

NOMBRES. TRES INDICIOS SOBRE OSCAR DEL BARCO

Names. Three reading clues about Oscar del Barco

Emmanuel Biset
CIECS (UNC y CONICET)
biseticos@gmail.com

Resumen: En este artículo mi objetivo es presentar el pensamiento de Oscar del Barco a partir de tres indicios de lectura. En primer lugar, un modo de comprender la filosofía como gesto de interpelación que se trama en un ejercicio de lectura. En segundo lugar, como el esbozo de un método que conduce a un pensamiento de lo trascendental. Por último, como la formulación de una ética en tanto forma-de-vida en la videncia.

Palabras clave: **Oscar del Barco/ lectura/ pensamiento**

Abstract: In this paper, I purport to introduce Oscar del Barco's thinking through three reading clues. The first one is understanding thinking as a gesture of interpellation woven around the practice of reading. The second is the outline of a method leading to thinking of all that which is transcendental. The last one is developing an ethics as a form of life in clairvoyance.

Keywords: **Oscar del Barco/ reading / though**

1.

Hace ya algunos años un libro —aquel donde aparecía precisamente la hipótesis comunista— de A. Badiou se titulaba *De quoi Sarkozy est-il le nom?*¹. Quisiera comenzar preguntando entonces ¿De qué es el nombre Oscar del Barco? Y empezar con dos advertencias preliminares: primero, que el problema del nombre, del nombre propio, del quién, de la multiplicidad inscripta en un nombre, es algo que insiste en los mismos textos de O. del Barco. Segundo, que no resulta menor que *Nombres*, siempre en plural, es precisamente el título elegido para la revista que supo y sabe articular una constelación, un modo de la filosofía, a partir de un nombre que es muchos nombres. Esta indicación creo que permite establecer una anotación suplementaria, bajo el nombre de O. del Barco no sólo hay

1. A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007.

que considerar una cierta cantidad de textos de filosofía y de poesía, sino el trazado de una constelación a partir de publicaciones, traducciones, editoriales, revistas. Sólo a partir de este conjunto de intervenciones, no pensada en los términos de la historia intelectual², se puede comenzar a responder, y a borrar, esa pregunta en torno al nombre.

Quisiera proponer para responder a esa indagación tres preguntas. No son preguntas que aparezcan como tales en sus textos, ni que puedan sintetizar sus textos, sino diría aquello que produce cierta resonancia, cierto murmullo en la forma de preguntar que queda luego de transitar sus textos. J. Derrida insiste en diversos lugares, ante todo en su extenso libro sobre el estatuto de la filosofía, que no se pueden pensar las formas de hacer filosofía por fuera de las instituciones que la van configurando³. Esto supone romper con la idea de “marco institucional” para pensar el modo en que existe una constitución institucional de la filosofía. Como se sabe, J. Derrida señala que por ello la figura de I. Kant es central, pues es el momento histórico en que existe un devenir profesor universitario del modo de hacer filosofía que llega hasta nuestros días⁴. En este sentido, me interesa señalar que la primera pregunta de O. del Barco es ¿qué es posible, en tanto singularidad, pensar? Estimo que se trata de indagar precisamente cómo esta pregunta tensiona las formas institucionales de la filosofía contemporánea.

Esta pregunta en O. del Barco adquiere la forma de un *gesto de interpelación*: un dirigirse a otro-cualquiera para formular la pregunta sobre qué piensa sobre tal o cual cosa. Un gesto –un modo de entender la filosofía– que articula una serie de tradiciones. En primer lugar, se trata del pensamiento como posibilidad, o potencia, no en la negación del saber sino en su exceso. Los textos de O. del Barco no son sino un ejercicio paciente, riguroso, desmesurado de lectura. Anotaciones y anotaciones al margen de textos del canon filosófico. Ello supone una cierta insistencia en la necesidad de un trabajo atento con eso llamado tradición, allí cuando todo se juega en una teoría de la lectura. En un texto dedicado al Marques de Sade, donde este nombre da cuenta de un enigma y no de un problema, señala que se trata de un *plus-de-lectura* (resuena, claro, el plus de

2. Los problemas del tiempo y la historia son problematizados de diversos modos en los textos de O. del Barco. Para lo que interesa aquí me interesa señalar que existe una apuesta de lectura, un modo de tramar una relación con los textos, que es radicalmente antagónica respecto de cualquier tipo de historia intelectual.

3. J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

4. Escribe Derrida: “Entre la formulación del principio de razón hecha por Leibniz y las Críticas kantianas, hay una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente un devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón”. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995, p. 100.

goce lacaniano). En este texto, O. del Barco comienza distinguiendo entre enigma y problema: si un problema es aquello que por principio se puede solucionar, un enigma, que no es posterior al planteo sino que es su propio planteo, carece de solución. Por ello, no se trata de comenzar una investigación planteando un problema sino dando lugar a la emergencia de un enigma⁵. De hecho, que un texto sea un enigma sitúa la lectura en su propia imposibilidad. Se trata de la exigencia de un plus-de-lectura como exceso de dos rasgos de la lectura: la linealidad y la representación. La linealidad ordena la lectura en un tiempo sucesivo, un orden temporal de un devenir discursivo. La representación excede el escrito, se ubica fuera del texto, reconduce el texto hacia una escena externa de sentido. Y esto porque los dos rasgos mencionados no son sino estrategias de protección del lector que siempre se enfrenta a un afuera que no daña: un lector indemne. Imaginar una lectura que destruya su forma teológica (el autor que crea la obra) y su forma burguesa (la reificación del autor y del lector). Escribe O. del Barco:

Todos quienes han estudiado a Sade testimonian que no se trata solamente de la lectura de “obras” de un autor considerado “maldito”, sino de *algo más*, y ese algo más se refiere a la posibilidad de leer a Sade a través de una plus-lectura, vale decir mediante una lectura que comienza allí donde termina lo que comúnmente denominamos “lectura”: lo que excede la lectura. Este es el primer nudo del “enigma”: la dialéctica entre dos leer: un leer lineal y representativo (nos vuelve a presentar una escena transcurrida en otro lugar y en otro tiempo, convirtiéndonos en espectadores de eso re-presentado) que reprime la lectura jeroglífica, oponiendo algo en apariencia traslúcido al espesor enigmático de un texto hecho de espejismos, en el cual

5. La diferencia entre enigma y problema abre el límite de posibilidad e imposibilidad del método. J. Derrida supo tematizar esto mediante la aporía, pues precisamente la aporía es “sin camino”, esto es, pone en cuestión la misma posibilidad de un andar metódico: “Mantengo la palabra *problema* por otra razón: a fin de ponerla en tensión con esa otra palabra griega, *aporía*, que decidí hace tiempo a modo de título para esta ocasión, sin saber demasiado bien a dónde iba, salvo que de lo que debía ir, con esta palabra, era del “no saber a dónde ir”, del no-pasar o, más bien, de la *experiencia* del no-pasar, de la prueba de lo que sucede, pasa y apasiona en ese no-pasar, paralizándonos en esa separación de una forma no necesariamente negativa: ante una puerta, un umbral, una frontera, una línea o, sencillamente, ante el borde (del otro) o el abordar al otro como tal. De lo que debería ir es de lo que, a fin de cuentas, parece cortarnos el camino o separarnos en ese lugar en donde *ya ni siquiera sería posible constituir un problema*, un proyecto o una protección, cuando el proyecto mismo o la tarea problemática se torna imposible y cuando quedamos totalmente expuestos sin protección, sin problema y sin prótesis, sin sustitución posible, singularmente expuestos en nuestra unicidad absoluta y absolutamente desnuda, es decir, desarmados, entregados al otro, incapaces siquiera de resguardarnos detrás de lo que todavía podría proteger la interioridad de un secreto”. J. Derrida, *Aporías*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998, p. 30.

todo remite a todo, pero al mismo tiempo niega el todo y se niega, porque no hay una sustancia, una presencia a sí, sino un omnímodo deslizamiento en catarata, una afirmación que es negación, una presencia que es ausencia, juego en el interior de cada sustancia, porque así como la identidad es el intento de ocultar la diferencia, la sustancia es el intento de *una* cultura por reprimir el juego⁶.

En segundo lugar, si se busca precisamente el exceso de una lectura rigurosa, la interpelación siempre se dirige a otro cualquiera, esto es, no posicionado en un lugar del saber, en un cierta auto-afirmación de títulos o libros publicados, sino que cualquier otro es cualquier otro, y el pensamiento surge precisamente en el gesto de destitución subjetiva. De modo que el movimiento es doble: la interpelación parte de una ruptura con cualquier lógica del reconocimiento y supone la posibilidad de un decir que destituya al mismo quién del decir. Recién se comienza a leer cuando se trabaja sobre la ausencia de autor, de obra, de lector, esto es, como apunta en su lectura de M. Blanchot, cuando la escritura lectora está tramada por la ausencia. Una escritura que destituye el quién y el qué (diría sin más el sujeto-supuesto-saber). O. del Barco no es sino el nombre de un método, de una forma de leer escribiendo donde se produce una interpelación como provocación, que destituye el saber y arroja a la desposesión:

Estamos cerca e infinitamente lejos del círculo clausurado del Saber: cerca porque aún no hemos muerto, porque todavía la violencia no suprimió el encierro en la totalidad de su espacio; lejos, porque sabemos que ya hemos muerto. Una práctica sin freno ha roto el Sistema que aun sin reconocerlo era “nuestro” sistema. Su contenido se derrama como la sangre de un cuerpo abierto. El desenfreno de la violencia hizo de la materialidad la tierra donde penetra el hombre abandonándose, borrando sus propias huellas, desbaratando los milenios de esa paciente construcción de su propia presencia, desconstruyendo la inmovilidad de una presencia consigo en la idealidad del “yo” del Hombre. Espacio sin centro, ausencia de sentido, juego, no-remisión, no-representación. La desposesión del sentido es definitiva⁷.

Para decirlo de otro modo: se trata de la experiencia que produce vacilación ante la pregunta sobre la potencia de un pensamiento. Y esta pregunta es aquella que signa un modo de entender la filosofía. Si las historias personales que lo llevan a uno a estudiar filosofía son múltiples,

6. O. del Barco, “El enigma-Sade”, *La intemperie sin fin*, Córdoba, Alción, 2008, p. 60.

7. O. del Barco, “Leer Blanchot”, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 25.

cierto modo de la institución universitaria se constituye en la fijación de una gigantomaquia que requiere en cada caso la legitimación de un decir bajo la lógica de la autoridad⁸. Por ello, no es novedad que cierta universidad en su misma lógica excluye la posibilidad de la pregunta por el pensamiento. Entrenados en la posibilidad de responder con supuesta rigurosidad, esto es, con citas de textos precisos, el manejo de idiomas originales, la ubicación en un contexto de emergencia o recepción, la pregunta que indaga el pensamiento de una singularidad es por principio destituyente del anudamiento actual entre institución y subjetividad: sujetos cuya autoridad sapiente se funda en la repetición rigurosa de un canon de autores. Precisamente en el momento en el que la filosofía, su práctica hegemónica o su forma institucional, no es sino la constitución de nombres propios desde la autoridad de un saber cuya rigurosidad se legitima en la reproducción de autores, O. del Barco apuesta, invita, produce y provoca, otra forma de rigurosidad. Ser riguroso en filosofía no es sino indagar sin pausa qué seamos capaces de pensar.

Esta pregunta supone la provocación de otro que requiere, al mismo tiempo, la necesidad de un saber riguroso y su insuficiencia, es decir, la interpelación exige un plus-de-lectura. Creo que allí se inscribe la articulación doble de esa pregunta: por un lado, supone la misma destitución subjetiva, es decir, la interpelación sobre el pensamiento no lleva a una restitución de la opinión fundada del nombre propio, un quién que se afirma en un saber, una biografía, sino precisamente a la imposibilidad de situar un quién que responda, por lo mismo que existe una producción en acto de la cualquieridad que no es subjetivación, es la posibilidad y la potencia de una voz. Escribe O. del Barco:

Insinuaciones, vacilaciones, intentos, actos siempre fallidos, esencialmente fallidos. Hay un exceso para acá del yo, del mundo, etc., y un exceso para allá, para lo que no hay palabra, ni concepto, ni imagen. El “entre”, asediado por ambos excesos, es silencio, y ese silencio, absolutamente alejado de todo fundamento, es don-del-habla. Hablamos en esa indecisión, en lo indecible e indecidible. ¿Hablamos? De nuevo: ¿quién habla? Nadie habla, hay habla sin nadie que hable, hay ser sin nadie que sea, hay dios sin dios, hombre sin hombre. No se puede pensar o vivir el enigma, pero se puede

8. En la recordada enunciación de G. Deleuze: “La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: «No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto». De mi generación, algunos no consiguieron liberarse, otros sí: inventaron sus propios métodos y reglas nuevas, un tono diferente”. G. Deleuze, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1996, p. 7.

vivir y pensar en el enigma de los signos indescifrables sabiendo que son y serán siempre indescifrables⁹.

Por otro lado, supone la destitución del saber, no mediante una especie de elogio simple de la ignorancia, sino mediante un trabajoso camino que lleva a esto: nadie-sabe-nada. Puesto que: ¿qué podría significar saber algo? ¿Reconstruir con cierta precisión lo que dice un autor, una erudición de citas, fuentes, influencias o textos originales? Escribe O. del Barco:

Después de haber seguido y saltado a Kant, ahora, en unas pocas líneas, trataré de resumir mi “estupor” ante su pensamiento. Así como Descartes dice que sabe que *es* pero no sabe qué-*es*, de la misma manera Kant sabe que hay “algo” (*noúmeno*, cosa-en-sí, X, alma, libertad...) y no sabe *qué* es. Y no lo sabrá nunca, porque no se puede saber, o lo único que podemos saber es que no se puede saber. Esto es lo que nos dice o enseña la filosofía de Kant. Ese, que es su “abismo” (el de la razón), es también nuestro abismo¹⁰.

Se trata, a fin de cuentas de esto: que la misma posibilidad y potencia de pensamiento surge en un lento trabajo, paciente, atento, que asume que nadie-sabe-nada. Una tarea ardua que supone, en un mismo movimiento, destituirse como sujeto y destituir el saber tramando una lectura-escritura en el exceso. Hay pensar, a veces, sólo a veces, en la *modulación de un ritmo en el nadie-sabe-nada*.

9. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito. Un problema central en los escritos de O. del Barco es el lenguaje. Posiblemente la singularidad de su apuesta puede circunscribirse, en uno de sus modos, por su desplazamiento respecto de lo que se ha denominado “giro lingüístico”. Ya en *El abandono de las palabras* la noción de *abandono* indica una doble impronta: el abandono como el lugar del hombre entre la entrega del lenguaje y el éxtasis, pero también la marca epocal del lenguaje. Esto es, el hombre no es sino un “hay” ubicado entre la entrega del lenguaje y el su fin como éxtasis. Al mismo tiempo, si el lenguaje se encuentra irreductiblemente atravesado por formas metafísicas, es una una época signada por la crisis de esas mismas categorías. El abandono muestra un modo de pensar un habla en la crisis de la metafísica: “[...] esta alternativa puede enunciarse diciendo que se trata de un decir-del-silencio, de un dejar que el silencio hable con un habla que es propia del silencio, porque ese silencio es esa habla. [...] En lugar de un sujeto que habla del silencio es el silencio el que habla en el lugar de la desaparición del sujeto y como desaparición del sujeto. Y así, al ser silencio-sin-sujeto, habla sin causa como sujeto: habla porque habla. Habla una habla-sin-habla, vale decir sin cosa, sin sustancia y sin referente; al desprenderse de la cosa, el habla es habla del silencio, incluso más allá del ser”. O. del Barco, *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Letra Viva/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010, p. 10.

10. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

2.

Existe, creo, una segunda pregunta, o quizá sea un modo de precisar la primera. La segunda pregunta de O. del Barco me interesa esbozarla recuperando el título de un temprano Seminario de G. Deleuze: ¿Qué es fundar?¹¹. Mi hipótesis es que en esta pregunta no reside la búsqueda de un fundamento, sino precisamente una modalidad de la pregunta. Me explico: entiendo que la pregunta sobre el fundamento no se dirige tanto al fundamento como tal sino al mismo modo de preguntar (*hay que dar cuenta, hay que rendir razón*). La pregunta que interpela a otro cualquiera sobre su pensamiento no es pura inmediatez sino la modulación de un doble gesto delbarquiano. Primero, se trata de volver una y otra vez sobre cuál es el supuesto de lo que estoy afirmando, esto es, volver sobre las palabras, los enunciados, las razones, para reiterar el supuesto del supuesto de lo que estoy sosteniendo. Diría aún más, es una paciente búsqueda que excluye el salto arbitrario de una fundación contingente. El pensamiento no es sino la “experiencia” del extrañamiento de cada lengua en la búsqueda infinita de los supuestos de lo que decimos. Pero, segundo, esta búsqueda infinita no tiene sólo una dimensión retrospectiva sino que se modula en una segunda dirección: ¿qué se deriva? Donde la derivación no es sino un seguir sin pausa las consecuencias de una afirmación. Escribe O. del Barco:

El tema no puede terminar porque se trata del infinito: a todo lo que se diga o haga se le puede agregar un *más*; si uno dice ser, sustancia, yo, mundo o dios, siempre se lo puede cuestionar, analizar o desarrollar. Y lo mismo ocurre si se dice fundamento o presupuesto: ¿cuál es el fundamento del fundamento y el presupuesto del presupuesto, y así sucesivamente?¹²

Cuando se pregunta, como señalaba, por la potencia de un pensamiento singular, que destituye a la vez al sujeto y al saber, la rigurosidad surge de lo infinito inscripto en la pregunta. Un preguntar que no se detiene, que es tortuoso en un movimiento infinito que indaga sobre el supuesto de cada cosa que se afirma y sobre lo que se deriva de ello. Aquí no hay paz, y por ello el rigor es un modo de tramitar la violencia de un preguntar que

11. G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder?*, Curso hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957.

12. O. Del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito. Esto supone una relectura de la tradición fenomenológica: “¿Cuál es el límite, es decir el extremo, al que llegó la fenomenología? Lo que esta pregunta cuestiona es el problema del *fundamento*, o, más precisamente, el problema del fundamento de todo fundamento, o del punto que sostiene toda intencionalidad y toda reducción, o de *presupuesto* absoluto, es decir, de lo carente de todo presupuesto”. O. del Barco, “Los límites de la fenomenología”, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 154.

no se detiene. En la doble inscripción de la pregunta, o si se quiere, en la pregunta como la inscripción de un doble gesto, emerge otra cosa: una *lógica de la remitencia*. J. L. Nancy ha insistido en diversos lugares que el sentido, en su doble composición de significado y sensibilidad, no es sino una remitencia infinita: preguntar por el sentido de algo conlleva siempre una derivación¹³. De algún modo, se trata de un abismo que ya supieron entrever los modernos bajo la institución del principio de razón suficiente. Si no se detiene, si no hay punto de detención en la lógica de la remitencia, no hay dios, no hay yo, no hay mundo.

Esta rigurosidad adquiere en O. del Barco una forma específica al remitir al idealismo trascendental¹⁴. Afirmaría algo cuyos indicios resta pensar, y me gustaría arrojarlo bajo el gesto de la provocación. El término “materialismo” conserva en el pensamiento contemporáneo un estatuto que parece identificarse de modo automático no sólo con una posición de izquierda, sino con el lugar positivo de una dicotomía. Como si se hubiera impuesto una doble afirmación althusseriana: que la lucha de clases en filosofía supone la oposición idealismo vs materialismo y que se trata de pensar materialismos más allá de la dialéctica, y de ahí toda una extensa reivindicación de pensadores materialistas desde el epicureísmo antiguo, Lucrecio, N. Maquiavelo, B. Spinoza hasta el propio M. Heidegger. Sin embargo, la radicalidad de O. del Barco no se encuentra en su materialismo, sino en el estatuto mismo de lo trascendental. J. Derrida señala en una de sus últimas conferencias la relevancia de volver a discutir el idealismo trascendental que va de I. Kant a M. Heidegger, pasando por E. Husserl¹⁵. Entiendo que O. del Barco se inscribe en esta tradición, esto es, en una radicalización de “lo trascendental” que conlleva lecturas atentas de R. Descartes, I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger, J. Derrida, J. L. Marion. De esta tradición, como señalaba, insiste una cuestión: la indagación sin pausa no puede ser sino un pensamiento de lo trascendental. O. del Barco indica que el ejercicio de pensamiento (allí incluso cuando excede el

13. Escribe J.L. Nancy: “Se dirá entonces que el sentido y el sonido comparten al menos el espacio de una remisión, en el cual al mismo tiempo remiten el uno al otro, y que, de manera muy general, dicho espacio puede ser definido como el de un *sí-mismo* o de un sujeto. Un *sí mismo* no es otra cosa que una forma o una función de remisión: un *sí-mismo* está hecho de una relación consigo mismo, o de una presencia a sí, que no es otra cosa que la mutua remisión entre una individuación sensible y una identidad inteligible”. J.L. Nancy, *A la escucha*, trad. C. Durán, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 7.

14. Cf. G. Rametta (ed.), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Padova, Cleup, 2008.

15. J. Derrida, “El «mundo» de las luces por venir”, *Canallas*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005. Una cierta lectura puesto que al mismo tiempo que cuestiona la “arquitectónica” y la “teleología” de diversos modos del idealismo trascendental, la deconstrucción no es un pensamiento de lo incondicional que excede su formulación como condiciones de posibilidad.

nombre de filosofía) es una búsqueda infinita que conduce a lo trascendental como esa instancia previa absoluta (que se puede nombrar de diversos modos, puesto que todo nombre es siempre segundo y arbitrario). Es esto lo que I. Kant inaugura:

El gran “descubrimiento” de Kant fue ese punto que ya no es nadie (porque no hay nadie), que es, aunque en realidad no puede ser, el trasfondo invisible que sostiene todo y más que todo, o que disuelve ese todo, el mundo, Dios, el sujeto y el objeto, el fenómeno y el *noúmeno*, la eternidad y el instante... y a ese punto lo llamó, porque de alguna manera había que llamarlo, “trascendental”¹⁶.

M. Heidegger al analizar los diversos modos de pensar el “principio de identidad” señala que con el idealismo alemán se produce un giro en la historia de la filosofía desde la noción de “mediación”: ya no será posible una relación con lo dado inmediata, y por ende la cuestión será cuáles son las implicancias de esa mediación¹⁷. La referencia a la mediación conduce a la pregunta por los modos en que existen ciertas condiciones que *constituyen* a lo dado, esto es, que lo dado como tal es incognoscible sino es constituido por ciertas formas¹⁸. De allí se abren dos vías de indagación, por un lado, la pregunta no ya de cómo es posible que se le manifieste lo dado a un sujeto, sino cómo es posible en tanto tal. Y así, lo dado presupone una *donación* que precede a las determinaciones de su manifestación¹⁹. Por otro lado, si el sujeto es constituyente, como instancia mediadora, no se trata de un yo empírico, sino de un yo trascendental. Pero, en tanto trascendental, el yo-pienso kantiano se convierte en un noúmeno, en algo

16. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

17. M. Heidegger, “El principio de Identidad”, *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988. No otra cosa es lo que aparece con mucha potencia en algunas de las filosofías más recientes, pues el “realismo especulativo” no es sino un intento de pensar más allá de la finitud, o del correlacionismo cuya emergencia se sitúa en I. Kant. Cf. Q. Meillassoux, *Después de la finitud*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2015 y R. Brassier, *Nihil desencadenado*, trad. B. García Becerro, Madrid, Materia Oscura, 2017.

18. Indudablemente la cuestión de la “constitución” es central en toda la tradición del idealismo trascendental, en tanto no puede pensarse como una relación de producción externa. Cf. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, *Phaenomenologica* 18, Martinus Nijhoff, 1964.

19. Desde mi perspectiva el pensamiento de O. del Barco resulta de una enorme relevancia para discutir no solo el “giro teológico” de la fenomenología francesa (E. Lévinas, M. Henry, J.-L. Marion), sino algunos de sus autores actuales como C. Romano, R. Barbaras o J. Benoist. En este sentido, resulta de relevancia leer a O. del Barco a la luz de la nueva fenomenología. Cf. L. Tengelyi, “New Phenomenology in France”, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 50, Issue 2 (2012).

imposible de pensar categorialmente²⁰. Atendiendo a ambas dimensiones, sea del lado del objeto o del lado del sujeto, el pensamiento de O. del Barco conduce a una meditación infinita que busca la instancia trascendental como *prius* previo a la distinción sujeto-objeto, como “hay”, “donación”, “diferencia”. Términos que irreductiblemente se desplazan metonímicamente en tanto instancia misma de constitución. Aún más, si lo trascendental excede el orden categorial, es para O. del Barco un más allá del ser. No como instancia trascendente (y por ello no funda una teología), sino como el presupuesto de que algo sea. Lo transcategorial es también transontológico:

El orden “trascendental” carece de determinación, de atributos: se trata de un orden blanco, de un hueco sin márgenes, o de un vacío que carece de tiempo, de espacialidad y de ser. Podemos decir que hay lo trascendental, pero no que lo trascendental es. Al hay mundo, hay hombre, hay Dios; o, mejor dicho, a mundo-hombre-Dios lo llamamos “hay”; sin poder rendir cuentas de ese *hay* porque no se lo puede comparar o medir con otra cosa: hay-mundo pero mundo es incomprendible; y lo mismo ocurre con el hombre y con Dios. [...] A esto se refiere lo trascendental kantiano, al presupuesto absoluto que es esto (lo trascendental) llamado hombre o mundo o Dios o voluntad o espíritu...²¹

Lo trascendental es entonces una donación –un hay– que puede ser nombrado de diversos modos, pero que en cualquier caso es el presupuesto infinito de lo existente como pura apertura, pura posibilidad. Una donación sin donante ni donatario: lo abierto. Esto arroja el pensamiento hacia sus propios límites, pues no hay un sujeto que done, no hay instancia donadora, ni un afuera de ese hay, es decir, no se trata de lo dado como lo abierto, sino lo abierto sin más (sin orden de predicación, calificación, determinación, etc.). Es la infinita posibilidad de lo posible y, por lo tanto, no decir que el hombre es donación, o que el mundo es donación, como si fueran predicados, sino un hay, una donación, que se nombra arbitrariamente hombre, mundo, dios. Si se dice “hay un árbol” o “hay un animal” es posible preguntar qué significa ese “hay” suspendiendo cada cosa concre-

20. He aquí la aporía: “Si el yo trascendental como conciencias trascendental (es) un noúmeno, ¿cómo podría decirse algo de ese noúmeno si el noúmeno es «incognoscible»? [...] Si el noúmeno (es) previo al fenómeno, entonces yo, como noúmeno, no puedo ser, por lo tanto no puedo ser-yo, tengo que convertirme en fenómeno para ser sujeto de las categorías, pero ¿cómo? Como noúmeno no tengo ser, ni espacio-tiempo, ni causa... entonces ¿cómo me desdoble para auto-captarme convirtiéndome en fenómeno? Y así ¿para quién sería fenómeno?”. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

21. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

ta. Y no se trata sino de un hay-de-nada, o la pura posibilidad. Ahora bien, esta pura posibilidad adquiere el nombre de “lo trascendental” en tanto rompe la dicotomía entre inmanencia y trascendencia: primero, porque parte de una crítica a todo fundamento trascendente (no hay ninguna instancia trascendente que funde el orden de lo existente), segundo porque lo inmanente implosiona al definirse como infinito, como atravesado por un más, un exceso, inevitablemente abierto:

No hay ni inmanencia ni trascendencia: hay el *hay*, sin inmanencia y sin trascendencia. [...] Inmanencia quiere decir que sólo hay lo que hay, incluso dios sería el nombre de lo que hay, o a lo que hay lo podemos llamar dios (Spinoza), como darle cualquier otro nombre: ya sea sustancia, voluntad (Nietzsche), ser, etcétera, y luego sacar las conclusiones de esta afirmación. Trascendencia quiere decir que hay *más* que el *hay*, o que el *hay* no puede cerrarse en ninguna totalidad, ya sea que se le llame dios, yo-sujeto, ser, etcétera. Pero tanto la inmanencia como la trascendencia son ideales, si el *hay* nombra lo abierto absoluto caen tanto la inmanencia como la trascendencia: no hay un mundo que se pueda trascender, y tampoco hay un mundo que no se pueda trascender, porque no-hay-mundo²².

Un punto precedente que, incluso asumiendo las críticas a la metafísica, incluso abandonando las distinciones filosóficas, no puede dejar de suponerse: un punto absoluto de manifestación²³. En tanto absoluto o infinito, no sólo deconstruye la forma del discurso filosófico que trabaja inevitablemente sobre determinaciones, sino que incluso hace vacilar la misma posibilidad del pensamiento. O mejor, el pensamiento, que no puede ser sino pensamiento-habla (y no filosofía-lenguaje), insiste en una especie de no-pensamiento: un abismo. Y esta imposibilidad de pensamiento no es una imposibilidad finita, es decir, no se trata de las limitaciones propias del sujeto por pensar aquello que lo excede, sino de lo indeterminable o incondicionado como tales. No es una limitación, sino que lo abierto infinito excluye en sí la posibilidad del pensamiento (siempre determinante).

Entonces es lo abierto, el hay-no-nada (pensado como límite de cierta fenomenología²⁴), aquello donde es imposible la “reducción”. Este “hay”

22. O. del Barco, “Notas sobre lo trascendental”, *Nombres. Revista de filosofía*, Córdoba, N° 27, 2013, p. 67.

23. Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2011 y R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

24. La reflexión sobre lo trascendental no puede ser sino una lenta discusión con la tradición fenomenológica: En un cambio de opiniones con Van Breda en relación con el *Ego* trascendental que no es un ego separado del ego natural sino un *modo*, digamos, Hyppolite pregunta, un poco como de paso, si no podría concebirse “un campo trascendental sin

no es sino una donación, pero allí cuando se entiende de un modo singular como instancia previa, absoluta, que posibilita lo dado como tal y por ende es siempre exceso, sin-límite, punto de fuga (incluso, señala O. Del Barco puede ser “una vida” en el sentido del último G. Deleuze). Por ello lo trascendental excede la misma donación, pues la donación requiere sostenimiento o continuidad, y lo trascendental es exceso, ausencia, falta:

Dado significa que no es constituido o construido por el hombre (¡no hay “hombre”!), vale decir que es una gracia, un regalo... un don. Pero, y este es el problema, sin nadie (un Dios determinable, por ejemplo) que sea el donante, sin nadie (un hombre, por ejemplo) que reciba el don-regalo, y sin nada, sin algo, que sea donado-regalado. ¿Para qué hablar entonces de don? Pienso (kantianamente, lo reconozco) que se trata de decir que estamos ante un acontecimiento incomprensible. ¡Como si todo fuera un espejismo de nada! ¿Y lo trascendental? Lo trascendental dice lo no-nada, un estado de no-ser y de indecibilidad²⁵.

Si lo trascendental es un infinito o absoluto que excede lo pensable o enunciable, siempre escapa mostrando que cada enunciado, cada pensamiento no es sino un acto fallido: un sujeto, desde que habla o piensa determina lo trascendental y lo trascendental no puede replegarse sobre sí, como si fuera posible auto-pensarse, puesto que en tanto infinito es carente de límites. Un pensamiento sin sujeto de pensamiento y sin objeto pensado. Ahora bien, inevitablemente el pensamiento comienza con algo dado (esto-aquí), pero la pregunta es cómo es eso posible, o cual es el presupuesto de eso dado. Una pregunta que no conduce a otra instancia –otro ser– que funde lo dado (sea como sea que se lo llame), sino a una instancia abierta que produce desconcierto, una especie de milagro de nuestro desconcierto:

Lo trascendental es la *différance* (en términos aproximadamente derridianos) o, tal vez, el *eidos* (la Idea) platónico, vale decir la separación, el *factum* de la distancia entre la cosa-mundo y el sujeto o yo trascendental. Sin separación-unidad respecto al ente-naturaleza o

sujeto”; le respondieron: “para Husserl eso fue impensable”. Pero no obstante me parece que la pregunta es una pregunta clave, y esto puede comprobarse en la continuación del diálogo, cuando Ingarden afirma que en los últimos textos de Husserl aparece la conciencia trascendental como “problema de Dios”, o como “la forma bajo la cual el problema de Dios se le planteó a Husserl”, lo cual es distinto. Al margen de la discusión sobre Husserl lo que llama la atención es la idea de “campo *trascendental*”. Campo es igual a lo abierto infinito, es decir in-determinable, in-clausurable, excedido siempre, puro exceso...”. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito

25. O. del Barco, “Notas sobre lo *trascendental*”, op. cit., p. 51.

mundo, no habría posibilidad de pensar, ni de existir como hombre. Lo que llamamos “hombre” es esa distancia a la que Kant denomina “trascendental-indeterminada”; un punto absoluto de referencia, o un “equivalente general” absoluto en el cual el ente-cosa se da como tal ente-cosa. Lo trascendental puede ser llamado “Dios” y es (sin ser o más allá o totalmente otro que ser) la efectualidad de algo como “mundo”. Ese punto, que ha recibido distintos nombres en la historia de la filosofía (desde Idea, alma, dios, sujeto, ego, lenguaje), posibilita que se organice o estructure un “Universo” (Kant); es lo constante, lo que no cambia: una absoluta pasividad. Lo trascendental es la posibilidad de algo, es el *prius* de la construcción ideal del mundo, o la diferencia de la diferencia: la *différance*²⁶.

3.

El último libro de O. del Barco que no deja de escribir y que no tiene fecha de publicación posible se titula *El estupor de la filosofía*. Sin embargo, el nombre del archivo digital de ese mismo libro es “Cuadernos de notas kantianas”. Hace ya muchos años que O. del Barco lee hasta el hartazgo a I. Kant como un pensador no del límite (*quid juris*), sino del infinito. Esta inscripción en el idealismo trascendental como pregunta por el infinito, o si se quiere, por la inscripción del infinito en lo trascendental, no puede dejar de ser articulada con la recuperación de una tradición maldita de pensamiento: de Sade a G. Bataille pasado por F. Nietzsche. Los malditos leídos al interior de una tradición marxista, pero los malditos también como lugar de la tercera pregunta que quisiera postular: ¿Qué es una vida filosófica? Sade, F. Nietzsche, G. Bataille, como nombres, entre otros, en los cuales la filosofía es cuerpo, es una vida.

Este punto resulta de especial interés puesto que la discusión en torno a los textos de O. del Barco ha sido leída hasta el hartazgo desde la polémica sobre el “No matarás” atribuyéndole una ética levinasiana²⁷. No me interesa entrar en esta discusión que merece un texto aparte, sino simplemente indicar que existe una ética como hábito, como forma-de-vida, que

26. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito. Anota O. del Barco en relación a la lectura sobre el concepto de “Walten” que J. Derrida realiza en el segundo tomo del Seminario *La Bestia y el Soberano*: ¿Podríamos aventurar nosotros que *Walten* es sinónimo o que pertenece a la «familia» de lo trascendental, de ese «trascendental» que siempre está en exceso –de la palabra- de sí, de lo mismo-de-sí, como si la fuerza y la debilidad de lo trascendental consistiera en ese no poder mostrarse o aparecer como tal; como si fuera un *noúmeno* a la vez necesario para que mundo e «inexistente» en cuando a su inefabilidad, a su incomprendibilidad o invisibilidad?”. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

27. AA. VV., *No matar: sobre la responsabilidad*, Córdoba, Editorial de la UNC, 2007 y L. García (comp.), *No matar. Sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones*, Córdoba, Editorial de la UNC, 2010.

emerge de ese proceso riguroso de lectura que conduce a un infinito trascendental. En *Exceso y donación*, O. del Barco afirma que el pensamiento filosófico se define como “búsqueda”, una búsqueda obsesiva sabiendo que nada se puede encontrar, es decir, en una época definida por la ausencia de cualquier principio trascendente (llámese dios o fundamento) no existe un algo que pueda satisfacer la búsqueda. Esta búsqueda sin objeto tiene un valor vital: es una forma-de-vida. Una vida que no es definida, entonces, desde un orden normativo ni siquiera desde un saber práctico, sino como una excedencia que es apertura:

¿Se podría hablar, en este contexto, de una **ética** del *dejar ser*, de una **ética** “débil, nómade, pobre”, pero capaz de discernir entre lo que es ontológicamente bueno y lo que es ontológicamente malo? ¿Es posible una ética sin deber y sin universalidad, vale decir, retirada, contemplativa?²⁸

El lugar donde con mayor fuerza ha desplegado la posibilidad de esta ética es en la lectura de J. L. Ortíz. En el libro *Juan L. Ortíz. Poesía y ética* se va tramando una lectura que indaga la configuración de un estar en el mundo que rompe todo rastro de humanismo, es un estar como apertura a un mundo ilimitado, que va de las piedras a los animales, de las cosas a los vegetales²⁹. Un modo de estar definido como “extrema apertura”, pero que no se piensa desde ningún reaseguro romántico, que no se define desde una excepcionalidad. Es una forma-de-vida en la cotidianeidad, en lo más cotidiano de lo cotidiano (el caminar con un perro a contemplar el río) abrir modos de ver, tocar, estar. Arrojar a la intemperie como desposesión, pérdida de sí, ausencia de sostén:

Frente a los que la consideran un “bello entretenimiento” él sostuvo que era su *manera de vivir*; no mostró una generalidad sino su propia vida abierta y libre, pacífica y bondadosa, opuesta al terror y a la enajenación. Una manera de vivir que sublimaba constantemente lo cotidiano volviéndolo sagrado. Y fue desde esta dimensión que habló de una realidad “casi de iluminación”, la que nos inserta “en ese misterio que constantemente ha estado huyendo”. Insertarse en

28. O. del Barco, *La intemperie sin fin*, op. cit., p. 149.

29. He aquí un desafío incesante para el pensamiento contemporáneo desde los planteos del estructuralismo: la posibilidad de exceder el humanismo. En O. del Barco esta es una preocupación central, pero mostrando precisamente la doble posibilidad del posthumanismo: como alienación total en la era de la técnica capitalista pero también como la posibilidad de su exceso. Cf. O. del Barco, *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja Negra, 2010.

el misterio, ser el misterio en acto, es la palabra celebrante, como plenitud, como plegaria y como sustento del hombre³⁰.

Diría que se juega aquí una ética-sin-ética. Porque no hay orden normativo posible, ni postulados de la razón práctica, ni siquiera apertura radical a la alteridad³¹. No. Una vida en lo abierto, que no es sino la misma vida, no otra, pero en una leve modificación imperceptible que se produce en el abandono:

Abandonar “Dios” es abandonar una palabra de múltiples significaciones, es abandonar las palabras y dejarse abandonar por las palabras. Y no basta el silencio, que puede estar cargado de nombres, es necesario el abandono ilimitado, la muerte en vida. Sólo ella puede aniquilar o colmar la expectativa imposible, como invertida, pero sustentada en el hay, fruto del hay como sí del sí. Ser una criatura recién nacida abierta a lo otro del mundo y hacer para siempre de eso *otro que mundo* su morada. ¿Qué morada? Si pudiésemos decirlo seguiríamos en el mundo y no en lo-otro-que-mundo. Entiéndase: no en otro mundo sino en lo-otro-que-mundo, en sin-mundo o más-que-mundo³².

En este sentido, existe algo como una filosofía que es la vida, filosofía-vida, pero que se aleja de algunas de las versiones actuales: no se trata de una práctica de sí, ni de una terapéutica, ni que la vida se juegue en una apertura ética a la alteridad. Por decirlo en una palabra, no se trata ni de las derivas foucaultianas ni de las derivas levinasianas. Se trata de una ética del dejar, del abandono, que hace de lo trascendental un modo de la inmanencia. En un texto reciente, O. Del Barco recupera la noción de “videncia” tal como aparece en A. Rimbaud. Antes de leer los pasajes con los cuales quiero terminar, insisto en algo, se trata de escuchar cada palabra, cada enunciado, destituyendo cualquier dejo de sacralidad³³. Entonces, para terminar, dos citas de O. Del Barco:

Primera cita:

30. O. del Barco, *Juan L. Ortíz. Poesía y ética*, Córdoba, Alción, 1996, p. 120.

31. Sobre la alteridad: O. del Barco, “El caballito blanco”, *Escrituras. Filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2011.

32. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

33. Escribe O. del Barco: “Esa *videncia* es la que exige el sacrificio de los sentidos... es decir del yo...para darse como videncia sin nadie, el solo «sin por qué», el solo *porque sí*... (cómo no pensar en Van Gogh, en Nietzsche, en Walser, en Artaud?). Todo ese vertiginoso remanso que somos-sin-ser puede llamarse filosofía (por qué no?) o mística, o religión (por qué no?), todo ese exceso que somos-sin-ser, y el qué? y el «y» y el «más» y el «que» y el «qué que?», eso, esto, lo, ¡vaya a saber! sólo sé que no sé nada, sé? o nada? pero si nada no ¿entonces? nada o qué, sí nada qué, no sabemos nada, *quién?* no sabemos, nadie o nada”. O. del Barco, “Hay”, *En busca de las palabras*, Buenos Aires, FCE, 2017, p. 296.

Pienso en Rimbaud cuando dice que hay que volverse vidente “mediante un desarreglo sistemático de todos los sentidos”. Esta frase daría lugar a una conversación-infinita, pero me detengo en el “desarreglo” o ruptura o herida o desesperación o locura de la vida como cuerpo y alma. ¿Para qué? Sin “para” o para-nada, eso nomás, gratuito, consagrado, donado - pero el vidente no puede *decirlo*, se llega a lo abierto de la videncia por pura ofrenda, pero no se sabe cómo, es una vía dolorosa o gozosa, a veces en un extremo orgiástico, erótico, poético, o en una sustracción casi quirúrgica. Pienso la videncia como abandono de la cosa, de la alienación-cosificación del hombre, como abandono del hombre como sustancia clausurada en la onto-teo-logía de nuestra “cultura=mundo=capitalista” ¿Y qué? ¿Y cómo? Rimbaud dice mediante el desarreglo de los sentidos. Marx hablaba de los sentidos enajenados: des-alienar los sentidos (Marx dice “el reino de la libertad” (esta frase me ha tocado imperiosamente desde hace ya mucho tiempo: la palabra “reino” y la palabra “libertad” – con tanta carga filosófica que tienen!). Videncia me parece una palabra abierta –cada ser vivo tiene su videncia, un oso, una garrapata, un mono, etc. cada uno con su propia videncia, cada hombre con su propia videncia–, el mundo que irrumpe y se muestra mundo, se ilumina en miles de millones de formas (pienso en un pajarito volando entre los árboles, en las palomas que largan en Rosario y van directo a sus nidos en Tucumán, en las ballenas, las hormigas, los murciélagos, las abejas... cada una un milagro, un mosquito es un milagro volando y picándonos... Videncias extáticas diría (pero sin ninguna seguridad), mientras que la videncia del hombre es dinámica, hay a partir de la videncia común una apertura dolorosa o amorosa que *va profundizándose*? Como si caminara hacia un más de sí (Husserl habla de una conciencia –una conciencia de sí– y una conciencia absoluta...el Buda mediante prácticas exigentes del cuerpo y el espíritu de golpe se ilumina (se eleva 2 cm) y ve todo en éxtasis, se absolutiza, se diviniza³⁴.

34. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito. Todo esto abre, indudablemente, la pregunta por la cuestión política en O. del Barco. Si la referencia a K. Marx resulta ineludible en un pensamiento de la radical imposibilidad de afuera del sistema que piensa la posibilidad de su excedencia, aquí sólo me interesa señalar dos notas: por un lado, que O. del Barco da lugar a un pensamiento político posthumano en su misma paradoja, puesto que si nada más deshumanizante que la lógica del capital la respuesta no pasa por una reivindicación de lo humano, sino por una apertura hacia lo no-humano; por el otro que, como él mismo ha señalado, luego de la extensa polémica sobre el “No matarás”, un texto publicado en la revista *Nombres* titulado “Notas sobre la política” muestra un desplazamiento al pensar la posibilidad de una política-otra: “Tal ver la única «política» posible, más allá de los niveles opresivos, oprobiosos y trágicos del *Sistema*, a los que hay que resistir y combatir, sea el *amor*” O. del Barco, “Notas sobre la política”, *Nombres*, N° 24, Córdoba, 2010, p. 147.

Segunda cita:

Es bueno llegar a viejo porque uno se despersonaliza solo, va de a poco dejando de ser, se vuelve soledad, no quiere charlar, mira las pequeñas cosas, ve la luz en un perro o un gorrión o un mosquito, oye sonidos desperdicios, ve cosas casi invisibles, se ausenta, se olvida, va olvidándose de las cosas y recuerda cosas olvidadas. Creería que, desearía sin imposición, liberarme de todos los dioses, de toda trascendencia...claro, y ese deseo para mí es un deseo que me excede, es el deseo de la videncia, no un deseo impositivo, más bien es menos que un deseo, diría un deseo muy débil, por puro respeto a la infinitud del otro³⁵.

35. O. del Barco, *El estupor de la filosofía*, Inédito.

