



OTROSIGLO

Revista de Filosofía

Gloria Luque

Hacia una hermenéutica del símbolo: Friedrich Creuzer y el silencio.

Natalí Aranda Andrades

Lo poético como acogida de lo imposible en Ximena Rivera.

Sergio Acuña

Notas para una teoría crítica del partido revolucionario. Una aproximación dusselliana desde el pensamiento libertario.

Georgios Karakasis

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: the wonder of the appearance.

Mauricio Rojas Peña

Nietzsche, la producción de la memoria, Deuda, memoria, cuerpo.

Francisco Ruay Sáez

Desde Derrida, para el Derecho. Algunos argumentos para una crítica del Derecho, y un ejemplo a propósito de la huelga.

ISSN 0719-921X | Vol. 2, N°1. Año 2018

REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO*

VOL. 2 N°1 AÑO 2018

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto por medio de un debido protocolo de publicación con el fin de asegurar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada. Las áreas generales desde las cuales se aborda este propósito corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

COMITÉ EDITORIAL

Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral, Universidad de Chile.

Alberto Allard, Licenciado en Filosofía, Universidad Arcis.

Luciano Allende, Doctor © en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile.

Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral, Universidad de Chile.

José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral, Universidad de Chile.

Mauricio Rojas Peña, Doctor © en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala.

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Índice

Gloria Luque

Hacia una hermenéutica del símbolo: Friedrich Creuzer y el Sileno. 05 – 17

Natalí Aranda Andrades

Lo poético como acogida de lo imposible en Ximena Rivera. 18 – 32

Sergio Acuña Órdenes

Notas para una teoría crítica del partido revolucionario.

Una aproximación dusseliana desde el pensamiento libertario. 33 – 54

Georgios Karakasis

Φύσις κρύπτεσθαι φιλει: The wonder of the appearance. 55 – 66

Mauricio Rojas Peña

Nietzsche, la producción de la memoria. Deuda, memoria, cuerpo. 67 – 83

Francisco Ruay Sáez

Desde Derrida, para el Derecho. Algunos argumentos para una

Crítica del Derecho y un ejemplo a propósito de la huelga. 83 – 97

Santiago, Chile / Julio - 2018

Hacia una hermenéutica del símbolo: Friedrich Creuzer y el Sileno

Gloria Luque Moya¹
(gloriam@uma.es)

Recibido: 24/04/2018

Aceptado: 24/06/2018

DOI: 10.5281/zenodo.1322833

Resumen:

Friedrich Creuzer (1771-1858) fue un filólogo y arqueólogo alemán precursor del estudio de la mitología comparada. Su obra magna *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos, especialmente los griegos* (1810), ofrecía un estudio comparado que situaba el origen de la mitología de Homero y Hesiodo en Oriente. Este enfoque marcará una nueva tendencia que se verá reflejada posteriormente en áreas como la filosofía, la antropología o la filología. No obstante, pese a que su obra fue precursora de estudios comparados sobre mitología y simbolismo su trabajo no ha sido tratado en profundidad. Este artículo trata de reivindicar la figura de Creuzer, mediante un análisis de la hermenéutica del símbolo que el autor elabora en su obra previa *Idea y validez del simbolismo antiguo* (1806). El texto va entrelazando las principales características de su teoría del símbolo, a partir de las interpretaciones que el filólogo realiza de la figura mítica del Sileno. Después, se reivindica algunas de los principales autores que se vieron influenciado por la teoría del símbolo de Creuzer. A modo de conclusión, se reflexiona sobre qué significa hermenéutica del símbolo y si tiene cabida en nuestros días.

Palabras clave: Símbolo – Mitología – Experiencia – Hermenéutica – Gadamer.

¹ Académica, becaria de investigación del área de Filosofía. Universidad de Málaga, España.

Introducción: La senda de la experiencia

Habitualmente, cuando se realizan estudios de culturas diferentes a la propia, ya sea en áreas como la historia y la arqueología, antropología o filosofía, se trata de proporcionar explicaciones, razones sobre su manera de proceder y comprender la realidad. Sin embargo, la propuesta de estas páginas busca retomar una línea que se centre en el comprender. Esto no implica regresar a desvaríos simbolistas que justifican su teoría por el hecho de beber de la fuente, sino que más bien se trata de rescatar la valía de un modelo de racionalidad eminentemente práctica, que ha sido expuesta por la Hermenéutica de Heidegger, a partir de la *Kehre*, y sobre todo por Gadamer, y cuyos orígenes pueden rastrearse en Friedrich Creuzer.

La comprensión, tal y como ellos la entienden, no se dirigirá a un objeto, ni a la proyecciones de vivencias en el otro, sino que más bien tendrá como objeto un contenido de verdad que penetra y actúa en el ámbito de nuestra existencia. Comprender es una praxis en la que se despliega un hacer diferente al subjetivo. Se trata de un hacer que determina al sujeto en la experiencia vivida aquí y ahora, y que provoca una apertura hacia el diálogo. En este sentido dice Gadamer:

“Comprender e interpretar textos no es solamente una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico (...) Cuando se comprende la tradición, no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades.”²

De este modo, el interpretar es un modo de experimentar y ello contribuirá no sólo a la comprensión del texto o la obra de otra cultura, sino que a través de éste comprendemos mejor el lugar del hombre en el mundo. Se trata de un saber que sólo se logra mediante la filosofía práctica. La hermenéutica describe solamente lo que acontece allí donde se da una interpretación convincente. No se trata pues, en ningún caso, de una "teoría del arte" o un método científico que quiera indicar cómo debería ser la comprensión de otras tradiciones, sino que nos encontramos ante una senda en la que *todo acontecer es operante en todo comprender*³. Asimismo, esta nueva praxis filosófica se realizará desde la honestidad responsable, aceptando y siendo conscientes de los condicionamientos culturales y personales que determinan dicha praxis.

Cabe considerar el término experiencia, eje de esta nueva praxis que Heidegger y Gadamer instauran y que ya tenía sus bases en autores anteriores. Esto no es poco, porque el término experiencia, tan ampliamente usado en lenguaje ordinario, tendrá aquí un significado originario y propio. En este sentido, podemos decir que la experiencia hermenéutica es un proceso que nadie controla y en el que todo se ordena de una manera impenetrable. Se trata de un acontecer del que nadie es dueño.

La apertura de la experiencia va a implicar, por tanto, el dejar que la “cosa misma” acontezca. La senda de la experiencia despliega un nuevo modelo epistemológico que acoge la relación sujeto-objeto en un sentido distinto a como la venía entendiendo la teoría tradicional del conocimiento. Esta no se basa en una trama lineal de dominio del sujeto sobre el objeto, en el caso de un texto acotándolo y reduciéndolo a una definición, sino que dicha relación será dialógica. El objeto no se nos muestra ahí para que nosotros extraigamos de él lo que nos convenga, sino que, en cuanto sujetos

² Gadamer, Hans George, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1999), 23

³ *Ibid*, 25.

abiertos a ese acontecer, el objeto se pone en juego implicando al propio intérprete. Texto e intérprete, en concreto, se ven sumergidos en un acontecer que abre infinitas posibilidades de sentido.⁴

La vía de la experiencia supone, pues, la apertura a una dialéctica que no tendrá consumación en un saber concluyente como tal, sino que siempre estará abierta. Tener una experiencia conlleva el cambio nuestras opiniones, la reorientación de nuestro conocimiento, y el enriquecimiento de nuestro saber; ya que “la verdadera experiencia es experiencia de la propia finitud.”⁵ A través de la experiencia comprobamos que nunca comprendemos del todo, sino que siempre hemos de estar abierto a nuevas interpretaciones.

Una vez expuesta cual será la metodología que seguiremos, paso a centrarme en el símbolo, asunto que nos ocupa. Respecto a él, la hermenéutica será esa vía que, como Heidegger indicaba, lleva el mensaje y la noticia. En un sentido metafórico, el filósofo parece decirnos que lo divino nos abre el acceso al mensaje; por consiguiente, la comprensión habrá que entenderla ahora como un escuchar y estar abierto al mensaje. El símbolo permite el acceso a su contenido a través de la forma que lo contiene. Este acceso, será incompleto por la finitud de la forma frente al contenido, y por nuestra propia finitud, en tanto que personas.

En esta línea podemos situar al filólogo alemán Friedrich Creuzer (1771-1858). Su obra más famosa, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (*Simbolismo y Mitología en los pueblos antiguos, particularmente entre los griegos*, 1810), promulgó una nueva interpretación comparada que situaba las raíces de la mitología de Homero y Hesiodo en la tradición oriental. Sin embargo, estas páginas se ocupan de su trabajo previo, *Idea y validez del simbolismo antiguo*, escrita en 1806. En ella el autor estudia la figura del Sileno (Σειληνός o Σιληνός), un viejo sátiro de la mitología griega que era considerado dios menor de la embriaguez. Conocido por sus excesos con el alcohol y su fea estampa se decía que poseía una sabiduría especial cuando estaba bajo los efectos de la embriaguez.⁶

Originalmente no se hablaba del Sileno, sino de los silenos que eran *ipotanes*. Esto es, seres mitad caballo mitad humano, en contraposición a los sátiros que eran mitad cabra, mitad humano. Los silenos eran seres borrachos y joviales que formaban parte del cortejo de Dionisos. Tenían un aspecto parecido al de los demás miembros de su raza, salvo porque solían ser feos, calvos, obesos y barrigudos, de gruesos labios y narices, con piernas de humano, aunque conservaban las orejas de asno y la cola de caballo. No obstante, posteriormente se perdió ese carácter plural y sólo se hacían referencias a un individuo concreto, Sileno.⁷

De esta figura mítica y simbólica Creuzer va a extraer imágenes interpretativas ricas en contenido. Por ello, este artículo ofrece un estudio del tratamiento simbólico de este autor desde la vía hermenéutica. En primer lugar, comenzará exponiendo las principales características de esta teoría del símbolo, y ofrecerá alguna de las interpretaciones que el filólogo realiza del Sileno. Desde el análisis de esta figura, se presenta la teoría del símbolo que encontramos en esta obra inicial. Finalmente, se reflexiona sobre qué significa la hermenéutica del símbolo y su actualidad. Este estudio vendrá acompañado por una reivindicación de la importancia e influjo de la obra de Creuzer, olvidada en el ámbito hispanohablante.

⁴ Santiago Guervós, Luis Enrique de, “Experiencia y comprensión”, *Revista Analogía* (México) (1997): 144.

⁵ Gadamer, Hans George, *op. cit.*, 321.

⁶ Grimm, Pierre, *Diccionario de la mitología griega y romana* (Barcelona: Paidós, 1994), 480.

⁷ March, Jenny, *Diccionario de la mitología clásica* (Barcelona: Crítica, 2002), 402.

Principales características de la hermenéutica del símbolo.

La obra *Idea y validez del simbolismo antiguo* de Creuzer, pese a su brevedad, ofrece una magnífica introducción a su teoría del símbolo. En ella podemos rescatar varias características significativas de la misma: en primer lugar, la perspectiva comparada que caracterizara su estudio; en segundo lugar, el tratamiento dual del símbolo, en cuanto a su composición de forma y contenido; en tercer lugar, el carácter ambiguo del símbolo, y en última instancia el carácter polar que caracteriza al símbolo y que la figura del Sileno ofrece, una dualidad opuesta y enriquecedora.

La perspectiva comparada que marca el texto puede rastrearse desde la introducción de la obra. El filólogo comienza la obra explicando que hay dos tipos de tareas que puede realizar el estudioso del símbolo: la primera, que acoge al símbolo como producto de una necesidad; y la segunda, que lo sitúa como obra razonable de una cultura en libertad.⁸ Para Creuzer, el simbolismo que merece ser objeto de reflexión es la segunda vía, aquella que intenta asegurar para el hombre una existencia plena de significado; y este tipo de aproximación la rastreará en Oriente, y más concretamente en la India.

A través de un estudio que se centra en la edad heroica de los griegos, y más concretamente en el mito de Baco, el autor elabora un análisis comparado que situara los orígenes del mito en la India. En este sentido, Creuzer va a exponer una teoría del símbolo que rechaza todo tratamiento material del mismo en favor de una disciplina formal. Ésta trataría a la manera de la gramática que ordena sistemáticamente las formas posibles, esto es las leyes del lenguaje, conforme a una regla general.⁹ Dicha regla general nos conducirá a la segunda de las características del símbolo la relación dual entre significado y expresión que, aunque no estando totalmente conectados, no pueden captarse por separado.

El contenido del símbolo, en tanto que concreción de una totalidad, no puede adecuarse perfectamente a la figura que lo encierra, por eso no hay un equilibrio perfecto entre ambas y el símbolo contiene algo que va más allá de su pura apariencia. Parece tratarse de una lucha entre ambos, pero podemos decir que se trata de una inadecuación profunda, ya que su exterior nos remite a una perfección interior que no permite el acceso directo. De este modo, el símbolo se adopta como un instrumento en el que reside un significado que es sugerido. Esto da lugar a un juego interpretativo que parte de la intuición. Para él, la palabra escrita o hablada puede ser insuficiente para esa empresa, por eso propone sustraerse a las limitaciones marcadas por el concepto y buscar auxilio en la vasta esfera de la intuición. Siendo coherente con el autor, y a pesar de su extensión, remito su propio texto para exponer lo que vislumbra:

“Ahora bien, cuando el alma intenta mayores empresas: remontarse al mundo de las ideas y hacer de lo dado en imagen (*Bildliche*) expresión de lo infinito, se manifiesta allí de inmediato una decidida, cortante disensión (*Zwiespalt*). ¿Cómo podría en efecto algo limitado llegar a ser, por así decirlo, vaso y morada de lo ilimitado? ¿O ser lo sensible representable de aquello que, por no caer en los sentidos, sólo es susceptible de ser conocido en el puro pensar espiritual? El alma, presa de esta contradicción, y percibiéndola, se ve llevada con ello de inmediato a un estado de nostalgia. Ella desearía captar la esencia eternamente, y de forma inmutable, llevándola de esta forma a la vida; pero, dentro de las restricciones de esta forma, la esencia no encontrará acomodo. Es un anhelo

⁸ Creuzer, Friedrich, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo* (Barcelona: Serbal, 1991), 65.

⁹ *Ibid.*

doloroso éste de engendrar lo infinito de lo finito. El espíritu, situado en la noche de este inframundo (*Unterwelt*) bien querría elevarse y entrar en la plena claridad del día sereno (*heiteren*). Bien querría él ver, en sí y sin velos, lo único que es de verdad y de consistencia inmutable, llevándolo en imagen (*Abbilde*) a este mundo mutable de la experiencia umbrátil (*schattenähnlichen*).¹⁰

La dimensión interpretativa que nos ofrece este texto es incalculable. En él hallamos, por un lado los límites de la interpretación, hasta donde puedo llegar y hasta donde me gustaría llegar; por otro lado las fronteras borrosas de los símbolos. A lo largo de sus páginas va a abundar un lenguaje sentimental, intuitivo e incluso orientalizante, que ahonda en los orígenes, y en lo que ellos encierran. Para Creuzer, el símbolo es la revelación: dios se manifiesta a los hombres súbitamente, imprimiéndoles en su espíritu el símbolo de sí mismo. En este sentido, será firme su aversión al concepto, ya que este no puede nunca recoger la visión total que el símbolo acoge en su seno.

Esta teoría de las formas simbólicas da lugar a una caracterización implícitamente ambigua del símbolo, tercera característica y fuente de mayor interés para el autor, puesto que será el origen de toda interpretación. La inadecuación del mensaje contenido en la forma será la riqueza del mismo, en cuanto que le otorga un carácter inagotable, su valor propiamente hermenéutico. Es decir la redundancia hay que entenderla como revivificación, como una reactualización con un componente ritual más fuerte que el traer simplemente a la pura presencia.

Obviamente, desde la época en la que se desarrolla su pensamiento, Creuzer creyó realizar la interpretación adecuada de los símbolos y los mitos que él estudia. No hay que olvidar que era filólogo de profesión y desde esta perspectiva accedió a los textos; ello le trajo numerosas discusiones con contemporáneos suyos, tales como J. G. J. Herman¹¹ y J. H. Voss¹². No obstante, lo relevante para esta propuesta sobre la hermenéutica del símbolo es el modo de proceder, esa praxis hermenéutica que abre el camino a un estudio del símbolo que se nos presenta dual y ambiguo.

La importancia de esa ambigüedad se reconoce en el texto cuando Creuzer interpreta una de las imágenes que aparecen en su libro. Ésta es de la diosa Ceres, legisladora de Eleusis, que está poniendo frutos sobre un altar; por el otro lado, viene un Sileno, fácilmente reconocible por su aspecto físico, que ayuda a un efebo a llevar una pila de frutos al altar. Al analizar esta imagen, Creuzer se detiene en un libro abierto, en la parte superior de la imagen, con dos tapas en las cuales hay dos aberturas que al cerrarse se ajustan. Para interpretar esa parte de la imagen, lo hace aludiendo a las palabras de Porfirio que dicen así: “pues, dado que la naturaleza comienza por la oposición, aquello que en todas partes tiene dos puertas ha sido convertido en símbolo de ella”¹³ La riqueza encerrada en esa dualidad opuesta de las dos puertas ha sido ampliamente utilizada por filósofos de la talla de Platón lo emplean. Sin embargo, la

¹⁰ Texto introducido por Félix Duque en “Introducción: de símbolos, mitos y demás cosas antiguas” en Creuzer, Friedrich., *op. cit.*, p. 27

¹¹ Las diferentes aproximaciones que ambos autores elaboran para estudiar la mitología y la antigüedad puede apreciarse en el libro editado por Sotera Fornaro, *Friedrich Creuzer, Gottfried Hermann. Lettere sulla mitología* (Pisa: Edizioni ETS, 2009).

¹² La crítica de Johann Heinrich Voss es expuesta de una manera breve y concisa por Félix Duque en la introducción que hace al Sileno. Duque, Félix, *op. cit.* En ella, explica por qué Voss critica a Creuzer en su obra *AntiSymbolik* (Verlagsort: Stuttgart, 1824-1826). En oposición al filólogo, para Voss no tenía cabida el elemento órfico y sombrío en la religión olímpica, sino que esta se explicaba desde una “sociabilidad saludable”. Asimismo, tampoco aceptaba el papel que Creuzer otorgaba a la clase sacerdotal y arremetía contra él directamente.

¹³ Porfirio. *De antro Nympharum*, ed. R. M. Van Goens y L. Holstenius (Utrecht: Abrahamus v. Paddenburg, 1765), cap. 29, p. 26. Citado por Creuzer, Friedrich, *op. cit.* p. 94.

figura filosófica que mejor responderá a esta oposición, explica Creuzer, es la de Heráclito.

La idea de oposición, será la cuarta característica que Creuzer desarrollará y que tendrá como base la filosofía de la naturaleza de Heráclito, la cual postulaba que el universo existía en oposición. Creuzer explica el carácter opuesto del símbolo recurriendo a la imagen que Heráclito atribuía al dios cuyo oráculo estaba en Delfos. Según éste, el dios no tenía la cualidad de mostrar, pero tampoco de ocultar, sino de dar a entender. Por ello, su filosofía estaba a medio camino entre el habla y el encubrimiento total; es decir, encontramos el pensamiento del autor hecho símbolo, en cuanto que sus palabras remitían a una totalidad aún mayor de lo que los grafemas podían encerrar¹⁴.

Resulta interesante esta última afirmación porque como vemos es esa dualidad, cualidad que imprime a la naturaleza, lo que caracteriza el símbolo para Creuzer. Parece que el símbolo procede de una manera similar a la naturaleza, sus formas encierran ese contenido que la sustenta y que la manifiestan de manera contradictoria mediante opuestos. El mito del Sileno es buena prueba de este carácter dual que recoge la ejecución de misterios. A Sileno se le había revelado ese misterio secreto de Tracia, y este ser era presentado por la leyenda como un ser híbrido de dios y hombre y a la vez de hombre y animal. La dualidad de opuestos parece concedernos una rica ambigüedad interpretativa.

Ciertamente, el acierto de Creuzer consiste en el abandono de los conceptos para adentrarse en el estudio del símbolo. Los fangosos senderos en los que se aventura los recorrerá guiado por el juego, por ese proceder marcado por la praxis interpretativa y no definitiva. A través de esta vía, Creuzer analiza la imagen del Sileno, sin buscar objetos exteriores o de la naturaleza, externos a la propia existencia o a los acontecimientos humanos. Es decir, desde una aproximación hermenéutica, como pasó a considerar a continuación, el filólogo interpreta el simbolismo del Sileno, apuntando a una filosofía arcaica, cuyo origen remonta a la India.

Algunas interpretaciones de la figura irónica del sabio: El Sileno

Esta sección se ocupa de algunas de las interpretaciones que Creuzer realiza sobre la figura mitológica del Sileno desde su teoría hermenéutica del símbolo. El estudio del simbolismo de esta figura no será tarea sencilla pues el Sileno:

“(…) aparece por encima de los límites de la humanidad, a una altura de la que luego desciende para, despojándose de aquella dignidad mística, aproximarse a la vida como serio pensador y benigno auxilio al mismo tiempo, incluso en casos de apuro político, convirtiéndose por caso en significativa imagen de la muerte.”¹⁵

Creuzer comienza su interpretación del Sileno a partir de una anécdota que cuenta cómo los artistas de la antigüedad se servían de bustos de Sileno, sobre un pilar de Hermes, para preservar sus mejores obras de arte en su interior. Esta práctica, explica el filólogo, trajo aparejada una famosa comparación entre éste y Sócrates, porque al abrirlos en dos se ve que tienen estatuillas en su interior de dioses.¹⁶ Para Creuzer esta comparación evidencia la consonancia de ambos, en cuanto que los dos se pasan la vida

¹⁴ Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 95-96.

¹⁵ *Ibid.*, 70.

¹⁶ *Ibid.*

ironizando y bromeando con los hombres, pero cuando se abren nos muestran un tesoro, una sabiduría interior. Así, la propuesta de Creuzer, tratará de descifrar alguna de las imágenes de esa figura, ofreciendo diferentes interpretaciones sobre la misma. Para ello, tomará en consideración el mito, la pintura y la danza.

Comenzando con el mito, destaca la imagen de embriaguez que se asocia a esta figura. Se dice que, este hijo de ninfa y de Hermes (en otras tradiciones se cree que es hijo de Pan), no siendo propiamente un dios, se elevaba por encima de la humanidad en cuanto a sapiencia. Ello le llevó a ser apresado por el rey Midas¹⁷, que deseoso por aprender, capturó al anciano echando licor a una fuente en la que solía beber. El mito narra como el sátiro compartió con el rey una filosofía pesimista basada en el desprecio de todos los bienes y lamento por la suerte de la humanidad. Midas quiso saber que era lo mejor para los hombres pero Sileno no quiso contestarle. Sin embargo la presión de Midas para hacerle hablar le llevó a pronunciar estas palabras:

“¡Efímero linaje de un demonio lleno de fatigas y del duro destino!, ¡mejor os sería que permaneciese oculto lo que me obligáis a deciros! Pues más fácil os es soportar la carga de la vida en la ignorancia de la propia miseria. Pero lo mejor para el hombre no es haber nacido en absoluto, ni participar del sino de una naturaleza superior. Para todos, hombres y mujeres, lo mejor es no haber nacido. Pero a falta de esto, lo mejor que le es dado al hombre alcanzar, aunque inferior a lo primero, es morir tan pronto como ha nacido.”¹⁸

Este mito le proporciona a Creuzer una primera interpretación relevante: el don profético y la embriaguez estaban conciliados en la antigüedad. En el arte antiguo el Sileno siempre aparece en dicho estado, y la importancia es tal, indica Creuzer, que hasta Platón introduce entre sus preceptos éticos como excepción que “en las fiestas en honor del dios del vino ha de permitirse la embriaguez”¹⁹ Es decir, de la lectura del mito va a aportar una primera interpretación relevante sobre el estado de embriaguez y la importancia que ésta tendría en la vida griega.

La segunda característica que podemos adscribirle a esta figura la hallamos en la pintura. Creuzer explica que el Sileno nos ofrece una imagen de liberador, propia del ser que vive en sosiego y libertad. Para explicarla el autor introduce la pintura que Filostrato dedicó a este mito:

“El Sátiro está durmiendo, hablemos, pues, de él en voz baja, no sea que se despierte y rompa la visión. Midas, después de emborracharlo, se ha hecho con él en Frigia, ahí, en esas montañas que ves: llenó de vino la fuente donde ahora yace, y, aun durmiendo, borbotea vino por la boca.

¡Qué encantador es el ímpetu de los Sáticos cuando bailan, qué encantadora su sonrisa burlona! Son nobles criaturas hechas para el amor que someten a las mujeres lidias adulándolas como ellos saben. Hay otra cosa que es típica de ellos: los artistas suelen pintarlos robustos y de sangre pura, con orejas puntiagudas y curvos lomos, de cuerpo arrogante y con rabo de caballo.

Éste que es la presa de Midas está pintado tal cual, durmiendo su embriaguez y con el respirar profundo de los ebrios. Y es que se ha bebido toda

¹⁷ Cabe señalar que depende de la tradición la historia puede variar. Otras narraciones cuentan cómo en realidad el Sileno no fue capturado al emborracharlo, sino que tras perderse del séquito de Dionisos que se dirigía a Frigia, unos campesinos lo capturaron y lo llevaron ante el rey Midas. Éste se alegró de verle y celebraron una alegre fiesta, y tras finalizar el Sileno fue devuelto a Dionisos. En estas páginas me limitare a considerar la narración que Creuzer toma como referente. No obstante, el propio autor analiza otras versiones en los Escolios, donde amplía extensamente el estudio de diferentes fuentes.

¹⁸ Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 74.

¹⁹ Laercio, Diógenes, *Vidas de filósofos* (Barcelona: Editorial Iberia, 1962), Libro III, 30. Citado por Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 77.

la fuente con la misma facilidad que otro hubiera vaciado una copa, mientras las Ninfas danzan alrededor, burlándose del Sático porque se ha quedado dormido. Y Midas, ¡qué bello y qué a gusto está! Se arregla la cinta del pelo y los bucles, lleva un tirso y un manto con incrustaciones de oro. Pero mira qué orejas tan grandes tiene, tanto que sus ojos aparentan dulzura y parecen medio dormidos, tanto que parece que tornan el placer en torpeza, dando así a entender el cuadro que ya se ha divulgado su defecto y que se ha extendido entre los hombres mediante la caña, no pudiendo la tierra guardar en secreto lo que ha oído.”²⁰

Esta descripción, evidencia la imagen anterior, pero también apunta hacia ese lugar de sosiego donde el Sileno vive en libertad. La alusión al lugar donde Midas emborracho a Sileno, lugar donde acostumbraba y deleitaba ir. Esta descripción, explica Creuzer, nos introduce como al Sileno le gustaba buscar su morada en lo recóndito de las montañas, en el familiar silencio de las campiñas. Por ello, es representado por los artistas, en un entorno o paisaje gozoso, a imagen de su morador. El filólogo señala cómo esta imagen es tal que, aunque Dionisos es reconocido como el signo salvador de todo peligro, será únicamente Sileno la señal de buen agüero para quienes viajen por mar y tierra. Para ejemplificarlo recurre a varios autores, uno de ellos es el *Libro de los sueños* de Artemidoro: “Únicamente Sileno es propicio para todos, tanto para quienes acometen una empresa como para los timoratos”²¹.

De este modo, esta figura, libre de la coerción de vivir en un Estado y de la opresión de sus soberanos, se convirtió en un modelo a seguir por las escuelas de filósofos, no sólo dentro de las costumbres éticas, sino también como símbolo de toda sabiduría. La quietud del semidios, su apaciguo en los bosques, se asemeja con ese silencio o pudor ante la palabra, a favor de una mirada al interior de uno mismo. Cuenta Creuzer cómo formaba parte de sus más íntimas costumbres el gusto por ocultarse, y si caía en manos de un interrogador impetuoso, entonces eran necesarias ligaduras para retenerlo. Sólo mediante acuciante violencia podía forzárselo a romper su eterno silencio²², Carácter que de nuevo lo pone en conexión con Sócrates.

La última imagen de Sileno, en conexión con las expuestas anteriormente, vendrá dada por la danza. Se dice que Sileno invento una danza particular, llamada en su honor Sileno. Creuzer la introduce a través de las palabras de Nonno y su obra *De saltatione*. En ella, el autor narra que el sileno Marón tenía un don en la pantomima representando cambiantes configuraciones del dios de las aguas ante los dioses reunidos en los banquetes²³. La interpretación que propone a partir de esta nueva imagen alude al poder silencioso de los movimientos del Sileno. Así leemos: “la mano describe en silencio los más artísticos símbolos” y “él con artístico silencio hace figuras”²⁴

Esta danza, atribuida al séquito de Baco, ocupaba un lugar intermedio entre lo finito y lo infinito, pues en ella se encerraba un misterio más profundo. Creuzer citando a Porfirio, señala como a Sileno se le consideraba el símbolo del hálito vital que en general sustenta y da cohesión a todas las cosas y sus movimientos evocaban ese pulso vital. No sólo sus movimientos, las cualidades físicas de su imagen también evocaban ese ritmo originario: la calva centelleante y a menudo coloreada de flores fue alegóricamente referida a la esfera celeste coronada de estrellas; mientras que su barba

²⁰ Filostrato, *Descripciones de cuadros* (Madrid: Gredos, 1996), 259-260.

²¹ Artemidoro, *El libro de la interpretación de los sueños* (Madrid: Akal, 1999), II, 12. Citado por Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, 80.

²² Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, p. 84

²³ *Ibid*, p. 87

²⁴ *Ibid*, p. 87

fue comparada con la bóveda de la atmósfera inferior. En este sentido, como indica el traductor²⁵, el semidios fue imagen del alma que insufla vida al universo.

Podemos concluir hasta aquí el repaso por las imágenes que Creuzer nos ofrece. A través de diversas disciplinas evocadoras, Creuzer va a extraer varias imágenes que luego pasará a interpretar desde su teoría simbólica. Esta aproximación inicial resulta necesaria, pues desde diferentes áreas de estudio Creuzer trata de ofrecer una interpretación coherente del símbolo encerrado en la figura del Sileno.

Del olvido a la memoria: La influencia de Creuzer en el pensamiento occidental.

Resulta paradójico el olvido y ausentismo prolongado de esta figura en el ámbito hispanohablante. Su principal libro *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* no ha sido traducido al español a día de hoy y dentro de las traducciones de sus obras sólo encontramos la realizada por Alfredo Brotons Muñoz de *El Sileno* (1991). Es destacable, porque dicho vacío no sólo lo hallamos en el ámbito de la filología del que formaba parte, sino también en el ámbito de la filosofía y de las teorías simbólicas.

Si bien, Félix Duque²⁶ ha destacado cómo diferentes filósofos, antropólogos y psicólogos escribirán bajo la referencia de Creuzer, tales como M. Müller, J. J. Bachofen, F. Nietzsche, S. Freud, el círculo simbolista francés, entre otros; parece que esto no ha sido suficiente para iniciar una investigación seria sobre el mismo. Lo cierto es que su influencia sobre autores como Walter F. Otto y el mismo Heidegger es innegable. A continuación, propongo un breve repaso por algunos autores relevantes en los que podemos encontrar cierto influjo del filólogo alemán

La primera figura destacable que se puede traer a colación es el propio Hegel (1770-1831), quien introduce a Creuzer con admiración en sus *Lecciones sobre estética*, por la labor realizada en el estudio del símbolo:

“(…)En este sentido ha reanudado particularmente Creuzer en tiempos recientes, en su Simbolismo, el examen de las representaciones mitológicas de los pueblos antiguos, no de la manera habitual, exterior y prosaicamente, o según su valor artístico, sino buscando en ellas una racionalidad interna de los significados.”²⁷

Como ha evidenciado Domingo Hernández Sánchez, Creuzer dejará una huella imborrable en el filósofo cuando trata la ambigüedad del símbolo²⁸. Hegel, va a compartir con Creuzer el carácter dual del símbolo, en cuanto que compuesto por dos elementos: contenido y forma, y la ambigüedad que ello conlleva. Sin embargo, donde Creuzer veía una vía para desarrollar la interpretación y hallar esa visión de la totalidad, Hegel no deja de ver un rudimento incompleto. Esto es, Hegel no puede considerar la actitud de Creuzer más que como la propia de los adeptos e iniciados que pueden hallar un significado simbólico “en los nueve peldaños de una escalera egipcia y otras cien coyunturas y a la inversa, sospechar y encontrar también algo místico, simbólico allí donde no sería necesario buscarlo porque no está dado.”²⁹

²⁵ Nota del traductor Alfredo Brotons Muñoz (Creuzer, Friedrich, *op. cit.*, p. 89)

²⁶ Duque, Félix, *op. cit.*, p. 17

²⁷ *Ibid.* p. 230

²⁸ Hernández Sánchez, Domingo, “La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 14 (1997): 62.

²⁹ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Lecciones estéticas* (Madrid: Akal, 1989), 296

De este modo, aunque el punto de partida inicial es compartido, Hegel no podrá hallar en el símbolo esa verdad originaria que Creuzer se propone buscar, sino que será un elemento de la historia del hombre que ha sido superado. Aun así, si nos quedamos con la influencia y dialogo entre ambos pensadores, se vislumbrara el alcance de la obra de Creuzer.

Otro filósofo que parece mantener ciertas correspondencias con Creuzer es el Heidegger (1889-1976) del segundo periodo. Tal y como expone Félix Duque, estas correspondencias serían: el *Grund* como fondo y abismo, la *subitaneidad* presentida, la desconfianza hacia el lenguaje filosófico, la atención a una Grecia arcaica, el interés por las huellas y vestigios, etc.³⁰ La búsqueda de un origen, de lo inicial, en las huellas depositadas en el pensamiento griego pre-metafísico se localizan en ambos autores. El arte, y más en concreto ese arte griego arcaico repleto de simbolismo, retenía la esencia originaria de la verdad que era expresada mejor que en cualquier filosofía o ciencia. La idea de verdad como desvelar, nos permite tender un puente que entreteje el pensamiento de ambos autores.³¹

Asimismo, su obra también tuvo un fuerte influjo en el campo de la filología y la antropología. Así lo indica el filólogo y orientalista Max Müller (1823-1900) en su recensión sobre *Fr. Creuzer's Symbolik und Mythologie*. En ella, el autor expuso una crítica sociopolítica de la obra, en la que, pese a que se mostraba a favor de Creuzer, discrepaba en su consideración sobre Oriente. Para Müller Egipto e India mantenían al pueblo en un estado antinatural, por el tipo de régimen despótico que los gobernaba.

Desde una posición antilustrada, Müller sitúa como verdadero educador del pueblo su genialidad, como puede distinguir en el rico lenguaje de los griegos.³² De este modo, pese al reconocimiento de la obra de Creuzer y el empleo de la metodología comparada, Müller se sitúa en un punto de partida diferente a Creuzer, ya que la riqueza griega viene dada por un lenguaje repleto de conceptos que el pueblo preserva, no por ese símbolo que se nos revela.

Quizás, en este sentido, resulta más interesante la influencia de Creuzer en la figura de Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Para el antropólogo, el símbolo evoca lo que el lenguaje no puede explicar. Esta creación humana que remite a todos los aspectos de éste espíritu, lo contrapone a un lenguaje que sólo puede centrarse en el pensamiento de un concepto. El símbolo remite a aquello interno que anhela y evoca. Como el mismo Bachofen afirma, en clara consonancia con Creuzer, sólo el símbolo logra unir lo diferente, lo opuesto, en una impresión sintética³³. Bachofen coincide con Creuzer al atribuirle al símbolo ese poder evocador de misterios necesarios para el hombre; en contraposición a las palabras que tienden a convertir lo infinito en finito.

En esta misma línea, podemos situar a Walter F. Otto (1874-1958), quien influenciado por Creuzer, se preocupa por restablecer el valor religioso de la mitología griega. El criticaba el hecho de que el hombre moderno se extasiará ante el arte o cualquier manifestación artística que procediera de la cultura griega, pero olvidaba lo esencial, ese atributo que la deidad otorgaba en ella. Otto no va a intentar explicar el mito, sino que lo acepta y a partir de ahí se preocupa por esa impronta esencial que el mito encierra, en cierto sentido de manera similar a como procede Creuzer. Sus palabras son quizás el más claro testimonio de esa influencia:

³⁰ Duque, Félix, 1991. *Op. cit.* p. 18

³¹ Hay que incidir que esta correlación no viene marcada por una lectura directa de Heidegger, sino que como Félix Duque señala, más bien vendría por vía de otras lecturas que lo introducirían, como la de Bäumler-Otto.

³² *Ibid.* p. 19

³³ Bachofen, Johann Jakob, *Mitología arcaica y derecho materno* (Barcelona: Anthropos, 1988), 41.

“Al hombre moderno no le será fácil llegar a una justa comprensión acerca de la antigua religión griega. Lleno de admiración, se detiene ante las imágenes de los dioses de la gran época y siente que el esplendor de estas figuras es y será único en su género. Al mirarlas posiblemente experimentará un estremecimiento ante lo eterno. Pero lo que oye de estos dioses y de sus relaciones con los hombres no tiene eco en su alma. Pareciera que falta la seriedad religiosa, aquella melodía de inefable elevación y solemnidad que veneramos íntimamente desde la infancia y cuando nos enfrentamos con esa realidad se hace claro lo que echamos de menos.”³⁴

Aún más significativo es el caso de Mircea Eliade (1907-1986), autor que realiza una ardua tarea al proponer una cosmovisión comprometida en su *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (1985). En esta obra encontraremos características que resuenan a Creuzer como la esencia invariable del mito, la lectura de un tiempo primordial, la desconfianza hacia el mundo moderno. Como Félix Duque ha destacado, dichos caracteres, aunque no se puede afirmar que provengan de la lectura directa de *Symbolik*, parecen derivarse de fuentes que manan del propio Creuzer³⁵. Sin embargo, Eliade no se digna a hacer ninguna mención en dicha obra, ni siquiera cuando trata esa antigüedad griega prehomérica.

El escueto trazado por estos autores, en los que se percibe la influencia de Creuzer directa o indirectamente, parece conducirnos a una revitalización de su pensamiento y obra. Como se ha ido exponiendo, el filólogo alemán introduce una hermenéutica del símbolo que tendrá un gran calado en el desarrollo posterior en áreas como la filosofía, la antropología o la filología. El propio Creuzer está convencido del potencial de esta propuesta como sugiere el propio título de esta obra previa, *Idea y validez del simbolismo antiguo*.

Conclusión. Actualidad de la hermenéutica del símbolo.

A lo largo de estas páginas se ha tratado de evidenciar que la teoría simbólica de Creuzer se asienta sobre la reivindicación de la capacidad simbólica de los seres humanos. Dicha capacidad nos ayuda a vislumbrar aspectos de la realidad más profundos, imposibles de acceder por otras vías de conocimiento. En este sentido, y siguiendo a Gadamer podemos decir que la experiencia de lo simbólico es experiencia de un fragmento de ser que nos evoca a un orden íntegro, el cual nos desborda. Es decir, lo simbólico nos lleva a través de una experiencia evocadora, en la que hallamos la aparición de algo inefable, de un sentido que se nos muestra de manera sugerente, sin agotarse³⁶.

Por eso hemos de aprender a demorarnos en la experiencia hermenéutica. Demorarse porque sólo en la interpretación pausada el símbolo nos transportará a la apreciación de esa elevada e intensa conciencia que el mismo pone de manifiesto. Siendo así, la esencia de la experiencia temporal del símbolo consiste en aprender a demorarse. La ambigüedad y capacidad de evocación nos retiene, nos hace detenernos en el símbolo y apreciar nuestra finitud frente a lo imperecedero. Y este aprender a demorarse, adquiere especial importancia en una sociedad cautivada por la instantaneidad e inmersa en el ritmo acelerado.

³⁴ Otto, Walter F., *Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego* (Buenos Aires: Eudeba, 1973), 1.

³⁵ Duque, Félix, *op. cit.*, 18.

³⁶ Gadamer, Hans George, *La actualidad de lo bello* (Barcelona: Paidós, 1991), p. 85.

Precisamente por las características propias de nuestro contexto, en el que el capital y el individualismo marcan la vida de las personas, no sólo puede sino debe tener cabida aquella obra que nos remita más allá de las políticas y economías que dominan nuestra cotidianeidad. Como expone Teresa Aizpún, el símbolo en nuestros días no es el portador de sentido, no es mero concepto, sino *enérgεια*.³⁷ Este nos conmueve, nos aterra, nos alegra, pero ante todo nos lleva a comprender la incommensurabilidad de la vida.

³⁷ Aizpún de Bobadilla, Teresa, “La necesidad del lenguaje simbólico” en AA.VV. *Símbolos estéticos* (Sevilla: Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 2001), 316.

Bibliografía

- AA.VV. *Símbolos estéticos*. Sevilla: Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 2001.
- ARTEMIDORO. *El libro de la interpretación de los sueños*. Madrid: Akal, 1999.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- CREUZER, Friedrich. *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*. Barcelona: Serbal, 1991.
- FILOSTRATO. *Descripciones de cuadros*. Madrid: Gredos, 1996.
- FORNARO, Sotera (ed.). *Friedrich Creuzer, Gottfried Hermann. Lettere sulla mitología*. Pisa: Edizioni ETS, 2009.
- GADAMER, Hans George. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.
- GADAMER, Hans George. *Verdad y método*. Salamanca: Sigueme, 1999.
- GOMBRICH, Ernst H. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza, 1994.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1994.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones estéticas*. Madrid: Akal, 1989.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo. “La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 14 (1997): 59-68.
- MARCH, Jenny. *Diccionario de la mitología clásica*. Barcelona: Crítica, 2002.
- OTTO, Walter F. *Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1973.
- PORFIRIO. *De antro Nympharum*. Editado por R. M. Van Goens y L. Holstenius. Utrecht: Abrahamus v. Paddenburg, 1765.
- SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de. “Experiencia y comprensión”. *Revista Analogía* (México) (1997): 145-163.
- VOSS, Johann Heinrich, *AntiSymbolik*. Verlagsort: Stuttgart, 1824-1826, 2 vol.

Lo poético como acogida de lo imposible en Ximena Rivera¹

Natalí Aranda Andrades²
(natali.aranda.a@gmail.com)

Recibido: 19/05/2018

Aceptado: 20/07/2018

DOI: 10.5281/zenodo.1322841

Resumen:

La poesía de Ximena Rivera es nostalgia por aquel lugar que solo puede ser alcanzado desde la ausencia de mismidad, una experiencia poética que es acogida de lo imposible. Para reflexionar sobre esta intuición, serán relevantes, entre otros filósofos y poetas, autores como Jacques Derrida y su concepto de *imposibilidad* dentro del contexto de la deconstrucción, Maurice Blanchot y su concepto de *desastre* y Emmanuel Lévinas y su pensamiento sobre el *Hay* como lugar de la afirmación impersonal, una palabra-imagen que nos sirve para entender la poética de Rivera desde la ausencia de una mismidad reductora de lo infinitamente otro. Para alcanzar esta ausencia, requisito de una escritura de la acogida, quien escribe, muere, “encuentra su muerte como abismo”³, nos dice Blanchot. Es así como Rivera constantemente se borra al escribir, su poética es un transitar por esta experiencia, es poética de la apertura y del afuera, una invención de lo imposible. Esta imposibilidad es entendida, siguiendo la idea del filósofo Jacques Derrida, como la venida de aquello que no es previsto con anterioridad al encuentro, porque el poeta al morir en su escritura deja que toda posibilidad de proyectarse a sí mismo en la representación de lo creado se anule y solo pueda ser creado lo que no posee un horizonte de espera. Siguiendo esta misma línea de reflexión, llegaremos a la problematización de Dios que hace Ximena Rivera. Un ser que, al igual que el poeta, crea desde una intencionalidad irreductible, acogiendo lo infinitamente otro desde su ausencia de mismidad o de divinidad, como diría la filósofa Simone Weil. Todo este trabajo nos llevará a entender, finalmente, que la poesía de Rivera es la búsqueda de una experiencia ligada a lo sagrado y a lo divino.

Palabras claves: Ximena Rivera – Poesía – Acogida – Desastre – Dios - Imposible.

¹ Nacida en Viña del Mar el 3 de junio de 1959. Cuatro libros se publicaron en vida: *Delirios o el gesto de comprender* (2001), *Una noche sucede en el paisaje* (2006), *Puente de Madera* (junto a 13 poetas jóvenes, 2010) y *Poema de agua* (2011). Parte de su trabajo se encuentra recopilado en revistas y en las recopilaciones *Antología de la locura*, de Miguel Edwards, en 1994; *Revista Libertad* 250, nro.3, de Ennio Moltedo Guio, en 1995, quien también la antóloga ese mismo año en *Valparaíso, versos en la calle* y, al año siguiente, en *Breviario de las poetisas del litoral*; *Valparaíso, versos en la calle*, de Juan Cameron, en 1998; *Historia de la poesía en Valparaíso*, de Alfonso Larrahona, en 1999, *Recital Poetas en la Ciudad*, de Arturo Morales, en 2002, y en *Poéticas de Chile*, de Gonzalo Contreras.

² Magíster en Filosofía, mención pensamiento contemporáneo, Universidad de Valparaíso.

³ BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Editora Nacional. Madrid. 2002, p. 32.

Crear: excluirse

René Char

Este trabajo de escritura es parte de una reflexión sobre la poesía de Ximena Rivera, autora que, a través de un lenguaje metafísico, nos muestra la nostalgia de un encuentro entre lo uno y lo otro, entre las dos orillas de una herida siempre abierta. Ahora bien, este intento poético por alcanzar la unidad se transforma, al mismo tiempo, en el reconocimiento de su imposibilidad. La poeta, en su búsqueda metafísica, nos aleja de la metafísica como filosofía del ser, planteando finalmente, un encuentro a través de lo poético con aquello que el filósofo Lévinas denomina otro modo que ser. Este encuentro surge como elemento central de una poética del acoger, escritura de una intencionalidad irreductible, porque es la acción de una poeta que, al escribir, se excluye constantemente del acto. Ximena Rivera afirma que “lo que yo soy entre una modulación y otra: se borra”.⁴ La escritura como gratuidad y espera sin un territorio de mismidad que reduzca el encuentro con lo otro a un yo expectante. No hay un yo al cual pueda ser reducido el encuentro, el hallazgo. La poeta en su escritura muestra el proceso que la lleva a tomar conciencia de esta imposibilidad de la unidad y de referir todo a uno mismo, asunto que, desde un comienzo, no sabe cómo entender. Para mostrar esta idea y reflexionar sobre ella, partiré con unas palabras que manifiestan el anhelo de alcanzarse a sí misma en la escritura, intento que la lleva a borrarse constantemente. “Me digo Ximena para reconocerme, me nombro y lo olvido”.⁵ Este anhelo, marcado por una nostalgia de una experiencia imposible, es lo que nos muestra en un fragmento de la segunda parte de un poema denominado *Panfleto contra la cultura*⁶:

Ahora bien
la iniciación puede verse
como un regreso guiado

Una vuelta a uno mismo
no al que fue o al pasado, sino al ahora.

Puede verse como la recuperación de la visión
por lo cual el ahora parece detenerse
y, sin embargo
es una inmovilidad que transcurre.

Imposibilidad lógica -clásica-
no obstante realidad irrefutable
que abarca el ahora antes de la separación
antes de lo falso o verdadero {...}
antes de la otredad

⁴ RIVERA, Ximena. *Obra Completa*. Ediciones Libros del Cardo, Valparaíso, 2016, p. 84.

⁵ *Ibíd.*, p.80.

⁶ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. Ediciones Inubicalistas, Valparaíso, 2014., p. 98-99.

antes de la fragmentación.

La poeta nos habla de una iniciación como regreso al ahora de uno mismo, un volver a ese ser que se escapa, ir hacia un presente de total presencia, donde no hay palabra que lo fragmente. El ahora como una inmovilidad que transcurre, continuamente, como una dialéctica del devenir, realidad que contradice a la lógica-clásica, pero que es irrefutable. Para Ximena Rivera existe una realidad a la que se llega aceptando las contradicciones más profundas. Lo que hay en la poeta es una nostalgia del presente. A partir de esta afirmación quisiera detenerme en las ideas del filósofo Gaston Bachelard⁷ sobre el tiempo dentro del contexto de sus reflexiones acerca de la imagen poética, ideas que forman parte de los libros *La intuición del instante*⁸ y *La llama de una vela*⁹. “En todo poema verdadero se pueden encontrar elementos de un tiempo detenido, de un tiempo que no sigue el compás, de un tiempo al que llamaremos vertical para distinguirlo de un tiempo común”.¹⁰ Podríamos decir que la poeta está en la búsqueda de un tiempo-otro, tiempo detenido que es el ahora, detenido porque no hay conciencia que lo aparte de sí mismo. Un tiempo vertical porque surge de otra forma, un tiempo que brota, no transcurre, según el filósofo. Octavio Paz condensa en una imagen el sentido de esta verticalidad: “En lo alto... la luz se despoja de su ropa”.¹¹ En lo alto el tiempo se despoja de su horizontalidad manifestada en el reloj, en el calendario, estructuras que lo visten y lo ocultan. Según Bachelard, hay en nosotros un instinto de verticalidad que se encuentra reprimido por nuestras obligaciones de la vida ordinaria, “de la vida horizontalmente plana”.¹² El tiempo vertical es un tiempo que se llena de espacio para abarcar los fragmentos que ha dividido el nombre. Regresar al ahora de uno mismo, ¿y este regreso será a lo más fáctico que tenemos? Tiempo mezclado a su materialidad, no a su idealidad pasada y futura. Unido a su espacialidad, el tiempo es parte de la res extensa. Fenómeno concreto; la física que ve al tiempo como una variable más, habla de él como un fenómeno relativo a la masa de los cuerpos, a la gravedad que generan. Cada verso, cada imagen, cada cuerpo, posee su propio ritmo, su gravedad, un ritmo que por naturaleza le pertenece. Cuando soñamos, cuando recordamos, cuando vivimos nuestra cotidianidad, podemos observar las diferentes dinámicas del tiempo, los diferentes ritmos de la existencia. El ‘ahora’ vendría a ser ese tiempo vertical que respeta el ritmo, el demorarse de cada cosa. La acogida de lo imposible necesita otra forma de intencionalidad ante el mundo, respetando el aparecer sin más, sin intento de representarlo, buscando “el nacer de la luz/no su alumbrarme”¹³, como diría el poeta argentino Hugo Mujica. Respeto por lo que aparece sin imponer una palabra creada con anterioridad al encuentro, dejar ser, ver sin uno estar presente, volverse ausencia, lugar de la ausencia donde se crea para comprender desde el padecer y no desde una forma conceptual y especulativa. Como dice

⁷ Bar-sur-Aube, 1884 - París, 1962. Filósofo francés. Fue profesor en la Sorbona (1940-1954) y se especializó en epistemología (*La formación del espíritu científico*, 1938). Estudió también la imaginación poética en relación a los cuatro elementos, en obras como *Psicoanálisis del fuego* (1938), *El agua y los sueños* (1941) y *La poética del espacio* (1957).

⁸ BACHELARD, Gaston. *La intuición del instante*. FCE, México, D.F., 1987.

⁹ BACHELARD, Gaston. *La llama de una vela*. Editorial El cuenco de agua, Buenos aires, 2015.

¹⁰ BACHELARD, Gaston. *La intuición del instante*. óp. cit., p. 94.

¹¹ BACHELARD, Gaston. *La llama de una vela*. óp. cit., p. 51.

¹² *Ibíd.*, p. 51.

¹³ MUJICA, Hugo. *Poemas completos*. [En línea] [Visto 14-01-2018] En: <http://www.hugomujica.com.ar/poemas-completos.html>

Bachelard: “Toda poesía es comienzo”.¹⁴ Ximena Rivera quiere ir a ese comienzo, desde donde nace el poema como lo completamente nuevo, acontecimiento que es recibido sin reducirlo a una mismidad o a lo conocido y que se recibe al crearlo.

La Poesía es el lenguaje de la Creación. Por eso sólo los que llevan el recuerdo de aquel tiempo, sólo los que no han olvidado los vagidos del parto universal ni los acentos del mundo en su formación, son poetas. Las células del poeta están amasadas en el primer dolor y guardan el ritmo del primer espasmo. En la garganta del poeta el universo busca su voz, una voz inmortal.¹⁵

Para Vicente Huidobro la poesía es el lenguaje de la creación, es el verbo como alba del mundo. El poeta es el guardador de aquel primer espasmo, de aquel ritmo originario. Es quien observa esa *inmovilidad que transcurre*, como dice Ximena Rivera, a pesar de su *imposibilidad lógica -clásica-*. La poesía al ser compañera del tiempo vertical, como denomina Bachelard al tiempo poético, también se mueve dentro de una lógica distinta. Tal vez una lógica que acepta la contradicción, pero no la contradicción como clausura, sino como posibilidad. El lenguaje de la creación no busca la determinación de los objetos en un mundo, más bien busca crearlos, hacerlos aparecer con palabras que tengan que ver con ese ritmo cotidiano de las cosas. El tiempo vertical de la imagen poética viene a ser la espacialización del tiempo para que las cosas sean. Volver a ella misma, ver la iniciación como un regreso guiado, es ir hacia este tiempo-otro que propone Bachelard, teniendo la eternidad de lo vertical para mirar el propio rostro. Queda preguntarse también ¿quién o qué guía a Ximena? Tal vez sea la voz de su sí mismo quien la llama y le va mostrando el camino de regreso. Recuerdo, en este sentido, a Maurice Blanchot cuando dice en su libro *La escritura del desastre* que “Pensar es encaminarse hacia el pensamiento de lo uno que rigurosamente escapa al pensamiento”.¹⁶ Escribir es para la poeta la manera de encaminarse a ese *uno* que en el momento de escribir escapa, quien guía su escritura es la voz de un anhelo de abrazar aquello que siempre queda afuera del abrazo, eternamente afuera, no como contrario a un adentro, sino ese territorio infinito en su apertura, finalmente es solo la nostalgia de estar “donde bien sé que al llegar/volvería estar afuera”¹⁷, nos dice Hugo Mujica citado con anterioridad. Los nombres como intentos de fijar aquello que al ser nombrado huye inmediatamente. No hay forma de detener esa huida y Ximena Rivera lo sabe completamente. Pero ¿por qué querer detener esa huida? Es la mismidad con la que siempre intentamos comprender el movimiento de lo real y de todo lo que somos. ¿Y si acogemos la huida?

No comprendo la continuidad
de las partículas de agua,
no comprendo su acción,
su recorrido
no comprendo la imagen de este espejo,
no comprendo la realidad

¹⁴ BACHELARD, Gaston. *La llama de una vela*. óp. cit., p.62.

¹⁵ HUIDOBRO, Vicente. *Obra selecta*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. p. 294.

¹⁶ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. Editorial Trotta. Madrid, 2015, p. 121.

¹⁷ MUJICA, Hugo. *Noche abierta*. Ediciones del templo. Santiago, 2009, p. 27.

en el reflejo de mi rostro.¹⁸

El darse cuenta de que no se comprende la continuidad del agua, que no se comprende la realidad en el reflejo del rostro, es la primera actitud para alcanzar otra forma de comprensión que no es la conceptualización de una materia que escapa, sino, como fue dicho con anterioridad, es la comprensión que viene del crear, el poeta crea para comprender. “El demiurgo de la materia es rebelde a la definición/ pero está aquí y le llamamos realidad”¹⁹, nos dice Rivera, su poesía se acerca a la materia y acercarse a la materia es huir de la definición, es profundizar sin un concepto que anteceda a esta exploración. El concepto nos ayuda a no perdernos dentro de una realidad que al parecer es rebelde, que siempre escapa, es así como introducirse en ella es perderse, actitud poética con la cual se abren infinitas posibilidades del encontrar. La materia es una realidad ligada a la multiplicidad y la dispersión. Es, siguiendo algunas ideas de Aristóteles, aquello susceptible de determinación o de forma, por tanto, la materia es siempre lo potencial, la posibilidad. Desde este aspecto puede ser fundamental un nuevo tipo de acercamiento a las cosas, otra disposición no relacionada con una actuación de nuestro logos especulativo para lograr comprender el agua. Esta otra disposición frente a la multiplicidad de las partículas y la continuidad de su movimiento genera un quiebre con una actitud filosófica que hace de la unidad y la mismidad el hacer principal de todo pensamiento posible. La filósofa española María Zambrano nos habla de esto en su libro *Filosofía y poesía*²⁰, al decir que el poeta es un enamorado de la realidad tal cual se le presenta, en su naturaleza múltiple. “La poesía perseguía, entre tanto, la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad”²¹. Menospreciada porque aceptar lo heterogéneo es alejarse del ser, “perversión del logos funcionando para descubrir lo que debe ser callado, porque no es”²². La poesía es hablar de lo que *no es*, una falta a la verdad, por tanto, una falta epistemológica y moral. Zambrano denomina violencia filosófica a esta reducción de todo movimiento, toda dispersión, a lo mismo: a lo uno. La actitud poética se aleja de esta violencia cuando acepta que lo que es denominado *no ser* por la tradición filosófica y metafísica de la mismidad es realmente lo otro, lo irreductiblemente otro que en su irreductibilidad huye siempre del concepto. En este sentido, lo poético es intencionalidad irreductible, no busca apropiarse de lo que ama, es su acogida radical, pero para que esto ocurra, lo que se acoge es lo imposible-creado. Buscaré comprender esta intuición a través del filósofo Jacques Derrida, específicamente cuando explica la deconstrucción como acontecimiento en la invención de lo otro. “Con la invención se trata de encontrar... de hacer venir lo que aún no es, no está o no existe. Esto desde luego es novedoso, solo así constituye un acontecimiento”²³. Estos términos están emparentados con la noción de imposibilidad, porque para Derrida es invención de lo imposible. “El acontecimiento, si lo hay, consiste en hacer lo imposible”²⁴. Si solo nos quedamos en lo posible, no hay novedad,

¹⁸ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., pp. 76-77

¹⁹ *Ibíd.*, p. 122.

²⁰ ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. Ed. FCE, Ciudad de México, 1996.

²¹ *Ibíd.*, p. 20.

²² *Ibíd.*, p. 45.

²³ CONTRERAS, Carlos. *Jacques Derrida, Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*. Editorial Universitaria, 2010. P. 102.

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. Palabras de Jacques Derrida en el seminario: «Decir el acontecimiento ¿es posible?», realizado en el Centro Canadiense de Arquitectura, el

solo despliegue de lo que ya existe. El acontecimiento va unido a la sorpresa porque lo que aparece es lo totalmente nuevo e inesperado. Esta invención que constituye un acontecimiento es invención de lo *otro* y esto “apunta hacia la venida de lo totalmente otro”.²⁵ No es invención de lo mismo, porque no posee ningún “horizonte de espera”²⁶ dado con anterioridad en un esfuerzo de programar y de pronosticar la invención, no existe un marco que regule el acontecimiento y la venida de lo imposible en su otro modo que ser. Imposible porque en el momento en que se vuelve posible, solo soy *yo* como sujeto proyectándome. Lo imposible debe ser entendido como aquello que no es previsible, que ocurre sin referencia. Por eso nos dice Derrida que “El acontecimiento, como el arribante, es lo que verticalmente me cae encima, sin que pueda verlo venir: el acontecimiento no puede aparecerme antes de llegar sino como imposible. Eso no quiere decir que no ocurra, que no lo haya; quiere decir que no puedo decirlo en un modo teórico, que no puedo tampoco pre-decirlo”²⁷. Lo poético acoge desde su invención, pero para que su invención sea lo infinitamente otro, es necesaria la ausencia del autor o del poeta como referencia del acontecimiento, lo imposible viene de la ausencia de toda mismidad que haga de la creación un despliegue de lo posible. Entender la imposibilidad desde el ser es negarla, ella no necesita de logos, sino de cuerpo, de materialidad, de la dispersión de la materia en la ausencia de una forma que la determine. Pre-decir el acontecimiento es determinarlo formalmente, es darle un sentido, una dirección, el poeta no puede determinarlo, porque estaría dentro del espacio posible, un despliegue de su propia naturaleza y por tanto de la mismidad. Se necesita su ausencia a nivel de logos, pero su presencia a nivel de cuerpo, lugar donde ocurre la experiencia poética, el temblor y el acontecimiento. “Quien profundiza el verso, muere, encuentra su muerte como abismo”.²⁸ Estas palabras del filósofo Maurice Blanchot nos dan una idea, un lugar desde donde pensar esta ausencia de quien escribe como requisito fundamental de la invención de otro modo que ser, de lo imposible. Ximena Rivera se borra continuamente al nombrarse, sabe que el poema surge de su ausencia. No hay una voluntad que se imponga. Blanchot lo indica al decir que “Querer escribir, qué absurdo: escribir es la decadencia del querer, como la pérdida del poder”.²⁹ Cuando el poeta encuentra su muerte como abismo al profundizar en el poema, pierde también este poder de escribir.

Me gustaría hablarte,
pero antes de nombrar palabra alguna
es necesario que miremos juntos
el desierto.³⁰

1º de abril de 1977. Traducción de Julián Santos Guerrero {en línea} {visto el 25-04-2018} En:

https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/decir_el_acontecimiento.htm

²⁵ CONTRERAS, Carlos. *Jacques Derrida, Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*. óp. cit., p.101

²⁶ *Ibíd.*, p. 101

²⁷ DERRIDA, Jacques. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. Palabras de Jacques Derrida en el seminario: «Decir el acontecimiento ¿es posible?», realizado en el Centro Canadiense de Arquitectura, el 1º de abril de 1977. Traducción de Julián Santos Guerrero {en línea} {visto el 25-04-2018} En:

https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/decir_el_acontecimiento.htm

²⁸ BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. óp. cit., p. 32.

²⁹ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. óp. cit., p. 16.

³⁰ RIVERA, Ximena. *Obra Completa*. óp. cit., p.31.

¿Por qué mirar el desierto antes de nombrar palabra alguna? ¿Qué es ese desierto en Ximena Rivera? Existe un lugar, un espacio que por más que nombremos se queda en la apertura, en el desierto, ese lugar donde el poeta se hace ausente con su muerte. ¿Quién habla en esta ausencia, desde este desierto? “No eres tú quien hablará; deja que el desastre hable en ti, aunque sea por olvido o por silencio”.³¹ El *desastre* es una noción central en Maurice Blanchot y es también de difícil definición. Dejar que el desastre hable en ti, es no dejar que hables tú como sujeto que impone una forma de ser, es perder tu poder de decir. El desastre no tiene relación con un infortunio, esta noción no apela a lo que comúnmente se entiende, sino que es, según Lévinas “algo así como si el ser se hubiera desatado de su fijeza de ser, de su referencia a una estrella, de toda existencia cosmológica, un desastro”.³² Estas palabras se acercan bastante a lo que Blanchot comprende por *desastre*, es por eso que dice al comienzo de su libro *La escritura del desastre* que “El desastre está separado, es lo que está más separado [...] desapegado de todo, hasta de su desapego”.³³ En el desastre escribir o no escribir carece de importancia, la más profunda gratuidad del acto, desprendimiento de la escritura, acción que se reconoce en algunos versos de Ximena Rivera. “Me olvidé de escribir el más terrible de los bienes / no pronuncié palabra alguna”³⁴ En este olvido hay desprendimiento, la escritura del desastre es el olvido de la palabra y del sujeto que la pronuncia, un poder que se ha perdido a partir de su no-relación con un *yo*. Un punto donde, nos indica Blanchot, “Escribir carece evidentemente de importancia [...] A partir de ahí se decide la relación con la escritura”.³⁵ En los siguientes versos de Ximena Rivera podemos observar de manera radical este desprendimiento que tiene con la escritura: “A esta altura sospechamos / que no es verdad / que un poema se escriba con palabras”.³⁶ El máximo olvido o pasividad frente al lenguaje se encuentra aquí. Decir que un poema no se escribe con palabras es iniciar otra forma de relación o de no-relación con el poema y con el lenguaje. La escritura del desastre es una acción que escapa a la decisión, en el olvido o la pasividad de Ximena aparece la escritura como interrupción de lo incesante, como lo plantea Blanchot en la siguiente cita: “El poema -la literatura- parece ligado a una palabra que no puede interrumpirse, porque no habla: es”.³⁷ Pero el poema no es esta palabra interminable, este murmullo, ya que es comienzo y “esta palabra no comienza nunca”.³⁸ A pesar de esto, el poeta es quien impuso silencio a este eco incesante, al pronunciarlo, pero este poner en silencio no es desde la voluntad, sino que es lo que viene al callar uno mismo. Poeta mediador, nos dice Blanchot, porque el poeta es quien oyó lo incesante “penetró en su comprensión [...] la interrumpió, y en esa intermitencia la hizo perceptible”.³⁹ Debajo de esta palabra sigue actuando lo incesante, el eco al medio del silencio, no hay posibilidad de acabar con lo interminable. Escribir es aproximarse a este lugar, a este punto. Blanchot agrega que “No escribe quien no haya obligado a su propio lenguaje a mantener o suscitar contacto con este punto”.⁴⁰ Ximena Rivera es un claro

³¹ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. óp. cit., p.10

³² LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Gráficas Rogar. Madrid, 1991, p.47.

³³ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. óp. cit., pp. 7-17.

³⁴ RIVERA, Ximena. *Obra Completa*. óp. cit., p.50.

³⁵ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. óp. cit., p.18.

³⁶ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., p.72.

³⁷ *Ibíd.*, p. 31.

³⁸ *Ibíd.*, p. 31.

³⁹ *Ibíd.*, p. 31.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 42.

ejemplo de lo que propone el filósofo, como podemos ver en sus palabras, “Tan arduo trabajo exige la escritura / que es imposible no sorprenderse / con la silenciosa latencia del sonido”.⁴¹ El murmullo como esta silenciosa latencia, la escritura de Rivera es una forma de hacer contacto con este lugar. porque el poema interrumpe el murmullo al pronunciarlo. Interrupción sin voluntad, acogida de una palabra que nadie habla y que tiene la misma naturaleza de aquello que ha interrumpido. “Pero, ¡ay! De aquel sonido / profundo y desolado / que palpita entre estrella y estrella”.⁴² Un sonido profundo y desolado que escucha la poeta, no es la nada, es algo que palpita entre oscuridad y oscuridad, entre la noche y la noche y que solo se dona en un hablar fragmentario, es una escritura desatada de su astro, de su sentido, palabra de nadie ni de nada. La poeta se encuentra con esta latencia y la afirma al decir que “La fantasía del origen/es creer que todo está en silencio.”⁴³ La escritura es la que se hace cargo de este murmullo incesante que Ximena Rivera y Blanchot colocan en el origen. La escritura que se acerca a este punto es escritura del desastre y del fragmento. Nos indica Blanchot lo siguiente:

¿qué sucede con el pensamiento, cuando el ser –la unidad, la identidad del ser– se ha retirado sin dar cabida a la nada, aquel refugio muy fácil?
¿Cuándo lo Mismo deja de ser el sentido último de lo Otro y cuando la Unidad deja de ser aquello en cuya relación se enuncia lo múltiple?
¿Cuándo se dice la pluralidad, sin relacionarse con lo Uno? Entonces, quizá entonces, se deja intuir, no como paradoja sino como decisión, la exigencia del habla fragmentaria.⁴⁴

¿Qué sucede cuando el pensamiento se queda sin distingo, cuando le es imposible determinar? La exigencia del habla fragmentaria. ¿De qué trata esta exigencia? En la pérdida de centro y de dirección todo hablar es fragmento, jamás totalidad. Blanchot dice que “El habla como fragmento tiene relación con este hecho de que el hombre desaparezca”.⁴⁵ Su desaparición es una ruptura con la continuidad sujeto-mundo. ¿Pero qué es lo que se expresa en este hablar? “una nada más esencial que la Nada misma, el vacío del intermedio, un intervalo que siempre se ahonda y al ahondarse se hincha, esto es, la nada como obra y movimiento”.⁴⁶ El vacío del intermedio no se encuentra en silencio, latiendo y latiendo constantemente, el poeta se vuelve ausente para escuchar, en otras palabras se vuelve solo un escuchar, al desaparecer. Ximena Rivera es la escucha de ese otro radical que late entre la noche y la noche. El poeta argentino Roberto Juarroz lo dice muy bien en su siguiente poema “A veces comprendemos algo entre la noche y la noche [...] Comprendemos entonces que hay sitios sin luz, ni oscuridad, ni meditaciones/ espacios libres / donde podríamos no estar ausentes”.⁴⁷ Hay un lugar que se encuentra entre medio, un vacío de la mitad, que no es parte ni de lo uno ni de lo otro, está afuera totalmente de toda dicotomía. No es ser ni no ser, sino lo otro radical y que en su radicalidad no podemos nombrar desde nosotros mismos. La noche, esa otra noche que no es lo contrario del día, es una imagen importante en la escritura de Ximena Rivera y que también es pensada por

⁴¹ RIVERA, Ximena. *Obra Completa*. óp. cit., p. 62.

⁴² *Ibíd.*, p. 124

⁴³ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., p. 122.

⁴⁴ BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place. Caracas: Monte Ávila, 1993, p 259.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 258.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁷ JUARROZ, Roberto. *Poesía vertical*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 18-19.

Blanchot, como lo indica la siguiente cita: “Quien presiente la cercanía de la *otra noche*, presiente que se acerca al corazón de la noche, de esa noche esencial que busca”.⁴⁸ Noche que es el desierto, el abismo que se abre entre una modulación y otra. Para comprender esto me parece interesante detenernos en la palabra *hay*, tomando en cuenta el pensamiento del filósofo Emmanuel Lévinas primero y posteriormente la imagen poética del autor chileno Eduardo Anguita, reflexiones que nos pueden ayudar bastante en el entendimiento de este *hay*, de esta otra noche que late en el vacío del intermedio, lugar al que Ximena Rivera desea llegar, pero antes de llegar debe destruir al ser como certeza, ese ser que da unidad a todo lo que existe y que, aventurándome un poco, Ximena asocia con la figura de Dios. Antes de detenerme en la figura de lo divino en la poeta y su ausencia como condición de la acogida de lo imposible, reflexionaremos sobre la imagen de este *hay*, de este murmullo que late y que solo se entrega en una escritura sin ser, sin certeza ni sentido. Escritura del desastre y del fragmento.

Yo insisto, en efecto, sobre la impersonalidad del <hay> [...] A veces empleo la expresión <el tercero excluido>. De ese <hay> que persiste no se puede decir que es un acontecimiento de ser. Tampoco se puede decir que es la nada, aunque no haya ninguna cosa.⁴⁹

La noche es la imagen o la ocurrencia de ese *hay* impersonal que describe Lévinas. “Me digo *Ximena* para reconocermé, digo mi nombre y lo olvido”. La poeta entra en la noche, una especie de horror o de angustia la lleva a decir su nombre, pero este se borra en el instante, porque la noche es la ausencia de signos, la ausencia de un significante y significado. ¿Qué sentido puede tener un nombre cuando el mundo, cuando su afuera desaparece en las tinieblas? Nada lo sostiene. Lévinas nos dice que “Ya no es mundo. Lo que llamamos el *yo* está, él mismo, sumergido por la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella”.⁵⁰ La noche no es el vacío, no es la nada, a pesar de ser la nada de mundo. Es la imagen de la total apertura. No del ser o del no ser, solo apertura. Lévinas agrega que “El todo está abierto sobre nosotros. En lugar de servir para nuestro acceso al ser, el espacio nocturno no nos entrega el ser”.⁵¹ La oscuridad no nos entrega al ser, tampoco lo esconde, ¿qué pasa con el ser? Deja de tener importancia, porque es la presencia de lo otro que no puede ser reducido a ningún ser, ya que ha sido sustraído completamente por la oscuridad. El poeta es quien entra en esta otra noche y decide enfrentarse a su propia ausencia de ser y dejar aparecer lo radicalmente otro, el otro como invención. Esta experiencia del *hay* es, como lo expresa Lévinas en la siguiente imagen, “algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido”.⁵² Nuestro pensar determinado por el logos de la tradición nos ha mantenido dentro del principio del tercero excluido y en la imposibilidad de incluir un tercer elemento dentro de una lógica que trabaja con dos valores de verdad, en una dialéctica que se caracteriza o se mueve en la dinámica presencia-ausencia. ¿Qué pasa con aquello que no puede ser comprendido dentro de estos dos valores? Se desdibuja en la sombra, no pertenece a ningún hablar determinado, es lo

⁴⁸ BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. óp. cit., p. 153.

⁴⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. óp. cit., p. 44.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 45.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 46

⁵² *Ibíd.*, p. 44

imposible que se despliega en la noche, el otro que se aparece en su verticalidad de acontecimiento, en la ausencia de todo horizonte de espera. Quien va a esta noche renuncia al ser y al no ser. Todo se convierte en cuerpo y temblor.

Otro autor que nos presenta una atractiva imagen de este *hay* es el poeta chileno Eduardo Anguita⁵³. Una palabra de una exterioridad radical que manifiesta la ausencia de la relación sujeto-objeto. Palabra que pertenece al vacío del intermedio, al afuera radical que se encuentra entre la noche y noche.

En la casa vacía hay una luz, una luz vacía, / dura de una irritante serenidad. / En la casa no hay ruidos. / Usted puede mirar por los pasillos, por las escaleras. / Por las ventanas que se ven tan lejos del cielo blanco de la tarde / Pero el viento pasa y no pasa / Entonces, uno se da cuenta que, más que luz, más que / Aire, más que muebles, lo que hay es la palabra HAY. / Hasta uno entra en la palabra hay, con una claridad que daría miedo si uno existiera.⁵⁴

La palabra *hay*, “tan misteriosamente exterior” nos dice Anguita en el mismo texto, es una palabra de ventanas abiertas, que nos manifiesta la posibilidad en sí misma y, al mismo tiempo, la imposibilidad de su clausura. Ella es apertura, no es presencia ni ausencia, sino aquello que hace posible este binomio. Es por eso por lo que Anguita dice que *uno entra en la palabra hay, con una claridad que daría miedo si uno existiera*, porque no hay sustancia que le dé sentido a este término, tampoco es concepto. No es entidad, es simple acontecer. Expresión profundamente material, como si nos hiciera sentir físicamente su apertura, su claridad. Palabra leve, es fácil transitar en ella, tanto que daría miedo si uno existiese, porque el HAY es también la muerte. La muerte del sujeto y su apertura en el poema. Cuando Rivera dice que antes de decir hay que mirar el desierto, nos indica esta exterioridad, este momento de apertura radical que no puede ser clausurado en ninguna dicotomía presencia-ausencia, ser-no ser, lo uno-lo otro, el *hay* es el afuera de estas dicotomías, no se encuentra en una relación de oposición con ninguna identidad, ni tampoco alteridad.

Quisiera a continuación ligar esta noción de Lévinas y de Anguita con algunas reflexiones de Maurice Blanchot, ya que como dice el primero “Es un tema que he vuelto a encontrar en Blanchot, aunque él no hable del <hay>, sino de lo <neutro> o del <afuera>”.⁵⁵ Blanchot también apela a esto impersonal, a este *hay* como un tercer elemento. “El, pero en la medida en que la tercera persona no es una tercera persona y pone en juego lo neutro”⁵⁶ Este “él” no posee rostro. Es la alteridad absoluta, no es un *otro* opuesto a un *yo*, sino como un otro radical, no se opone a nada, es lo neutro.

Cuando cesa el dominio de la verdad, es decir, cuando la referencia a la alternancia verdadero-falso (incluida su coincidencia) ya no se impone, aunque sea el trabajo de la palabra por venir, el saber sigue buscándose y tratando de inscribirse, pero en un espacio distinto donde ya no hay dirección alguna. Cuando el saber ya no es un saber de verdad es entonces

⁵³ Para ver este término en el poeta chileno Eduardo Anguita revisar *Poesía entera*, Editorial Universitaria, Santiago, 1971, p.58.

⁵⁴ ANGUITA, Eduardo. *Poesía entera*. óp. cit., p. 58.

⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. óp. cit., p. 46.

⁵⁶ BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*. óp. cit., p.128.

cuando se trata de saber: un saber que quema el pensamiento, como un saber de paciencia infinita.⁵⁷

Las palabras de Blanchot nos aproximan a un pensamiento distinto sobre el saber y el pensar. Nos acercan a un pensamiento del afuera, como diría Foucault. En este espacio ya no hay dictadura de lo verdadero-falso, oposición obsoleta en un lugar que no posee dirección. Este afuera no posee un adentro, no es lo otro del adentro, no se mueve en esta dialéctica. La violencia que ejerce nuestro afán de sentido se extingue completamente en la exterioridad del discurso. Los valores de verdad pierden su fuerza en este dominio del afuera radical. Se abre el espacio de lo interminable y en él la escritura adquiere otra forma de ser. “Escribir es romper el vínculo que une la palabra a mí mismo, romper con la relación que me hace hablar hacia *ti*”⁵⁸, nos dice Blanchot. La escritura del afuera supone una separación con el autor, haciendo de la escritura palabra de nadie. Es la ruptura con la subjetividad, es así como el autor ahora pertenece “a un lenguaje que nadie habla, no se dirige a nadie, que no tiene centro, que no revela nada”.⁵⁹ En esta ruptura con el autor también hay una ruptura con el mundo. Continuamente Blanchot nos acerca a este momento donde el pensamiento deja de ser pensamiento de alguien o de algo y sin referencialidad ya no es pensamiento de la mismidad, de lo uno, no busca la unidad entre un significante y un significado. La palabra se entrega privada de ser, es decir de sentido, de dirección. Palabra y desaparición, la primera hace desaparecer a las cosas, las ausenta. Ximena Rivera indica esto al decir que “La palabra late y se desgaja en sus letras, en su sonido y después en su vacío”.⁶⁰ Un vacío de toda certeza, creación sin sujeto, sin mundo, creación desde la apertura. El temor de Ximena Rivera se enmarca en esta idea. Este temor es el comienzo del acoger que es lo que hace el poeta cuando comienza a entenderse como ausencia, lugar donde ocurre la ausencia. ¿Qué es lo que acoge? No es a un mundo, porque el poeta es ya lo abierto de este mundo. “¿Pero cuándo, en cuál de todas las vidas somos por fin seres que se abren para acoger?”⁶¹ Esta pregunta se hace Rilke, quien ve como parte constitutiva de la apertura poética “este don de la acogida”⁶². El poeta no elige qué acoger, es lugar indeterminado donde se asiste a la experiencia de lo abierto. Un acoger “la pérdida de todo fundamento”⁶³, nos indica Blanchot. Y de esta manera ser conducido “hacia donde no soy más yo mismo, donde si hablo, no soy yo quien habla, donde no puedo hablar”.⁶⁴ El poeta es la ausencia de voluntad, completamente entregado a algo que lo sobrepasa, que lo ausenta de sí mismo como un yo que nombra. Todo es extrañeza y desmesura en esta palpitación del abismo. Lo único que le queda al poeta es el temblor, como nos dice Ximena Rivera en el siguiente poema.

Muerte⁶⁵

Próximamente

⁵⁷ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. óp. cit., p. 44.

⁵⁸ BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. óp. cit., p. 22.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 22.

⁶⁰ RIVERA, Ximena. *Obra Completa*. óp. cit., p. 93.

⁶¹ BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. óp. cit., p. 139.

⁶² *Ibíd.*, p. 138

⁶³ *Ibíd.*, p. 140

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 141

⁶⁵ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., p. 63.

desapareceré
temblando

La palabra poética es palabra del temblor, el poema es espasmo primero; llanto que surge de enfrentarnos al afuera. ¿Por qué tiembla el poeta? Este temblor no es una alegoría de otra cosa, es completamente cuerpo, un espasmo físico que el poeta siente en su encuentro con el afuera, con ese murmullo incesante, temblor que es temor de hacerse ausente y de ausentar todo fundamento, todo piso desde donde decir. Por esto Mallarmé dice que “he creado toda mi obra solo por eliminación”.⁶⁶ Porque la eliminación es el camino, eliminación de un yo en la aparición de lo otro, que viene a ser el desierto, el abismo. Eckhart nos dice: “El desierto no tiene edad ni tiempo, de su modo tan sólo él sabe”.⁶⁷ Esa indeterminación nos lleva a la escritura, al lenguaje, ese punto es el impulso esencial de toda escritura que busca la experiencia originaria, que no es lugar, ni tiempo, es acontecimiento. “Hay que estar en el desierto, porque aquel al que hay que amar está ausente”.⁶⁸ Estas palabras de Simone Weil se reconocen a la espera de esa ausencia, porque allí habita o acontece lo que más se ama: la creación. Y es desde aquí que todo lo que he dicho toma sentido en la figura de Dios dentro de la poética de Ximena Rivera. Dios como la mismidad, la referencia última de todo lo *otro*. La ausencia del poeta en la invención de lo radicalmente *otro* es el requisito fundamental para respetar el instante de la experiencia poética sin reducirla a un yo, experiencia imposible, porque no cae dentro de las posibilidades de un sujeto, activando sus potencialidades. El poema como alba es la manifestación de la ausencia de la mismidad, para esto, hay que matar no solo al poeta, sino a Dios. Matar a Dios es hacer venir a *lo otro*. Por eso la poeta ha dejado de creer en él, haciendo del cielo un lugar de la ausencia de toda justificación. Como dice en el poema *He dejado de creer en Dios*⁶⁹

El ícono, el dibujo
se rompió,
y la justificación ya no es posible.

El reposo y la identificación
con el cielo inefable
es solo ya
cuestión de pájaros.

No hay justificación de un Dios trascendente, Dios creador. No hay un mundo creado que se justifique desde la mismidad. El mundo para la poeta comienza a ser la presencia de lo radicalmente otro, que, sin sentido, desatado de su astro, se mantiene siempre lejos, distante de toda unidad. Es el silencio eterno de un espacio infinito, no quedando más que el temor-temblor de esta ausencia, como agua que eternamente se conmueve y tiembla sin un objeto que sea su causa.

⁶⁶ MUJICA, Hugo. *Poéticas del vacío*. Editorial Trotta. Madrid, 2002. p 52.

⁶⁷ ECKHART, citado por MUJICA, Hugo. *Poéticas del vacío*. óp. cit., p. 54.

⁶⁸ WEIL, Simone, citado por MUJICA, Hugo. *Poéticas del vacío*. óp. cit., p. 54.

⁶⁹ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., p.59.

Temor

¿Es que Dios no se conmueve
del tremendo temor a Dios,
en el que vivo?

Estoy condenada a muerte, y
mi herida es la única luz
en cárcel tan tenebrosa.⁷⁰

La herida es el temor, conciencia que se sabe agonizando para ir al encuentro de lo abierto de la noche, del *hay*. Todavía no entra en este territorio que es la experiencia de su propia muerte a la cual llegará temblando. Temblor que es la cercanía con ese lugar del ver sin uno estar presente. Cuando Simone Weil dice que el que hay que amar está ausente y por eso tenemos que estar en el desierto, entiende a Dios como esa ausencia, ante el cual el poeta es otra ausencia, temblorosa y temerosa, que acoge la venida de lo otro, en su imposibilidad y creación. ¿Qué busca finalmente Ximena Rivera? Al parecer su poesía es una búsqueda constante de Dios, pero un Dios, que al igual que ella, crea desde una intencionalidad irreductible.

Como un pequeño dios primario
contemplando lo que veía en la noche,
sintió el enigma:
¿Qué es la vida?

Algo que va y viene, le dijo la marea:
entonces, otro sentir palpité en su corazón.
Sintió la presencia de las aguas y,
desde entonces,

besó la arena,
besó las rocas,
y de cuando en cuando
atrapa un poco de mar
y se conmueve.⁷¹

Un pequeño dios primario besa los objetos que se encuentran a sus pies, los ama, se conmueve en esa experiencia de la multiplicidad. No es un amor hacia sí mismo, es un amor a lo otro, a la vida que va y viene como las aguas. Dice Simone Weil que “Dios no puede sino amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros”⁷². Pero este dios pequeño del que habla Ximena Rivera no puede amarse a sí mismo, sino a lo distinto de sí, es un dios semejante a nosotros y que escucha el murmullo incesante que es el sonido del agua, “Bajo mis pies había agua”⁷³, canto del inicio, ritmo originario, para la poeta la fantasía del origen es creer que todo se encuentra en silencio, pero es el agua ese silencio. Tomar un poco de agua y conmovirse es lo que hace dios y el poeta, agua que se va entre los mismos dedos que la toman, símbolo de lo irreductible. Acoger es amar esto

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 62.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 76

⁷² WEIL, Simone. *Cuadernos*. Editorial trota, Madrid, 2001. p 471

⁷³ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., p. 56.

que es irreductible, este otro modo que ser y que no posee mismidad. Amar es ir hacia el encuentro de lo otro, pero sin decidir hacerlo. “No apropiarse de lo que uno ama...no cambiar nada...rechazar el poder”⁷⁴, dice la filósofa Simone Weil. El Dios que ama habita el desierto, está vacío de su divinidad, requisito para amarlo, según la filósofa. Un Dios sin divinidad es completamente impotente por el rechazo a su propio poder. Ximena Rivera, finalmente, busca a este Dios que es vacío, sin representación, porque: “Representarse a un Dios todopoderoso equivale a representarse a sí mismo como falsa divinidad”⁷⁵. Estas palabras de Weil explican el hacer y la escritura de Rivera como una acogida y un amar a este Dios impotente, este Dios vacío e irrepresentable, un ser que es otro modo que ser, un imposible que se abre con su ausencia de divinidad. Dios crea y ama desde esta ausencia de sí mismo, convirtiéndose en el *hay* universal, por tanto, en apertura y en acogida de lo radicalmente otro.

Para finalizar, por ahora, este trabajo reflexivo y escritural, queda decir que el poema en Ximena Rivera muestra, en un lenguaje metafísico, la imposibilidad de su clausura, y, acercándonos a la dispersión de la materia, nos aleja de la tiranía de la mismidad y nos vuelve al murmullo. El poema es una huella del vacío del intermedio, una palabra que no viene a fundar nada más que su propio sin sentido y que se convierte en un lenguaje que en su desenraizarse va mostrando su silencio, su desierto, su noche, su ausencia de astro. La poeta chilena busca ese silencio que alcanza solo al escribir y sobre todo en el olvido de su escritura, en su gratuidad. Como dice Blanchot “Guardar silencio es lo que queremos todos sin saberlo, escribiendo.”⁷⁶. A Ximena Rivera le repugnan las primeras palabras de la mañana, pero escribe sabiendo que en ese movimiento se borra, “Crear: excluirse”⁷⁷ dice René Char citado por Blanchot. Escribir como una forma de morir, de llegar al silencio, un “perderse en el ejercicio de la mortalidad”⁷⁸, dice Rivera. Reconociendo su finitud es capaz de abrirse a lo infinitamente-otro. Su escritura es el gesto de un infinito que se abre con su muerte y es la forma que tiene de esperar y acoger a un Dios vaciado de su divinidad, un Dios que también la acoge desde su ausencia.

¿Tú has visto mis gestos
en la eternidad que viene
en la eternidad que va?⁷⁹

⁷⁴ WEIL, Simone. *Cuadernos*. óp. cit., p. 80

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 482

⁷⁶ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. óp. cit., p. 108

⁷⁷ BLANCHOT, Maurice. *La palabra ascendente*. (Notas dispersas) Cuadro de tiza ediciones. Santiago, 2015, p. 13.

⁷⁸ RIVERA, Ximena. *Obra Reunida*. óp. cit., p. 123.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 25.

Bibliografía

ANGUITA, Eduardo.

(1971) *Poesía entera*. Editorial Universitaria, Santiago.

BACHELARD, Gaston.

(1987) *La intuición del instante*. FCE, México, D.F.

(2015) *La llama de una vela*. Editorial El cuenco de agua, Buenos aires.

BLANCHOT, Maurice.

(2002) *El espacio literario*. Editora Nacional. Madrid.

(2015) *La escritura del desastre*. Editorial Trotta. Madrid.

(1993) *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place. Caracas: Monte Ávila.

CONTRERAS, Carlos.

(2010) *Jacques Derrida, Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*. Editorial Universitaria, Santiago.

DERRIDA, Jacques.

(1989) *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos, Barcelona.

HUIDOBRO, Vicente.

(1989) *Obra selecta*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

JUARROZ, Roberto.

(2012) *Poesía vertical*. Universidad Nacional Autónoma de México.

LÉVINAS, Emmanuel.

(1991) *Ética e infinito*. Gráficas Rogar, Madrid.

MUJICA, Hugo.

(2015) *La palabra inicial*. Editorial de la Universidad de Valparaíso.

(2002) *Poéticas del vacío*. Editorial Trotta, Madrid.

PAZ, Octavio.

(1972) *El arco y la lira*. FCE, México.

RIVERA, Ximena.

(2016) *Obra Completa*. Ediciones Libros del Cardo, Valparaíso.

(2014) *Obra Reunida*. Ediciones Inubicalistas, Valparaíso.

WEIL, Simone.

(2001) *Cuadernos*. Editorial trotta, Madrid.

ZAMBRANO, María.

(1996) *Filosofía y poesía*. Ed. FCE, Ciudad de México.

**Notas para una teoría crítica del partido revolucionario.
Una aproximación dusseliana desde el pensamiento libertario.**

Sergio Acuña¹

(sergioacunaordenes@gmail.com)

Recibido: 25/05/2018

Aceptado: 22/07/2018

DOI: 10.5281/zenodo.1322857

Resumen:

Nuestra presentación desarrollará el concepto de «partido» en el marco de un «campo político», es decir, los distintos niveles o ámbitos posibles, tanto de las acciones e instituciones, en las que un sujeto opera como actor político. Entenderemos por «campo» aquella totalidad de sentido que nos permiten distinguir o «recortar» la complejidad infinita del mundo en determinada dimensión (Dussel, 2009, 2016a). El campo político está fundamentado en la lógica del «poder» que, en su esencia, es la voluntad. La política haría relación, en última instancia, con la voluntad-de-vivir, indeterminada, de una comunidad (Dussel, 2009), por tanto, estamos ante un campo que, además de práctico, es material, ya que la voluntad parte de la realidad misma de la corporalidad humana, siendo que su acción «no es otra que el acto de la voluntad objetivado» (Shoppenhauer en Dussel, 2009, 49). En la política se da un «escisión originaria» entre la «potencia», que sería el poder político indeterminado de la totalidad de una comunidad política, y la «potestas» que sería el poder delegado (objetivado) a través de instituciones (Dussel, 2009). Si la política tiene como contenido último la reproducción y producción de la vida inmediata, no podría entenderse como una «superestructura» que estaría «sobre-determinada» por la economía. El campo político se co-determina con otros campos materiales —como la economía, la cultura, el género, la ecología, entre otros— para ir constituyendo el orden político vigente.

Palabras claves: Dussel – Filosofía de la liberación – Pensamiento libertario – Partido - Latinoamérica.

¹ Programador de redes. Dirigente social, Chile.

INTRODUCCIÓN

Estas reflexiones están situadas en la experiencia misma de la militancia política que, inmersa en la contingencia, nos empuja a explorar en la filosofía política algunas respuestas para el desarrollo de un pensamiento crítico y útil a una razón estratégica liberadora. Nuestra pretensión es aproximarnos a algunas categorías para pensar los «partidos revolucionarios», es decir, aquellos que se plantean la transformación de la totalidad del orden vigente. Esta mirada, que se sustenta desde la tradición política libertaria y la filosofía de la liberación, espera servir de punto de partida para el diálogo y una elaboración más acabada.

Nuestra presentación desarrollará el concepto de «partido» en el marco de un «campo político», es decir, los distintos niveles o ámbitos posibles, tanto de las acciones e instituciones, en las que un sujeto opera como actor político. Entenderemos por «campo» aquella totalidad de sentido que nos permiten distinguir o «recortar» la complejidad infinita del mundo en determinada dimensión (Dussel, 2009, 2016a). El campo político está fundamentado en la lógica del «poder» que, en su esencia, es la voluntad. La política haría relación, en última instancia, con la voluntad-de-vivir, indeterminada, de una comunidad (Dussel, 2009), por tanto, estamos ante un campo que, además de práctico, es material, ya que la voluntad parte de la realidad misma de la corporalidad humana, siendo que su acción «no es otra que el acto de la voluntad objetivado» (Shopenhauer en Dussel, 2009, 49). En la política se da un «escisión originaria» entre la «potencia», que sería el poder político indeterminado de la totalidad de una comunidad política, y la «potestas» que sería el poder delegado (objetivado) a través de instituciones (Dussel, 2009). Si la política tiene como contenido último la reproducción y producción de la vida inmediata, no podría entenderse como una «superestructura» que estaría «sobre-determinada» por la economía. El campo político se co-determina con otros campos materiales —como la economía, la cultura, el género, la ecología, entre otros— para ir constituyendo el orden político vigente.

Reducir el poder político al ámbito del Estado moderno, como fue en parte planteado por el anarquismo y el marxismo occidental, es negarle su condición material y deviene en la justificación de la dominación («dictadura del proletariado»), o en la imposibilidad de la acción política por principio («abolir el poder»). En el orden político vigente la racionalidad moderna —capitalista, patriarcal y eurocéntrica— configura un complejo campo de relaciones, instituciones y acciones que se manifiestan como miseria, despojo y violencia. Los distintos sistemas de opresión se afirman en la totalidad que les da sentido, en «el ser es» de lo dado, que niega lo que no es idéntico a sí mismo, que en su aspecto práctico se puede denominar «formación social» (Dussel, 1996). Los grupos sociales oprimidos son negados por el orden, son el «no-ser» negado como «otra/o», que es «nada» para el sistema porque éste niega que tengan su propio sentido de mundo, pasan a «ser» una determinación de su orden: «recursos humanos», «electorado», «reproductoras de fuerza de trabajo», «marginales» o «zona de sacrificio». La ontología de América Latina evidencia el cómo la pretensión totalizadora del colonizador como imposición de «lo mismo» (la cristiandad, el patriarcado, el liberalismo político, el extractivismo, el capitalismo) niega todo lo que sea «nada» para «sí mismo». En el ámbito de la política, nuestros pueblos, no han conocido poder político legítimo alguno, la oligarquía ha impuesto su orden político fetichista que niega el fundamento del poder político (la «potencia») y se pretende que la cosa (la institución como poder objetivado) es la sede última del poder político (como la Constitución de la «Nación»), siempre atenta a invocar a su «reserva moral» —las fuerzas armadas— para martirizar al pueblo que reclama su soberanía alienada, porque lo que «no-es» para la oligarquía, continúa

resistiendo desde la afirmación de su alteridad, a pesar de los siglos, de las muertes y del olvido.

Si el método dialéctico avanza de totalidad en totalidad, desde el fundamento al ente o del ente al fundamento, se enclaustra en el pasaje de la potencia al acto de lo mismo (Dussel, 1974). Entenderemos por método un «explícito dominio de las condiciones de posibilidad» (Dussel, 1974, 163) que en la aproximación a nuestro asunto, el «partido revolucionario», se pretende abordar desde lo que Enrique Dussel denominó «método analéctico» en distintas partes de su obra. En su «Método para la filosofía de la liberación» (Dussel, 1974) dice:

«Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. [...] El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un "servidor" comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma.»²

Método que no niega el valor ontológico de la dialéctica, al contrario, la integra desde «la aceptación del otro como más allá de todo sistema o totalidad» (Dussel, 1974, 204). Permite pensar la exterioridad a un orden político que, desde la «voz» de las oprimidas, pueda empujar, en la praxis de liberación, una transformación de la totalidad. Las condiciones de posibilidad de un «partido político», en tanto «revolucionario», implica una «interpelación de la exterioridad (metà-) al horizonte ontológico de una cultura (-fysis)» (Dussel, 1974, 206). El método apropiado para su estudio es «ana-dia-léctico» porque posibilita la «presencia de la negatividad primera, lo ana-lógico» (Dussel, 1973b, 170), aquello que está «sobre» (ana-) el pensar (lógico) y que, desde ahí, permite un nuevo pasaje dia-léctico y meta-físico a «otra» totalidad. Es un «dejar lugar» para la revelación de la «palabra» del o la oprimida en su estatuto de estar siempre «más allá» del orden político vigente y busca interpretarse para ponerse a su servicio.

Enrique Dussel, a través de este método, plantea que la «noción de analogía es ella misma analógica» (Dussel, 1973b, 164). En la dialéctica ontológica el ser es análogo al ente, su «diferencia» radica en que el «ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia» (Dussel, 1973b, 166). Este tipo de analogía, «óntica», termina volviendo al fundamento de «lo mismo». En el método analéctico la analogía es del «ser mismo», es diversidad de la «alteridad» (Dussel, 1996), el ser no es ya «di-ferente» del «no-ser» (unívoco y totalizador), es «dis-tinto» en forma originaria al «ser» del «Otro», puede converger o diverger, ser distintos o semejantes. La ana-léctica es ese pasaje del horizonte ontológico de nuestro mundo al «otro[a] como otro[a]». Es primero un «discurso negativo» para la totalidad (un «no-ser») porque se plantea la imposibilidad de «pensar al otro» desde los márgenes de nuestro mundo. Esa apertura a la palabra del o la «Otra», a la «negatividad primera», cuestiona nuestro pensar a «nivel ontológico» y en el buscar la «posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro», encuentra su segundo momento, de la «nada» del «ser» se crea un nuevo ámbito antes desconocido: el fundamento de la totalidad como «no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después como lo que era antes» (Dussel, 1974, 183). La analogía del ser mismo permite «el pasaje del oír la revelación a la verificación de la palabra» (Dussel, 1974, 160), mientras que una «mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad» (Dussel, 1974, 187). A lo largo de este

² Págs. 183 – 184.

discurso filosófico haremos uso de los cinco momentos o «lugares» —que llamaremos pasajes— definidos por E. Dussel (1974, 183) del movimiento del método antes descrito.

1. PRIMER PASAJE: HACIA EL FUNDAMENTO DEL PARTIDO

1.1. El orden vigente, la totalidad que sostiene la opresión, está poblado de mediaciones y entes (Dussel, 1996) determinados por el transcurrir histórico. En el campo político existen múltiples instituciones (mediaciones) que cumplen funciones que tienen en su horizonte —su fundamento— a la totalidad del orden político, pero se pueden manifestar de diversas maneras a través del tiempo (diacronía). Si consideramos al partido político como «fenómeno», es decir, en cómo se manifiesta, nos encontraremos entre lo que dispone la ley (aquellos entes que existen legalmente) y lo que permite la acción comunicativa (aquellos entes que se «muestran» en lo público). En nuestra historia reciente, en la dictadura militar por ejemplo, se suspendió la existencia legal de los partidos políticos y se prohibió su acción comunicativa, pero no dejaron de existir. No nos referimos sólo a los partidos opositores o perseguidos, porque en ese periodo histórico sí existió una conducción política, una expresión del grupo dominante, que administró el terrorismo de Estado y apuntaló las bases para un nuevo orden neoliberal. Antonio Gramsci se pregunta: «¿Es necesaria la acción política (en sentido estricto) para que se pueda hablar de "partido político"?» (Gramsci, 1980, 29) invitándonos a atravesar la dimensión óptica del ente para pensar en su fundamento.

1.2. En el orden político vigente coexisten múltiples grupos sociales que están determinados y determinan el mismo orden político, pudiendo ser aliados, adversarios o enemigos. Uno de esos grupos sociales se constituye como «clase dirigente», es decir, su expresión política más avanzada actúa, en la totalidad dada, como «fuerza dirigente». Este grupo social dominante dirige un bloque con otros grupos sociales que detentan el poder en determinado periodo histórico, un «bloque histórico en el poder». Los partidos «orgánicos» o «fundamentales» son la «expresión de un grupo social y nada más que de un sólo grupo social» (Gramsci, 1980, 29), sucediendo que «en muchos países [...] se han dividido en fracciones, cada una de las cuales asume el nombre de "partido" [...] [pero que] con mucha frecuencia el Estado Mayor intelectual del partido orgánico no pertenece a ninguna de tales fracciones pero actúa como si fuese una fuerza dirigente por completo independiente, superior a los partidos y a veces considerada así por el público.» (Gramsci 1980, 29). Un «partido orgánico» o «fundamental» (que hace relación al fundamento del orden político) no tiene por qué identificarse como «partido» para serlo, ni sus fracciones para ser tales. Augusto Pinochet fue dirigente de un «partido orgánico» en el periodo histórico anterior y muchas de sus «fracciones» operaron sin reconocerse, al menos públicamente, como «partido», siendo los casos más emblemáticos El Mercurio y La Tercera.

1.3. Los partidos políticos entonces, a un nivel ahora ontológico, no son —necesariamente— lo que se manifiesta («fracciones») sino que «expresión y parte más avanzada» de determinado grupo social. Un orden político determina y es determinado por la formación social, es aquella parte que se «cruza» con los campos materiales que no son estrictamente políticos, su «todo práctico» (Dussel, 2009, 1996). Un partido político —«orgánico» a un orden dado— busca que su grupo social sea o se mantenga como «clase dirigente» de un bloque histórico en el poder. La distinción de Gramsci entre «partido» (fundamento) y «fracción» (ente) está asociada a la que denomina «gran política» y «pequeña política», siendo la primera vinculada a la totalidad del orden vigente (su «destrucción», «defensa» o

«conservación») y la segunda, a las luchas parciales entre las «diversas fracciones de una misma clase política» (Gramsci, 1980, 169). El «partido político» a este nivel (ontológico, fundamental u «orgánico») tiene una voluntad de poder sobre la «gran política», que implica ser o mantener el estatuto de «dirigente» con la «tentativa de excluir [a] la gran política del ámbito interno de la vida estatal y de reducir todo a política pequeña» (Gramsci, 1980, 169). Es por tanto, el fundamento de un «partido orgánico» es la disputa del poder para «dirigir» lo «mismo», la totalidad vigente, hacia una forma particular de «predicar el ser» (Dussel, 1974) en el devenir histórico.

2. SEGUNDO PASAJE: DEL FUNDAMENTO A SU MANIFESTACIÓN

2.1. Al nivel de la ontología, del pasaje de totalidad en totalidad, nos encontramos con que el fundamento de un partido político, independiente de sus entes posibles, vuelve al mismo orden político. Es así como un partido puede ser expresión de un grupo social no dominante o «dirigente», tener pretensión o vocación de poder y disputar la conducción de la totalidad (del bloque histórico en el poder) para que sea «predicada» de otra manera, quizás en forma más justa o menos opresora, pero en «lo mismo». Pueden existir partidos, incluso «fundamentales», con alta pretensión de justicia, críticos al orden vigente («más democracia, más equidad») pero al margen de lo «posible» en la totalidad. En última instancia, a este nivel, un partido «progresista» y uno «conservador» son análogos a un «mismo» fundamento.

2.2. La Concertación de Partidos por la Democracia, desde una posición tolerante al orden político impuesto por la dictadura, pudo desplazar a la expresión civil-militar de los grupos sociales dominantes de la conducción del Estado. En el «acontecimiento» (Dussel, 2009) del plebiscito del «No» se funda la legitimidad de un orden ilegítimo, en tanto excluyó a la comunidad en su elaboración y se impuso para perpetuar la injusticia material a través del neoliberalismo. Se articula un nuevo «bloque histórico en el poder» en donde los partidos, pretendidos «progresistas», se fueron transformando en «fracciones» de un mismo «partido orgánico» de los grandes grupos económicos. Un cambio de liderazgo en la reorganización del bloque histórico que permitió imprimirle cierta legitimidad necesaria al «mismo» orden de injusticia, para su posterior profundización.

2.3. Dijimos que en la dictadura militar, a pesar de su discurso «apolítico», operaba desde un partido orgánico de la oligarquía que le «delegó» la conducción del país. El fundamento del partido queda nublado en el «misterio», no se hace evidente a la «ciudadanía», construyéndose una nueva aproximación ideológica y negativa del concepto de «partido» que denominaremos «anti-partidismo». El principio de «subsidiariedad», consagrado en la «Declaración de principios del Gobierno de Chile», plantea que «ninguna sociedad superior puede arrogarse el campo que respecto de su propio fin específico pueden satisfacer las entidades menores», por tanto, su aplicación es el «barómetro principal para medir el grado de libertad de una estructura social» (Junta Militar 1974). Al aplicar este principio al Estado, entendiéndose como «sociedad superior» a la familia o el individuo, la forma más «libre» (por tanto «justa» o «legítima») para que los grupos sociales puedan expresar sus intereses es a través de las «sociedades intermedias o particulares». La tarea del Estado, entonces, sería asumir sólo «aquellas funciones» que estos mismos «grupos intermedios» —el mundo empresarial— no puedan resolver por sí mismos con respecto a la sociedad. En esta mirada, los partidos políticos son reducidos a la disputa de la «pequeña política» de Gramsci, no velan por el interés general de la nación, por tanto, son considerados instrumentos

«ilegítimos» para la defensa de intereses particulares que deberían ser resuelto por «grupos intermedios» y no a través del Estado.

2.4. Esta mirada negativa respecto al concepto de «partido», desde un supuesto «anti-partidismo», encubre la pretensión totalizadora del partido orgánico de la «nación de propietarios» (la oligarquía chilena), esconde el autoproclamado estatuto de «clase dirigente» a una minoría privilegiada de nuestro país. Juzga la acción política partidista, salvo la suya propia, como una «mezquindad». Para remediarlo, el partido de Jaime Guzmán —un auto denominado «apolítico»— redefine el lugar de los partidos políticos como «instituciones que tienden a influir en la vida pública por la difusión de ciertas ideas» y que deberían acceder al poder como «efecto colateral o secundario» (Guzmán, 2014, 94) porque están, finalmente, subordinados a instituciones como la familia, el ejército o la empresa. Una ideología fetichista que invisibiliza al partido orgánico permitiéndole la captura de sus partidos como «fracciones» de sí mismo a través de redes de financiamiento e integración de sus liderazgos a la «clase dominante». Es una postura ideológica de fondo que sigue muy viva en el llamado «sentido común neoliberal» la cual busca anular a cualquier adversario político posible.

2.5. Este falso «anti-partidismo» tiene su ángulo de tolerancia en el nivel ontológico del orden vigente, es decir, su valoración negativa es permitida sólo en el ámbito del «mismo» régimen, de la «misma» «nación de propietarios». Los «partidos» que se ubican desde fuera o son críticos a la «civilización occidental» pierden su estatuto de «adversarios» para ser enemigos internos. Una ideología autoproclamada como «anti-marxista» que deviene en nuestros días, de contrabando por la tecnocracia, como «anti-terrorista». Es una concepción negativa del concepto «partido» a un nivel radicalizado: se le debe destruir, humillar, perseguir, torturar o encarcelar. El «anti-terrorismo» como principio ideológico que supera el mero «anti-partidismo», que considera como «enemigo» a todo partido (salvo el suyo propio), para luego abrirse a distinguir entre el «adversario» (algunos partidos) y el «enemigo absoluto» (Schmitt, 1963) de la «tradición cristiana e hispánica»: los o las «terroristas». Esta distinción que se realiza es, en el fondo y a pesar de sus pensadores, una distinción metafísica, transontológica, porque reconoce en determinados partidos, los «terroristas», un cuestionamiento a la totalidad misma, por tanto, lo sitúa «fuera del Derecho, la ley y el honor» (Schmitt, 1963, 20). La «enemistad verdadera» de aquel grupo de víctimas «despojadas de justicia» es respondida con «enemistad absoluta» por parte del régimen (Schmitt 1963). Si en un momento cualquier oposición política a Pinochet fue entendida como «enemistad», la distinción permitió a la Concertación tener una moneda de cambio, el gesto de gobernabilidad, para una democracia pactada en la «medida de lo posible». La década de los noventa dispone a las fuerzas políticas concertacionistas a dedicarse a delatar, perseguir, encarcelar y desmovilizar a todos y todas aquellas con quienes se enfrentaron a la dictadura. La incomodidad que a estos sectores le generaba el «antipartidismo» pinochetista fue mucho mayor que su «antiterrorismo», principio que fue esgrimido sin culpa para la traición y que les permitió garantizar su estatuto de «adversario» y no «enemigo».

2.6. Este segundo pasaje, del fundamento a nuevamente lo óptico, nos permitió descubrir nuevos posibles analogados o sentidos del concepto «partido»: el «anti-partidismo» y el «anti-terrorismo». Esto último, la noción de «partidos» que están «por fuera» del orden vigente (del «Derecho, la ley y el honor» de Schmitt), nos permite adentrarnos en un tercer pasaje, porque este «ente» (el «partido» considerado como enemigo absoluto del orden) es «irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento» (Dussel, 1974, 183) ya alcanzado.

3. TERCER PASAJE: DE LA IMPOSIBILIDAD ONTOLÓGICA AL MOMENTO ANALÉCTICO.

3.1. El pasaje dialéctico de la totalidad del orden a la totalidad del partido nos permitió pensar su fundamento, pero también pudimos ver que hay un tipo de «partido político» que es irreductible al fundamento encontrado. El concepto se revela ahora como analógico en su fundamento, en sí, y ya no sólo en sus diversas manifestaciones («entes»). Estamos en el «momento analéctico» (Dussel, 1996), es necesario abordar nuestro asunto respetando la «negatividad primera», el estatuto irreductible del «otro/a» como «más allá» de la totalidad, que en nuestro caso nos dirige al objetivo de este discurso filosófico: el «partido revolucionario». Si un partido político, «orgánico» o fundamental, tiene su horizonte en la totalidad, un partido que deviene de la alteridad al orden vigente es, en su esencia, distinto. Será necesario en este tercer momento constitutivo del método analéctico abrirnos a la interpelación que irrumpe desde más allá del fundamento del orden político —«pasaje / más allá / de la totalidad / desde la alteridad positiva» (Dussel, 2016a, 120)—, será necesario hablar de dónde emerge un «partido revolucionario», de su fuente creadora y no solo su fundamento.

3.1.1. Las mayorías populares en el orden vigente, además de oprimidas y explotadas, son excluidas del acuerdo que las oprime y explota. Estas determinaciones del orden dado, a pesar de su pretensión totalizante, no impiden que sus víctimas puedan formar su «comunidad oprimida» que desde una «conciencia crítica crea un consenso crítico» a la totalidad que la niega, oponiendo una «disidencia al consenso dominante» (Dussel, 2010). Los grupos sociales oprimidos pueden, desde su exterioridad irreductible, constituir sus propias mediaciones (instituciones y acciones) que tienen un horizonte distinto al de la totalidad: una comunidad oprimida en la alteridad al orden político vigente. Los partidos revolucionarios y los movimientos sociales son, por tanto, instituciones posibles desde la exterioridad del orden político, su alteridad.

3.1.2. Un conjunto mayoritario de la comunidad política está alienada de su voluntad colectiva, el fundamento del poder político es negado a su mínima expresión. Esto implica un atentado a sus necesidades, «de alguna dimensión de la vida o la participación democrática» (Dussel, 2009), que deviene en una injusticia intolerable para una parte de la comunidad oprimida. La «lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas» (Dussel, 2010, 98) que afirman a sus propias instituciones (los partidos revolucionarios o movimientos sociales mismos) como responsables de sus propios logros, ya no como regalo concedido por el orden vigente. En la articulación de estas expresiones nacidas de la alteridad del sistema es que puede pensarse el «pueblo» como sujeto político, es decir, un «bloque social de los oprimidos», que irrumpe como un «no-todo» en el «instante decisivo» (Dussel, 2016b). La fuente creadora de las instituciones críticas al orden vigente (partidos y movimientos) son la «potencia» de la comunidad política oprimida que se reafirma a sí misma como «hiperpotencia», es decir, como sede última de la soberanía que pasa de la potencia imposibilitada al acto desde su alteridad.

3.1.3. Los movimientos sociales son instituciones que se fundamentan como actores colectivos en lucha por la justicia ante una negatividad material (política, económica, de género, ecológica, racial u otras), avanzan (se «mueven») desde la esfera social hacia la política al interpelar al orden político vigente y mandar una resolución a su sufrimiento. El

fundamento de un partido revolucionario está en ser también un actor colectivo pero con una voluntad crítica a la totalidad del orden vigente, es decir, en el ámbito de la «gran política» de Gramsci. Los dos «entes» son diacrónicos porque su fuente misma, de «donde» surgen, también lo es, es decir, son conceptos que cambian su contenido en el transcurso del tiempo. Los movimientos sociales y los partidos revolucionarios no son para «siempre», ni empírica ni lógicamente, se van constituyen en un «resto» que emerge desde la conciencia crítica (Dussel, 2016a). El «ser mismo es análogo y por ello lo es doblemente el ente» (Dussel, 1973b, 166), por tanto, entre partidos y movimientos sociales hay una diversidad de análogos posibles también. Hay partidos que son más movimiento, o movimientos que son más «políticos» y así.

32. El término «partido» puede significar muchas cosas, puede tener distintos contenidos en distintos momentos, por tanto, se hace necesario predicar sobre éste mediante un orden de prioridad, es decir, una analogía de atribución (Dussel, 2016b). El punto de partida será identificar un primer analogado que explique mejor el concepto de «partido» y que permita predicar nuevos analogados que se van alejando de la semejanza principal (por prioridad).

321. Será necesario volver a lo ya dicho para poder acercarnos a nuestro asunto. Los dos pasajes anteriores fueron en la búsqueda de una ontología del «partido» pero se enfrentó al «partido revolucionario» como «irreductible» para el mismo fundamento. Desde la semejanza entre lo ontológico y lo trans-ontológico es posible acercarnos a un primer analogado del concepto de «partido», con un ámbito de semejanza lo suficiente ambiguo para partir su predicación (Dussel, 2016b).

PRIMER ANALOGADO AMBIGUO

3.3. *Partido como parte de un grupo social que pretende liderar a una comunidad política a través de una acción estratégica.* Partido hace referencia en su palabra a una «parte» de algo, ese algo es la política y —como ya dijimos— todo lo práctico de ésta es la formación social, por tanto, en primera instancia, sería una «parte» de un «grupo social». Un partido parte de su atributo material (su primera determinación) que es la relación intersubjetiva entre sus «partidaria/os», su «militancia», para constituir una comunidad de consenso entre los sujetos reales (con sus necesidades, privilegios, biografías) que lo componen, es decir, proceden de determinado grupo social. El consenso logrado, para poder estar hablando de un «partido político», es la «pretensión» de «liderazgo», la voluntad colectiva de dirigir (segunda determinación) a su grupo social y al resto de grupos sociales que componen una comunidad política, pretende que sus designios sean hegemónicos para esto opera en su comunidad a través de una estrategia (tercera determinación) que puede definir adversarios que serían, en última instancia, parte de la comunidad general, por tanto respetados en forma simétrica. El partido tendría como atributos principales de semejanza: el material, el formal y el práctico.

3.3.1. El primer analogado nos permite predicar otros analogados posibles, de sus atributos podemos repensar varias opciones posibles. Partiremos primero desde el «otro/a» al sistema vigente, que por injusto, no respeta su alteridad. El segundo analogado de partido será, por opción, crítico y revolucionario.

SEGUNDO ANALOGADO CRÍTICO

3.4. *Partido revolucionario como un «resto» de un grupo social oprimido que pretende liderar en el servicio a un pueblo a través de una acción hegemónica.* Como ya se ha

mencionado, por ser centro de nuestro asunto, un partido revolucionario es una «parte», pero más precisamente un «resto», un «no-todo» (Agamben en Dussel, 2016a), que está oprimido y resiste como minoría la injusticia. Parte de una conciencia crítica que deviene en voluntad, pero voluntad de «liderar» en el «servicio» a todos los grupos sociales oprimidos, a promover la constitución de un «bloque social de los oprimidos» (Gramsci, 1980), de constituirse en «pueblo» como sujeto revolucionario en el «tiempo del Ahora» (Benjamin, 2005). El consenso de su «justa causa» (Schmitt, 1963) que obliga a entregar en servicio su vida por la comunidad oprimida, que por la entrega ejerce un liderazgo justo, pretende liderar en el praxis de liberación, en el «tiempo del peligro» (Benjamin, 2000). El atributo formal, de legitimidad crítica, tendrá que derivar en una «acción estratégica» que colabore en que el pueblo, sus movimientos sociales y sus distintos partidos, convergen —sea hegemónica— en la semejanza de un proyecto de transformación de la totalidad del orden vigente. Volveremos en detalle a esto en los siguientes «pasajes».

TERCER ANALOGADO ONTOLÓGICO

3.5. *Partido orgánico como élite de un grupo social dominante que se pretende dirigente de un bloque histórico en el poder en un Estado moderno a través de la dominación o la hegemonía.* Es el analogado al concepto que coincide con el los pasajes anteriores, al que está fundado en la totalidad del orden político vigente. Podemos acceder a este contenido del término partido en base a los tres atributos antes mencionados. Quisimos redefinir «parte» (ambigua) por «élite» que nos permite distinguirla de «resto», haciendo referencia a una parte «elegida» de un grupo social dominante para ser «dirigente» de un bloque histórico en el poder compuesto por los grupos sociales opresores. Es un partido «orgánico» a la constitución del orden político dado, un analogado ontológico que se instala en un consenso (en el caso nuestro: neoliberal) sostenido, en última instancia ante su crítica, en la dominación a través de la violencia. El término «comunidad política» se distingue ahora como «Estado» porque es hasta donde se acota su horizonte, que es distinto al de «pueblo» porque no incluye a quienes han sido excluidos y oprimidos por la injusticia que genera el fundamento del Estado, que precisamos como «moderno».

3.6. Los dos analogados, hasta ahora alcanzados, nos abren una una multiplicidad de otros posibles análogos si es que vamos abriendo mayores «ámbitos de distinción» en sus atributos principales. También es posible incorporar nuevos atributos o características que vayan afinando nuestra reflexión. Hemos estimado necesario sumarle a esta predicación del «partido» dos analogados que se sostienen en un concepto negativo de «partido», pero que esconde una comprensión totalizadora para cierto tipo unívoco de «partido», por tanto, nos referimos a ellos como «totalizantes» a falta de una mejor distinción. Esto debido a que su contenido fue des-cubierto en el pasaje anterior de este discurso y para ejemplificar de mejor manera el ejercicio analógico realizado, a sabiendas de la necesidad de su profundización en próximos trabajos.

CUARTO ANALOGADO TOTALIZANTE

3.7. *Partido como sociedad particular que pretende sacar beneficio a costa de la libertad de una comunidad de propietarios a través de la acción política en un Estado.* Este analogado corresponde a una forma negativa de entender el «partido» que fue —y continúa siendo— promovida por la ideología neoliberal. Se parte de la idea —falsa a nuestro juicio— de que la sociedad se va constituyendo desde un individuo aislado que se va asociando con más individuos, primero con su «familia» y después con más elementos sociales que van

constituyendo «sociedades» que pueden ser jerarquizadas consecutivamente como «inferiores», «intermedias» y «superiores». La libertad será medida desde el postulado de la «subsidiariedad» que determina como «libre» aquella sociedad superior (el Estado) que no se «arroga campo» que pueda ser resuelto por las sociedades inferiores a esta. Aquella «parte» de un grupo social («sociedad particular») que quiera ejercer la acción política (en y sólo en el Estado) tenderá a hacer uso de esta «sociedad superior» para el beneficio particular de la «sociedad» (o grupo social) a la que pertenece, es decir, tenderían a buscar en el Estado el «campo» donde resolver sus fines específicos coartando la «libertad» de una comunidad de propietarios. Es un concepto negativo —descalificativo incluso— de lo que sería un partido político, pero su relevancia recae en que invisibiliza la existencia de un «partido orgánico» de los propietarios, alcanzando una justificación «misteriosa» para un partido totalitario invisible.

QUINTO ANALOGADO TOTALIZANTE

3.8. *Partido como marginales de un grupo social atrasado que pretende la destrucción del fundamento de la «Nación».* Si el analogado anterior tenía un contenido negativo sobre los partidos, este se adentrará en negar la posibilidad de un partido crítico (segundo analogado expuesto), se le retira su estatuto de ser posible, se lo define como un «no-partido», una «banda» delictual sin pretensión alguna de bondad, que abrazando un «resentimiento» —patologizado por no comprenderse (Dussel, 1996) dentro de la totalidad dada— pretende destruir el mundo «civilizado», la «Nación» de propietarios «liberados» por la subsidiariedad. Es el anti-marxismo que, después de 1989, pasa ser el anti-terrorismo, un analogado negativo (un «partido-terrorista») que radicaliza la pretensión totalizadora de la oligarquía y el imperialismo, define los márgenes de los partidos posibles o tolerados en el sistema.

3.9. A través del cuestionamiento al nivel ontológico del pasaje anterior, de su apertura a través del «saber-oír» otro concepto de «partido» más allá del fundamento de la totalidad, es el «momento constitutivo del método [ana-dia-léctico] mismo» (Dussel, 1973b, 163). El haber podido delimitar sus ámbitos de semejanza y distinción como «condición de posibilidad del saber-interpretar [cuarto pasaje] para saber-servir [último pasaje]» (Dussel, 1973b, 163).

4. CUARTO PASAJE: SABER-INTERPRETAR AL OTRO PARTIDO

41. Podemos adentrarnos a la interpretación de la «revelación del otro», del partido revolucionario como un «otro-partido» dis-tinto metafísicamente del ontológico («orgánico») o el óntico (aparente). Se entra en el pasaje que «va hacia el nuevo proyecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada [del partido revolucionario, agregamos]» (Dussel, 1974, 194). Es el momento del encuentro con el otro-fundamento del partido al cual nos pudimos acercar a través de la analogía (segundo analogado crítico) desde el ámbito de semejanza entregado por tres atributos que definimos como principales. Nuestra tarea en este pasaje será poder realizar una descripción dialéctica de una posible nueva ontología del concepto de partido que se revela.

42. Si recapitulamos, hemos alcanzado un segundo analogado crítico que nos acercó —en el ámbito de la semejanza y la distinción— a un concepto —todavía analógico— de «partido revolucionario» como *un «resto» de un grupo social oprimido [atributo material] que*

pretende liderar en el servicio a un pueblo [atributo formal] *a través de una acción hegemónica* [atributo práctico]. Estamos ante tres atributos que en la distinción en su semejanza nos permite una primera aproximación —ajustada en seguida— de tres posibles determinaciones del partido revolucionario, que desde ahora será mencionado como «partido» a secas.

a. LA MILITANCIA

43. La primera determinación de un partido es la «militancia», su contenido mismo, material, la comunidad humana que le permite existir en cuanto tal. Es *el «resto» de un grupo social oprimido*, una comunidad oprimida que se determina como militante en un partido, se dan para sí, esa determinación que las y los determina. Es la militancia ya determinada, una corporalidad viviente consagrada a determinada causa ética (conciencia y voluntad crítica), que emerge desde la imposibilidad del sistema vigente, pero se proyecta posible. Un documento de la organización argentina «Resistencia Libertaria» define a la dedicación revolucionaria (o militancia) como «un sentimiento básico y [...] un consecuente estado de conciencia», sentimiento de ser «parte de un pueblo oprimido y explotado es la causa fundamental del ansia de libertad, y de lograr la liberación propia con la liberación de todos» (RL, 1977). En este ser para sí «parte dé» está la «determinación» de militar o «la dedicación revolucionaria», es una disposición ante su propia vida y la de los demás. Bakunin en un documento que redactó para la fundación de la «Fraternidad Internacional» —partido originario del anarquismo occidental— plantea que al «entrar en nuestra organización, el nuevo hermano [o hermana] deberá solamente comprometerse a considerar su deber con respecto a la sociedad como su primer deber, situando en segundo lugar tras él su deber en relación a cada miembro de la sociedad» (Bakunin, 1865). El individuo particular pasa a un segundo plano, se consagra el militante a una causa colectiva que implica, en última instancia, a toda la sociedad.

4.3.1. En la con-fianza (el «creer» en un alguien colectivo porque sí) constituye el consenso crítico que le dará forma al partido, está deviene de la voluntad-de-vivir, material, en una causa compartida, es el pasaje directo de la primera a la segunda determinación, de lo material a lo formal. Una confianza que es, en palabras de Juan Antonio Mella, el «orgullo [del o la militante] de ser puente para que los demás avancen sobre él [o ella]» (Mella, 1926, 42). Lenin, criticando la sobreestimación del «ambiente democrático» de un partido, dice que «la plena confianza mutua, propia de camaradas, entre lo/[a]s revolucionario/[a]s» es «mucho más importante» y plantea una normatividad —«severa discreción conspirativa, la más rigurosa selección de los afiliados y la preparación de revolucionarios profesionales»— que tiene sentido en la «Rusia autocrática» (Lenin, 2010, 222). Esta es una confianza que podría ser definida como «complicidad», como una confianza que radica en la comunidad secreta de la «enemistad verdadera» (Schmitt, 1963) contra el orden vigente. Nosotros diremos que la «confianza» no es «más importante» que lo formal, sino que su pasaje, porque «conspirar» (el «único principio de organización serio» para la Rusia de 1906) o el «ambiente democrático» ya serían normatividades, por tanto, parte de la segunda determinación.

4.3.2. Bakunin, en el documento antes mencionado, hace referencia al pasaje de la determinación material a una tercera determinación, práctica, que trataremos más adelante, dice: «no se debe entrar en esta [organización política] más que para servirla [para liderar en el servicio al pueblo, agregamos], y que por consiguiente tendrá derecho [por la determinación de su militancia] a esperar de cada uno de sus miembros utilidad positiva [en el servicio], y que la ausencia de tal utilidad, suficientemente constatada y probada [en el

compromiso], tendrá como resultado la exclusión [de la militancia]» (1865). Es el pasaje de nuestra corporalidad (manual o intelectual) al «servicio» práctico en el partido. Es la «voluntad de servicio» de Dussel que no es opuesta a la «voluntad dominadora» —eso sería la «voluntad dominada»— sino que su contradictoria, la novedad (1974, 266), la «praxis de liberación» (2016a). La militancia, además de sentirse en confianza en el partido (pasaje material-formal), pasa también a «sentirse engranaje indispensable en el motor revolucionario, [y eso es] lo que nos hará activo/[a]s e irreductibles» (RL, 1977).

4.3.3. Es una determinación que constituye al partido pero no sólo a los partidos. Existe una militancia no determinada en un partido, es de dónde surge el partido en sí, pudiendo ser determinada por otras organizaciones como un movimiento social (militancia social) o su analogados posibles entre ambos (militancia político-social) o quedar a la espera, en potencia, indeterminada. Incluso un militante puede ser militante de más de una organización —o de ninguna— que lo defina como tal. Es la primera determinación, su contenido mismo, pero aún insuficiente, necesitamos otra determinación para acercarnos al fundamento del partido.

b. EL PROYECTO

44. Una segunda determinación tendría que ser formal —la manera, el modo o el cómo (Dussel, 2016a)—, es un acuerdo asumido por la militancia, es la normatividad —obligación ante libertad— del consenso crítico: la *pretensión de liderar en el servicio a un pueblo*. Es el pro-yecto —aquello que está arrojado (-yecto) al frente (pro-) (Dussel, 1973a)— revolucionario, el acuerdo general que concentra la voluntad colectiva de la militancia, sin esta «fuerza cohesiva [los y las militantes] se dispersarían y se anularían en una hojarasca inútil» (Gramsci, 1980, 33). Un proyecto puede no estar expresado, hecho objeto, en un texto normativo. Puede no tener una «ley propia» en cuanto tal, ya que siempre un documento (un proyecto hecho objeto) será expresión y no fundamento de un partido. Hay muchos partidos que ni siquiera tienen documentos que sintetizen su proyecto específico, pero éste se siente, se intuye y se vive en una militancia que tiene, por definición, una memoria histórica de sí, «prevalece entre la acción revolucionaria de una clase y el concepto que esta clase tiene [...] de la historia que ha sido» (Benjamin, 2005, 47).

4.4.1. Bakunin se aproxima a la cuestión del pro-yecto en el documento antes mencionado: «nosotros no soportaremos más que un amo [conciencia crítica], nuestro principio [el pueblo] y una sola voluntad [la militancia], nuestras leyes [proyecto], que todos nosotros hemos contribuido a crear, o que al menos hemos igualmente consagrado por nuestro libre asentimiento» (Bakunin, 1865). El proyecto revolucionario —como segunda determinación— se co-determina con la militancia —primera determinación— a través de la confianza en el acuerdo, que deviene en un pro-grama de transformación del orden vigente —su negatividad opresora— para «servir en la justicia» a la comunidad de víctimas, al bloque social de los oprimidos, al pueblo. Un programa afirma los contornos posibles de un nuevo orden fundamentado en la dignidad y el consenso interpretado de las víctimas, ese es su fondo, independiente de que el escrito (-grama) sean principios, postulados, reformas, mandatos o incluso consignas. El anarquista francés George Fontenis, en su «Manifeste du communisme libertaire» —traducido al español como «manifiesto comunista libertario» por la revista chilena «Hombre y Sociedad» en 1999— aborda este punto con suma claridad: “un programa revolucionario [...] no puede ser creado por un grupúsculo para luego imponerse a las masas. Es lo opuesto lo que debe ocurrir: el programa de la vanguardia revolucionaria [...] puede tan sólo ser [una] expresión [...] de los deseos de las masas explotadas llamadas a hacer la Revolución” (Fontenis 1953). El programa, como pasaje de lo formal a lo material, devela el

postulado libertario: «la classe avant le Parti» (la clase antes del «Partido»).

4.4.1.1. Es posible, y recurrente, que un proyecto devenga en dos distintos, aunque sean «en parte» comparten esa misma memoria histórica, que también deviene en distinta ante un quiebre. Hay una con-fianza que vuelve a la primera determinación, es la con-fianza en la causa ética, el creer «algo», que vuelve a su cualidad, el motivo de su determinación como militante. Este pasaje de regreso, simultáneo, determina al punto que puede generar una disidencia al «todo» de ese «alguién» colectivo, la voluntad colectiva puede fracturarse (perder su capacidad de concentración) en función de cómo interactúan estas dos determinaciones. Es la historia trillada de la izquierda en Chile que encuentra su lugar en esta determinación.

4.4.2. La causa acordada requiere, para que el mismo partido sea tal, de que su proyecto tenga, además de un programa, una estrategia: una línea política que le permita usar la cualidad de su militancia en razón de la cantidad organizada para el logro del programa. El acuerdo estratégico permite la conducción de la militancia para el cumplimiento de distintos objetivos —la pretensión de liderar, la «Unidad Teórica»— en su praxis concreta —la «Unidad Táctica» (Makhno, 1926)—, es el pasaje de lo formal a lo práctico, planifica y organiza la acción de la militancia —la «responsabilidad colectiva» y el «federalismo» de Makhno (1926)—. La Federación Anarquista Uruguaya en su documento interno «Huerta Grande» (FAU, 1972) fue enfática: «Si no hay línea clara y concreta no hay práctica política eficaz. La voluntad política del partido corre entonces el riesgo de diluirse». A este nivel es notoria la falsa dicotomía entre lo «orgánico» —en referencia a lo organizativo, reglamentario y/o estatutario— y lo «político» —en referencia a su plan u orientación para la acción estratégica— ambas hacen referencia a un acuerdo estratégico, independiente de si su contenido planifica la acción o determina quién toma las decisiones que devienen en ésta.

c. LA ACCIÓN ESTRATÉGICA / HEGEMÓNICA

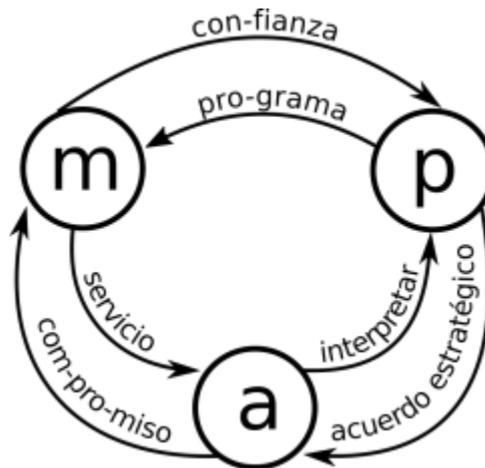
45. La tercera determinación del partido es la acción estratégica con pretensión de hegemonía, una acción que permita orientar, convencer, liderar a un pueblo. Es el momento práctico del partido, lo que permite el desarrollo de su militancia y su organización, la acción concreta —aunque insuficiente— que puede ejercer para que su voluntad (su proyecto) devenga en acto (la revolución). Es la determinación que permite la rotación entre los ámbitos materiales, formales y prácticos del partido, permite su realización empírica. La acción estratégica puede ser hegemónica si es capaz de interpelar a un pueblo para que afirme sobre sí, a través de la interpretación de su palabra. Es una praxis analéctica que tiene como punto de partida a las víctimas del sistema para caminar sobre su palabra en su servicio. Tiene una relación fundante con el pueblo porque surge y depende el logro de su objetivo de éste, de la irrupción de un bloque social de los y las oprimidas. Es la determinación que permite el pasaje a la revolución y dicho pasaje es la esencia del partido revolucionario, pero este surge del pueblo, de la nada del partido, la militancia indeterminada, como fuente creadora de la revolución.

4.5.1. La acción hegemónica es siempre falible, el error es propio de la incertidumbre de la contingencia, y cuando se trata de un partido que busca sub-vertir (invertir, transformar) el orden puede significar sufrimiento, persecución o muerte. Su certeza dependerá en la medida que sepa oír al pueblo, ya sea si está determinado en movimientos sociales o se mantenga indeterminado como víctimas de la opresión, para interpretar mejor su palabra y obrar para

liderar en su servicio. La factibilidad empírica de la acción depende de su militancia, de su entrega, sus habilidades, destrezas pero sobre todo su com-promiso, que es la confianza en su responsabilidad comprobada, su contacto —ya sea por su praxis militante o su realidad de oprimido/a— con la «fuente creadora», el pueblo, es la determinante en su capacidad de oír, por tanto, interpretar su palabra. La acción militante determina a través del compromiso a la militancia, en su biografía, el horizonte de su mundo cambia, la entrega crece poniendo su corporalidad viviente —su tiempo, su trabajo, su futuro— al servicio de una causa que la incluye pero la desborda. El determinarse (com-) a favor (-pro-) del mandato (-miso) en la acción misma es el pasaje de lo práctico a lo material.

4.5.2. Una acción estratégica —sea hegemónica o no— puede determinar al proyecto revolucionario, a la comunidad de lucha, a través de la reinterpretación del pueblo en su servicio. La experiencia permite actualizar las directrices, alterar las planificaciones y ajustar las formas organizativas. Una acción acertada puede devenir en otra equívoca si la actualización (o no) del acuerdo estratégico en la medida de su interpretación. Es el pasaje de lo práctico a lo formal. Este es el lugar apropiado para pensar la formación política —entendida como «pedagógica» (Dussel, 1996)— de un partido: en las capacidades de interpretación pero, a la vez, en un pasaje continuo al aumento del compromiso, que permita en el servicio de la militancia las mediaciones prácticas para la acción hegemónica.

4.6. En el documento antes citado, «Huerta Grande» (FAU, 1972), se plantea que: «Una práctica política eficaz exige [...] conocimiento de la realidad (teoría) la postulación armónica con ella de valores objetivos de transformación (ideología) y medios políticos concretos para lograrla (práctica política). Los tres elementos se funden en una unidad dialéctica que constituye un esfuerzo por la transformación social que el partido postula». Nos parece que se aproxima a nuestro asunto pero sólo en parte. Estamos de acuerdo con que es necesario «interpretar» (pasaje práctico-formal) la realidad —definida como «teoría» en la cita— así como también que debe postularse en «armonía» con el «compromiso» (pasaje práctico-material) que se plantea en el texto como «valores objetivos de transformación (ideología)». Esta definición de «ideología» —con la cual podemos estar de acuerdo o no pero es irrelevante— se aproxima a nuestro concepto de «programa» porque es una mediación (un valor, un -grama) hacia lo material (objetivo) para la transformación (o revolución, la esencia del partido). Si bien estamos de acuerdo de la necesidad de «medios políticos concretos», este poder-poner mediaciones para la realización empírica de la acción estratégica, que es el pasaje de lo material a lo práctico («servicio») anteriormente descrito. En donde discrepamos es que esta «unidad dialéctica» funde también a otros «elementos»: la «confianza» (material-formal), el «compromiso» (material-formal) y al «acuerdo estratégico» (formal-práctico).



47. Nos estamos acercando a una mejor interpretación del partido revolucionario a través de sus determinaciones que, como vimos, cada una es determinada y determinante de la otra en sus distintos pasajes. Gramsci nos dice que un «partido jamás está acabado y formado en el sentido que todo desarrollo crea nuevas tareas y nuevas cargas» (Gramsci, 1980, 32), sus múltiples determinaciones no recurren a una última instancia, en espiral van ascendiendo en el tiempo (la diacronía) alterando su contenido (Dussel, 2016a). Ese trayecto hacia la revolución —como ya hemos dicho— es la esencia del partido pero no surge de él, al contrario, es «servante des opprimés» (sirviente de los y las oprimidas) diría G. Fontenis (1953), «Elle a d'énormes responsabilités mais aucun privilège» (tiene enormes responsabilidades, pero ningún privilegio). Los partidos surgen del pueblo como creación de la nada del partido, el pueblo es su fuente creadora y su esencia misma: el pasaje de la acción estratégica —del partido— a la consecución de la revolución no depende de éste, sino que nuevamente del pueblo. Es la potencia de la potencia —«hyperpotentia» de Dussel (2016a)— que traslada lo imposible al acto. Un documento de discusión del CODEHS (Comité de Defensa de los Derechos Humanos y Sindicales), organización liderada por Clotario Blest, afirmaba en 1982: «Los partidos que el pueblo [potencia] necesita [y por tanto los crea] no son los que actúan en su nombre [, en su potestad,] desarrollando la política que les parezca mejor sino aquellos que dedican todo su esfuerzo [material, formal y práctico] para que el pueblo actúe sobre sí mismo [hiper-potencia]» (Acuña, 2012). A continuación, vamos a adentrarnos en el asunto de la esencia del partido, pero ahora, a través de su cambio de contenido en el tiempo, de las rotaciones de las determinaciones en contra del orden vigente. Ninguno de los componentes —ya sea el orden político o el partido y sus determinantes— vuelve a ser el «mismo», se hacen «distintos» en cada interacción, es el momento de la diacronía del concepto de partido.

5. ÚLTIMO PASAJE: SABER-SERVIR A LA REVOLUCIÓN

5.1. Hemos alcanzado la última parte de este discurso sobre el concepto de partido crítico o revolucionario. Hemos intentado seguir los pasajes del movimiento del método ana-dialéctico (Dussel, 1972) a lo largo de la exposición. Es el quinto momento en donde «el mismo nivel óptico de las posibilidades [de un partido revolucionario] queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, [el pasaje de la acción estratégica a la revolución,] y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan el orden ontológico [, el pueblo como fuente creadora,] y se avanzan como «servicio» en la justicia.» (Dussel, 1972, 183). Será necesario, entonces, relanzar el mismo nivel óptico para «saber-servir» a la

revolución, «en la justicia». Hemos mencionado que el concepto de «partido» es diacrónico, cambia a través del tiempo, lo mismo sucede con los que son «revolucionarios» ya que, aunque suene tautológico, su esencia es el pasaje a la «revolución», un determinado momento de la liberación (el «instante decisivo») que un partido puede esperar «el tiempo que resta» para su llegada, puede protagonizar sus encrucijadas tácticas y estratégicas, o defender lo logrado en el proceso ya «acontecido» (Dussel, 2016a).

5.2. La revolución, además de un momento, es una transformación radical del fundamento del orden vigente, su búsqueda es la voluntad crítica por excelencia, tiene su punto de apoyo desde lo que está por sobre (aná-) la negación fundamentada en la ontología, afirmar la dignidad de la vida para negar desde lo ético la negación de las víctimas del sistema injusto. Entonces habrá que considerar al «partido revolucionario» determinado pero determinante del «tránsito histórico» —ese que anuncia Salvador Allende en su último discurso— en tres tiempos posibles de la «revolución»: en potencia (el «continuum»), en acto (el «tiempo del Ahora») y en su reafirmación, es decir, su regeneración ahora en la defensa —crítica todavía— de lo logrado (Benjamin, 2005). Iniciaremos eso sí con la descripción de un «momento originario» que pueda esclarecer mejor la diacronía.

i. MOMENTO ORIGINARIO

5.3. Hay primero un momento originario: el encuentro, el cara-a-cara, de la militancia indeterminada —pueblo, comunidad oprimida— con una acción estratégica originaria —una interpelación no atribuible a un partido— que genera una complicidad originaria, una confianza en contra del orden vigente, un consenso crítico originario, es decir, su acción tiene cierta proporción de hegemonía. Hay entonces un intercambio, una disidencia que deviene en complicidad, en una confianza en que el otro/a está en contra del orden por injusto, la «enemistad verdadera» de Schmitt (1963). Es común que colectivos políticos —antesala de una organización más complejas— de intención revolucionaria tengan su origen en un contacto biográfico, amistoso o incluso familiar. Es frecuente también que en el entorno de un partido —la militancia indeterminada próxima— existen sujetos que fueron militantes en algún momento, pero se in-determinan por distintos motivos. La relación intersubjetiva de una o un militante con su propio mundo es determinada por su determinación de militar. Muchas veces esta acción hegemónica originaria procede de otras instituciones surgidas del pueblo como los movimientos sociales, una militancia social que facilita el origen de una militancia política.

ii. MOMENTO EN POTENCIA

5.4. La militancia indeterminada (m^0) ha sido determinada (m^1) por una acción hegemónica indeterminada (a^0). Esta avanza a través de la confianza (cf) para consensuar su proyecto revolucionario (p^1), que retorna a la militancia (m^1) como un programa (pg), pero en forma simultánea avanza hacia la acción hegemónica (a^1) a través de un acuerdo estratégico (ae), pero esta se hace empírica a través del servicio (sv) de la militancia (m^1) que vuelve al proyecto transformándolo (p^2) por la interpretación (ip) de la experiencia concretada. La acción hegemónica (a^1) avanza a través del compromiso (cp) hacia la militancia transformándola (m^2) cambiando el contenido del partido en su próxima rotación.

5.4.1. Cada rotación de las determinaciones de un partido revolucionario van constituyendo nuevos contenidos propios y en el orden vigente. Gramsci plantea que un «partido habrá tenido mayor o menor significado y peso [contenido, materialidad], justamente en la medida

en que su actividad particular haya pesado más o menos en la determinación de la historia de un país» (Gramsci, 1980, 31). Las rotaciones de un partido, a través de su sucesiva acción estratégica, puede incidir favorablemente en la realidad donde operan en la medida de que esta acción sea hegemónica. Esta interacción ascendente es parte del tránsito histórico, movido por el «secreto compromiso de encuentro [Verabredung ...] vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra [, ... a través de la cual] nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos» (Benjamin, 2005, 19). La acción de un partido, sustentado en esa «débil fuerza mesiánica», es su responsabilidad y convicción, entregada a «redimir», a «vengar» a las víctimas de nuestra historia viva, «la necesidad de su existencia [...] depende en “gran parte” de la existencia de personas [militancia] de enorme poder volitivo y de extraordinaria voluntad» (Gramsci, 1980, 32). La rotación parte en la materialidad del partido y gira sobre sí en su acción particular.

5.4.2. El «nacimiento [de la militancia] está ligado a la existencia de condiciones materiales objetivas» (Gramsci, 1980, 33) —nuestro momento originario— en donde se podría formar, según Gramsci, en tres elementos: uno de «cohesión principal», uno «indefinido» y un tercero «medio», que articula los dos anteriores. La militancia originaria, es decir, la primera de su partido, se constituye como «elemento de cohesión principal» porque es «fermento» que permite la determinación de un proyecto en un partido, este puede crecer, disminuir o cambiar. Si de este nivel de militancia («elemento») no surge la «convicción férrea de que es necesaria una determinada solución de los problemas vitales», es decir, un programa, no crecerán otros «elementos» y se correrá el riesgo de su «destrucción» a causa del «pequeño número» (Gramsci, 1980). Son tres niveles de militancia definidos en forma jerárquica en función de su proximidad —en complicidad y programa— al proyecto y a la acción —en su servicio y compromiso— del partido, es por esto que van ejerciendo (de más a menos) cohesión a través de la interpretación de la realidad y del acuerdo estratégico. Estos elementos, en el marco de este discurso filosófico, son expresión de la diacronía de la primera determinación del partido, que «siempre se debe prever la derrota [... siendo la] preparación de lo[a]s propio[a]s sucesore[a]s [...] un elemento tan importante como los esfuerzos que se hacen para vencer» (Gramsci, 1980, 32).

5.4.3. En el tiempo de la revolución en potencia (para el partido), de su imposibilidad empírica (para el orden), en el «continuum» de W. Benjamin, un partido revolucionario buscará acumular fuerzas —del pueblo «sobre sí mismo»— a través de su acción estratégica con pretensión de hegemonía desde su disenso crítico, desde su proyecto que será fortalecido, ajustado para ser más hegemónico. Sus formas irán cambiando, el carácter de su normatividad, su estrategia y —frecuentemente— de instrumentos organizativos donde se aloje el partido, pudiendo llamarse a lo largo de su camino de muchas maneras, haber asumido muchas siglas. Aunque ninguna organización podrá suplantar la hiperpotencia del pueblo, menos arrogarse su representatividad por decreto propio, será el tránsito histórico y las decisiones tomadas, las que irán determinado si un partido revolucionario alcanza su propósito.

5.4.4. La acción hegemónica, articulada con la «oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico» (Benjamin, 2005), permitirá al partido en una larga lucha —«prolongada» diría Mao— la ruptura del tiempo cotidiano, de la irrupción del pueblo como «único sujeto político real» (Dussel 2016a) que transforma la imposibilidad del orden en acto, en la revolución. La acción hegemónica (a^2) se dirige, entonces, al pueblo ya sea si está determinado en movimientos sociales (c^m), esté aún indeterminado (c^0) o determinado en otros partidos (c^p) en ese orden de prioridad. Los movimientos sociales son, por derecho

propio, la manera más efectiva para la constitución de un bloque social de los oprimidos, es por esto que G. Fontenis aconseja que: “[...] la organización específica [o partido] debe promover y defender [...] una estructura democrática y federativa [...] en las organizaciones de masas [c^m ...] una estructura «abierta» («ouverte») esto es, una que facilite el acceso a elementos aún no organizados [c⁰], a fin que la organización de masas pueda ganar nuevas fuerzas sociales, ser más representativa y capaz de dar a la organización específica un contacto máximo con la masa” (Fontenis, 1953).

iii. MOMENTO DECISIVO

5.6. En determinado momento, desde la profundidad —dimensión «inesperada», «oscura» y «distinta» diría Schmitt— surge un pueblo decidido a transformar el orden vigente, es la ruptura del «continuum», el «tiempo del Ahora» (jetztzeit) de W. Benjamin, en donde un partido puede pretender conducir, liderar en el servicio, un proceso que proviene de la nada del mismo. Es un momento que no podrá tener una planificación acabada, su llegada nubla el horizonte del tiempo en la incertidumbre, cada día más, en la medida de la proximidad a su llegada. Es el tiempo del «peligro», de la enemistad verdadera de la «justa causa» (Schmitt) respondida por la «enemistad absoluta» del opresor, del corrupto. La suspensión de la continuidad del tiempo donde se da pasaje a la revolución —esencia del partido— pudiendo devenir en la victoria del pueblo o en su derrota. Es la «Huelga de la Carne» (1905), los doce días de la «República Socialista» (1932), los mil días de la «Unidad Popular» (1970-1973) o el «año decisivo» de la «Rebelión Popular de Masas» (1986) en Chile.

5.6.1. Es el momento en donde se probará la efectividad de un partido, la «profesionalización» —diría Lenin en el «¿Qué hacer?» (1902)— de la militancia. Lo que puede ser interpretado de muchas maneras: como una superación «técnica» en la acción estratégica (opuesta a los «métodos primitivos de trabajo»); una militancia dedicada por completo que puede vivir de los «fondos del partido»; o una estructura organizativa «profesional», es decir, adecuada para combatir a otra organización reaccionaria, mucho más grande, mucho más «tecnificada» o «profesional». Más allá de cómo se puede expresar este concepto —la «profesionalización»— en las tres determinaciones del partido en un momento histórico, nos interesa el cómo se relaciona con la esencia del partido.

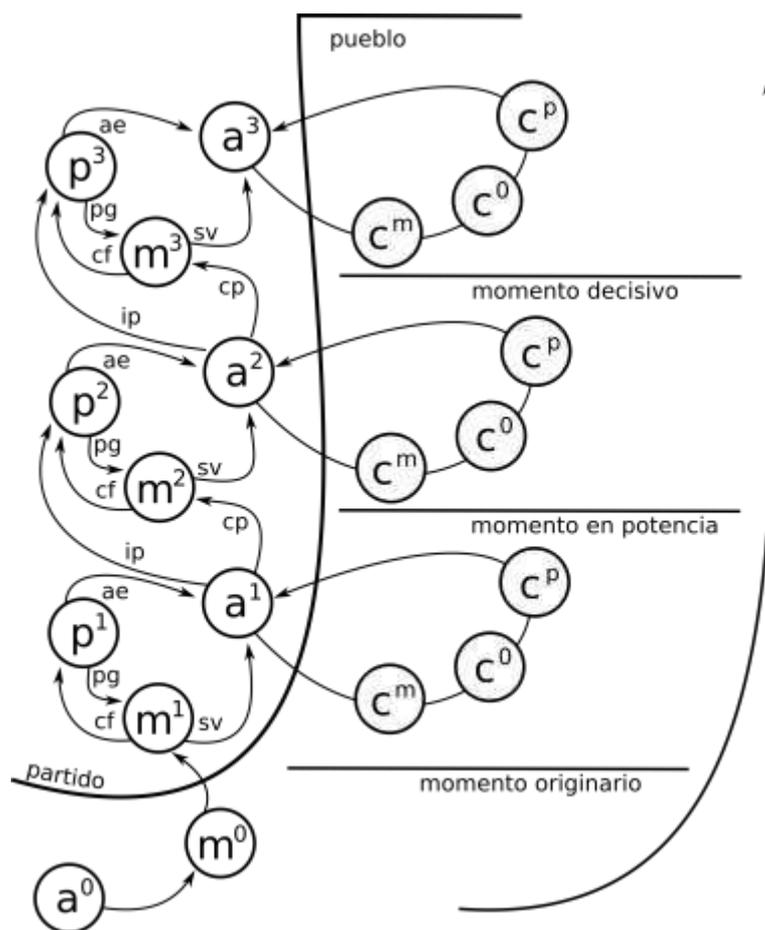
5.6.2. El pasaje de la revolución tiene como protagonista «aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos [...] que puede correr el más grande de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder» (Benjamin, 2005, 44). Al nivel del partido implica una disposición —lo que en los movimientos sociales podría ser una condición— de la militancia a hacer de su vida la revolución, como si fuera su «profesión», aunque no tenga determina experticia técnica, no sea funcionario o no se encuentre en una estructura de alta operatividad. Julio Antonio Mella dice que un o una revolucionaria profesional «puede morir en la horca, en el suplicio, revivir los sanguinarismos del Circo. Todo lo acepta con la misma naturalidad que el jugador de bolas acepta sus ganancias: es su profesión y nada más» (Mella, 1926, 41). Su fin último como proyecto de vida es la revolución, más allá de que esta implique su muerte —«el más grande de los riesgos teóricos»— la acepta con la misma «naturalidad» que otra «profesión» pudiera tener como fin último la «ganancia», deviniendo en que, en la «práctica [,] es la [militancia] que menos tiene que perder» porque ya consagró por completo su propia subjetividad. Es la definición que Dussel hace del «meshiakh» como «todo ser humano que escucha la interpelación de la víctima y obra en consecuencia hasta la muerte si es necesario» (2016a, 193).

iv. MOMENTO CREATIVO

57. Atravesado el tiempo decisivo, del «ahora», el partido devino en dirigente —aúna el consenso de la comunidad— en el servicio de un nuevo orden político. La revolución pasa a objetivarse en sistemas e instituciones sustentadas en la afirmación del pueblo —las víctimas del viejo orden— en el aumento de la dignidad de su vida, en la regeneración de su consenso y en su factibilidad empírica, las que «deben ser creadas [pero] son imprevisibles a priori» (Dussel, 2016a, 185). Es el tiempo que menos claridad puede ofrecernos al proceder este escrito de un país que no tiene memoria de un periodo así. Tomando la advertencia de E. Dussel de que la o el «crítico de hoy puede mañana ser el cómplice que justifica la burocratización, el fetichismo, la corrupción» (2016a, 194), encontramos en Frantz Fanon — en su célebre obra «Los condenados de la tierra» (2001)— una invitación a pensar una concepción —«desembarazada» de ideas «occidentales» y «burguesas»— de partido revolucionario para el momento creativo, pensada para una vez lograda la «independencia» de un «país subdesarrollado», en particular, Argelia:

«El partido no es un instrumento en manos del [nuevo] gobierno. Por el contrario, el partido es un instrumento en manos del pueblo [... que] debe ser la expresión directa de las masas. El partido no es una administración encargada de transmitir las órdenes del gobierno. Es el portavoz enérgico y el defensor incorruptible de las masas [... ya que] resulta que el pueblo, cuando se le invita a la dirección del país [sobre sí mismo] no retrasa, sino que acelera el movimiento.» (Fanon, 2001, 169-171-173)

57.1. El partido revolucionario encaramado como «dirigente» en el pasaje del acto de la revolución a su expresión objetivada, la creación de nuevas instituciones y sistemas, puede perder su contenido crítico, puede incluso ser cada vez más semejante a la concepción de partido «orgánico» perdiendo su praxis analéctica, las víctimas como punto de partida. La concepción que plantea F. Fanon intenta pensar un partido que se mantiene, aún en el nuevo orden más justo, en parte afuera de la nueva totalidad vigente, porque «ningún líder, cualquiera sea su valor, puede sustituir a la voluntad popular» (2001, 187). Es la concepción de un partido que se mantiene como revolucionario —después de la revolución— porque su pretensión sigue siendo liderar en el servicio a un pueblo y no suplantarlo desde la dirigencia del Estado o las nuevas instituciones creadas.



CONSIDERACIÓN FINAL

Este ensayo deja muchos flancos por los cuales ser objeto de crítica o posteriores desarrollos, y esa es exactamente su pretensión. Quedó bajo el tintero abordar cómo se podría fetichizar un partido revolucionario, su esencia, sus determinaciones y cada uno de los pasajes entre cada una. Si bien el lenguaje y su contenido puede tener cierta complejidad, el asunto que aborda —los partidos revolucionarios— tiene una finalidad práctica. Mientras cada día el tránsito histórico se hace más incierto, se hace más urgente buscar maneras para la superación del orden vigente por injusto y suicida, que está arrastrando a nuestros pueblos, nuestro continente y a la humanidad, hacia su negación absoluta. El revanchismo de Estados Unidos contra el llamado «ciclo progresista» de América Latina —en el marco de una inestabilidad geopolítica mundial— está radicalizando la concepción «antiterrorista» del partido revolucionario, trasladando a una noción de «enemigo absoluto» de su orden de opresión no sólo a quien cuestione su fundamento, sino que incluso quién solo cuestione sus aspectos ópticos, como es el caso de Lula en Brasil. El avance entrópico de la totalidad hace que ésta se busque cerrar en sí misma, con la pretensión de hacerse intocable, inmutable, para «siempre», hasta terminar por negarse a sí misma y a todo/as quienes estemos dentro. Detener ese proceso, el «manotazo hacia el freno de emergencia» (Benjamin, 2005, 40), es justamente el fin último al cual este artículo busca contribuir.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña Asenjo, Manuel. 2012. *Clotario Blest y su concepto de partido*. En <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=151221> (consultado el 17 de mayo del 2018).
- Bakunin, Mijaíl. 1865. *Organización de la Fraternidad Internacional Revolucionaria*. <https://miguelbakunin.wordpress.com/2008/07/24/fraternidadinternacional/> (consultado el 22 de mayo del 2018)
- Benjamin, Walter. 2005. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría. México: Bolívar Echeverría.
- <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Benjamin,%20Tesis%20sobre%20la%20historia.pdf> (consultado en mayo del 2018)
- Dussel, Enrique. 1973a. Vol.1 de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1973b. Vol.2 de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, reedición aumentada. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1996. *Filosofía de la Liberación*, 5a edición corregida. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique. 2009. *Arquitectónica*. Vol. 2 de Política de la Liberación. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2010. *20 Tesis de política*. Caracas: El perro y la rana.
- Dussel, Enrique. 2016a. *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2016b. § 13. Denominación analógica I: el Pueblo. Clase presentada en el curso "Sobre el método analéctico crítico", 20 de Abril, Universidad Nacional Autónoma, México.
- Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*, 5ta edición en español. México: Fondo de Cultura Económica.
- FAU. Ver Federación Anarquista Uruguaya.
- Federación Anarquista Uruguaya. 1972. Huerta Grande. Material de difusión interna sobre temática teórica. 1972. Uruguay: FAU.
- Fontenis, George. 1953. *Manifeste du communisme libertaire - Problèmes essentiels*. <http://nefac.net/node/2023> (consultada el 16 de mayo del 2018)
- Gramsci, Antonio. 1980. *Notas sobre Maquiavelo, política y Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.
- Guzmán, Jaime. 2014. *Persona, Sociedad y Estado en Jaime Guzmán*. Chile: JGW Ltda.
- Junta Militar. 1974. Declaración de principios del Gobierno de Chile. http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdocjm0005.pdf (consultado el 21 de mayo del 2018)
- Makhno, Mett, Arshinov, Valevski, Linski. 1926. *Plataforma organizacional de los comunistas libertarios*. http://www.nestormakhno.info/spanish/platform/org_plat.htm (consultado el 22 de mayo del 2018)
- Mella, Julio Antonio. 1926. *La creación de revolucionarios profesionales*. En Julio Antonio Mallado, selección de textos. México: Ruth Casa Editorial.
- Lenin, Vladimir Ilich. 2010. *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- RL. Ver Resistencia Libertaria.

- Resistencia Libertaria. 1977. Partido Libertario. En <https://www.anarkismo.net/article/20571> (consultado el 18 de mayo del 2018)
- Schmitt, Carl. 1963. *Teoría del Partisano. Observaciones al concepto de lo político*. Traducido de la 1ª Edición de 1963 por Denes Martos.
- <http://disenso.info/wp-content/uploads/2013/06/Teoria-del-guerrillero-C.-Schmitt.pdf> (consultado el 15 de mayo del 2018)

**Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ:
The wonder of the appearance**

Georgios Karakasis¹
(geokarakasis7@yahoo.com)

Recibido: 07/05/2018

Aceptado: 06/07/2018

DOI: 10.5281/zenodo.1322868

Abstract:

The aim of this article is to analyse through an ontological approach the concept of φύσις/nature as the never-ending emergence of the beings and their being kept into steadfast appearance and presence. On the basis of Martin Heidegger's interpretation, we will try to show that φύσις is not a mere sum of natural objects; φύσις could be better understood via our recognition of its pervading our own being and our own being/presenting as φύσις and through φύσις' ceaseless eventuation in our lives and thought.

KEYWORDS: φύσις – Emergence – Concealment – Heidegger – Technology.

¹ Doctor in Philosophy (University of the Basque Country) Independent researcher. Iruñea/Pamplona, Spain.

I) INTRODUCTION

The aim of this paper is to present how Being is to be understood as φύσις in the thought of Martin Heidegger, namely as the emerging sway of bringing beings into appearance and presence and to attempt to show how this grasping of the idea of Being as φύσις is vital for our own redefinition of stance towards nature in modern society, when the use of technology seems to be occupying more space both in our actions and in our thought.

In the first part we will set forth Martin Heidegger's interpretation of Being as φύσις, namely, as the event of the emergence of beings and of their steadfastness into presence and appearance. Being, thus, as φύσις, seen as the event of emergence is quintessential for our understanding of what nature is and how Being brings itself into appearance in front of our own eyes- unchaining itself from every possible abstract way of trying to grasp it in purely and solely conceptual thought and argumentation- since it breaks with the tradition of the distinction between the cognizant subject and the (not yet) ready to be analysed natural object. Being, when seen as emergence, is pervading all of the beings, human being not excluded, enabling our thought to attempt to grasp the latter as the event of emergence that it is and not solely as the sum of objects it includes.

In the second part emphasis will be put on the interpretation of φύσις by the German philosopher in the fragment of Heraclitus *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*. In this fragment we will see that φύσις is to be understood as an emergence from a safeguarding concealment; a concealment whose role is not to avoid the detection of φύσις by the human being, but, on the contrary, to make feasible the grasping of ceaseless emergence of φύσις as an ever-recurring revelation of φύσις through the being brought into presence and appearance of the beings.

In the last part we will endeavour to highlight the potential dangers that the domination of technology could engender with regard to our understanding and grasping of what φύσις is. Founding our critique on the thought of the German philosopher and his interpretation of Technology as *Enframing*, we will essay to underline the dire necessity of grasping the essence and the beauty of φύσις, above all, as the mystery of the wondrous bringing forth into appearance; not as a merely scientific process of treating φύσις as an experiment still not brought into complete transparency and certified provableness.

II) ΦΥΣΙΣ AS THE EMERGING SWAY OF BEINGS

One of the most important contributions of Martin Heidegger to modern philosophy, and thought in general, is his struggle to wake the modern society from the oblivion of Being. Few philosophers have dedicated so much of their work and thought so as to bring forth the importance of Being not only in the academic field but in the ordinary everyday life of all of us. Heidegger, far from creating an abstract concept of Being lost in pure conceptualization and technical vocabulary, has managed to make a crucial step towards our realizing what Being is by letting it essentially shine through the always recurring event of φύσις. Heidegger states this explicitly in his *Introduction to Metaphysics*: “*Physis* is Being itself, by virtue of which beings first become and remain observable (2014: 16).” In this sentence- where Heidegger casts away any

possible doubts concerning the importance he attributes to φύσις and how the latter could never be exclusively limited to the sum of natural things surrounding us- we can grasp that our understanding of Being and our struggle to bring it back from the oblivion is closely, if not dominantly, tied to the event of φύσις.

A lot of important and insightful work has been published concerning the idea/event of φύσις in the thought of Heidegger; that is why in this paper we shall emphasize the most important, in our point of view, way of understanding φύσις, namely the following definition given in the *Introduction to Metaphysics*:

Physis means the emergent self upraising, the self unfolding that abides in itself. In this sway, rest and movement are closed and opened up from an originary unity. This sway is the overwhelming coming-to-presence that has not yet been conquered in thinking, and within which that which comes to presence essentially unfolds as beings. (2014, 67)

Φύσις, thus, is what brings beings to their/its being. It is a presence and an appearance of what could not be grasped before as being. Beings can only be beings because they are kept in presence through the ceaseless eventuation of the emergence of φύσις. Φύσις does not just bring beings into light and then sets off abandoning and letting them just be. Beings are and can only be because they are φύσις and they are as φύσις; this idea of φύσις is a ground-breaking insightful comprehension of Heidegger- directly influenced by the ancient Greeks, namely the Pre-Socratic and Aristoteles. Even though Heidegger's vocabulary and analysis of the concept of φύσις could be somewhat difficult to grasp- even alien to our thought when compared to scientific or more analytic definitions- there can be no doubt that he has respected the etymological roots of the word and has managed to stay meaningfully close to what the ancient Greeks did mean when using this concept. More specifically he comments that φύσις comes from the verb φθεΐν: "the greek notion of φύσις and φθεΐν: growth, coming forth-precisely out of the earth and thus *emergence*, self-unfolding, self presentation in the open, self-showing-appearance (Heidegger 2015a, 16)". Making a clear reference to the ancient Greeks and their way of understanding and experiencing φύσις Heidegger comments:

We know that Being opens itself up to the Greeks as *phusis*. The emerging-abiding sway is in itself at the same time the seeming appearing. The roots *phu-* and *pha-* name the same thing. *Phuein*, the emerging that reposes in itself, is *phainesthai*, lighting-up, self-showing, appearing. (2014, 77)

The appearance and the way beings show themselves as φύσις is of the utmost significance for our understanding not only φύσις but Being in general because we are not searching for the latter in theoretical constructions or abstractions that end up in transfiguring what φύσις is and how it can be perceived and lived in. Heidegger stresses the importance of the beings as being through φύσις, since our comprehending what φύσις is could not be conceived outside the beings. Of course, he has never proposed the "scientific" way of analysing φύσις through endless experiments almost obliging it to correspond to our understanding of the natural laws and their validity. Beings are important in their presence, in their appearance to us and in our perceiving and being with them in the world. Their worth is not tied to their utility nor to the way the human society makes use of them. Beings are beings because they are as φύσις, and in this emergence of φύσις we are also emerging and brought into light as human beings. Φύσις, nevertheless, is not to be limited to the appearance or the presence of the beings, nor is appropriate to dismiss the high importance of the appearance for our

perceiving φύσις. Vincent Vycinas, interpreting φύσις as Being, comments regarding this relationship:

Even though we cannot totally identify Being with appearing, we cannot ignore their necessary belonging together. This belonging together should not be thought of as the belonging together of two entities. Being and appearing are not two entities but one and the same phenomenon. Appearing and shining belong to the structure of Being. (1969, 138)

In addition, Heidegger breaks with the philosophical tradition of distinguishing between subject and object because in his grasping the beings as φύσις- human being not excluded- he paves the path for a different way of understanding our relationship with φύσις. We are no longer seeking to understand φύσις as an element of study and analysis; what we should be starting to seek is our being in the φύσις as an attunement. Φύσις as an “overwhelming coming-to-presence” has not been and probably will not be conquered by the thinking-at least, if the thinking does not break its way out from the traditional metaphysical subject/object distinction. The main reason this conquest has not been successful, nor will it ever be as long as it is seen as conquest and not merging, is that φύσις essentially overwhelms the human being; the human being cannot be but as φύσις. Heidegger comments:

Φύσις means this whole prevailing that prevails through the human being himself, a prevailing that he does not have the power over, but which precisely prevails through and around him-him, the human being, who has always spoken out about this. Whatever he understands-however enigmatic and obscure it may be to him in its details-he understands it; it nears him, sustains and overwhelms him as that which is. (1995, 26)

This passage clearly highlights and brings forth an approach towards φύσις, and dominance, as well, that brings the human being into a sincere and real relationship with the latter, while, the human being, gets prevailed by φύσις. Our relationship with φύσις is not a competition nor a fight for dominance; we have already been prevailed by φύσις and everything around us has been prevailed by the latter. We can have no power over φύσις because φύσις is everything around us, near us, inside us. Everything is φύσις and the human being reaches the point of being all one with everything because of his essential relationship with φύσις.

the pure emerging pervades the mountains and the sea, the trees and the birds; their being itself is determined and only experienced through φύσις and as φύσις. Neither mountains nor sea nor any entity needs the ‘encompassing’ since, insofar as it is, it ‘is’ in the manner of emerging. (Heidegger GA: 55, 102)²

Thus, φύσις can be comprehended as the emergence, this overwhelming sway that brings us forth but still pervades us after our coming into light, as presence and appearance. Hence, φύσις is not a whole, not even the whole of all the wholes, because the whole is only understood as parts constituting it; on the contrary, φύσις is an overwhelming event that elevates us through its ceaseless emergence. We appear and we see things appearing because φύσις in its emergence has brought us into appearance and we keep appearing and we are still present because once we have been brought into appearance the emergence of φύσις does not stop but goes on as our keeping in presence and into appearance. This ceaseless pervasion is what makes appearance and presence

² Translated by Daniel Dahlstrom

constant. The human being can never place himself outside the emergence; he can only forget the origin of his having sprung forth and he can try to fancy or even materialize his life out of the emerging sway of φύσις. This possibility of oblivion and of forgetting where we come from or how we live as φύσις is another beautiful characteristic of φύσις since it eventuates as an emerging sway while it manages to conceal itself through the presence of what is brought into presence.

So, whenever the human being tries to break his bonds with φύσις, what he scrapes along is to alienate not himself- because that would be impossible since we are as φύσις- but his understanding of himself when believing that he is over and above φύσις. He can just attack his own way of being; a lethal suicidal attack, nevertheless, because he has no other mode of being than being as φύσις. The mode, thus, the human being is, is φύσις and the importance of this fact is highlighted in the next passage:

Rather this φύσις, this prevailing of beings as a whole, is experienced by the human being just as immediately and entwined with things in himself and in those who are like him, those who are with him in this way. The events which the human being experiences in himself: protection, birth, childhood, maturing, aging, death, are not events in the narrow present-day sense of a specifically biological process of nature. Rather, they belong to the general prevailing of beings, which comprehends within itself human fate and history. (Heidegger 1995, 26)

Our aging and our death, our realization of the fact that we are and the awareness of the fact that we may come to be not is the way how we are as φύσις. This is our being and how we live as φύσις. Our life is not a sequence or a sum of many nows, but the process of the emergence of φύσις as our life, as our becoming and as our not being anymore. Everything is emergence and this emergence cannot stop. What is highly poetical and philosophical in this emergence of φύσις is that it is an emergence from the concealment into appearance; from the possibility of being to the actuality of the latter through its coming to stand forth as appearing and presence. Just like the seed is the potentiality of the actualizing of the coming into light of the flower, the same way φύσις is safeguarding beings in the concealment till the time is ripe for their being brought forth as being and as beings in φύσις and as φύσις. This crucial and essentially poetical way of comprehending the emergence of φύσις through the safeguarding concealment to the appearing brilliance of the beings is what we will examine in the following part.

III) ΦΥΣΙΣ'S CONCEALMENT AS THE SAFEGUARDING OF ITS REVELATION

So far, we have seen φύσις as the act of emergence and of being-giving to the beings and the human being. Nevertheless, as it has been mentioned above in various occasions this act of emergence is also an act of unconcealing of the beings, a bringing forth into light. This act of unconcealing, though, begs the question of the importance of the concealment in the act of the emergence of φύσις and in the thought of later Heidegger in general. In order to comprehend this essential for our understanding of φύσις idea we will see how φύσις is understood and interpreted by Martin Heidegger in the fragment of Heraclitus

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

The translation/interpretation made by Heidegger (GA 55: 110, 121) is³

“The emerging bestows favor on self concealing”⁴

In this rather cryptic and not, at first sight at least, clarifying interpretation of the nature of φύσις we should emphasize two basic words whose proper understanding could eventually lead us to a better comprehension of what Heidegger is saying through this interpretation and the way he understands the relation between φύσις, the self concealing and the bestowal of favour. Starting with the self concealing, κρύπτεσθαι,

κρύπτεσθαι is as self concealing, not a mere self closing but a sheltering in which the essential possibility of rising is preserved—to which rising as such belongs. Self concealing guarantees self revealing its essential unfolding. (Heidegger 1975, 114)

Κρύπτεσθαι, self concealing, thus, is not to be understood as a mere excluding closing which wants to annihilate each single possibility of its getting brought forth into light. This closing is a sheltering of the possibility of the emergence to rise as such; the closing is not the exclusion of the possibility of coming into appearance, but, on the contrary, it is our only possible way of coming to witness φύσις’s self revealing. If there were no closing, no sheltering and no concealment there could never be any revelation or appearance since the latter could not be grasped as brought into appearance, as brought into a steadfast standing forth in the domain of beings as φύσις. Without this transition from the possibility of presenting and appearing to the actuality of our perceiving the appearance and the presence of beings φύσις would never and could never be grasped as such, as the overwhelming sway of emergence. Heidegger, commenting this transition says

What is present comes to presence in a coming forth and a going away. Even φθορά is γίνεσθαι: coming forth, a kind of φύσις, emergence—disappearance—going down. The quintessence of γένεσις as φύσις is transition, the unity of coming forth and passing away. (2013, 28)

It is only through this γίγνεσθαι that what is as being can be understood, grasped and interacted with as such. This transition is the only stable element for our understanding of the emergence of φύσις. Seen in this light we should better understand now why and how Heidegger makes mention of the bestowal of favour:

In such an inclination each first bestows upon the other its proper nature. This inherently reciprocal favoring is the essence of φιλεῖν and φιλία. In this inclination by which rising and self concealing lean toward each other the full essence of φύσις consists. (1975, 114)

Φύσις, thus, bestows favour on the self concealment because φύσις not only needs, but gets essentialized as such, as φύσις and emergence, solely through this act of

³ For some more translations of the fragment see Marcovich (2001): “The real constitution of each thing is accustomed to hide itself” and Kahn (1981): “Nature (physis) loves to hide”

⁴ Translated by Daniel Dahlstrom

the self emergence from the self concealment. Φύσις is not a single object nor a sum of objects but an emerging sway temporally grasped, and never dominated, by the human being in the same quintessential act of emerging. The self concealment, thus, of φύσις is nothing else than the safeguarding of the possibility of φύσις to emerge as such; the protection of the infinite possibilities of φύσις's getting actualized/presented through/in/as beings. Having explained the above we could better understand now why Heidegger considers the unconcealment,

the emerging that goes back into itself, because disconcealment possesses the concealment out of which it emerges. Emergence is φύσις. Emergence is presence. (2013, 45)

Φύσις is emergence and the emergence can only be seen and perceived as an emergence from somewhere/something which safeguards the possibility of the emergence to be comprehended as such. The concealment is the preservation of φύσις's most sacred essence which is no other than its coming into appearance through the appearance of beings. If there is a ceaseless emerging, then there could be nothing else than a ceaseless safeguarding self concealment intertwined in an endless interplay of mutually essentializing themselves through and in the appearance of the beings and their being grasped and perceived as presence and appearance by the human beings. Quoting Richardson:

Precisely because Being is an emerging from concealment, there can be no emerging unless there be concomitantly a concealment whence it comes. This is true not only for the primal obscurity that precedes emergence, but also for the process of self-revelation itself. Concealment impregnates it at every moment and in every, in order for it to be what it is. Unless there is a veil, there can be no unveiling, re-veiling. This irremovable veil is the congenital concealment that permeates every self-disclosure. (2011, 265)

This primordial relation between φύσις and concealment is not only crucial for our understanding of what φύσις is, but also of the importance of the presence and the appearance of things, though we take it, many times, for granted and artificial. It is this coming into appearance that enables us to grasp, even for instances, the overwhelming sway that pervades us; that is φύσις in its ceaseless and captivating coming forth into appearance through the things from the self- concealing safeguarding of its possibility of emergence:

Φύσις is an emerging and an arising, a self-opening, which, while rising, at the same time turns back into what has emerged, and so shrouds within itself that which on each occasion gives presence to what is present. (Heidegger 2000, 79)

Finally, one of the most essential elements to be highlighted from all the above is that in the thought of Martin Heidegger while there is no doubt that each being is, and can only be as φύσις, all the beings together could never be what φύσις is because they will always be what is brought into appearance and never the emerging sway that brings into presence by bringing into being.

IV) THE ONTOLOGICAL THREAT OF TECHNOLOGY'S ENFRAMING

Having seen what φύσις is and how it is to be understood in the thought of the German philosopher, we arrive at the question of which philosophical and ontological consequences this approach may entail. In our opinion, the most important one should be that seeing φύσις as the emerging sway pervading us and bringing everything into appearance and presence we do understand that what modern society considers nature and natural objects can hardly explain and reach the depth of what is that makes of nature the being giver to the beings.

Treating nature as the sum of beings or as the still unexplainable structure of our world and our co-existence with it, could probably be really helpful in assisting us further develop our knowledge and technical skills on the issue; it seems, however, that it would be really difficult to engage a change of our point of view and our developing a more profound relationship with nature. Nature, as φύσις, should be first perceived as our primary and most important way of being in the world; a being which is no longer seen in terms of the omnipotent subject analysing and making breakthroughs into the natural objects, but, on the contrary, as the realization of sharing, thanks to all those objects, the same ground of action and reaction since those are not solely objects, but beings that in one way or another affect our own way of being. This realization is deemed necessary because of the ongoing progress of technology, a progress which being able to offer a lot of new possibilities seems to risk the danger of underestimating the true power of nature as φύσις; hence, our own power of being as φύσις.

Technology is not going to be treated-in this part- as the technological tools or i-pads that make our lives easier or more enjoyable; nor is our goal to dismiss technology and all of its achievements. The above-mentioned issues could easily engender endless debates and discussions that we would not like to generate nor take part in, in this paper. How technology will be dealt with in this part is figured here both as the desire/action of the human being to treat everything as means to a goal, depriving thus beings of their own value of being just appearing and present, and the dominance oriented attitude towards nature as the dark ground of inexplicability and the necessity of bringing everything into the light of analysis and scientific transparency. A violent acting thinking towards nature which could easily provoke the illusion of the human being as the new being giving emerging sway in the world.

The potential risk of our overestimating what technology might do was vividly described by Heidegger in his analysis of the *Enframing*:

The essence of technology lies in Enframing.....Enframing is the gathering together that belongs to that setting-upon which sets upon man and puts him in position to reveal the real, in the mode of ordering, as standing-reserve. As the one who is challenged forth in this way, man stands within the essential realm of Enframing. He can never take up a relationship to it only subsequently. (2008, 26,24)

What in φύσις was brought forth into light as pure being to be grasped in and by its appearance now it faces the peril of becoming a *standing-reserve*, a utility to be used when the time is proper so as to be able to produce more and more utilities for the fulfilling of modern society's ceaseless need to have something in need of so as to be in an endless phase of need-producing and need-meeting. Heidegger, analysing and highlighting the danger by technology, did not create an imaginary enemy in the face of the abstract technology; he underlines in a very concrete way the danger caused by the human being itself when he becomes blind to the bright miracle of the emergence of φύσις in presence and appearance and he dismisses the importance of things as having been brought into appearance. What matters now seems to be the bringing forth as a

potential product for another product bringing forth activity. Things lose their beauty and their essence when treated as objects and parameters. Φύσις as emergence is no longer understood as the endless emerging presence of the Being in our lives but it's rather on the brink of being treated as a dark ground waiting to be brought into light by the inquisitive scientific eye of the modern society's all too demanding thinker. The problem is that technology may become in the future the machine to accomplish the goals of eternal nows, to satisfy the needs of each moment of today; needs which do never seem able to be totally served without previously asking for the creation of more and more needs. In our epoch of the oblivion of the Being, as characterized by Martin Heidegger, to speak about the Being and how we are in it could easily provoke accusations of abstraction and blurry theorizing- what apparently dominates is the exaggeration of the needs. An exaggeration which asks for more and more, because it does not want to stop to think the reason why the exaggeration of needs has become its main decision towards life:

Exaggeration, devoid of memory, proclaims each succeeding occurrence in turn to be the greatest and thoughtlessly proclaims every new measure as a unique accomplishment. Each time each and every thing is what is most decisive. And this all within the realm of an already long decided, yet only now unfolding, decisionless. (Heidegger 2015b, 44)

What we are witnessing when analysing nature, among others, is a *decisionless* towards what nature really means to us. The significance of nature, being restricted to the treating of the natural objects as mere objects is depriving it of its essential characteristic: the self-unconcealing emerging sway of bringing forth into appearance. Φύσις is emergence and can only be as emergence. This emergence, nevertheless, is a self-emerging sway and the human being cannot impose his will on it nor try to accelerate it so as to satisfy his lust for thorough knowledge. What we can do as human beings is to struggle for the opening of the space where this emergence will appear; we can only become the clearing for the appearance of the Being. Probably the most important decision that the human being in modern society should come to is the decision concerning his own relation with φύσις and his own way of being in φύσις. With technology we risk to forget that φύσις pervades everything, human being included. Trying to pervade φύσις, from a subjective point of view, is senseless and antithetical to our own understanding of what our being is. Heidegger in his *Letter on Humanism* says:

Man does not decide whether and how beings appear, whether and how God and the gods or history and nature come forward into the clearing of Being, come to presence and depart. The advent of beings lies in the destiny of Being. But for man it is ever a question of finding what is fitting in his essence that corresponds to such destiny: for in accord with his destiny man as ek-sisting has to guard the truth of Being. Man is the shepherd of Being. (2008, 234)

This fundamental idea that the human being can only be the shepherd of the Being is essential to delve into the recesses of Martin Heidegger's later thought along with his attitude towards technology. The epoch of modernity we are being in- characterized by both machination and obsession with the calculation and value⁵ production- is reaching a very critical moment; a moment whose gravity lies in the fact that the excessive material and spiritual use of technology-spiritual due to its becoming

⁵ Emad, Parvis. "Heidegger's Value-Criticism and Its Bearing on the Phenomenology of Values." 1977. In: *Research in Phenomenology* 7: 190-208. <http://www.jstor.org/stable/24654212>.

an overwhelming sway dominating our way of living and thinking- is ushering us in an era in the course of which every action and event should be planned, analysed, understood and non-resistant to its forthcoming repetition. What should be the *Event*, the grasping of the emergence of φύσις in its ungraspable essence and beauty is now sought for as multiple and repetitive results. Everything must find its place in the order of technology and of technological thinking:

The age of the commencing machination as the time of the abandonment by being is thus at once an age of complete undecidedness. This latter, however, is concealed behind the semblance that everything would now be decided for a new order and as a new order..... The unconditional establishment of machination and the aligning of mankind to this establishment constitute the installation of the abandonment of beings by being, an abandonment unknowable in itself. In that way, the erosion of the previous essence of the gods becomes complete. The devastation appears in the form of the swiftest and widest progress in all planning and calculating. The machinational basic form of the devastation is the new order, which can be fully carried out only in a struggle over the supremacy of ordering and of the claims of order. (Heidegger 2013, 84)

The planning, the calculation and the necessity of imposing the order and the ordering of every being in our proper schema of order are the symptoms of an era which is blind to the appearance of φύσις. While φύσις, in its concealed through the appearance of beings emergence, is clearing the ground for our own clearing the space for its mindful and thoughtful getting grasped- not only by our mind but by our *φύσι-cal* essence through our voluntary attunement to it- we still seem to be unable to perceive this emergence as the event that it is, the emergence of bringing forth and standing in presence of the beings. On the contrary, via technology, we try to break the emergence into phases scientifically proven and demonstrable unaware that this act of violent transparent-making is guiding to an ongoing concealment of the emergence of φύσις; a concealment which incapable as it is to alter the emergence of φύσις, manages, nevertheless, to bring our view and thought away from the simplicity of the emergence to the cold shores of obsessive calculation and endless chains of proving.

In no case are we implying that the science should be left out of the analysis of the φύσις and of the wondrous act of its emergence. What we try to say, creating tributaries springing from the thought of the German philosopher, is that φύσις should be grasped and understood in the brilliant simplicity of its acting of emergence and of its radiant bringing into standing forth the beings in presence. Trying to enter into the safeguarding concealment of φύσις is vain and fruitless because the quintessence of φύσις lies in its act of ceaselessly getting unconcealed and happening as a revelation. This self-revelation of φύσις is achievable only through its coming from the concealment; a concealment that is of vital significance due to its being the potentiality of every unconcealment. A possibly dangerous obsessive effort to treat the *mystery* as a scientific problem would probably bring forth scientific proven results but could also sterilize the real beauty of φύσις which is no other than the wonderful event of the emerging appearance of beings and the importance of their being based on the simple fact of their own appearance and presence.

What is worthy to know in this last part is that the human being in modern society through the use of technology could never be able to set himself apart from the emergence of φύσις. We can only be as φύσις and no human action could ever stop or annulate this essential for our presence and appearance emergence. What can happen, nonetheless, is that the human being may find himself trapped in the illusion that he has the power to become through technology and knowledge the new emergence, the

humanoid φύσις which will bring everything forth in the light of scientific analysis and examination. Even this action, though, is not a breaking apart from φύσις; it constitutes a further step into the oblivion of our wondrous coming forward to presence and appearance. We can never get out of the emergence that grants our being; we can, nevertheless, forget where we come from casting deep into concealment our ontological origin and our possibility of getting to see and understand φύσις and our being as emergence. No matter, though, how much the oblivion proceeds into the concealment of our coming to awareness, everything that is concealed always safeguards the seed of the potential revelation.

V) CONCLUSIONS

Closing this paper, we would like to stress an important, at least to our way of thinking, fact concerning φύσις and the relation of the human being with it. Φύσις even if there is no doubt that it pervades the human being and runs through him as his manner of being and living, is not to be seen as a chain or as our involuntary rising into appearance and presence by means that we have not decided. We may feel ourselves “thrown” in this world and this *thrownness* may make us feel controlled, if not dominated, by forces which are beyond our reach. Φύσις, nevertheless, in the awareness of its emerging sway, can only be perceived by us in one way: as *beauty*.

Beauty is truth experienced in a Greek way, namely, the unconcealing of what comes to presence by its own power, of φύσις that nature in which and from which the Greeks lived. (Heidegger 2000, 185)

In φύσις we see the truth of the Being, the coming into presence from the concealment as a revelation and a co-being with every being in Being. This is the truth of the Being, a truth being revealed through appearance and steadfast presence and not in need of extremely blurry abstractions and analyses. The beauty of φύσις is the truth of the Being; a truth that is shining for all those who still understand the shining as the brilliance of the revelation of the emerging sway of φύσις.

BIBLIOGRAPHY

- Dahlstrom, Daniel. 2011. "Being at the beginning: Heidegger's interpretation of Heraclitus." In: *Interpreting Heidegger*, edited by Daniel Dahlstrom, 135-155 Cambridge: Cambridge University Press.
- Emad, Parvis. "Heidegger's Value-Criticism and Its Bearing on the Phenomenology of Values." *Research in Phenomenology* 7 (1977): 190-208. <http://www.jstor.org/stable/24654212>.
- Heidegger, Martin. 1975. *Early Greek thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. 1995. *The Fundamental Concepts Of Metaphysics*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2000. *Elucidations of Hölderlin's poetry*. Translated by Keith Hoeller. New York: Humanity Books
- Heidegger, Martin. 2008. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. London: Harper Perennial
- Heidegger, Martin. 2013. *The Event*. Translated by Richard Rojcewicz 1st ed. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2014. *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. 2nd ed. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin. 2015a. *The Beginning of Western Philosophy*. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2015b. *The History of Beyng*. Translated by William McNeill and Jeffrey Powell. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Kahn, Charles. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press
- Marcovich, Miroslav. 2001. *Heraclitus*. 1st ed. Sankt Augustin: Academia
- Richardson, William. 2003. *Heidegger, through phenomenology to thought*. 1st ed. New York: Fordham University Press.
- Vycinas, Vincent. 1969. *Earth And Gods*. Dordrecht: Springer Netherlands.

Nietzsche, la producción de la memoria.

Deuda, memoria, cuerpo

Mauricio Rojas Peña¹
(rojasmauricio2@gmail.com)

Recibido: 02/05/2018

Aceptado: 17/07/2018

DOI: 10.5281/zenodo.1322871

Síntesis:

Este texto busca explorar la relación de la memoria con su producción en el pensamiento de Nietzsche, sobre todo en *La genealogía de la moral*. Ese surgimiento de la memoria se ejercería en el cuerpo como lugar de la deuda. Para ello exponemos la procedencia paradójica de la memoria que surgiría de la naturaleza y que contendría a la promesa como disposición del tiempo cuyo orden generaría la deuda. En este sentido, y en el rastro de Nietzsche, la deuda sería una impresión violenta en el cuerpo, por ello sería producida por el dolor. No obstante, lo que nos interesa tratar aquí, además, es el modo en que Nietzsche exploraría esa memoria, lo que abriría otra memoria y generaría una tensión que expondría la herida del cuerpo como momento de la producción de la memoria y su límite con el olvido.

Palabras clave: Cuerpo - Deuda - Memoria - Relato - Conciencia - Dolor - Producción.

Abstract:

This text is looking for to explore the relationship of the memory with its production on Nietzsche's thinking, moreover in *The genealogy of morality*. That emergency of memory is exerted on the body as a place of the debts. For that, we expose the paradoxical origin of the memory which arises from the nature and would contain the promise as a time disposal which order generates the debts. In this sense, and on the track of Nietzsche, the debt would be a violent expression in the body, so it would be produced by pain. Nonetheless, what we want to discuss here, also, it is the way Nietzsche would explore this memory, which it would open another memory and creates a tension what would exposes the body's wound as a moment of memory's production and its limit with the forgetfulness.

Keywords: Body - Debt - Memory - Narrative - Consciousness - Pain - Production.

¹ Doctor © en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile.

Introducción

Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en escribir sobre el cuerpo del condenado mediante la Rastra, la disposición que él mismo ha violado. Por ejemplo, las palabras escritas sobre el cuerpo de este condenado –y el oficial señaló al individuo– serán: HONRA A TUS SUPERIORES.
(Kafka, 1971:1091)

En la filosofía de Nietzsche, sobre todo en la Genealogía de la moral, la reflexión nos muestra el modo en que se produce la memoria y ese modo tiene que ver con la deuda. El muy material tener deudas, determina una forma de delimitación que implica una memoria que aquí analizaremos. No obstante, esa producción, esa procedencia ha sido disimulada. Y el mecanismo que Nietzsche detecta como productor de la memoria, sigue operando en el modo en que concebimos los límites del sentido en la modernidad, así como contemporáneamente en medio del despliegue neoliberal.

Para ello debe producir otra memoria, distinta a la que está sujeta a esa procedencia dada por la deuda. Esa otra memoria es la que produce la genealogía que se ejerce desde los conceptos que determinan las acciones y el sentido en el pensamiento anclado a esa memoria de la deuda, es decir los conceptos ya interpretados.

Esa deuda, es lo que se transformó en la cultura judeo-cristiana en culpa, Schuld, asociada al deber y al remordimiento. Es decir que el origen de la culpa es la deuda. No obstante, según, lo que queremos plantear aquí, el mecanismo de fondo que opera como anclaje se vuelve más claro si lo pensamos como deuda ya que nos permite visibilizar de qué modo opera en la producción de la memoria y el control de los cuerpos. Ese encuentro con la deuda como procedencia es la tensión que suspende las delimitaciones establecidas por la deuda. Eso nos expone al vacío que despeja todo deber con la existencia.

Por ello entendemos que la deuda es el mecanismo de control del cuerpo que produce una memoria que lo sostiene en su modo de ser. El cuerpo estaría cruzado por fuerzas múltiples. Pero la deuda material o la culpa que interioriza ese deber lo delimita y subordina a las costumbres que impone esa memoria. Ese modo de delimitación se ejerce por medio del dolor sobre el cuerpo que produce la memoria y la voluntad por sostenerla. Lo que la deuda organiza es la posibilidad de hacer efectiva la equivalencia en el futuro que se presenta como la promesa de saldar la deuda. La restitución.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*– esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad– las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones– hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la

persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción– todo eso vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la “mala conciencia”. (Nietzsche, 2011:122)

La violencia del instinto como fuerza de inhibición produjo la memoria de un orden deudor, de una civilización.

1. La genealogía de la producción

La historia de la producción de la memoria es la narración que vuelve sus pasos hacia el origen que se desplaza. Es la búsqueda de la procedencia del valor, ya que, el tiempo ha olvidado esa procedencia. Lugar de un relato por hacer, esto quiere decir que siempre se mueve hacia un origen que se bifurca, que no termina de fijarse, que se abre al abismo que lo separa de cualquier sustancia que lo determine. Esto sería el espacio en el que la diferencia se produce y produce las condiciones de la memoria heredada. En este caso la memoria de eventos que recorren el momento de la producción. La narración adquiere la distancia para ver el proceso por el cual y desde el cual una cierta interpretación se produce como verdad. Esos eventos han sido disimulados bajo el sentido que los legitima como necesarios o parte de la decisión de una voluntad que impera y cuyo valor dispone la acción como movimiento de restitución.

La historia de la escisión entre aquello que se determina por lo inteligible y aquello que se subordina a su mandato. La legítima condición del fundamento y la verdad que le permite subordinar y someter a lo sensible. Es decir la dispersión, la multiplicidad, el cambio y la mezcla, subordinadas por la unidad del ser. Esa escisión recorre la tradición y genera los límites del pensamiento y la acción. Lo que Nietzsche ve es la obediencia como la forma en que el valor y el sentido determinan la disposición del cuerpo, es decir, sus fuerzas múltiples y materiales, a una fuerza entendida como trascendencia que dispone del sentido y la unidad del ser.

El gesto nietzscheano es el de ir abriendo y mostrando aquello que no pertenece ni al orden de lo universal ni al de la belleza. Gesto que se descubre y se despliega en su escritura, la desmemoria. Aquello que ha quedado oculto para que el sentido noble funcione. Un modo de la filosofía que desmonta las certezas establecidas, un abordaje radical de la crítica que nos expone al ser como ficción y que descubre la violencia que no proviene de otro plano superior e inteligible de lo absoluto sino del propio cuerpo, pero que se ha enfermado, debilitado. De algún modo lo paradójico es que las fuerzas múltiples que son los instintos, la voluntad de poder, se retrotrae al sentido, a la unidad y al olvido de esa condición. Lo que hace esta filosofía es construir la memoria de ese olvido a partir de ese recorrido como una narración alternativa a aquella que ha fijado la razón como fundamento.

De este modo, lo que expone Blanchot en la *Razón de Sade*, da cuenta de una herencia, de un modo de pensar que muestra aquellos mecanismos que fijan el poder desde la violencia reactiva, lo que nos permite pensar en el planteamiento de Nietzsche. Esto quiere decir, de una violencia que niega y unifica y se viste de pulcritud, blancura y

beatitud. Uno de los personajes de Sade establece la necesidad de que el gobierno no sea invadido por el pueblo, entendiendo a ciertos individuos de la naturaleza como soberanos que se imponen por la fuerza del crimen. Saint Fond dice lo siguiente: ““El pueblo estará sometido a una esclavitud que lo pondrá en situación de no atentar jamás contra la dominación o la degradación de las propiedades de los ricos”. O aún “Todo lo que se denomina crimen de libertinaje no será castigado sino en las castas de esclavos”” (Blanchot, 2014:23)

Lo que veremos es el modo en que la memoria se produce como estructura de la deuda. Para Nietzsche la deuda tiene un papel fundamental en esa forma de orden, en ese contrato. Esto se instala en su obra, sobre todo, en *La genealogía de la moral*, en el segundo tratado, e implica el proceso desde donde procede y se producen los valores que la civilización burguesa dispone como condición de la ética práctica y que se sustraería al ámbito material. No obstante, desde donde surgiría es desde ese ámbito material. Ahí su deseo es el dominio y la subordinación a sus límites.

La deuda implica fijar la memoria en una promesa que la articula como fin, desde ella se establece el progreso y por lo tanto un valor. La lectura que llevamos a cabo busca en el pensamiento de Nietzsche una mirada crítica sobre la estructura en la que se produce este proceso de la eticidad de la costumbre. Es decir que la deuda es fundamental para entender cómo se efectúa esta memoria. Que es, no una memoria de hechos aislados y sin solución de continuidad, sino aquella que se ordena y dispone de los hechos a partir de la promesa que ha adquirido como deber, como deuda y valor.

Lo que está en juego en la producción de la memoria son los conceptos que se asocian a ella desde la genealogía, la promesa, el cuerpo, el tiempo, como el modo en que es producida la memoria, esta memoria de la unidad del ser, memoria esencialista y cuya utilidad se refugia en el control y la calculabilidad del hombre.

Ésta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito (el que pueda permitirse) hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado “eticidad de la costumbre”[...] con ayuda de la eticidad de las costumbres y la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. (Nietzsche, 2011: p. 85-86)

Lo que emerge como el momento en que, la genealogía, nos lleva al encuentro con la procedencia y la emergencia, *herkunft*, *ursprung*, ese momento es el que en *La genealogía de la moral* se subraya como tarea paradójica de la naturaleza. Dos conceptos que rescata Foucault en relación con la producción de la memoria. La mirada genealógica que se vuelve sobre el proceso de producción lo hace desde una memoria producida. Lo que implica ya un esfuerzo, un despliegue singular del pensamiento en un movimiento que se distingue de la mera oposición, lo que podríamos llamar un pensamiento tensionado. Por un lado la búsqueda de un origen de una fuente *ursprung*, implica y tiene el ímpetu, nos explica Foucault, del encuentro con el origen y la unidad esencial de la cosa. Por eso en algunas ocasiones rechaza el término *ursprung*. El concepto *herkunft* tiene el vínculo con

la aparición, el encuentro y la asociación a la sangre, pertenencia a un grupo por la tradición, lo que hace intervenir la raza o el tipo social. *Herkunft*, dice mejor, para Foucault, las singularidades, las subindividualidades desde donde procede el valor moral.

Lo que hemos entendido bajo ese valor moral, es el sentido y disposición de la voluntad racional de cumplir con él, lo que forjaría la autonomía de la decisión y la construcción de una historia propia. Promesa de un mundo en que lo humano se exprese en la mayor de las condiciones de subordinación. La esclavitud civilizada.

2. El cuerpo

Lo que allí emerge es la condición paradójica de la memoria y el concepto de naturaleza, ya que la memoria es olvido, es el olvido de la naturaleza fragmentaria, es olvido de aquello que se da como instante y pluralidad. Las fuerzas que en ella coexisten se tensionan emergen y se dispersan, tienen un valor de creación para Deleuze y es lo que proponemos entender por cuerpo, ya que no sería una preexistencia, un campo sobre el cual se producen las fuerzas sino las fuerzas mismas plurales en el flujo de posesión apropiación y determinación de sentido. Porque el momento de producción, de creación, y aquí pensamos en Deleuze, es el elemento diferencial, si aceptamos que la memoria instituye valor. Así lo propone en su texto *Nietzsche y la filosofía*.

El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*. La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. [...] Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también, diferencia en el origen. (Deleuze, 2008:8-9)

Sí bien Deleuze nos instala en el problema de la creación de valor, lo que nos interesa es ver de qué modo ese elemento diferencial que crea valor y produce sus diferencias, se relaciona con el cuerpo y la memoria. En primera instancia en *Así habló Zaratustra* en el capítulo “De los despreciadores del cuerpo” éste se entiende como un sí mismo creador. Ese sí mismo creador como cuerpo, por lo tanto, implica que el cuerpo es el movimiento de esa diferencia, en esa distancia que es creación y crítica. El cuerpo mismo es ya una diferencia, una distancia que no calza consigo mismo, que nunca adquiere el movimiento de superación y apropiación absoluta. De aquí que un tipo de valor que desprecia el cuerpo y busca hacer una escisión que lo desvincule de él y lo subordine, no es más que el olvido de un proceso que se crea en el cuerpo mismo. En este sentido el valor de unidad moderno y cristiano, es la memoria que olvida su origen en la diferencia. El cuerpo sería ese movimiento diferencial. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche nos lo plantea del siguiente modo.

El sí-mismo creador se crea a sí el a reciar y el des reciar se crea a sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se crea a sí el espíritu como una mano de su voluntad.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también uestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. (Nietzsche, 2016:80)

En la cita la memoria producida en el valor de la trascendencia y el progreso que desprecia la fragmentariedad y la condición inestable del cuerpo, se instala como sentido y valor. Proceso en el que se produce un desvío radical en la necesidad de superarlo.

Pensemos en el cuerpo como centro de gravedad al que hace referencia José Jara. En esa condición de la búsqueda de una salud aparece la noción de cuerpo que se incluye en *Ecce Homo* y en *Así habló Zaratustra*, y que según lo que aquí planteamos se extiende a toda su obra y tiene que ver con la condiciones prácticas de la cultura. Lo que busca es despejar ese plano separado y superior de trascendencia y de condiciones previas, privilegiadas e incondicionadas para conocer y decidir, que subordinan y devalúan el cuerpo. Nada se supera en la inmanencia del cuerpo, sino que se produce y reproduce en él. Sin embargo, cómo se produce el proceso al que se refiere. José Jara nos expone lo siguiente en torno a la noción de cuerpo en Nietzsche.

Si la vida se asienta en el cuerpo y éste está configurado por instintos, que permiten la reproducción y manifestación plena del uno y de la otra, el desprecio de los instintos mediante el privilegio determinante del alma y el espíritu, no significa sólo una valoración gnoseológica y moral positiva de éstos y negativa de aquellos, sino que supone también un juicio ontológico sobre el hombre. Desde esa interpretación, el ser del hombre, es decir, su existencia concreta, no reside en aquello que le es inmediatamente presente, su cuerpo. (Jara, 1998: p.63)

En cambio la memoria sería la forma en que el valor se instituye en esa división cuyo juicio ontológico devalúa el cuerpo. Lo que se graba en el cuerpo y lo fuerza violentamente en un sentido que determina la apropiación de sus instintos y su propia devaluación. Es decir el alma como interiorización. De ello aparece la voluntad libre, la acción como movimiento orientado a la finalidad. Esa finalidad es dada por la razón que es disimulación del movimiento material e instintivo del cuerpo, para Nietzsche. Disimulación como olvido, disimulación del cuerpo, de sus instintos, de sus múltiples flujos. En este sentido la filosofía de Nietzsche nos muestra respecto a este movimiento de subordinación, de disimulación lo siguiente:

(...) en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, al que realmente le es lícito hacer promesas, este señor de la voluntad libre, este soberano. (Nietzsche, 2011: p.86)

El hombre y toda su concepción, todo su nacimiento es ello. Es decir que hay hombre porque se ejecuta este proceso en el que él es su producto. Por ello no es él quien produce su realidad. Sino que emerge inmerso en una realidad ya impuesta como verdad. O por otro lado, como aquí lo queremos exponer, como una realidad ya interpretada donde él mismo, el hombre, es una interpretación. El vestigio de aquello que lo produjo reside por lo

tanto en el cuerpo. En otro fragmento de *Así habló Zaratustra*, en De los despreciadores del cuerpo, dirá:

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un reba o y un astor. [...] Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. (Nietzsche, 2016: p. 78-79)

Lo que se entiende como naturaleza, el instinto, el cuerpo, es el intersticio, la fisura de la continuidad de la razón, del progreso como despliegue del espíritu. Ese movimiento es discontinuo, plural, no apropiable, en el que no hay superación. Es el instante sin lugar, desde donde emerge la memoria como ficción de la continuidad y acción apropiadora. Esto implica la discontinuidad disfrazada, tachada y expuesta como la Historia. Por ello, Nietzsche se para en un nervio paradójal. En este sentido la noción de cuerpo es compleja, porque es flujo y reflujo, la oscilación en la que nada permanece igual a sí mismo, y sin embargo es lo que llama sí mismo en su libro *Así habló Zaratustra*. No es una sustancia fija que determine un progreso o superación. Es más bien desde donde emerge lo que busca determinarse y vuelve a la indeterminación.

3. La otra memoria.

El gesto de Nietzsche es una memoria que se sostiene en ese borde de la producción. Se mueve deshaciendo el proceso de la memoria como promesa y deuda que ha forjado una historia y un sentido. Por ese camino genealógico se encuentra con el olvido como fuerza activa. Se acerca peligrosamente a la tensión de las fuerzas que sostienen la memoria. El espacio que se abre permite pensar. En el que todo pensamiento se vuelve inacabado por su fuerza transformadora. Es decir el límite produce el pensamiento. Pero no se deja caer en él, sino que, lo piensa en el límite, en la tensión, desde donde solo es posible pensar en la intensidad que sostiene ese modo de encontrarse con la producción de la memoria. Es decir, no cae en la disolución del olvido, sino que, se sostiene en ese tránsito paradójal de memoria y olvido. De valor, sentido y aquello que los desase. La tensión entre cuerpo y memoria.

Para comprender esto hay que ingresar en el modo en que esa Historia se entiende en relación con la promesa y el tiempo como discurso producido en el cuerpo. Los cuerpos fuerzan sus movimientos inmersos en una naturaleza finalista que no es más que ilusión.

Esto abre por ello otra memoria. Ahí podemos pensar esta memoria como tensión. El tiempo es articulado desde el importante momento de la promesa. La promesa lanza una línea que dispone a la voluntad a su cumplimiento, pero, como aquello que aún no está presente, es decir como posibilidad. Por ello, se anticipa a un futuro que aún no es, pero que se esfuerza por hacer cumplir. En ese futuro se restituye lo que la deuda exige.

La promesa ordena el tiempo y se dispone desde una sustancia que exige su cumplimiento. En este sentido olvida el modo en que se produjo. Su orden temporal es una proyección en el futuro. Y ese futuro sería el momento de restitución de lo que exige la sustancia que la determina.

Aquella promesa que se le hace a los muertos, implica al antepasado como espectro que refleja en el deber ser la necesidad de cumplir con aquello que ha quedado grabado. Esa relación con el pasado instituye la deuda como memoria. No obstante, ahí olvida el modo en que ellos forjaron esa memoria, lo olvida en el en sí de un imperativo que determina la voluntad. Olvida su condición material y producto de un proceso que se desprende del desfase del origen y de la muerte como lo abierto. De aquí se articula un tiempo en cuyas condiciones la tradición ha visto la nobleza del fin en la humanidad. Ese proceso busca el encuentro con la identidad, con la fusión como comunión de la comunidad y por lo tanto apropiación de una esencia que le fue de antiguo suya. Por ello, el pensamiento moderno ha puesto en el hombre un papel esencial con respecto a su libertad y su determinación sostenida en la razón.

Así aparece lo en sí, en la perspectiva del pensamiento nietzscheano como encuentro con aquello que disimula y busca abrir a partir de su crítica. Tanto en Kant como en Shopenahuer, como aquello que se sustrae a la influencia plural de lo sensible. Para Nietzsche, lo en sí, no es sino el olvido de la producción de la memoria grabada en el cuerpo. En el cuento de Kafka, *En la colonia penitenciaria* aparece la otra memoria que expone el modo en que se produce en el cuerpo.

Ese olvido es la procedencia de la historia, la unidad del ser, la borradura de lo múltiple. La separación que genera la tradición entre dos ámbitos, el sensible y el inteligible que de distintos modos subsiste y es la garantía de la moral burguesa, expresa la necesidad intrínseca del hombre por disponerse al cumplimiento de un deber moral que lo vuelva calculable, acostumbrado. De este modo se justifica el en sí de la cosa en Kant, que nos permite por ello darle un valor propio al hombre. Pensarlo así, para Nietzsche, es la desesperación, es la debilidad reactiva que no tiene soporte y frente a ello lo que hace es fundar y conservar ese espacio. Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* explica por qué en necesario el en sí del hombre.

Para hacer valer la ley natural con respecto a las acciones humanas, no tienen más remedio que pensar al hombre solo como fenómeno, y cuando se les exige que lo piensen también como inteligencia (como cosa en sí) siguen considerándolo fenoménicamente, por lo que no es de extrañar que capten como algo contradictorio intentar separar la voluntad del hombre (fuente de causalidad) de todas las leyes naturales del mundo sensible. Pero esa contradicción desaparece si reflexionan y admiten (como sería justo) que

detrás de los fenómenos debe estar la cosa en sí (aunque ocultas) (Kant, 1998: p. 148)

Posteriormente Schopenhauer interpreta esta cosa en sí ya no como sujeto sino como voluntad. En el libro *El mundo como voluntad y representación* nos dice lo siguiente respecto a lo que aquí analizamos:

La voluntad como cosa en sí es completamente diferente de su fenómeno y libre completamente de todas las formas de éste, en las cuales ella solo se introduce cuando entra en escena. Por eso, estas formas solo conciernen a la *objetividad* de la voluntad, siéndole a ésta misma extrañas. (Schopenhauer, 2005: p. 141)

Pensar el cuerpo como sí mismo en el que se producen los valores y su memoria por el elemento diferencial. Pensar la multiplicidad como cuerpo que adquiere su forma en la violencia apropiadora de la promesa, la unidad de sentido que ella exige. Pensar la naturaleza como un flujo de signos. Pensar, por otro lado, la ley independiente de la experiencia, que implica el supuesto del fundamento de la razón como libertad que determina el despliegue de las acciones morales. Pensar estos momentos simultáneos, es la puesta en escena de la producción de la disimulación de los procesos que generaron este modo de entender el tiempo como promesa, valor y sentido, como deuda, como culpa. Esa separación simultánea es la tensión de la otra memoria. Esa memoria que se produce por el ejercicio genealógico.

Por esto, la condición paradójica de la naturaleza como mero instante y olvido, como naturaleza ciega y fragmentaria, implica producir desde ella misma una continuidad separada de su materialidad por una sustancia inmaterial. Por un lado esa sustancia inmaterial es superior y determina lo sensible desde otro ámbito y, por otro lado, es lo que en la materia constituye su lógica de sentido. Es el fundamento de la determinación de todo lo que existe. Y sin embargo la genealogía hace aparecer el instante de su producción. Nos muestra su materialidad y su necesidad de dominio y jerarquización. Pero lo que emerge es el proceso de disimulación que se graba en el cuerpo. La producción de uniformidad en lo múltiple, la violencia que corta.

4. La producción paradójica de la deuda

El proceso paradójico que muestra el momento en que esta separación se produce consiste en criar² un animal al que le sea lícito³ hacer promesas. Esto implica proyectar ahí

² Criar, Züchtung, trabajar para producir grandes hombres, pero ese trabajo implica ya no actuar ciega y fragmentariamente como la naturaleza, trabajo de unidad, el esfuerzo de aproximación a ella de cierre, el trabajo como economía del esfuerzo que se separa del derroche indiferente, no calculado de la naturaleza. Implica disciplinamiento, transferencia, herencia de la costumbre. La cría de un animal paradójico, tiene un pie puesto en la naturaleza y otro en la memoria que lo aparta, pero sin embargo surge de ella. (Niemeyer C. 2012: p.118)

³ das versprechen darf “Que puede permitirse”, es más exacto para el término alemán, ya que no implica legitimidad, sino la posibilidad de permitirse hacer la promesa, que puede prometer. Es decir, la naturaleza

donde no se ha producido, la posibilidad y el movimiento de la acción como cumplimiento de esa posibilidad. Es decir, establecer una unidad de sentido por la finalidad en la que se proyecta. Esto significa constituir un tiempo en el que se articule el pasado, el presente, y el futuro como restitución o apropiación de la esencia y la verdad. Desde allí se articula entonces el orden de delimitación para hacer de este animal, el hombre, un animal calculable que esté bajo control y cuyos procesos queden digeridos, asimilados y disimulados, para que sean posibles la etiqueta y las funciones nobles.

La crítica⁴ de Nietzsche allí, es a la noción de progreso que se deposita en la teleología de la promesa. (En Kant, lo desinteresado, “el imperativo categórico huele a crueldad” (Nietzsche, 2011: p. 95) y en Schopenhauer, también en el ideal ascético, lo bello como efecto calmante de la voluntad). Esto implica por lo tanto que ese desplazamiento se produce en la naturaleza desde donde emerge la promesa como un modo de fijar el ser, volviéndola continuidad, verosimilitud y por lo tanto, historia como progreso desde un elemento desapegado del instinto.

La unidad de sentido es un efecto, cuyo orden se piensa desde el efecto, como cuando habla del rayo y su resplandor y ve que ellos se producen al mismo tiempo y no en una secuencia temporal en la que una determine a la otra como su sustancia. Lo que implica que la causa surge de aquello que ya ha sido producido, por lo tanto es un modo de interpretar su origen. La búsqueda de una causa implica establecer un origen eficiente, pero como el rayo y su resplandor coinciden en su aparición no hay causalidad. Del mismo modo, esa causalidad está en la ilusión gramatical del sujeto, donde, para Nietzsche, persiste una teología, un efecto de causalidad primera porque en la estructura basal del lenguaje hay un sujeto que produce o provoca la acción. Esa ilusión se exagera hasta hacerla causa primera como fundamento propio de toda realidad.

La naturaleza como efecto sin origen en la que parece avanzar hacia una impersonalidad, determina el encuentro con el momento de su producción. Lo que vuelve calculable al hombre es que se crea un destino, una causa y una finalidad que lo dispone al movimiento de la historia como soberano de ésta. Sus pasos están bajo el dominio de aquello que lo determina como hombre, la universalidad que subordina la realidad a la voluntad humana.

Cuando entendemos esa universalidad como producto, como proceso de creación, vemos en esa promesa y en esa memoria, la porosidad de una memoria alternativa.

La des-memoria que retorna sobre el proceso olvidado que implica fabricar, producir la memoria. El individuo soberano es el que es capaz de abrir, y abrirse, desde la

como condición activa del olvido, criar a una animal que puede producir una memoria. Lo que implica la promesa, la deuda y el tiempo. En obras completas Tecnos (Nietzsche 2016: p.484)

⁴ Crítica, como cuando piensa en la historia crítica que entiende que toda naturaleza primera fue una naturaleza segunda y es capaz de observar aquello que no aparece tan claramente delimitado, en lo que se nos presenta como verdad, esto se traspasa al proceso de un pensamiento genealógico, tomado por Foucault, (podemos pensar en Benjamin en sus tesis sobre filosofía de la historia, pensar la historia a contrapelo, haciendo aparecer todo aquello que ha quedado reprimido, olvidado) y por ello lo que muestra es el proceso, la procedencia Herkunft, de los valores, que no serían sino los anclajes explícitos de la memoria y su promesa.

crueledad desde el dolor como una tecnología de la memoria. (Pensemos en el Saint Just y Robespierre de Blanchot) ⁵. Esto recae sobre el cuerpo, el placer del soberano es su dominio, porque puede desfogar sobre el cuerpo del subordinado su crueldad, graba en él sus designios. A ellos debe responder como inscripción de su límite, de la ley que lo culpa. No obstante, el cuerpo se resiste, emerge como otra fuerza, otra memoria, fragmentada, encubierta, por eso puede ir hacia el origen de modo genealógico, en él están grabadas las huellas de esa fuerza de creación.

Lo paradójico consiste, para el método genealógico de Nietzsche, en el momento de producción mismo. En él aparece, desde una naturaleza fragmentaria, la posibilidad de criar un animal que pueda hacer promesas y esa promesa implica sostener una continuidad progresiva donde no la hay.

Nietzsche, apunta a la memoria que ha determinado el modo de relación de la filosofía con la historia, como noción de progreso, en cuyo centro, y como base y fundamento se instala la razón, el sujeto. Por ello lo que allí ocurre es una crítica al modo en que el valor se produce. Lo que implica, en tanto desplazamiento, paradoja del movimiento de la naturaleza, es que no hay un sujeto de la historia. Sino que, ese movimiento que tiende a justificar, unificar y darle causa a la historia, se instala en el olvido de su origen. Lo que aparece es que la historia se derrama porque no tiene unidad original. Desde ahí podemos leerla como historias, fragmentos, sin el valor de la universalidad. La universalidad del ser se desmorona, de ahí su escritura fragmentaria, pensando en que no responde como totalidad de un proyecto movido desde la suprahistoria. Entenderemos suprahistoria como un sustrato que produce la historia, la moral, desde la metafísica, o una naturaleza que podemos conocer como naturaleza primera y por esto como causalidad que empuja hacia el fin que le es propio.

5. La camisa de fuerza social, deuda e individuo soberano.

El olvido como fuerza activa no apunta simplemente al movimiento de una fuerza vital inmediata o natural, sino que, ella es ya mediada por el lenguaje, donde el decir sobre algo se sostiene en aquello que lo dominó y el olvido que lo produjo. A partir de esto, en el producto, en su inmanencia podemos ver la fuerza que se lo ha apropiado, que se cierne sobre él como sentido. El olvido es la fuerza activa que fragmenta la memoria, y se lo mantiene fuera como límite, eso crea autoridad, valor, sentido. La memoria se sostiene en el

⁵ “Cuando la cuchilla cae sobre Saint-Just y sobre Robespierre, en cierto modo no golpea a nadie. La virtud de Robespierre, el rigor de Saint-Just no son más que su existencia ya suprimida, la presencia anticipada de su muerte, la decisión de dejar que la libertad se afirme en ellos, y niegue por su carácter universal, la realidad propia de su vida. Tal vez hagan reinar el Terror. Pero el Terror que encarnan no proviene de la muerte que dan, sino de la muerte que se dan.” (Blanchot 1993: p.39) de Kafka a Kafka, ensayo: La literatura y el derecho a la muerte. Hay una anticipación en la escritura que nos recuerda al cadáver, al resto que somos. La muerte mancha. La escritura lleva la muerte, el intersticio que nos separa. La crueldad de Saint-Just y Robespierre como decisión es la fuerza material de la violencia hacia sí mismos como supresión de esas vidas particulares, lo que implica abrir el tiempo y graba sobre la historia un proceso hacia lo universal.

olvido de su condición originalmente fragmentaria cuya deuda siempre depende de la imposibilidad de saldarla. La imposibilidad de la restitución.

La memoria, es a la vez olvido de lo heterogéneo, y de aquello que separa. Pero es una memoria específica, la memoria del progreso que se entiende a sí misma desde su origen como causa e identidad y la Historia como el despliegue y recuperación de esa identidad en el fin, el igual a sí misma que debiese acontecer en la promesa reactiva. Unidad esencial del espíritu, del ser. Esto para Nietzsche, es una economía de fuerzas que ha olvidado su condición de producción y se ha comprendido a sí misma como verdad, de ahí la cría como forma paradójica.

La camisa de fuerza social que surge de esto y hace operar en el individuo sus principios. No obstante, el problema emerge allí. La memoria es el modo en que el valor determina la acción. Aquello que adquiere una valoración mueve y articula el orden de la realidad, ese movimiento busca saldar la deuda que conlleva la promesa. La promesa vuelve al hombre necesario. El sentido está en él y desde él puede realizarse.

La procedencia de la memoria se articula como la necesidad de pagar una deuda. Esto implica que el hombre lee la ausencia de sentido, la falta de justificación de su existencia como deuda con aquello que la produjo. En esa separación con el origen su esfuerzo debiese llevarlo a unirse nuevamente con aquello de lo que se separó. La deuda se ha expresado claramente en la historia en la relación acreedor y deudor. A partir de la no pertenencia al lugar, la propiedad como ficción ha generado la necesidad de pagar al dueño al señor, solo por habitar, solo por existir. El proceso de la deuda es el desarrollo de la apropiación. De ahí surge el individuo soberano.

El individuo soberano de la promesa y la superestructura social de almas se genera del siguiente modo según *Más allá del bien y del mal*.

“Libertad de la voluntad”— ésta es la expresión para designar aquel estado placentero del volente, el cual manda y se identifica con el ejecutor, — y disfruta en cuanto tal el triunfo sobre las resistencias, pero dentro de sí mismo juzga que es su voluntad la que propiamente vence las resistencias. A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan, que tienen éxito, de las serviciales “sub voluntades” o subalmas — *L'effet c'est moi* [el efecto soy yo]: ocurre aquí lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas “almas”: or ello el filósofo debería arrogarse el derecho a considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno “ida”.— (Nietzsche, 1994: p. 40-41.)

Cuando Nietzsche entra en este tejido del dominio y lo expone, produce esa otra memoria, que muestra el mecanismo de la fuerza de apropiación. Desde ese modo de operar busca su procedencia y produce una línea de fuga que nos expone al margen. La apropiación es una construcción de la violencia sobre el cuerpo, una violencia que busca domesticar a partir de la deuda.

El individuo soberano opera como violencia que se impone. Que origina. Se hace un sí mismo en la ficción que se proyecta como historia, tiempo, metafísica. Incluso como objetivo instrumental del control para su placer, el ejercicio de la crueldad, que es finalmente lo disimulado en la grandeza de la humanidad como sustrato.

La memoria se juega en la delimitación de los cuerpos por medio de la violencia que recae sobre ellos. Pero desde la paradoja de un olvido, de ese proceso por el cual una fuerza dominó y estableció su modo de decir, de ver, esa visión desde su origen es una deuda. Solo lo que no cesa de doler permanece en la memoria. Aquí el cuerpo emerge como aquello donde se produce el sentido, pero no desde un ser para la muerte, una conciencia de la finitud, sino desde el dolor que produce el límite y la forma de la memoria como deuda. La apropiación del cuerpo como hábito inconsciente (el proceso de la dictadura chilena, produce la promesa del neoliberalismo como el sueño americano, el individuo como emprendedor, dueño de sí, el propietario)

Por ello explica los procesos de civilización que implican a esa memoria, esa promesa de las sociedades de moral cristiana, moral kantiana: la moral esclava, cuya deuda es la búsqueda de lo universal como lo justo que debe calzar como un todo cerrado. Bajo esta puesta en escena se ha disimulado todo el proceso de construcción del valor desde la memoria. Nietzsche, la hace aparecer como violencia apropiadora e instalación de la deuda como dispositivo de control.

El proceso de castigo público que se asienta según Nietzsche en la más antiguas de las relaciones, proviene de la relación de acreedor y deudor, una relación económica, que se vincula al concepto de crianza, como economía de fuerzas. La ley de la equivalencia que se traspasa incluso al derecho en relación con la pena, la posibilidad de restitución de un orden perdido que inquieta al pensamiento desde Platón. Por un lado sigue operando en la superficie de la escena filosófica como profundidad de su movimiento, el lado amable pero ficticio. Esto sería la ley de la compensación, la creencia de que es posible aquello. El acreedor impone la promesa, se adjudica el privilegio de dirigirnos como un pastor hacia ese fin. El pastor y el dispositivo de la deuda demarcan claramente ese camino de subordinación del animal hombre.

6. El castigo, la deuda, la conciencia

El castigo resalta y permite visibilizar el proceso civilizatorio que ha sido disimulado bajo los valores de la humanidad, pero que no son otra cosa que la producción de la sociedad burguesa. El castigo que el acreedor descarga sobre el condenado (deudor que se lo cuestiona con acciones delictivas o emplazando el poder, o simplemente como un animal que existe y no pertenece a la casta de señores) aparece como compensación de su transgresión a la ley, pero aquella ley ya está grabada en aquellos que fueron oprimidos por esa fuerza. Por esto, lo que hace sobre el condenado al castigarlo es infringirle dolor, violentarlo, apropiarse de su cuerpo y hacerlo funcionar bajo sus determinaciones, bajo su límite. No es restituir y compensar aquello que ha transgredido, es hacerlo funcionar como

deudor, es imprimirle la culpa, la memoria que muerde y aparece como obediencia en cuanto deber ser. El condenado es la representación y la puesta en práctica del límite al que todo cuerpo asiste y es grabado como memoria, por ello el castigo es público. En este sentido la materialidad física del castigo se ha interiorizado como conciencia moral. En definitiva dispositivo de control.

En este sentido no hay una compensación, sino una fuerza violenta apropiadora que graba su dominio en la carne, y lo que hace es desfogar esa fuerza como placer del desquite, como placer de señores. Opera el instinto que produce la costumbre, la racionalidad del cálculo y el modo de nombrar y de ser de quien se impone. Lo interesante es el proceso que hace Nietzsche en relación con el surgimiento de esa conciencia desde aquí.

En esa relación lo que emerge es el sentido en su vínculo material, la historia en sus movimientos y entramados dispone a un grupo sobre otro que despliega su fuerza. Ese es el momento diferenciador que produce el lugar, la moral y los valores que se graban en la memoria. Desde esa fuerza disponen del cuerpo del otro como dominio, como propiedad. De este modo se impone la necesidad de cumplir con la promesa. La deuda implica una economía que maneja la promesa como memoria de la posibilidad y distribución de la fuerza.

En ese proceso, la mala conciencia es la interiorización de esa violencia. El remordimiento, opera como auto flagelo, como deuda, la deuda que se graba en el cuerpo se convierte en conciencia moral, en dispositivo de acción del cuerpo controlado. La interioridad en este sentido de la conciencia deudora o Schuld, culpable surge del proceso histórico de civilización, de violencia sobre los cuerpos. La conciencia del deber ser es, dice Nietzsche, instinto que se ha vuelto sobre sí. Lo que expusimos como castigo se vuelve interior. La violencia que se ha hecho sutil, se ha convertido en conciencia culposa Schuld, deudora de una promesa que disimula su condición producida, su proceso material de ficción.

Lo que nos muestra es la transformación de lo material en un elemento que se ha fijado y aparece como un principio inmaterial, la conciencia racional. Mantener el sentimiento de hallarse en deuda con un comienzo, con una causa primera, es la ficción de ese principio inmaterial. Este genera esta doble condición que se expresa en una conciencia como culpa y en la relación social como deuda. No obstante, el movimiento de la culpa ocupa las relaciones sociales así como la deuda es la conciencia anclada a un principio que determina su actuar o lo fuerza.

La memoria es el cuerpo que limita con su dolor, y el lenguaje que de ello se desprende es el testimonio, el producto de la promesa que se impone. El significado que instaura en el lenguaje y la lengua que hablamos es la fuerza que ha dominado y dice como suenan las cosas y el sentido que tienen. Los objetos que se subordinan al sentido como verdad que funda. Sin embargo, en el lenguaje resuena el olvido, porque lo dicho está sobre el borde de aquello que no podemos nombrar. Lo que no podemos traer a la luz del significado.

La promesa como sentido, le da alivio al dolor, le da dignidad al sufrimiento, por ello, cuando el dolor no tiene sentido se vuelve insoportable por su incapacidad de redimir. Esto dispone sobre el ser humano una redención imposible. El dispositivo que opera en esa relación del yo consigo mismo es el dominio del lenguaje, de aquel que impuso el modo de decir y por ello la deuda y su estructura interna.

Sentir la vida como deuda, como culpa se vuelve infinito por su imposibilidad de saldarla. Lo que se impuso como violencia en el cuerpo se volvió sutil en cuanto conciencia culposa cuya deuda no termina de pagarse. No puede ser pagada, porque lo que busca es la restitución de lo originario. La causa primera no existe para Nietzsche, por lo que hay un desplazamiento que no logra asirla y cerrarla. Al respecto Agamben ve la consecuencia de esta deuda infinita en *Profanaciones* citando el texto de Benjamin: *El capitalismo como religión* que sigue la reflexión abierta por Nietzsche y que recorre el tejido del pensamiento contemporáneo: “El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante... Un monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en él su culpa, sino para volverla universal...” (Agamben, 2005: p. 105)

7. La muerte y la imposibilidad de la restitución

Es importante la relación con la muerte, con los muertos como aquellos que fijan una promesa y frente a quienes se delimita un horizonte. En la muerte emerge la ley de una promesa por pagar. Los antepasados fijan una deuda con el pasado. Ese pasado la reclama desde una herencia que se fija como memoria. Esa deuda no se puede pagar sino que permanece en la memoria. Pero aquí el encuentro es con la infranqueable condición de la muerte y la permanente deuda con aquello que no se puede restituir. Por otro lado, es la culpa que remuerde la conciencia como auto flagelo que disminuye la fuerza vital de la actividad creativa. Esto se debe a que está sumergida en el apremio de la posibilidad de restitución.

Imaginemos que esta tosca especie de lógica ha llegado hasta su final: entonces los antepasados de las estirpes más *poderosas* tienen que acabar asumiendo necesariamente, gracias a la fantasía propia del creciente temor, proporciones gigantescas y replegarse hasta la oscuridad de una temerosidad e irrepresentabilidad divinas: –el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*. ¡Tal vez este aquí el origen de los dioses, es decir, un origen por *temor!*... Y si alguien le areciese necesario a adir: “Pero también por piedad” (Nietzsche, 2011: p.129)

No obstante, no hay deuda o solo hay deuda, es decir, desfase en relación con aquello que se quiere alcanzar. Lo que emerge es la imposición de aquello que no puede ser pagado porque no hay equivalencia. La muerte aparece aquí como el *horror vacui* sobre la que disponemos un sentido que la haga manejable y nos aparte del vacío. Lo justo no se presenta en ella. La muerte como distancia produce una interpretación que se instituye como verdad. La incertidumbre que ella presenta en el cuerpo aparece como fuerza vital,

que también muestra la fragilidad, la capacidad de desaparecer, de volverse materia sin fondo. Desde ese mismo lugar, por otro lado, emerge como el apremio de la posibilidad. Ese sería su desvío inadvertido e inevitable. Nos vemos exigidos a responder por aquello por lo que no podemos responder. La memoria que Nietzsche abre en su genealogía, es la tensión que nos muestra la fisura que ha sido disimulada para que nuestra historia sea. Su escritura se sostiene entre esos dos momentos. Por ello nos dice en Zarathustra respecto al cuerpo como el lugar en el que se produce y se deshace el sentido que: "...Fue el cuerpo el que desesperó del cuerpo. [...] Fue el cuerpo el que desespero de la tierra." (Nietzsche 2016: p.74)

Bibliografía

- Agambem, Giorgio (2005) Profanaciones, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Blanchot, Maurice (1993) De Kafka a Kafka, Mexico Df, Fondo de cultura económica.
- _____ (2014) Lautrémont Sade, Mexico Df, Fondo de cultura económica
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix (2008) Mil mesetas, Valencia, Pre-textos
- Deleuze, Gilles (2008) Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama.
- Jara, Jose (1998) Nietzsche un pensador póstumo, el cuerpo como centro de gravedad, Barcelona, Anthopos.
- Kafka, Franz (1971) En la colonia penitenciaria en las obras completas, Buenos Aires, Emece.
- Kant, Immanuel(1998) La fundamentación de la metafísica de las costumbres, Madrid, Espasa Calpe.
- Nietzsche, Friedrich (2011) La genealogía de la moral, Madrid, Alianza.
- _____(1994) Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza.
- _____(2016) Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza.
- _____(2016) Obras completas IV, Madrid, Tecnos.
- Niemeyer, Christian (2012) Diccionario Nietzsche, Madrid, Siglo XXI.

**Desde Derrida, para el Derecho.
Algunos argumentos para una crítica del Derecho y un ejemplo a propósito de la
huelga.¹**

Francisco A. Ruay Sáez²
(fruaysaez@gmail.com)

Recibido: 25/05/2018
Aceptado: 06/07/2018
DOI: 10.5281/zenodo.1322881

Resumen:

El presente artículo contiene el texto de una exposición homónima presentada en el *Coloquio Derrida Político. Responsabilidad, perdón, Justicia*. En la exposición se pretende transitar, de manera general, por los textos de Derrida “*Prejuzgados. Ante la Ley*”, “*Fuerza de ley. Fundamento místico de la autoridad*” y “*Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*”, a fin de encontrar referencias a la relación (separación) posible entre justicia, derecho y perdón. En el cierre de la exposición se hace referencia expresa al Derecho, y la lectura del derecho a huelga que deja abierta la propuesta de Derrida.

Palabras clave: Derecho - Justicia - Deconstrucción - Huelga

Abstract:

This article contains the text of a homonymous investigation presented at *Coloquio Derrida Político. Responsabilidad, perdón, Justicia*. The exhibition intends to review, in a general way, the Derrida “*Prejuzgados. Ante la Ley*”, “*Fuerza de ley. Fundamento místico de la autoridad*” y “*Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, in order to find references to the possible relationship (separation) between justice, law and forgiveness. At the closing of the exhibition, an express reference is made to the Law, and the reading of the right to strike that leaves Derrida's proposal open.

Keywords: Law - Justice - Deconstruction - Strike

¹ Ponencia presentada el día 29 de noviembre de 2017 en: “*Coloquio Derrida Político. Responsabilidad, perdón, Justicia*” Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en colaboración con el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales”

² Abogado. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales Universidad de Chile. Magister © en Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social, Universidad de Chile. Magíster © en Derecho Procesal, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Ayudante del Departamento de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

1. INTRODUCCIÓN

A partir de la lectura de los textos “*Prejuzgados. Ante la Ley*”, “*Fuerza de ley. Fundamento místico de la autoridad*” y “*Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*”, los tres publicados y también pronunciados públicamente en ese orden cronológico, creo que es posible elaborar un relato que trencé o permita conjugar los conceptos de: **justicia, ley, responsabilidad, perdón y derecho**. Encontramos en dichos textos referencias al estatuto de la ley, la ley de la literatura (literatura que también es literatura del derecho); la entidad de la ley, que servirá para prever como nos disponemos ante el derecho mismo; el derecho y su separación/vinculación con la justicia, a la vez que su vinculación con la violencia (fundadora y conservadora del Derecho, en palabra de Benjamín, deudora de Sorel), y en tercer lugar, el esclarecimiento del lugar del perdón; su discriminación respecto de la justicia y el Derecho, en su carácter de donación incalculable.

Lo justo, en el sentido de lo correcto, sería extenderme en la exposición de cada uno de los textos enunciados previamente, visitando esporádicamente además otros espacios, no menores, en los cuales pudiésemos encontrar reflexiones sobre el Derecho en Derrida, como en “*Violencia y metafísica*” o la tan comentada obra “*Espectros de Marx*”. Aquella posible intención inicial, quedará pendiente y comprometida para otro espacio y tiempo de realización. La finitud de esta exposición me obliga a referir específicamente, y de manera un tanto indirecta, ciertos pasajes de la obra de Derrida, y sobre todo, a comunicarles lo que personalmente creo resultan las fórmulas de mayor relevancia en una reflexión posible en torno al Derecho desde el pensamiento jurídico de Derrida en los textos referidos.

¿Qué posibilidad abre el pensamiento de Derrida a la reflexión jurídica? La siguiente exposición tiene como intención la apertura de la deuda con Derrida en lo que a la reflexión jurídica refiere.

2. PRIMER CAPITULO: SOBRE “*PREJUZGADOS. ANTE LA LEY*”.

En *Prejuzgados. Ante la ley* Derrida transita desde el análisis de la posibilidad del juicio hacia una lectura posible de *Ante la Ley*, cuento escrito brillantemente por Kafka.

En las primeras líneas de la exposición ya advertimos el camino que nos invita a recorrer Derrida en su reflexión sobre el derecho y la justicia. Señala:

“(…) en la medida en que no es posible comenzar con la cuestión “qué es juzgar” sin estar ya en prejuicio, en la medida en que hay que comenzar sin saber, sin garantías, sin prejuizar, con la cuestión “¿cómo juzgar?”, la ausencia de criterio es la ley, si así puede decirse”. Si los criterios simplemente estuvieren disponibles, si la ley estuviese presente, ahí, ante nosotros, no haría juicio.”³

³ Derrida, Jacques. *Prejuzgados. Ante la ley*. Editorial Avaragani, Madrid, España, 2012

Acto seguido señala: “en esta situación, donde lo que pasa es que el juicio debe pasar sin criterios y la ley pasarse sin ley, en ese fuera-de-la-ley, tanto más tenemos que responder ante la ley.”⁴

Entonces: un juicio más allá de la subsunción, más allá de la criteriología y la aplicación mecánica de la ley a los hechos, o de la ley de las leyes a la ley de lo jurídico. Derrida nos invita a pensar antes que los “derechos en serio”⁵ al juicio mismo *en serio*, y en ese pensar el juicio, en el sentido de actividad de juzgar y juzgamiento, y en particular, del juicio jurídico, resulta necesario alejarse de la mera adecuación de los hechos a la norma jurídica (habría que señalar con precisión, la adecuación *en subsunción* de los enunciados fácticos o empíricos a la norma).

Prosigue Derrida dialogando con Kafka con ocasión del cuento “*Ante la ley*”. El cuento relata la vivencia de un campesino que intenta entrar a la ley, y que encuentra un guardián en su entrada. Al campesino le pasa la vida entera en la espera, y no logra nunca entrar a ella. Le ha resultado imposible el acceso.

Para no extenderme demasiado sobre este texto, que en sí mismo podría agotar y dejar pendiente esta presentación, creo que las reflexiones centrales de la exposición de Derrida en dicha conferencia, vinculadas con el Derecho son las siguientes:

1. La posibilidad del juicio, la necesaria locura que le atraviesa en la ausencia de criterio.
2. La ausencia de origen como ley de la ley. El ocultamiento de su apareamiento o momento fundante.
3. La posición del campesino y del guardián ante la ley, como metáforas de la singular experiencia de la ley, de la comparecencia ante la ley (“Los dos personajes del relato, el guardián y el campesino, están ciertamente ante la ley, pero, como se dan cara para hablarse, su posición ante la ley es una oposición”⁶).
4. El carácter abierto pero ilegible de la ley, que permite afirmar que en Kafka la ilegibilidad no se opone del todo a la legibilidad de la ley. De lo que se trata entonces es de su desciframiento.
5. Aún en la comparecencia ante la ley, la ley misma nunca está presente. “El que da la cara ya no ve sino al que da la espalda. Ninguno de los dos está en presencia de la ley. Los dos únicos personajes del relato están cegadas; y separados, separados uno de otro y separados de la ley”⁷. “La interdicción presente de la ley no es pues una

⁴(Derrida, 2012)

⁵Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 2009

⁶(Derrida, 2012) p.48

⁷(Derrida, 2012) p. 50

interdicción, en el sentido de la constricción imperativa: es una diferencia” (*differànce*).

6. El guardián se encarga de diferir el acceso a la ley, no impedirlo por la fuerza. Si su violencia consiste en algo aquello es el diferimiento, no en la anulación, bloqueo o exterminio. Cumple el rol de mensajero e interruptor de acceso a la ley. Impide tener relación con la ley.

En resumen, es necesario llegar al juicio más allá del juicio que hace justicia, como aplicación lógica o coherente de una regla, de un criterio. Hay que develar el carácter inaccesible de la ley, su origen, y la ley de la ley. Su aperturidad en su no llegada a tiempo, en su diferir constituyente. Para definir una idea de responsabilidad radical, una responsabilidad sin *adaequatio*, sin adecuación a la regla, o mera adecuación al enunciado normativo. Una decisión absoluta, que permite y hace imposible, pero necesaria, la presencia de la justicia como trizadura del derecho positivizado.

Suele afirmarse en el derecho que la ley se aplica para hacer justicia, sin embargo, y creo que aquí radica el giro esencial que se abre desde Derrida, ¿es posible acceder a la ley?. Aún para los guardianes, para los abogados, jueces, ministros, subsecretarios, ¿es accesible la ley? La convivencia de la legibilidad e ilegibilidad de la ley creo que nos permiten afrontar con claridad esta cuestión. La labor interpretativa de quién aplica la ley debe asumir su ceguera. Tanto él como el ciudadano que comparece ante la ley se encuentran cegados ante la misma. Están presentes ante ella, y no, porque ésta precisamente constituye su presencia en su diferir de sí misma ante el guardián, y sobretodo, ante el campesino que busca su acceso.

3. SEGUNDO CAPITULO: “FUERZA DE LEY. EL FUNDAMENTO MISTICO DE LA AUTORIDAD”.

3.1. DEL DERECHO A LA JUSTICIA.

Derecho y justicia. Su diferencia, su posible vínculo, y la relación con la deconstrucción son algunos de los espacios por los que transita Derrida en esta exposición. Una vez más la apertura de la exposición invita a la reflexión sobre la posibilidad del juicio, y las condiciones de posibilidad del mismo. “Fuerza de ley”: el derecho es siempre una fuerza autorizada, señala Derrida, recordando a Kant. La *enforceability* del Derecho resulta constitutiva del derecho mismo, y diferenciador de cualquier otro sistema normativo.

A la justicia siempre habrá de llegarse de manera oblicua. La deconstrucción jamás habrá podido abordarla de manera directa⁸, señala Derrida. En su opuesto, podríamos señalar, la dogmática jurídica, la teoría del Derecho e incluso la filosofía del Derecho hasta este momento han pensado simplemente la normatividad de un sistema artificialmente estático, o a lo sumo, una configuración textual dentro de un marco de significaciones

⁸ DERRIDA, Jacques. *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2002 P.25

predeterminadas, pero en ningún caso han abordado el estudio de la justicia, ni menos la deconstrucción podría hacerlo.

Derrida plantea aquí una idea que resultará fundamental y que continuará desplegándose en el texto sobre Benjamin: “La operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición”⁹. “Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador”, he ahí el fundamento místico de la autoridad.

Derrida se vale de la diferencia entre Derecho y justicia para desarrollar su exposición. Diferencia, que en el transcurso de la misma, devela no ser absoluta, o totalmente diferenciadora, pero que permite aseverar que el derecho es esencialmente deconstruible, mientras que la justicia no admite deconstrucción, pues ella misma es quién permite o da lugar a la deconstrucción.

El acercamiento oblicuo a la justicia requiere de la experiencia de la aporía, pues precisamente la “justicia es una experiencia de lo imposible”¹⁰. Derrida afirma: “cada vez que suceden, o suceden como deben, cada vez que aplicamos tranquilamente una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, el derecho obtiene quizás –y en ocasiones- su ganancia, pero podemos estar seguros de que la justicia no obtiene la suya” El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable (...)”¹¹.

Tres ejemplos de experiencia de la aporía constituyen el último tercio de su exposición: *La epokhé de la regla, la obsesión de lo indecible y la urgencia que obstruye al horizonte del saber*.

La decisión en libertad radical. La decisión justa sería aquella que no requiere de una regla precedente, para determinar su justeza como adecuación, pues precisamente aquello, por definición, no es justicia. El juicio acontece *out of joint*, en un momento de locura.

Señala Derrida: “El juez por ejemplo no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso.”¹²

La singularidad del juicio, como hemos señalado precedentemente, ya había sido referida por Derrida en *Prejuzgados. Ante la ley*. El juicio jurídico, incluso en la aplicación

⁹(Derrida, 2002) p. 33

¹⁰(Derrida, 2002) p.39

¹¹(Derrida, 2002) p. 39

¹²(Derrida, 2002) p. 52

del derecho, debe referir a una regla para ser justa, pero dicha regla no es disponible, se requiere que la decisión (jurídica en este caso) sea conservadora y fundadora de la ley.

“De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa (es decir, libre y responsable), ni de alguien que es justo ni menos aún que <<yo soy justo>>. En lugar de <<justo>> se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones, que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia; porque en el fundamento o en la institución de este derecho se habrá planteado el problema mismo de la justicia, y habrá sido puesto, violentamente resuelto, es decir, enterrado, disimulado, rechazado.”¹³

La tercera aporía, la urgencia que obstruye el horizonte del saber. La justicia por muy indeterminable que se estime que sea, siempre ha de llegar, ha de acaecer. En primer lugar, porque la decisión no cuenta con un escenario absoluto e infinito de antecedentes, la decisión es siempre y en todo caso finita. Pero aun contando con lo que podría estimarse como “toda la información” disponible para la resolución de un caso particular, esto es, contar hipotéticamente con todos los antecedentes posibles, la decisión sigue siendo finita. La decisión debe desgarrar el tiempo. La justicia ha de aparecer como acto realizativo, no meramente constatativo. Por esto precisamente la justicia tiene un *por venir*, y no meramente un futuro.

La responsabilidad judicial, en el sentido expuesto, es de la más alta jerarquía, pues premunidos de la espada de la justicia han de desgarrar el tiempo en el nombre del derecho, y resolver el asunto que haya sido puesto a su conocimiento.

3.2. NOMBRE DE PILA DE BENJAMIN

Así titula el texto en que nos invita Derrida a pasear por el ensayo *Para una crítica de la violencia*” de Walter Benjamin.

Georges Sorel, Walter Benjamin y Derrida; cada uno firma un texto que dialoga con el siguiente, y que resultan inabarcables, cada uno de ellos en detalle, en una ponencia como esta. Una reflexión sobre la violencia, y a propósito de ella, sobre la huelga, es lo que encontramos en *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel, en Benjamin con posterioridad y en Derrida en el presente texto en comentario¹⁴.

¹³(Derrida, 2002) p.54

¹⁴ Tal vez, para hacer justicia, debo remitirme en este punto, de manera necesaria, a las obras recientes publicadas en nuestro país sobre el pensamiento de Benjamin y Sorel, en Carlos Pérez López en “La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel” (Pérez, 2016), y “Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, Obra colectiva editada por Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez (Oyarzún, Pérez y Rodríguez, 2017). Aquello sin olvidar las obras de Federico Galende “Walter Benjamin y la destrucción” (Galende, 2011), y “Tecnologías de la crítica Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze” de Willy Thayer (Thayer, 2010), quién previamente ya había publicado en relación a este análisis en “Medidas preventivas. En el centenario de la huelga general de Iquique” (AA.VV., 2008). También resulta imposible no hacer mención a los estudios de Valeria Campos en torno a la Violencia y Fenomenología, Husserl, Derrida y Levinas (Campos, 2017). Evidentemente no podría alcanzar el nivel de

La huelga aparece como “ejemplo significativo”¹⁵ de la tautológica relación que la violencia mantiene con el derecho, tanto en su momento conservador como fundante. En efecto, aparece como la única instancia (o al menos la más significativa) en que el Estado ha reconocido a otro sujeto de derecho (los trabajadores, el proletariado) el derecho a la violencia, o el ejercicio de conductas de autotutela. La huelga a la que refiere Benjamin no es una huelga no-violenta, sino que por el contrario, es manifestación misma de uno de los rostros de la violencia. El ejercicio de dicha violencia, en su figura de huelga general (no parcial) tendría a su vez dos posibles versiones: una, como violencia mítica, en el ejercicio de lo que Sorel denomina *Huelga General Política*, que no tiene como finalidad más que la instauración de un nuevo orden jurídico en el ejercicio de la violencia fundante; y por otro lado, una *violencia de orden divino*, que en su puro ejercicio no pretende instaurar un nuevo derecho, sino que por definición viene a barrer con el Estado de Derecho mismo en la búsqueda de su destrucción; la *Huelga General Revolucionaria*.

El momento instaurador de derecho se presenta así como una *epoché*, como una suspensión del derecho para fundar o instaurar un derecho nuevo. La relación de este sujeto “*ante la ley*”, en una referencia que trae de vuelta a Kafka, es más bien ante una ley que aún no está, que sería puro futuro (¿cabría señalar por venir?), sin embargo ininteligible. Su legibilidad vendrá dada sólo de manera retroactiva, como legitimación que estaba predestinada desde el despliegue violento que reitera en su conservación el momento instaurador o fundante.

Lo más importante en esta comprensión benjaminiana del derecho radicaría, en términos de Derrida, en la iterabilidad; la posibilidad de la repetición inscrita en el corazón de lo originario del derecho. La conservación sigue siendo fundadora, y no hay oposición clara entre fundación y conservación del derecho. Existe en este caso lo que Derrida denomina una contaminación “*diferenzial*”¹⁶ en relación con la *differànce* que constituiría la performatividad del derecho en cada acto de conservación/instauración. Pero he aquí otra expresión de suma relevancia por parte de Derrida:

“No hay distinción rigurosa entre una huelga general y una huelga parcial (una vez más, en una sociedad industrial faltarían también los criterios técnicos para esa distinción), ni tampoco la hay entre una huelga general **política** y una huelga general **proletaria**. La desconstrucción es también el pensamiento **de** esa contaminación diferencial, y el pensamiento atrapado en la necesidad de esa contaminación.”¹⁷

La policía se transforma en la figura paradigmática de esta contaminación *diferenzial* entre violencia conservadora y violencia instauradora o fundadora. El policía, en cuanto agente del Estado, crea en el caso particular, y conforme a su singularidad, la norma a aplicar, conservando el orden jurídico vigente. Amparada en la seguridad la policía se legitima en la intervención fáctica. La policía, señala Derrida, se hace legislativa¹⁸ en dicho

desarrollo de las reflexiones contenidas en los textos precitados, en este breve tiempo, y por lo mismo una vuelta sobre Benjamin, y sobre Derrida, evidentemente, es mi deuda.

¹⁵ (Derrida, 2002) p. 88

¹⁶(Derrida, 2002 P.98

¹⁷(Derrida, 2002) P. 98

¹⁸(Derrida, 2002 P. 107

momento: “se arroga el derecho cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarse esa posibilidad”¹⁹.

Los parlamentos viven en el olvido de la violencia sobre la cual se ha erigido su legitimidad (legitimación) de carácter conservador. Esta denegación amnésica (negación psicoanalítica) no es una patología psicológica, sino más bien, como ocurre en el análisis de la estructura psíquica freudiana, es más bien su estatuto de existencia, su propia ley.

4. TERCER CAPÍTULO: “PERDONAR LO IMPERDONABLE Y LO IMPRESCRIPTIBLE”.

Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible, a mi entender, sirve como una tercera pieza expositiva en el desciframiento de la relación entre justicia, derecho, responsabilidad y perdón, en el pensamiento de Derrida.

Siempre se puede perdonar sólo singularmente, y sólo puede perdonar la víctima, jamás a nombre de otros, ni menos en su ausencia. El perdón es un don, que como tal se otorga sin medida ni cálculo. Sin cálculo de proporcionalidad ni resultado de beneficio. Por eso el perdón queda fuera del Derecho, fuera del cálculo, de lo calculable, y permite esclarecer el lugar diferenciado de un estatuto de derecho, un estatuto jurídico y un estatuto del perdón, como dimensiones diversas, pero contaminadas. “Esta soledad singular, incluso cuasi secreta del perdón, haría de éste una experiencia extranjera al reino del derecho, del castigo o de la pena, de la institución pública, del cálculo judicial, etc”²⁰.

En diálogo con Jankélévitch, Derrida afirma que precisamente es allí, donde habita lo imperdonable, lo imposible de perdonar, es precisamente en dicho lugar, que se abre la posibilidad del perdón. Perdonar lo perdonable, porque es calculable, implica la ausencia del perdón, y le limita a un mero cálculo. “El perdón no toma su sentido (si al menos debe guardar un sentido, lo que no está asegurado), no encuentra su posibilidad de perdón más que ahí donde está llamado a hacer lo im-posible y a perdonar lo im-perdonable”²¹

5. EL DERECHO; Y EN PARTICULAR, SOBRE EL DERECHO A HUELGA.

Intentaré sintetizar en las siguientes líneas lo que me parece que son las ideas más relevantes planteadas por Derrida para el derecho actualmente.

En primer lugar, los tres textos revisados, y que contienen cada uno una reflexión jurídica, a su manera, cobran especial relevancia teórica en el ámbito de la filosofía del

¹⁹ (Derrida, 2002 P. 107)

²⁰ DERRIDA, Jacques. Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible. Editorial Lom, Santiago, Chile, 2017 p.. 30

²¹ (Derrida, 2017). P. 39

derecho y la teoría del derecho. La relación o vinculación posible, o imposible, entre derecho, justicia y violencia es usualmente analizada en las carreras de pregrado sólo de manera introductoria, casi anecdótica, me atrevería a decir. El núcleo de la enseñanza jurídica, particularmente aquella que es más cercana a lo que se denomina positivismo jurídico (“ciencia” que toma a la norma como objeto de estudio, o, más precisamente, a la fórmula de texto que contiene la supuesta norma jurídica) guía rápidamente al olvido del fundamento del derecho, u otros cuestionamientos en torno al carácter violento, fundado o infundado del mismo. Tal como en el caso del legislador, conforme señalaba Derrida, mi impresión es que ése olvido de la violencia originaria del derecho se silencia y oculta estructuralmente para todos los operadores jurídicos.

Este pensamiento radical de relación derecho, justicia y perdón guía además a un nuevo pensamiento sobre la relación Estado/ciudadano; Estado/persona; Estado de derecho/sujeto de derecho. El develamiento del carácter violento del derecho, en su conservación, que funciona además como fuerza instauradora, particularmente en el caso de la policía, llama a un cuestionamiento en torno al ejercicio de la violencia “legítima”. Re evaluar el alcance de la concesión del monopolio de la violencia al Estado y sus agentes, y la determinación, o la posibilidad de la determinación, de los sujetos singulares, que a nombre de ejercer soberanía, o resguardar la integridad y vigencia del Estado de Derecho y la seguridad (jurídica) recurren a la fuerza, instaurando y conservando en el acto concreto el ejercicio de la fuerza.

La validez, la eficacia, y la vigencia de una norma jurídica son términos que la teoría del derecho ha pretendido discriminar de manera más o menos clara. La reflexión de Derrida, en torno a la condición en que nos encontramos “ante la ley” estimo que es significativamente disruptiva, e incluso permite llevar la propia reflexión de Derrida un poco más allá de lo que una primera lectura podría otorgar.

Previo a aclarar el punto previo pretendo exponer brevemente los términos en que se está pensando, y cómo está actuando el Derecho actualmente:

Actualmente existe un debate global sobre el rol y el ejercicio de la función jurisdiccional del Estado; sobre el ejercicio de lo que se ha denominado “poder judicial”. Su estanco divisorio una vez más ha sido puesto en cuestión. La reflexión, situada, sobre todo en la rama del derecho denominada “Derecho procesal”, se ha bifurcado en dos bandos contendores. Por un lado: los garantistas procesales; por el otro: los publicistas. Los primeros comprenden el Derecho en el contexto de existencia de un estado liberal, y en consecuencia, afirman que la intervención judicial en el proceso ha de ser la mínima posible, limitándose en general al resguardo de las garantías procesales de las partes, y simplemente operando como guía o árbitro del debate entre las partes. El juez carece de facultades indagatorias, inquisitivas o activistas, y se limita a velar por la aplicación de la norma procesal vigente y las garantías procesales fundamentales. Por otra parte, el publicismo, heredero de una perspectiva que ha sido asociada a la noción inquisitiva de proceso, rescata una noción de “verdad” que sería aún salvable en el contexto del proceso judicial. En búsqueda de la verdad y la justicia el juez no debe abstenerse de participar en el juicio, y si bien existiría un límite temporal para emitir el pronunciamiento (recordemos la urgencia que obstruye el horizonte del saber, en la tercera fórmula aporética de Derrida en

el derecho a la justicia) el juez ha de esforzarse en la máxima medida posible en encontrar la verdad que una de las partes del juicio intentaría esconder al momento de llegar a estrados. En la primera lectura, la justicia no es cosa del derecho, pues éste tiene que ver más con la denominada certeza jurídica, el ejercicio de la libertad y la conservación del orden público. La segunda lectura, llama a los jueces a esforzarse por alcanzar la verdad, reconociendo la limitación de los medios con que se cuenta, sin abandonar la esperanza.

Este debate ideológico procesal se da en un contexto en que el positivismo jurídico pretende ser superado a través de la llegada de o que se ha denominado “neo constitucionalismo”²². Debo injustamente resumir en un par de ideas lo que se quiere decir cuando se habla de neo constitucionalismo:

- a) **Cambio del Estado legislativo de derecho al Estado constitucional de derecho**
- b) **Constituciones con alta densidad normativa o alto contenido normativo**, dado esencialmente por la inclusión del catálogo de derechos fundamentales y de principios rectores de la organización política, social y económica;
- c) **Constituciones con fuerza normativa vinculante y aplicación directa en el sistema de fuentes**, con el consiguiente resultado de irradiación (de la constitución hacia las demás fuentes) y de "constitucionalización" del derecho, cuando los tribunales asumen ambos postulados;
- d) **Consideración de los derechos fundamentales y eventualmente de otras partes del texto constitucional como "valores" en la argumentación fundante de decisiones jurisdiccionales**, en especial, pero no exclusivamente, a nivel de la jurisdicción constitucional;

¿Por qué resulta relevante el pensamiento derrideano en este punto? Creo que los caracteres de la ley, y la relación entre violencia conservadora/violencia fundadora del derecho, en su contaminación “*diferenzial*” permiten comprender las consecuencias jurídicas de una supuesta superación del positivismo jurídico en el neo constitucionalismo jurídico, que no sería más que un reverso metafísico, que sostiene la propia lógica comprensiva del derecho desde dicha dicotomía estructurante.

¿Quién es el guardián de la ley? Tal vez el ejemplo paradigmático refiere precisamente sobre el juez. No el Estado-juez, como un genérico poder judicial, sino el juez en particular. Dicha posición parece caberle en general a los operadores jurídicos, abogados, notarios, procuradores, secretarios judiciales, etc. Pero en este caso en particular convengamos que al juez. El guardián que le da la espalda a la ley, y pospone indefinidamente el ingreso a ella. El guardián, que ni siquiera él mismo ingresa, y que advierte que hay otros, más grandes que él mismo, y más temibles aún, pero un guardián, al fin y al cabo. El juez no es la ley, pues no es la palabra de la ley la que en él habla, ya que ésta se encuentra enmudecida en su origen. Por lo mismo, en su hablar, en su dictaminar, en su sentenciar, más bien, el juez crea siempre la ley; la ley del caso particular, y se ve obligado a ello, para en su iterabilidad decretar la vigencia del Derecho una vez más.

²² Aldunate Lizana, Eduardo. (2010). “Aproximación conceptual y crítica al neoconstitucionalismo”. Revista de derecho (Valdivia), 23(1), 79-102

El orden jerarquizado de un ordenamiento jurídico, que desde Kelsen ha sido representado metafóricamente como una pirámide lógica, en cuyo tramo superior encontramos a la constitución, devela la apertura absoluta de la doctrina jurídica a la fundación constante del Derecho. La ley no es el fundamento último de la decisión judicial. El legislador, el poder legislativo y la ley positivizada no restringen de manera absoluta el ejercicio del poder judicial. La sujeción del juez a la ley sería un mito positivista superado, que junto a la separación absoluta de moral y derecho han de ser dejadas en el pasado.

Desde fines del siglo XX, los derechos fundamentales han guiado a la doctrina jurídica a una vuelta a los valores que trascienden la voluntad legislativa. La noción fundamental es que ni siquiera la democracia parlamentaria resultaría confiable, pues ya hemos visto las consecuencias de reconocer una legitimación político-jurídica de dicho tipo. Se requiere de una norma previa a la ley, previo a la decisión democrática de un pueblo que ficticiamente legisla a través de sus representantes. Se crea el Tribunal Constitucional, que vela por el cumplimiento y respeto de la constitución en la dictación de las normas jurídicas. No bastando aquello, con posterioridad cada juez se encuentra legitimado para resolver conflictos jurídicos directamente aplicando las normas constitucionales (el caso del proceso laboral es un ejemplo paradigmático de aquello). El derecho a la vida contra el derecho a la propiedad; el derecho a la honra contra la libertad de empresa; la libertad de expresión contra el derecho a la honra; y un largo etcétera con el que podríamos enumerar todo el catálogo de derechos fundamentales consagrados tanto en la constitución como en instrumentos jurídicos internacionales.

¿Qué derecho, en Derrida? La justicia no es derecho porque no está sujeta al cálculo, a la subsunción. Sin embargo, cabría agregar tal vez: ni siquiera el derecho puede cumplir con su conservación, y necesariamente requiere a su vez de la justicia. El guardián se encuentra cegado ante la ley, y dando palos de ciego instauro su vigencia en el caso concreto. Tal como la policía, en el análisis de Derrida, el juez realiza (dicta un acto realizativo) de derecho en cada caso. Dicha condición propia de lo jurídico ha quedado de manifiesto con la llegada del neo constitucionalismo como teoría del derecho que posibilita la resolución de conflictos jurídicos aplicando directamente la constitución. El juez, en otras palabras, se transforma en legislador del caso concreto. Derecho de propiedad contra derecho a la honra enfrentados a propósito de la instalación de cámaras de vigilancia al interior de una fábrica, de un local comercial, de una universidad, de una sala de clases, del comedor, etc. El conflicto de relevancia jurídica juega su decisión jurídica en la argumentación que el juez pueda desarrollar en la sentencia valiéndose de las definiciones que éste tenga en relación con los derechos fundamentales recogidos como puestos en conflicto.

Creo que la necesaria vinculación entre derecho y justicia tiene esta vuelta y retorno violento; el derecho tampoco asegura su propio cálculo. Sostener lo contrario implicaría desconocer la diferencia entre fórmula de texto contenida en la ley positiva y la norma jurídica como proceso intelectual que resulta de la interpretación de la ley en el caso concreto. La ley de la ley es el silencio de su origen, y similar a como se comporta el derecho y la ley jurídica, es en ese olvido que se permite su conservación/fundación.

Presunción de derecho, como opuesto a la presunción legal, o simplemente legal. La presunción de derecho no admite prueba en contrario, la presunción legal o simplemente legal puede ser desvirtuada si se cuenta con la prueba suficiente. El Derecho, la fuerza del derecho, es irresistible. O al menos eso aparenta. Una intervención completa ameritaría una reflexión sobre el derecho a la desobediencia civil, el derecho a la rebelión, y si fuese posible, un derecho a la revolución. En la posibilidad de este último se inscribe tal vez la huelga.

Benjamin acoge la “huelga” como ejemplo de aquél caso en que el Derecho ha desplazado su monopolio de la violencia dando lugar a un sujeto de derecho que se encontraría legitimado para su ejercicio: el proletariado. La huelga se ha consagrado como derecho (y aquello tiene una historia propia), pero en cuanto se ha consagrado como derecho ha instalado en su propio centro la posibilidad de su refundación completa, o incluso, de su término, de su destrucción, ya no como derecho subjetivo, sino ahora como derecho objetivo, como rompimiento o destrucción del Estado de Derecho en su integridad. A diferencia de la época en que Benjamin alza su reflexión, actualmente podemos señalar sin duda que la huelga no es tan solo un derecho (subjetivo, de positivización de rango legal), sino que actualmente la huelga es además un derecho fundamental. Es un derecho del más alto nivel jerárquico, en una lógica de fuentes jerarquizada y estructurada piramidalmente. El derecho fundamental de (a) huelga, sin embargo, ha quedado cegado a la lectura del juez, quién dando palos de ciego debe resolver los conflictos jurídicos sin haber nunca accedido al derecho a huelga propiamente tal. Pero lo hace atemorizado, y ante la percepción de “injusticia”, o cabría decir más bien, de “exclusión del derecho (o de la ley)”, ha de realizar de todas formas el Derecho, decretando él, caso a caso, en qué consiste el derecho a huelga, si quiere seguir siendo reconocido como derecho subjetivo al interior de un ordenamiento jurídico determinado.

El secreto escondido tal vez es que el desciframiento del signo de la “huelga” es inabarcable, o más bien, su imposibilidad y apertura le constituye en la posibilidad de su configuración violenta o no violenta, la titularidad del derecho (a qué sujeto es atribuible), su interacción con el ejercicio de otros derechos por parte de otros titulares del derecho, aparecen como fantasmas impronunciables.

Tal vez precisamente lo anterior ocurre porque no hay un misterio “detrás” de dicho signo, más que la ley del Derecho, la ley de la ley, esto es, que no hay ley, sino suspensión de la misma. En cada acto judicial, o jurídico administrativo hay una suspensión del derecho en favor de la decisión que nunca llega a conformarse, imposible de coincidir consigo misma. Jamás resulta *adecuada*. Es que la práctica jurídica, y el diálogo de los guardianes de la ley resulta tan silenciado a ellos como a quienes comparecen ante ellos (aún no ante la ley).

Un ejemplo concreto de lo dicho anteriormente: hasta antes de abril del presente año (2017), tras la entrada en vigencia de la reforma laboral, ninguna norma jurídica, o más bien, ninguna fórmula de texto legal ni constitucional, consagraba el derecho a huelga como tal; como un derecho. Pero aún más: hasta el día de hoy no existe ningún precepto normativo positivo (jurídico obviamente) que determine la entidad de derecho fundamental de la huelga.

¿Por qué ocurre aquello? Porque en realidad el derecho a huelga, tal vez de manera más significativa que en otros casos, juega su vigencia y calidad de derecho fundamental caso a caso.

Derecho a huelga. Derecho a huelga parcial debiese haber escrito el legislador si tuviese conocimiento de la amplia reflexión que ha habido sobre el tema. ¿Qué huelga?, ¿Qué “derecho a”?, o ¿derecho “a qué”?

Benjamin podría haber pensado que el Derecho había dejado entrar al caballo de Troya, al positivizar la huelga como un derecho a favor de los trabajadores, sin embargo, aquello obvia que en estricto rigor, aún bajo la comprensión mesiánica del conflicto, no hay derecho a huelga si primero no es decretado el contenido de la expresión huelga. Así, el derecho, consciente de su condición, regula para administrar, y en este caso preciso, para administrar la violencia externa al derecho, o la posibilidad misma de su refundación.

Derrida recuerda que la huelga parcial no es completamente diferenciable de la huelga general. El magistrado le replicaría, desde el Derecho: “lo que pasa, es que usted desconoce la diferencia entre la huelga lícita y la huelga ilícita. Huelga lícita es sólo aquella que es ejercida en conformidad a la ley, cualquiera otra, no tiene cobertura jurídica; jurídicamente no es huelga”. Lo que olvida la magistratura, es que no hay huelga antes del derecho, y no hay ley posible que regule *ex ante* un derecho a huelga. La huelga es realizada como legítima en el acto realizativo judicial o administrativo de su determinación legítima; jurídica.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

En suma, la reflexión de Derrida, y la posibilidad de la deconstrucción del derecho (partiendo por la vuelta a la posibilidad de discutir su deconstruibilidad) abren infinitas posibilidades a la crítica jurídica, a evaluar la utilidad o el alcance que pudiese obtener este pensamiento en relación a la filosofía del derecho, la teoría del derecho, la doctrina jurídica, la dogmática jurídica y la práctica judicial, y de los operadores jurídicos, en general.

La primera tarea que podría plantearse al efecto consistiría en permitir el despliegue de este pensamiento y dejar en evidencia que filósofos como Derrida permiten alcanzar una lectura actualizable en un análisis concreto en el ámbito jurídico y político. En el control del poder y el monopolio de la violencia.

Es necesario poner en evidencia la ceguera del guardián. De los guardianes, e intentar meter la nariz donde no hemos sido llamados, donde no podríamos ser llamados. Tal vez así pudiésemos ver que ahí está el rostro del Otro, nuestra obligación y compromiso con él, nuestra sumisión a él. O tal vez no hay más que tiempo, no hay más que un diferir estructural, si aquél signo le fuese apropiado en esa latencia constitutiva.

Por ahora, precisamente porque tienen derecho a que ponga término a la exposición, y tienen derecho a la palabra, y sobre todo, porque el tiempo cronológico determinado para

esta exposición llega a su fin, lo justo es pedirles perdón, ingenuamente, y decirles muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- AA VV. *Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Editorial Lom, Santiago, Chile, 2017
- Aldunate Lizana, Eduardo. (2010). “Aproximación conceptual y crítica al neoconstitucionalismo”. *Revista de derecho (Valdivia)*, 23(1), 79-102
- Campos Salvaterra, Valeria. *Violencia Y Fenomenología - Derrida, Entre Husserl Y Levinas*, Metales Pesados, 2017.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. 2ª Ed., Editorial Tecnos, Madrid, 2008
- Derrida, Jacques. *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. Editorial LOM, Santiago, Chile, 2017:
- Derrida, Jacques. *Prejuzgados. Ante la ley*. Editorial Avaragani, Madrid, España, 2012
- Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 2009
- Galende, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción*. Editorial Metales Pesados, Santiago, Chile, 2011
- Pérez López, Carlos. *La huelga proletaria como problema filosófico. Walter Benjamin y George Sorel*. Metales Pesados, Santiago, 2016
- Thayer, Willy. *Tecnologías de la Crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Ediciones Metales Pesados, Santiago, Chile: 2010