



# Abrir(nos) un camino entre las ruinas. La negatividad en cuestión\*

**Claudio Véliz\*\***

## Resumen

Si hubo un elemento que signó la emergencia del pensar dialéctico fue, sin duda alguna, el espíritu *agonal*, la *discordia*, el *desacuerdo*; ya se trate del *diálogos* con que se procuraba derribar la argumentación del oponente (dialéctica subjetiva zenoniana del pensar), ya del movimiento contradictorio/negativo de *lo real* (dialéctica objetiva heracliteana de las cosas). Con la fenomenología hegeliana, este ciclo de eterna repetición se transformó en un movimiento de *síntesis* superadoras; poco después, la "inversión" marxiana nos invitó a leer la dialéctica como confrontación *social*. Por caminos diversos, el "último" Sartre y la teoría crítica frankfurtiana han contribuido a problematizar/complejizar/criticar la herencia hegeliano-marxiana del pensar dialéctico. En tanto, la *deconstrucción* derridiana propuso un desplazamiento "ínfimo y radical" inaugurando un cruce sumamente productivo con dichas derivas dialécticas. En todos los casos, se ponderaba el espesor negativo, tensional, agonal e incluso trágico-aporético, inherente a los modos de relación con lo(s) otro(s), al mismo tiempo que la apertura incondicional a los espectros redencionales de la justicia, la hospitalidad, el vínculo mimético o la *democracia por-venir*. En las antípodas de una negatividad entendida como exigencia de la vida dañada, el neonietzscheanismo afirmativo tomó distancia de *toda* dialéctica hasta *perderse* en un nomadismo sin fin. Intentaremos posicionarnos respecto de estos cruces y de esta disputa antidialéctica

**Palabras clave:** Crítica - Tragedia - Dialéctica - Deconstrucción - Agonismo - Diferencia - Negatividad.

\*Ponencia inédita (corregida y ampliada para la presente publicación) presentada en las VIII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, durante los días 3, 4 y 5 de diciembre de 2014.

\*\* Maestrando en Cultura y Comunicación y licenciado en Sociología (Universidad de Buenos Aires). Investigador. Docente de la Universidad Nacional de Avellaneda. Contacto: claudioveliz65@gmail.com.

## Abstract

If there was an element that showed the emergency of the dialectical thinking was, without any doubt, the agonal spirit, the discord, the disagreement, either dialogos that they tried to refuse the argument of the opponent (zenonian subjective dialectics from the thought), or the contradictory/negative movement of the real (heraclitean dialectics objective of the things). According to the hegelian phenomenology, this repetition process became into a movement of upper synthesis; then the marxianian inversion invited us to read the dialectics as a social confrontation. By different ways, "the last" Sartre and the Frankfurt's critical theory have contributed to problematice, to complejize, to criticize the hegelian-marxianian heritage from the dialectics thought. Meanwhile, the derridian *deconstruction* purposed a displacement *insignificant and radical* opening a productive discussion with those dialectical drifts. In all the cases, it was pondered the density negative, agonal, tensional including tragical inhering to the relation moods with the other and with the others at the same time that the unconditional opening to the redeemers spectros of the justice, hospitality, the mimetic connection or by *démocratie à venir*. In the antipode of one negativity understood as requirement of the damaged life, the affirmative neonietzscheanism got distance from all dialectic up to get lost in nomadism without ending. We will try to get a position according to these crosses and of this antidialectical dispute.

**Keywords:** Critique - Tragedy - Dialectic - Deconstruction - Agonal spirit - Difference - Negativity.

## Resumo

Se havia um elemento que assinou a emergência do pensamento dialético foi, sem dúvida, o espírito agônico, discórdia, desentendimento; Se é o diálogo que tentaram derrubar a argumentação do adversário (dialética zenoniana subjetiva do pensamento) e pelo movimento contraditório/negativa do real (dialético heracliteana objetiva das coisas). Fenomenologia de Hegel, este ciclo de eterno retorno foi transformada em um movimento de síntese de intercâmbios; logo depois, a marxiana "investimento" convidou-na ler a dialética como confronto social. Por caminhos diferentes, o "final" Sartre e a teoria crítica frankfurtiana contribuíram problematizam/complicar/criticar o legado hegeliano-marxiana do pensamento dialético. Entretanto, a desconstrução derridiana propôs um deslizamento "reles e radical" inaugurando uma interseção altamente produtiva com tais desvios dialéticos. Em todos os casos, ser ponderado negativo, tensional, mortalmente espessura e mesmo trágico-aporetico, inerente aos modos de relação com o (s) outro (s), ao mesmo tempo que a abertura incondicional para os espectros de redencionales de Justiça, a hospitalidade, a relação mimética ou futura democracia. O oposto de uma negatividade entendida como uma exigência da vida danificada, então neonietzscheanismo tirou toda dialética perdermo-em nomadismo sem fim. Vamos tentar nos posicionar sobre essas cruzes e esta disputa de antidialectica.

**Palavras-chave:** Crítica - Tragédia - Dialética - Desconstrução - Genealogia - Diferença - Negatividade.

## Dialéctica y tragedia

En su afán por rastrear el nacimiento y aventurar la muerte de la tragedia, Nietzsche traza una sugestiva dicotomía: por un lado, el éxtasis y la ebriedad dionisiacas, la intuición del dolor del mundo; por el otro, la ensoñación y el sosiego apolíneos. Ambas modalidades contradictorias conflúan en el arte trágico para configurar una tensión insuperable, una encrucijada aporética que le otorgaba ese espesor conflictivo y confrontativo del que, ineludiblemente, necesitaba nutrirse. Lo que este Nietzsche aún romántico y amante de Wagner venía a denunciar era el espíritu arrollador de un racionalismo socrático que habría violentado el impulso vital, erótico y danzante al silenciar las voces del coro. Venía a impugnar un socratismo que se alzaba desde las ruinas de la monarquía micénica y que en el contexto de emergencia de los combates políticos, pretendía consagrar el triunfo del diálogo (democrático) sobre la revelación (divina).

Sin embargo, este filósofo intempestivo no tardará en advertir que dicho texto juvenil había sido presa de un insoportable e inadmisibles hegelianismo atravesado por la necesidad de (cristiana y socrática) reconciliación de los antagonismos. Bien había comprendido que cualquier intento de resolución definitiva de esta irremediable controversia, acabaría por diluir dicha tensión creativa y atentar, así, contra la subsistencia misma de la tragedia. Del mismo modo, cualquier *salto* hacia alguno de ambos polos (ya la afirmación pulsional dionisiaca, ya la conjuración *racional* apolínea) supondría, lisa y llanamente, la muerte de *lo trágico*.

Gilles Deleuze ensayó una lectura un tanto osada de este "último" Nietzsche cuya ruptura *total* con la moderna racionalidad habría facilitado —según Habermas—, el acceso a la *posmodernidad*. En un gesto decididamente magistral, Deleuze transfigura la fuerza arrolladora de la aristócrata bestia rubia (que Nietzsche ensalzaba en la *Genealogía de la moral*) en una festiva y danzarina afirmación de la pluralidad. La nietzscheana esencia trágica ya no debería ser pensada ni como aquella encrucijada aporética ni como una instancia de *indecidibilidad*; sino, en cambio, como "la afirmación múltiple o pluralista", como el intento por hacer de todo (no sin esfuerzo ni angustia), un objeto de afirmación. No obstante, lo trágico no debía confundirse con ese angustioso "esforzarse", sino vivirse como la multiplicidad y la diversidad de la afirmación como tal, "la alegría de lo múltiple, la alegría plural". He aquí —dice Deleuze— "el sueño anti-dialéctico y anti-religioso de la filosofía de Nietzsche" (1994: 29) que asume la tragedia ya no como una relación entre lo negativo y la vida (es decir, como el sometimiento de la vida frente a la acción de lo negativo) sino como el vínculo entre lo múltiple y lo positivo, la afirmación, la alegría. Es Dionisos quien consume el espíritu trágico ya que es él quien se afirma, danza, asume el dolor, se metamorfosea, juega, "echa los dados".

Desde una perspectiva igualmente nietzscheana aunque menos concesiva con el talante de la *afirmación alegre y plural*, el filósofo italiano Giorgio Colli ensayó un cruce muy novedoso entre los combates dialécticos y las disputas trágicas (1996). Así como la genealogía de la tragedia —sugería Colli— nos transportaba a las ceremonias del ritual sacrificial dionisiaco, la emergencia del pensar filosófico también estuvo signada por la crueldad de un dios (Apolo), por la oscura ambigüedad de la palabra divina, la impronta

*agonal* y el espíritu bifronte; es decir, por la compleja amalgama entre razón y locura, *mithos* y *logos*, poesía y diálogo racional. Tras la caída de la monarquía micénica, estalló el *desacuerdo* respecto de las modalidades del orden (conceptual, político, jurídico). Para el ciudadano libre, solo se insinuaban dos caminos: o involucrarse en el combate (filosófico y político), o hallar un refugio alejado de la ciudad (aunque esto último resultara inaceptable para los ciudadanos griegos). El modo de articular las diferencias (si se nos permite expresarlo de esta manera) iba a surgir como resultado de un diálogo entre iguales que, por obvias razones, no tenía lugar en un ámbito de concordia y consenso (quizá porque no eran *tan* iguales) sino en el escenario controversial de una disputa, de la puja por el sentido de la democracia. Así, si la tragedia consistía en la puesta en escena de un dilema irresoluble, la dialéctica (es decir, la filosofía) ponía en palabras una tragedia cuya aporética trama no iba a impedirle, sin embargo, ensayar tentativas conciliadoras, aunque siempre provisionales, amenazadas, inseguras.

Con Hegel, la dialéctica ya no se limitaba al diálogo/combate entre iguales, sino que devenía (*heraclitianamente*, podríamos decir) “el alma y el pulso de todo”. Para este filósofo alemán, la antinomia no era patrimonio de algún objeto específico (como en las aporías kantianas) sino de todos los objetos, géneros, ideas, representaciones o conceptos. La negatividad hegeliana no es un obstáculo que la razón debe sortear, sino la condición “originaria” de la dialéctica que pone en cuestión la pretendida “simplicidad” de su momento “originario”. Todo está habitado por la contradicción, por la guerra que instaura su perpetuo movimiento circular re-flexivo. El movimiento dialéctico es, por consiguiente, tortuoso, plagado de luchas y escisiones. Y, paradójicamente, es este antagonismo el que nos permite reconocer al *otro* como *diferencia absoluta*, como irremediablemente *otro*. Por consiguiente, preferimos pensar la hegeliana reconciliación, no como instancia que uniformiza sino como una comunidad (o mejor dicho, un Estado) que se alza como promesa (aún pendiente en vida de Hegel) de respeto por las diferencias. Y es, precisamente, de este Hegel (y no de las lecturas hegelianas que traducen su dialéctica como el movimiento impulsado por un principio simple —uno— que se constituye como origen y matriz de lo diferente, y subsume, en su despliegue, la pluralidad en la mismidad de lo idéntico) del que Derrida propone ensayar un desplazamiento *ínfirmo* y *radical*.

Nos preguntamos, entonces (e intentaremos respondernos en el presente trabajo), hasta qué punto aquella alegre positividad deleuziana, aquella danzarina afirmación de lo múltiple reticente a *toda* negatividad (léase, a toda *exigencia* emancipatoria urgida por el ruinoso estado de bárbara violencia y voces sepultadas), no culmina en otra *muerte de la tragedia* (ingenua disolución del agonismo constitutivo de lo social), aunque ya no como la victoria de un socrático diálogo racional a la espera del consenso universal, sino como gozosa afirmación diferencial. Como vital pragmatismo que a pesar de su ostentosa agresividad se resiste a asumirse (adornianamente) como “vida dañada” y que, por consiguiente, se desentiende de cualquier combate *contra* esa lógica de dominio que la violenta. Ajena, entonces, a ese escenario conflictivo “realmente existente” (que disimula el combate agónico tras el rostro afirmativo del cortejo triunfal), dicha pretensión (auto)inmunitaria no puede más que expresarse como huida jovial, como un éxodo celebratorio de la pluralidad (o bien, como ontología política de la *multitud*).

## Lecturas nietzscheanas

Quizá haya sido Nietzsche el filósofo más “tironeado” por una diversidad de tradiciones de pensamiento que nos permiten trazar un recorrido que va desde el nazismo hasta el anarquismo, pasando por cierto marxismo heterodoxo. Podríamos hablar así (anacrónicamente, desde ya), de un Nietzsche “nacionalsocialista” signado por el espíritu profético, el gesto señorial, y el desprecio por la fealdad plebeya; de un Nietzsche “romántico” amante de Wagner y Schopenhauer, que procura hallar en la música, el mito y la poesía, las fuentes alternativas a la decadente razón ilustrada; de un Nietzsche retórico-agonista recreado por Foucault; o de un Nietzsche “deleuziano” que da el “salto” (para horror de Habermas) hacia una posmodernidad antiilustrada, posfilosófica y anclada en la afirmación vitalista de las fuerzas preindividuales. Pero las disputas no terminan aquí, ya que la genealogía nietzscheana tampoco ha dejado de fascinar al estructuralismo antihumanista y a la primera generación de frankfurtianos, decididamente reticentes a firmar la “paz perpetua” del dialogismo comunicacional. Podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que solo “la tradición liberal” (en sus diversas expresiones) permaneció inmune a los martillazos nietzscheanos; aunque a nuestro criterio, esto haya obedecido a las peores razones: la absurda pretensión liberal de que la *burguesa* panacea mercadocéntrica, la *ilustrada* prédica egoísta, y el universo *cosmopolita* de los globales consensos deliberativos, nada tuvieron que ver con las catástrofes del siglo XX (y con su consumación en la “guerra perpetua” y el paraíso-buitre *posdemocrático* del siglo XXI).

Sin ninguna duda, la genealogía nietzscheana ha inspirado, desde mediados del siglo XX (aunque con mayor prepotencia, tras la caída del muro de Berlín), las más decididas críticas de *toda* dialéctica. A tal punto que *la* dialéctica se nos propuso como una lógica totalitaria, violenta y reactiva a la pluralidad; una lógica que solo podía comprender lo diferente desde el principio de identidad y con las anteojerías del paradigma oposicional, de la matriz antagonica; una lógica que suponía, además, la conciliación/superación de los antagonismos en virtud de un engañoso *momento* de totalitario regreso a lo Uno.

El Nietzsche que enamora a Foucault es el que funde las tareas de la crítica con la labor genealógica (es decir, el que entiende a la crítica *como* genealogía); el que descubre/desenmascara los orígenes múltiples y diversos (la pluralidad de circunstancias y azares) que la filosofía occidental se ocupó luego de organizar/unificar/“estatizar” a partir de un principio simple; el que denuncia el vínculo inquebrantable entre verdad y poder; el que entiende a la categoría de “totalidad” como la sombra filosófica del Dios muerto; el que en nombre del perspectivismo y la pluralidad se vuelve contra *todo* orden (conceptual, normativo, comunitario, político), es decir, contra cualquier intento de articular las diferencias. Es *con* Nietzsche que Foucault se permite afirmar que no hay origen en tanto esencia recuperada, identidad preservada, *presencia* primera, sino apenas una modesta y accidental *procedencia*, una *emergencia* que solo es posible “en un determinado estado de fuerzas”, es decir, como combate perpetuo que nunca tiene lugar en un campo cerrado de igualitaria distribución sino en el espacio abierto de una relación de dominio. Una emergencia que no puede entenderse como secreto esencial ni monótona finalidad, sino como discordia y disparate. Y es por esta senda nietzscheana que se

interna la genealogía de Foucault para instaurar, en la filigrana de la (habermasiana) "paz comunicacional", un *agonismo* retórico desencantado y aporético al precio de escindir la crítica de la promesa.

También Deleuze recupera a la genealogía nietzscheana como la verdadera realización de una crítica que, en términos de *sentido* y de *valor*, logra radicalizar la crítica kantiana. El problema de la transvaloración no podía sino pensarse en términos críticos, siempre y cuando no se entendiera a la actividad genealógica (crítica de los valores y, a la vez, positividad creativa) como juicio (kantiano) sancionado por un tribunal universal. La crítica nietzscheana no es fuerza *reactiva* (venganza, rencor, resentimiento) sino acción creativa, modo activo de existencia. La filosofía de Nietzsche, afirma Deleuze, es la crítica pluralista (activa y creativa) de la uniformidad; la afirmación del "origen diferencial", de la multiplicidad de los sentidos, del *campo de fuerzas* cuya relación supone el combate, la jerarquía y el dominio. Y se pregunta, entonces, Deleuze, ¿es posible confundir la crítica nietzscheana con una dialéctica? Y su respuesta es contundente:

Una relación aunque sea esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esta relación. Nietzsche dice con razón que la fuerza tiene a otra fuerza por objeto. Pero, precisamente, es con *otras* fuerzas que la fuerza entra en relación. Es con *otra clase* de vida que la vida entra en lucha. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por ello debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche (1994: 17).

Sin negar el elemento agonal (e incluso agresivo) de toda relación, Deleuze distingue entre el *papel de lo negativo* en la dialéctica (negación, oposición, contradicción) y la nietzscheana *afirmación diferencial*. Según él lo interpreta, una fuerza, al relacionarse con otra, no la niega (no niega lo que ella no es) sino que afirma su diferencia y goza de ella. Lo negativo no es (como en Hegel) aquello presente en su ser y de lo cual la fuerza extrae su actividad, sino el resultado de dicha actividad, el producto de la existencia, "la agresividad de una afirmación" (ibíd.). Nietzsche opone al concepto especulativo de negación/contradicción, el elemento práctico-empírico de la *diferencia* como afirmación gozosa. Lo único que quiere una voluntad es afirmar su diferencia. He aquí el nietzscheano empirismo afirmativo, placentero y vital opuesto al dialéctico *trabajo* de lo negativo. Y remata, entonces, Deleuze: "El 'sí' de Nietzsche se opone al 'no' dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría y el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza y la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas" (ibíd.: 18).

El hombre dialéctico es incapaz de actuar, de afirmar su diferencia y, por consiguiente, solo se puede ocupar de reaccionar frente al dominio, haciendo de la negación su propia esencia y principio de su existencia. La dialéctica se constituye, así, como el arma defensiva y vengativa de una plebe oprimida (triste, trabajosa y pesada "moral de esclavos") *contra* sus dominadores. La plebe/el esclavo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de representación, y no como la afirmación de una voluntad/diferencia/

potencia que se relaciona con *otras*; y por consiguiente, es ella (la *gramática plebeya*) la que dialectiza una relación no necesariamente dialéctica. Solo una moral aristocrática puede producir la “triumfal afirmación de sí misma” reticente a *toda* dialéctica. Para este Nietzsche deleuziano (es decir, jovial, danzarín, activo, vital, orgulloso de su *diferencia*), la dialéctica (al igual que la teología cristiana y su moralismo servil) reduce *lo trágico* a lo negativo, a lo contradictorio, a lo oposicional, pero también a la resolución (de la tragedia), es decir, a la promisoría remisión a una unidad primera/última de la cual habrían brotado, y a la que deberían regresar, las diferencias.

## Una cierta negatividad

Theodor Adorno ha designado a su intervención filosófica de modos diversos: teoría crítica, lógica del desmoronamiento, crítica inmanente, dialéctica negativa... Pero más allá de la conveniencia de dichas designaciones, lo absolutamente inobjetable es que la intervención adorniana “se adelantó” a no pocas de las críticas (*post*) de la dialéctica. En cada pasaje de la obra de Adorno (incluso en sus textos juveniles) podemos advertir sus duros cuestionamientos a las nociones de *sistema* y *totalidad*, al embrujo de la *unidad*, a la omnipotencia del *concepto*, y al principio de *identidad* que aniquila las *diferencias*. Ya en su joven idea de “historia natural” (inspirada en la “segunda naturaleza” lukacsiana y en la idea benjaminiana del “despertar de lo cifrado”) se halla contenida esa suerte de paradoja tensional que no abandonará desde entonces. Es la contradicción experimentada en la cosa/realidad (es decir, en la praxis social) y en contra de ella, la que nos obliga —dice Adorno— a “pensar en contradicciones”. Y dicho movimiento dialéctico, muy lejos de producir una (hegeliana) *identidad* a partir de la *diferencia* de cada cosa/objeto con su concepto, no hace más que “desconfiar de lo idéntico”, que volver contra sí mismo todo el entramado conceptual y forzarlo a decir lo diferente.

Por consiguiente, la experiencia filosófica no puede partir (nietzscheana y deleuziana) de la afirmación gozosa y danzarina de la vida (como si *toda* vida, en el marco de la catástrofe civilizatoria, no se hallase dañada, violentada, empobrecida) sino (adornianamente) del espanto y la pobreza de un mundo administrado, del universo concentracionario en que ese mundo contemporáneo (históricamente situado) ha devenido. Para decirlo de otro modo: solo pensando *con*, *en* y *desde* Auschwitz (como exigencia/asedio de las voces sepultadas) será posible hacer justicia con las víctimas de ese horror; y abrirse un camino entre las ruinas de la uniformidad, la administración, el cálculo, la utilidad.

Por consiguiente, en Adorno, la *contradicción* no puede pensarse como una *dialéctica* obsesión por pensar/subsumir la infinita diversidad en términos de una lógica de los antagonismos, sino, por el contrario, como “el índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto” (1986: 13). Es *su* dialéctica (negativa) la que, justamente, le reprocha a la tendencia unitaria-identitaria-totalitaria de la conciencia, el hecho de que solo pueda asumir a lo distinto/diferente como negativo, como divergente. Por otra parte, ¿cómo concebir un pensamiento no-identificante si nos privamos de una crítica (negativa) de la pretensión identificadora? No es rindiendo



culto a lo empírico (ingenuo empirismo radical) que lograremos burlar la apariencia (ya en Kant, el “en sí” se torna nulo en tanto totalmente indeterminado). Para denunciar como ilusión a la totalidad conceptual es menester una crítica inmanente de su apariencia identitaria. Lo contradictorio es lo que se resiste a ser asimilado/adeecuado a una lógica totalitaria, lo que la contradice, lo diferente de ella, lo no-idéntico que impide la sutura de la identidad.

Ni sistema, ni método, ni punto de vista, la “dialéctica —dice Adorno— es la conciencia consecuente de la diferencia”, el impulso arrollador que agrieta y arruina el pensamiento, que denuncia su falla, su insuficiencia, su culpabilidad, su absurda pretensión totalizante y unificadora, su explícita ambición identitaria. La inevitable e irremediable insuficiencia del pensamiento lo arrastra hacia una dialéctica (negativa) que denuncia la *disonancia* de lo distinto, de lo heterogéneo, como contradicción de la conciencia. Lo que la dialéctica le critica al pensamiento identificador es esa subsunción contradictoria (y que, por lo tanto, solo puede advertirlo como contradicción, como negatividad) de lo diverso por parte de una identidad totalizadora y uniformadora. Solo una *dialéctica negativa* podrá denunciar el carácter irreductible de dicha contradicción, demostrando la imposibilidad de reconciliar lo heterogéneo (lo diverso, lo discordante, lo disonante, lo no-idéntico) con una unidad-identidad homogeneizadora.

Del mismo modo, la (dialéctica) negatividad nos permitirá perforar la apariencia de la “realidad objetiva como una unidad de sentido” (ibíd.: 21), *deconstruir* la ilusión de una positividad/presencia incontaminada, hacer tambalear la pretensión de una empiricidad no asediada por la violencia conceptual. La idea de “sobrepajamiento del concepto”, es decir, la de “superar al concepto por medio del concepto”, la de “volverlo hacia lo diferente de sí mismo”, la de burlar las obsesivas operaciones de abstracción, clasificación, taxonomía y “objetualización”, no supone una mera intervención subjetiva (ingenua *robinsonada* liberal) tendiente a detener “la tendencia objetiva que se ha impuesto por encima de las cabezas de los hombres” (Adorno, 1998: 11). El dolor y el sufrimiento del mundo que *reclaman* un impulso liberador, remiten al ámbito de una materialidad que excede lo subjetivo al mismo tiempo que lo atraviesa; constituyen “la objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente” (Adorno, 1986: 26). O como lo afirma en otro pasaje de esta obra: “Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo” (ibíd.: 14). Por consiguiente, el desajuste entre las tendencias unificadoras de la conciencia y la absoluta singularidad de lo no-idéntico (es decir, “la variedad cualitativa de la experiencia”), habría que entenderlo —dice Adorno— menos como una ley del pensamiento que como una “ley real”. Siempre y cuando no se entienda a esta última —sugerimos nosotros— como una “dialéctica objetiva” del devenir ni como una lógica inmanente de *la* historia, sino —derridianamente— como el *desquicio* irremediable del tiempo, la *diferencia* consigo mismo de todo objeto/cosa/mundo/real, el *diferimiento* perpetuo de su *presencia*, la indefinida *demora* de su esperada “realización”. ¿Acaso no es esta falla constitutiva, este desacople que arruina toda orgullosa positividad, esta “culpabilidad originaria”, esta discordia insuperable (en tanto “origen” complejo y múltiple), lo que Adorno designa como *negatividad*?



Para el autor de *Mínima moralía* —a gran distancia de la tradición liberal— la “libertad de pensamiento” no consiste en un desembarazarse de una estructura conceptual objetivada y opresiva, sino en la capacidad de objetivar su falta de libertad, en “la necesidad de dejar su elocuencia al dolor”. De este modo, la *negatividad* adorniana toma distancia de cualquier “ficción liberal de la comunicabilidad libre y universal” (1998: 78) que asume al dialogismo liberal como pretendida conjuración de un dolor inerradicable. Y sin embargo, esta absoluta desconfianza respecto de los consensos comunicacionales como instancias superadoras de los conflictos y antagonismos del siglo XX, no lo ha precipitado hacia el fango de una negatividad radical de pretendidos vínculos con la *destruktion* heideggeriana, y de peligrosa afinidad con una violencia destructora de todo derecho, razón e institución (una apresurada y desafortunada sugerencia derridiana —1997—); pero tampoco hacia el *refugio mimético* de una relación estética incontaminada por el logos, es decir, hacia un “más allá de la razón” al que —según Habermas— Adorno habría accedido tras deslizarse por la nietzscheana “plataforma giratoria”.

Si podemos hablar de una (cierta) dialéctica adorniana, aun en su irremediable negatividad, es porque Adorno no estuvo dispuesto a dejarse arrasar por la catástrofe destructiva de la lógica calculante-instrumental, y, por el contrario, prefirió pensar *en, desde y contra* la barbarie; porque entendió a *la otredad* (violentada, atrofiada, aniquilada, denegada) como discordia y exigencia, como urgencia y apertura, como extrañeza y (derridiano) gesto hospitalario; y porque jamás dejó de ensayar, una y otra vez, esa estrategia salvífica consistente en producir una *constelación* (sugestiva forma de burlar los conceptos sin la prisa de *saltar* hacia un “más allá del lenguaje filosófico”) que permita el cruce *agónico* entre la vida dañada y la promesa de la sociedad emancipada. Solo en estas constelaciones destella lo que el concepto ha amputado, el exceso que impide la sutura lexical, *lo irredento* que exige su salvación. No es en un pretendido más allá (“estético”) de la filosofía, sino en el modo crítico-mimético de la *exposición* filosófica (inmanente a la filosofía adorniana) que se halla el secreto de un exceso del lenguaje y la razón, que no puede ser captado por ninguna lógica de la racionalidad comunicativa.

## La crítica como redención

Al igual que la negatividad adorniana, también el benjaminiano *carácter destructivo* ha sido presurosamente asociado con la impronta arrasadora de una destrucción *divina* incompatible con cualquier forma del orden *profano* (político, jurídico, institucional); ha sido absurdamente vinculado con la obsesión por la aniquilación total a la luz de un mesianismo judeo-alemán de extrañas afinidades con el irracionalismo protonazi de entreguerras. Sin negar la existencia de ciertos párrafos (escindidos e inconexos) que en el entramado trágico de una escritura desgarrada y abismada, pueden precipitar lecturas atemorizadas; Benjamin nunca ha dejado de insinuar (e incluso de afirmar de un modo contundente) que la imprescindible irrupción de las chispas mesiánicas en la oquedad de un tiempo catastrófico, no debía entenderse como la inauguración positiva de un *tiempo-otro* (Reino de Dios), sino como una política del asedio, de la efímera irrupción (de lo *otro*) en la horrenda espesura del perpetuo estado de excepción. El paraíso divino

“no es el *telos* de la *dynamis* histórica (...) Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios, por eso la teocracia no tiene sentido político, sino únicamente un sentido religioso” (Benjamin, 1996: 181). Aunque la dinámica profana y la intensidad mesiánica constituyan fuerzas de sentido opuesto, en su roce se insinúa la idea de felicidad.

Eso que la dialéctica benjaminiana pone en *suspense* no es el conflicto o la confrontación irremediables de la praxis social sino, por el contrario, la pretensión conciliadora de un orden triunfante que ha sepultado las voces de los vencidos bajo esas mismas ruinas que hubo acumulado tras su avance demoledor. Ruinas que solo podrá advertir una mirada permeable al asedio, abierta a la irrupción de los espectros de sus otros; una mirada “contaminada” por el impulso mesiánico-redentor que inscribe su promesa salvífica en la filigrana de una temporalidad sepulcral. La dialéctica benjaminiana no se contenta con *detener* el tiempo (lineal, ascendente, vacío y homogéneo) de la historia, con pulsar el freno de emergencia de la locomotora; sino que exige, además, la comparecencia de las voces silenciadas con la promesa redentora, del instante peligroso con la eternidad, de las estaciones ruinosas con la fulgurante aunque efímera imagen de la felicidad. Benjamin no se limita a celebrar (absurda prerrogativa de la prisa posmoderna) el estallido de la vasija (metáfora babilónica de la dispersión/disenmiación de las lenguas profanas) sino que se obsesiona, cual filósofo trapero, en recoger sus fragmentos estallados para producir con ellos el (imposible) *acuerdo secreto* con el/lo *radicalmente otro* violentado. He aquí la inagotable *tarea* del traductor que aun reconociendo la imposibilidad de toda traducción, nunca cesa de propiciar la comunicación (siempre discordante) *en/de* las diferencias.

La *destrucción* benjaminiana es, al mismo tiempo la crítica de las ruinas (irrenunciable denuncia de la catástrofe civilizatoria) y el devenir ruinoso (“mortificación de las obras”) de la armonía caricaturesca de un eterno presente que clausura el pasado. En tanto crítica, la *destrucción* lanza una señal de alarma, un aviso de fuego ante la perpetuación del horror; desafía la *continuidad* del tiempo catastrófico. Pero para este escudriñador de los márgenes, dicho gesto crítico-destructivo solo puede entenderse a la luz de un movimiento simultáneo que propicia la irrupción de *lo otro*. Benjamin diseña *collages* con residuos abandonados; produce montajes con las pequeñas piezas; colecciona restos marginales; inventa una nueva voz para lo silenciado; convoca a los vencidos para honrar el *acuerdo secreto*; abre surcos en los recintos clausurados; ensaya constelaciones en que *lo sido* comparece con *el ahora*, imágenes dialécticas en que fulgura “el recuerdo involuntario de la humanidad redimida”.

Y quizá por todo esto, el pensamiento benjaminiano deba ser considerado *dialéctico*, porque aun renunciando explícitamente a la reconciliación tranquilizadora, a la remisión identitaria y a la subsunción uniformadora de la(s) diferencia(s), jamás deja de ensayar el gesto salvífico de propiciar afinidades, de (re)articular los fragmentos estallados, de tender un puente indestructible con la tradición de los vencidos, de recomenzar, una y otra vez (cual gesto *deconstructivo* de inventarse de nuevo a cada paso), la traducción imposible de las lenguas profanas.

Hay crítica (y no mero desmontaje aséptico) porque hay *lo irredento*; es decir, la exigencia de justicia, el reclamo salvífico de las voces silenciadas y los cuerpos sepultados por el huracán civilizatorio. La crítica benjaminiana es el sutil desmoronamiento (*deconstrucción*) que arruina la fachada ostentosa; pero al mismo tiempo, es *escucha* y promesa de *felicidad*, un acudir presuroso ante el llamado desgarrador de los vencidos; el gesto obsesionado por (entre)abrir las *pequeñas puertas*; el anuncio de que a cada instante, tan eterno como fugaz, puede ocurrir el acontecimiento redentor. En Benjamin, *lo irredento* no reclama la devastación (que solo podría ser consumada por una *fuerza fuerte* de dominio), solo *exige la felicidad*, la apertura de un camino entre las ruinas.

## Una diferencia no oposicional

Ciertamente, la *deconstrucción* derridiana intenta escapar (con notable esfuerzo) de una dialéctica que entiende a la negatividad como aniquilación de una *otredad* antagónica a la que *juzga* coactiva-opresiva; y también de una teoría crítica que *decide*, que juzga, que repone lo dañado/denegado, es decir, que toma *decisiones* a partir de una elección valorativa. Su única ley —aclara Derrida— es la de una *indecidibilidad* reticente a cualquier horizonte, proyecto o programa. Y sin embargo, dicha imposibilidad no supone neutralidad, indiferencia o suspensión indefinida sino, paradójicamente, una responsable decisión fundada en la *différance* (al mismo tiempo acogida de lo diverso/diferente, y perpetuo diferir de la *presencia*, de la definitiva “realización”).

De un modo muy similar a la *destrucción* benjaminiana, la *deconstrucción* no se propone demoler/destruir/aniquilar por entero el edificio del pensamiento filosófico, la herencia de la tradición cultural de Occidente; no consiente en asumir —obsesiva pretensión de la crítica habermasiana— el *salto* nietzscheano hacia un más allá *posfilosófico* (ético y/o estético y/o erótico). La estrategia *deconstructiva* consiste en des-estructurar, en desmontar, en desedimentar; aunque para ello necesite, imperiosamente, conmover, solicitar, producir un temblor que ponga en evidencia la trama constructiva, el montaje, las fuerzas operantes en dicho entramado constitutivo, sus fallas, sus grietas, sus tensiones. Y precisamente por ello, para lograr horadar aquellas “fortalezas” en que dicha herencia se repliega con esmerada resistencia (el *logos*, el *telos*, la *phoné*, la lógica calculante, la estructura jurídica del derecho, la lengua comunicacional, la burocrática institucionalidad burguesa, los recintos clausurados del pasado), la derridiana *deconstrucción* (al igual, una vez más, que la benjaminiana *destrucción* o la adorniana *crítica inmanente*) no puede más que habitar los excesos, los márgenes, los fragmentos estallados, los escombros desmoronados, las ruinosas estaciones, ¿la negatividad? Y es allí, y solo desde allí que *ello otro* puede relampaguear cual promesa, espectro, astillas mesiánicas de un tiempo *por-venir*.

Igualmente reticente a una negatividad concebida como la demolición de lo antagónico, y a una liquidación nihilista del sentido (escéptica pretensión posmoderna), la *deconstrucción* se inscribe, inevitablemente, en un campo polémico, en un escenario conflictivo (*agónico*), en el espacio abierto de una *discordia* inerradicable. Y precisamente por ello, resultaría absurdo asumirla ya como neutral esteticismo, ya como metódica positividad

constructiva. Tal como el propio Derrida no cesa de afirmar, la *deconstrucción* es una intervención estratégica y *situada* que si bien elude el juicio crítico, no renuncia a *cambiar* el estado de cosas, a intensificar la transformación en curso; aunque no como operación calculada, deliberada y controlada, sino como intromisión responsable y eficiente. Y, por lo tanto, necesariamente riesgosa. Solo a partir del temblor, la conmoción, la sollicitación de ese terreno de dicotómica y jerárquica clausura (y, por consiguiente, de polémicas resistencias) será posible producir la parálisis/suspensión de dicho orden (conceptual, jurídico, político) para abrir lo que allí permanecía clausurado: la *archiescritura* como condición de la significación, como trazo, como *huella* que interrumpe la lógica de la presencia para introducir lo incalculable, como *différance* (que traducimos como *diferancia*) que irrumpe en el horizonte teleológico y difiere la plenitud, como *exceso* que impide la sutura, como *espectro* que asedia el orden del derecho, como anuncio/promesa de la justicia y la democracia *por-venir*.

¿Es posible salir de la “evidencia hegeliana” —se pregunta Derrida—, o debiéramos contentarnos con tenderle trampas, con propiciar un desplazamiento a la vez *ínfimo* y *radical* respecto de ella? Y se responde el argelino:

Soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el ‘sueño de la razón’, el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón. El sueño de la razón no es quizá la razón dormida, sino el sueño en la forma de la razón, la vigilancia del *logos* hegeliano (1989: 345).

Lejos de la absurda pretensión de haberse emancipado de Hegel, Derrida propone “tomárselo en serio”, apropiarse de sus textos, actuar astutamente con sus astucias, manipular sus cartas, inscribir en la espesura de su léxico y su sintaxis (es decir, de *la* lengua filosófica) aquello que *excede* sus conceptos, sus oposiciones, sus jerárquicas dicotomías; sobreimprimir en su discurso la “punta de experiencia” que lo disloca desde su propio entramado conceptual.

De este modo, para perforar dicha dualidad sistémica allí donde la negatividad hegeliana podría confundirse con la contracara cómplice de la positividad, Derrida recurre a la “operación soberana” de Bataille, a ese punto de no reserva (de gasto sin reserva, de intervención no calculada, sin medida) que se inscribe/imprime en la lógica filosófica hasta volverla indecidible, hasta dejarla sin el recurso de la reparación salvadora (*Aufhebung*). Lo que es necesario desgarrar en lo negativo es aquello que hace de él un reverso tranquilizador y seguro de la positividad, aquello que lo vuelve sobre sí mismo impidiendo la apertura hacia la otredad. Y para lograrlo, es necesario tallar en su rostro aquello que la lengua filosófica ya no puede designar como negativo, propiciando ese *temblor* que resquebraja el cascarón del señorío dialéctico y le imprime un *silencio soberano*. Dice Derrida:

Al *redoblar* el señorío, la soberanía no *escapa* a la dialéctica. No se puede decir que aquélla se extraiga de ésta como una pieza que se vuelve independiente, de repente y

por decisión, por desgarramiento. Si se separase así la soberanía de la dialéctica, se haría de ella una negación abstracta y se consolidaría la onto- lógica. Lejos de interrumpir la dialéctica, la historia y el movimiento del sentido, la soberanía le da a la economía de la razón su elemento, su medio, sus linderos ilimitativos de sin-sentido. Lejos de suprimir la síntesis dialéctica, la soberanía inscribe a ésta y la hace funcionar en el sacrificio del sentido. Arriesgar la muerte no basta si la puesta en juego no se lanza, como suerte o azar; sino que se invierte como trabajo de lo negativo (ibíd.: 357/8).

Como en Deleuze, la cautela está puesta en el modo de entender el *trabajo de lo negativo*, pero a diferencia de su colega, Derrida se niega a dar, presurosamente, el *salto antidialéctico* hacia una positividad vital y afirmativa (una de las tentaciones de la *deconstrucción* en la que —según Derrida— deberíamos evitar caer); y prefiere debatirse en esa *agónica* tensión sin garantías, desplegar las aporías hasta hacer estallar su *contaminación diferencial*, imprimir un punto de no reserva en la operación segura y calculada del *logos filosófico*, inscribir la *otredad* en la clausura de la jerarquía dicotómica. Artaud y su "teatro de la crueldad" terminaron por convencerlo de la necesidad de recuperar "una cierta dialéctica (...) fuera de un hegelianismo convencional", una *dialéctica trágica* que pueda concebirse como

movimiento indefinido de la finitud, de la unidad de la vida y de la muerte, de la diferencia, de la repetición originaria, es decir, el origen de la tragedia como ausencia de origen simple. En este sentido la dialéctica es la tragedia, la única afirmación posible contra la idea filosófica o cristiana del origen puro, "contra el espíritu del comienzo" (...) Lo trágico no es la imposibilidad sino la necesidad de la repetición (ibíd.: 340).

La explícita necesidad de inscribir su estrategia *deconstructiva* en una trama diferente de aquella historicidad fundada en las garantías, jerarquías y oposiciones dicotómicas, no logró, sin embargo, convencer a Derrida sobre la conveniencia *saltar* más allá de *toda* dialéctica. Bien sabía el argelino que un *salto posdialéctico* no puede dejar de remitir a una empiria/positividad que huye (que se afirma huyendo de las ruinas de un combate agónico), a una *presencia* que procura salvarse de cualquier contaminación con la negatividad. Y nada más alejado de esta huida por parte de una *vida alegre*, que su noción de *diferancia* en tanto juego, resto, rodeo irreductible a cualquier *reapropiación onto-teo-lógica*, a cualquier presencia verificable/ positividad calculable/ plenitud vital, danzante y *saltarina*.

Si el concepto de *diferencia* agotaba su sentido en la remisión a lo no-idéntico, la "intervención ortográfica" que la convierte en *diferancia* le permitirá a Derrida aludir tanto a una temporización que desvíe/suspenda/demore el tiempo espacial de la realización, como a un diferendo/*polemos*/desacuerdo, es decir, a eso que aquí hemos denominado *agonía*. En tanto condición de posibilidad de la significación, la *diferancia* nos sitúa en el terreno de la discordia, configura el *campo de batalla* de la cotidiana disputa por el sentido. Y es este conflicto/desacuerdo irreductible de todo orden (en tanto falla constitutiva que impide el cierre totalitario del significado) el que no cesa de arruinar tanto a la *prisa posmoderna* obstinada en celebrarlo como mero *juego* ("pluralista") de las diferencias, como al dialogismo del consenso racional entre "libres e iguales".

## Dialéctica y temporización

El crítico norteamericano Fredric Jameson ha producido, sin duda alguna, la más ambiciosa y original revisión y reactualización del pensamiento dialéctico en el siglo XXI (2013); es decir, en un tiempo en que ya no podía ser pensado ni como *sistema* filosófico unificado (hegeliano), ni como *método* (marxiano) que consagraría su carácter meramente instrumental. Jameson comienza su exposición con un agudo interrogante que atravesará el resto de su obra (y que aquí nos interpela de un modo muy especial): “¿No se proponía acaso la dialéctica, aun en su forma hegeliana, inscribir el tiempo y el cambio en nuestros propios conceptos, y demostrar cómo el anhelo demasiado-humano por la intemporalidad oscurecía la inadecuación de nuestras categorías mentales y filtraba el brillo de las contradicciones (un diagnóstico que Marx recapitulará en el plano de lo cotidiano con sus distintas doctrinas de la ideología)?” (op.cit.: 13). No vamos a adentrarnos aquí en una obra tan ambiciosa, pero sí a repensar este interrogante a la luz de los cruces que estamos intentando ensayar.

Si pensamos, siguiendo a Jameson, a la dialéctica hegeliana como la inscripción del “tiempo y el cambio”, que conmueve el concepto y visibiliza el conflicto, no hallaremos mayores obstáculos a la hora de trazar cierta afinidad con la (decididamente política) necesidad benjaminiana de abrir un surco en los recintos clausurados del pasado; o con la adorniana resistencia de lo no-idéntico en tanto inscripción del sufrimiento en la opacidad del tiempo lineal; o con la *temporización* derridiana como interrupción, demora, diferimiento de la *presencia*, del tiempo *presente*. Por consiguiente, y tal como hemos venido insinuando, preferimos pensar la negatividad menos como una operación tendiente a la destrucción/demolición/aniquilación de un orden filosófico, político, epistémico y/o discursivo (algo que, paradójicamente, la asimilaría con la *prisa posmoderna* del *salto*), que como una instancia conflictiva, confrontativa, tensional de la praxis social; como el *exceso* que resiste tanto a las armonías conciliatorias (del diálogo racional, el consenso deliberativo o la “paz perpetua”) como a las afirmativas pretensiones de una vida jovial y danzarina.

Así, las aporéticas encrucijadas derridianas que instauran el escenario trágico de lo imposible, lo indecible y lo indecidible, se alejan notoriamente de un vitalismo *afirmativo* que bucea en las pulsiones preindividuales, al mismo tiempo que se aproximan a la adorniana *dialéctica negativa* que asume la tragedia constitutiva de la historia como aniquilación de lo no-idéntico, que lee las catástrofes del siglo XX como exigencia redencional, como promesa de emancipación en tanto “pluralidad de lo distinto”, que reclama una *decisión* urgente y responsable (sin reservas), ajena al cálculo y la previsión. Después de todo, ¿qué es lo que niega la (tan bastardeada por la *prisa posmoderna*) *negatividad* adorniana?, ¿qué otra cosa puede ella negar más que la totalitaria pretensión del concepto, la asfixiante reducción de la pluralidad al dominio de lo uno, la espantosa subsunción de la(s) *diferencia(s)* en la identidad ideal, la “abstracción real” en tanto condición de posibilidad de una racionalidad técnica que anula/administra toda singularidad y preanuncia el infierno concentracionario? La negatividad adorniana no supone, en efecto, una ingenua inversión de valores, ni el reemplazo de una tradición bárbara por otra superadora,

ni la reposición de un origen denegado/oprimido en tanto *presencia* recuperada, ni la sustitución de una lógica (técnica-burocrática-calculante) por una experiencia mimética incontaminada. Entender el criticismo frankfurtiano como metafísica de la *presencia*, como aniquilación de la diferencia en el antagonismo, o como consumación de una negatividad destructiva que guardaría ciertas afinidades (“judeo-alemanas”) con el mítico irracionalismo de entreguerras, constituye una pretensión tan apresurada como absurda e incapaz de “hacer justicia” con el adorniano (y benjaminiano) reclamo de justicia.

## Actualidad de cierta dialéctica

Como respuesta a la experiencia de la barbarie del siglo XX (tanto la que se eleva entre las ruinas humeantes de la guerra, los campos y la consumación de la lógica técnica-burocrática-identitaria de dominio “social”, como la que cala en el sufrimiento y el dolor del daño “individual”), la filosofía adorniana solo podía constituirse como grito desgarrado, es decir, como la negación, la crítica, la denuncia de dicha catástrofe. Una negación que comienza por negar, justamente, ese principio de identidad que aniquila la diferencia, que subsume (ordena, organiza, clasifica, calcula, homogeneiza) lo real en los esquemas conceptuales de una racionalidad formal-finalista. Si bien dicha negatividad no puede ser confundida —lo hemos afirmado *ut supra*— con la demolición lisa y llana de toda razón, de toda herramienta conceptual, de toda teoría, de todo *logos*; el pensamiento filosófico ya no podrá reponerse de semejante conmoción. Es decir, ya no podrá esgrimir, orgullosamente, su impronta sistemática, totalitaria, identitaria y conciliadora debido a que sus tragedias constitutivas han sido, por fin, *articuladas como visibles* por la pluma atormentada de los obsesionados alarmistas frankfurtianos. Y sin embargo, frente a esta incertidumbre, ante la ausencia absoluta de garantías y seguridades, la filosofía adorniana (cuya actualidad consiste en haber dejado pasar el momento de su realización) no dudará en asumir el riesgo de caminar entre *ruinas*, de entregarse a la experiencia, de abrir un surco entre los escombros, de *decidir* a cada paso frente a cada nueva situación, de comenzar “siempre de nuevo, de una forma cada vez totalmente nueva, una vez de nuevo, una primera vez, una vez más y una vez por todas la primera vez” (Derrida, 2005: 17).

Tempranamente, Adorno nos había alertado contra dos actitudes filosófico-políticas que iban a consolidarse durante el último cuarto del siglo XX (con el auxilio invalorable del estrepitoso derrumbe de los socialismos): por un lado, el abandono consensualista/moralista de *toda* negatividad; por el otro, la renuncia vitalista-nómada-afirmativa de *toda* dialéctica. A los primeros, les advierte que “la unidad y la armonía son a la vez la torcida proyección de un estado que ha perdido todo antagonismo y que está satisfecho con las coordenadas de un pensamiento dominador y represivo” (1986: 32); mientras que a los apresurados discípulos bergsonianos, horrorizados por las violencias del concepto, les recrimina:

La sal dialéctica es arrastrada por el flujo uniforme de la vida; lo que ha cuajado como una cosa es considerado sin más como secundario, en vez de comprendido junto con esa



accesoriedad. El odio contra el universal petrificado funda un culto de inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido (Adorno, *ibíd.*: 16-17).

Lo que ambas actitudes se esmeran en eludir/ignorar es, precisamente, el *desacuerdo* en que se funda todo orden político y/o conceptual, la negación de la *parte maldita* de los sin parte, de esos incontables que ni podrán participar del diálogo consensual, ni tampoco evitar la confrontación con sus opresores mediante el recurso al nomadismo, la huida o el éxodo. El ineludible combate *agonal* en que nos sumerge la vida social (como consecuencia —para decirlo con Rancière— de la errónea cuenta de las partes y de la *discordia* que suscita la irrupción de la *política* en el orden *policial* de la dominación) no se resuelve (deleuzianamente) con la mera afirmación de los flujos vitales, ni con la (nietzscheana) *positividad destructiva* de las fuerzas activas que habrían puesto a la negatividad al servicio de una afirmación risueña, juguetona y saltarina. Y dicha impotencia (ya vitalista, ya consensualista) frente al “conflicto realmente existente” se debe, precisamente, a que esa vida que deberíamos afirmar es, indefectiblemente, una *vida dañada* que reclama un gesto salvífico y que jamás estará a salvo (del daño) en tanto los vencedores no cesen de vencer.

Y continúa diciendo Adorno: “En el estado de desgarramiento la diferencia es vivida como algo negativo” (*ibíd.*: 38). Pero lejos de ceder a la *prisa* antidualéctica que abjura de toda negatividad/crítica, agrega de inmediato: “Y esto es lo que hace al sujeto retroceder a su interior y a la riqueza de sus formas de reacción. Solo la reflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto” (*ibíd.*); y en esta posibilidad de enriquecer las formas de la reacción, el sujeto se torna capaz de buscar “en el objeto lo que éste ha perdido al consolidarse como tal” (*ibíd.*: 28).

Y en virtud de esta (auto)crítica redentora —de un pensamiento que vuelve “a reparar en los pedazos de lo que él mismo perpetró” (*ibíd.*) —, la fachada altiva de la razón de dominio se arruina, se desmorona hasta volverse finita, crítica, negativa, dialéctica; y solo así consigue abrirse al asedio de su(s) otro(s): la mimesis, la naturaleza violentada, el arte autónomo, la singularidad no-idéntica, lo diferente, *lo otro*. Es en/desde ese estado ruinoso atravesado por la caducidad/negatividad, que la razón (dialéctica) adorniana se vuelve responsable por sus otros.

Y en esta verdadera mediación dialéctica que (re)sitúa a la razón en ese escenario siempre tensionado (e irremediablemente *agónico*) de la con-vivencia con sus fantasmas, centellean —una vez más— los *secretos acuerdos* con la derridiana lógica de la espectralidad, de la contaminación, del asedio, del reclamo hospitalario del otro/extraño/extranjero. Lejos de subsumir la diferencia en la grisura binaria de lo antagónico, la dialéctica adorniana (y, desde ya, la *destrucción* benjaminiana) la produce como *exigencia* de lo irredento. Es en *esta* dialéctica donde se revela —para Adorno— la existencia dañada de *lo otro*, lo diferente, lo diverso, en su perpetuo combate contra la identidad. Es *esta* dialéctica la que inscribe el tiempo, la finitud, la caducidad, la otredad, en el rostro orgulloso de lo uno, de lo idéntico, de lo siempre igual; y la que, al mismo tiempo, nos

recuerda que tanto el pensamiento como *lo social* (la “ley real”) constituyen un escenario controversial al que no logran hacerle justicia ni las celebraciones vitalistas del nomadismo infinito, ni las (también “liberales”) soluciones de la racionalidad comunicativa y el consenso universalista.

Una cosa es negarse (dignamente) a forzar/violentar *lo diferente* en una matriz oposicional/antagónica; y otra muy distinta es negarse (éticamente) a pensar (políticamente) la matriz controversial/agónica de *lo social*. Es este gesto el que logra reconciliar a la *prisa post* con la obsesión consensualista de una modernidad tan insatisfecha como refractaria a los combates emancipatorios. Solo el intento (perpetuamente renovado e irremediadamente fallido) de articular las diferencias en un horizonte *común* de sentido (reclamo irrenunciable de *cierta* dialéctica) nos permitirá medirnos con la confrontación inevitable que persiste a pesar de éxodos, desobediencias y nomadismos; y también de las refinadas razones comunicativas. ¿Y acaso la idea derridiana de *negociación* (verdadero lugar de la política) entre el *campo de fuerzas* tal como se presenta en la actualidad y la *democracia por-venir*, no supone un modo particular de dicha articulación?

Al cabo de esta inquietante travesía, y tras habernos detenido en algunas estaciones significativas de la filosofía occidental, se imponen algunas conclusiones finales. La lectura de la que, decididamente, nos sentimos *culpables* (como quería Althusser), es la que sugiere cierta afinidad entre la dialéctica negativa de Adorno, la crítica *destruccionista* de Benjamin y la *deconstrucción* derridiana. Una afinidad que se nutre de un gesto desgarrado: la *urgencia* de quien se hunde entre los escombros de la barbarie y desde allí —desde ese estallido fulgurante en que la catástrofe se funde con la promesa— alcanza a leerlo como *negatividad*, como una *exigencia* de redención, como el *asedio* espectral que arruina y contamina la plenitud de toda presencia. Desde el espanto de lo oprimido —como sugiere Adorno— no cabe una amable acogida ni para el culto (empirista y afirmativo) de “la inmediatez irracional”, ni para la celebración (liberal) de una pretendida “libertad soberana”. Si persistimos en recuperar una *cierta* forma de la dialéctica es porque sospechamos de la eternidad de un presente que pretende haber conjurado los fantasmas del pasado (de haber abjurado de cualquier *secreto acuerdo* con la tradición de los vencidos), y que se muestra inmovible frente a la exigencia del acontecimiento *por-venir*. Hay dialéctica (y no más bien la nada de la *prisa*) porque hay discordia, desacuerdo, agonismo. Pero también, y especialmente, porque no nos contentamos ni con hundirnos en el fango de los combates, ni tampoco con disolverlos/negarlos en el entramado engañoso de los consensos; porque no estamos dispuestos a ensayar, presurosamente, alguna forma del éxodo, el nomadismo o la ingenua celebración de lo diverso. Hay dialéctica, entonces, porque nunca cesamos de intentar alguna forma (siempre fugaz, provisional, efímera) de articular las diferencias; de producir *constelaciones* de sentido en que *lo otro* pueda, por fin, fulgurar fugazmente; de recoger, cual trapero, los fragmentos estallados para ensayar con ellos un nuevo montaje; de abrir, tímida aunque decididamente, un promisorio camino entre las ruinas.

## Bibliografía citada

- Adorno, T. (1986): *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Mínima moralía*. Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (1996): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. ARCIS-LOM, Santiago de Chile. Traducción, introducción y notas: Pablo Oyarzún Robles.
- Deleuze, G. (1994): *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona.
- Derrida, J. (1989): *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Canallas*. Trotta, Madrid.
- Colli, G. (1996): *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Barcelona.