. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, 2011.

Taubes, Jacob

*La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.

Thayer, Willy

*El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago, Metales Pesados, 2006.

"Posibilidad, tensión irresuelta, resistencia infinita". *Papel máquina*, n°2. Santiago, Ediciones Palinodia, 2009.

"Crisis soberana y crisis destructiva". *Papel máquina*, n°5. Santiago: Ediciones Palinodia, 2010.

2010b. *Huelga productiva, huelga sin obra, huelga pura*. Recurso electrónico: <<http://www.alcances.cl/ver-articulo.php?id=86>>

*Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago. Metales Pesados, 2010c.

Trujillo, Iván

*El arte bajo el signo de la hostilidad. La estética de Hegel después de la época del arte*. Tesis Licenciado en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte, Facultad de Artes Universidad de Chile, 2006.

*La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida*. Recurso electrónico en: <<http://www.philosophia.cl/articulos/La%20ligadura.pdf>>, 2006b.

*Hospitalidad y pervertibilidad. Ética y política en Jacques Derrida*. En "Filosofía y solidaridad", Maximiliano Figueroa y Dorando Michelini comps. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2007. pp.131-152..

*La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el 'Mittelpunkt' hegeliano*. Versión mimeográfica, 2007b.

*Estética y política en Jacques Derrida*. Santiago, Palinodia, 2009.

Valderrama, Miguel

"Althusser y el marxismo latinoamericano. Notas para una genealogía del (post)marxismo EN América Latina", Mapocho, N° 43, Santiago, 1998.

"Renovación socialista y renovación historiográfica: una mirada a los contextos de enunciación de la Nueva Historia". *Dialectos en Transición: Política y Subjetividad en el Chile Actual*. Salazar, M. y Valderrama, M. (compiladores). Santiago, LOM, 2000.

*Modernismos historiográficos. Artes visuales, postdictadura, vanguardias*. Santiago: Palinodia, 2008.

Vidal, Manuel

*Kant y el simbolismo*. Tesis Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2012.

Villalobos-Ruminott, Sergio

2010. "La constitución del arte: reflexiones sobre vanguardia y excepción". Versión mimeográfica.

