

## De Marx a Heidegger: Un itinerario paradigmático (El caso de Oscar del Barco)

Bruno Bosteels\*

### Resumen

La crisis del marxismo desatada hacia fines de la década del '70 del siglo XX hizo del filósofo argentino Oscar del Barco una de sus referencias teóricas indispensables. El artículo presenta el itinerario teórico de Del Barco a partir del cual sostiene que la mentada crisis no es solo de tal cuerpo teórico sino, finalmente, se trata de una crisis de la metafísica occidental. Bajo esa premisa se expone y analiza la relación de Del Barco con Marx, una relación atravesada, interrumpida por Heidegger.

**Palabras claves:** Oscar del Barco- Marx- Heidegger – crisis.

### Resumo

A crise do marxismo desencadeada no final dos anos 70 do século XX fez do filósofo argentino Oscar del Barco uma das suas referências teóricas indispensáveis. O artigo apresenta o itinerário teórico de Del Barco, a partir do qual ele argumenta que a crise acima mencionada não é apenas de tal corpo teórico, mas, finalmente, é uma crise da metafísica ocidental. Sob essa premissa, o relacionamento de Del Barco com Marx é exposto e analisado, um relacionamento atravessado, interrompido por Heidegger.

**Palavras-chave:** Oscar del Barco- Marx-Heidegger – crise.

---

\* Doctor en Literatura y Lenguas Románicas por la Universidad de Pensilvania, EE.UU. Profesor e investigador del Instituto de Literatura comparada y sociedad en la Universidad de Columbia, EE.UU.

## La crisis del marxismo

A veces detrás de las apariencias superficiales de un simple cambio de modas intelectuales se esconde una transformación mucho más profunda, cuyas raíces subterráneas nos remiten a grandes desplazamientos sociales, políticos y culturales. Sin duda es este el caso del destino de la referencia a Marx después de la más reciente en una larga serie de crisis y muertes anunciadas del marxismo, aquella que con tanta fuerza declaró Louis Althusser bajo el título “¡Por fin la crisis del marxismo!” en el congreso organizado por *Il Manifesto* en 1977 en Venecia: “Estamos, en el seno de la crisis presente, ante una nueva transformación, ya en gestación en las luchas de las masas. Ella puede dar nueva vida al marxismo, dar una nueva fuerza a su teoría, modificar su ideología, sus organizaciones, sus prácticas, para abrir un verdadero porvenir de liberación social, política y cultural a la clase obrera y a todos los trabajadores”<sup>1</sup>. En América Latina, ciertamente, no hacía falta esperar la palabra oracular de Althusser para enterarse de que el marxismo estaba por fin (o nuevamente) en crisis. Para recordárnoslo, por si faltara alguna evidencia, allí están los golpes militares, las guerras sucias, o la represión a las guerrillas tanto urbanas como rurales. Así, la derrota de la izquierda socialista o comunista en los 70s imponía la tarea de una autocrítica, si no es que condenaba a los militantes pura y simplemente al silencio y a la muerte. Por ello, como dije, no hacía falta esperar a Althusser para percatarse de la crisis. Sin embargo, dada la enorme relevancia que en la zona había adquirido el pensamiento del filósofo francés autor o editor de volúmenes como *Para leer el Capital* y *La revolución teórica de Marx*, sí se puede percibir después de aquellas palabras pronunciadas por Althusser en Italia un notable auge en el número y la intensidad de las discusiones sobre la crisis del marxismo también en América Latina.

En México, por ejemplo, el filósofo argentino Oscar del Barco, entonces exiliado en Puebla, editó en 1979 un volumen colectivo sobre el tema, *La crisis del marxismo*,

---

<sup>1</sup> Louis Althusser, “¡Por fin la crisis del marxismo!” en *La soledad de Maquiavelo*, trad. Carlos Prieto del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, ed. Yves Sintomer, Madrid, Akal, 2008 p. 298.

como para ampliar las hipótesis de un libro propio, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*. Y en la revista *Controversia*, editada en el mismo país por un grupo de exiliados argentinos, dicha crisis así como la crítica al marxismo-leninismo a la que obligaba constituían uno de los ejes principales para la polémica, junto con la experiencia de la derrota que la izquierda revolucionaria acababa de sufrir con el golpe militar de marzo de 1976 en su país de origen. Según del Barco, era importante recalcar que la crisis del marxismo no era tan solo teórica, como en cambio sí nos lo podían hacer creer el análisis y la respuesta de Althusser. En efecto, en su intervención en el congreso organizado por *Il Manifesto*, el filósofo francés había tratado de sugerir que la crisis abría asimismo la posibilidad de volver a indagar en los vacíos teóricos que habían dejado atrás no solo Marx sino también, más tarde, pensadores marxistas como Lenin. “En este sentido, profundamente político, me parece necesario hablar hoy de crisis teórica en el marxismo, con la intención de precisar en qué afecta a lo que se denomina teoría marxista propiamente dicha”, dijo Althusser. Y, como ejemplos del hecho de que los grandes teóricos del movimiento obrero no nos hubieran legado un *corpus* teórico unificado sino una obra llena de contradicciones y lagunas, mencionó dos huecos en particular en la teoría política del marxismo: “En Marx y en Lenin se constatan dos lagunas teóricas preñadas de grandes consecuencias: sobre el Estado, por un lado, sobre las organizaciones de la lucha de clases, por otro”<sup>2</sup>. Como estas lagunas teóricas abrieron preguntas estratégicas importantes en su momento, según el filósofo francés era urgente responder a ellas con rectificaciones ajustadas a las condiciones específicas de la crisis para así poder estar a la altura del discurso original de Marx.

Según Oscar del Barco, en cambio, la crisis del marxismo no solo no es fundamentalmente teórica, sino que, además, responderle con una serie de

---

<sup>2</sup> L. Althusser, “¡Por fin la crisis del marxismo!”, pp. 290 y 295. Las tesis de Althusser inmediatamente provocaron una tormenta de respuestas, ataques y contra-tesis. Él mismo respondió unos meses después del congreso en Venecia a una nueva invitación de Rossana Rossanda con otro texto para el colectivo de *Il Manifesto*, “El marxismo como teoría ‘finita’”, que fue incluido junto con una larga serie de reacciones en un volumen publicado en México y Argentina (en una serie, “El tiempo de la política”, editada por José Aricó) bajo el título *Discutir el Estado: Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, México, Folios, 1982.

rectificaciones a su vez puramente teóricas corre el riesgo de perder de vista la radicalidad del gesto que dio origen al trabajo de Marx. Sería una forma empecinada de redoblar el error, al quedarse encerrado en el círculo epistemológico de la teoría. Por consiguiente, hay que proceder de otro modo, tanto en la evaluación del gesto originario detrás del pensamiento de Marx como en el análisis coyuntural de su crisis.

### **Hacia el otro Marx**

Así, en una colección de ensayos originalmente publicada en 1983 desde el exilio en Puebla con el título *El otro Marx*, del Barco propone en particular enfocarse en los aspectos *otros* o *extraños* del autor de *El Capital*: aspectos que precisamente se resisten a ser incluidos en una “obra” completa, un “sistema” filosófico o un “discurso del método” como requisitos típicos del marxismo de manuales, sino que se encuentran dispersos en los múltiples manuscritos inéditos, los fragmentos incompletos o las notas marginales de Marx.

Seguirle la pista a ese otro Marx exige todo el talento de una especie de gaucho rastreador: “Se trata de un *rastreo*; rastreo de las formas lábiles de un poder huyente, cuyo *rastreo* exige cualidades de vista, olfato y rapidez que nunca puso en práctica ningún tipo de ‘epistemología’<sup>3</sup>. Estas cualidades de vista, olfato y rapidez son indispensables, ya que lo que se trata de rastrear es un saber huidizo, disperso y recalcitrante, parecido al saber del inconsciente en el psicoanálisis según Freud. Como añade el autor de *El otro Marx*, “ese *saber*, en sentido propio, intenciona una realidad a la que solo es posible acercarse a través de los restos y las fracturas, los deslizamientos, las fallas y los desechos de lo que durante tanto tiempo y, al menos en el proscenio histórico, se creyó algo compacto y legal, una pura objetividad

---

<sup>3</sup> Cito la reciente reedición, a veces corrigiéndola a partir de la primera edición: Oscar del Barco, “Hacia el otro Marx”, en *El otro Marx*, Buenos Aires, Milena Caserola, 2008, p. 25. Para una interpretación más amplia de este libro, el lector puede remitirse a mi ensayo “El otro Marx: Filosofía y teoría crítica”, en *Sujeto, transmodernidad, descolonización. Debates filosóficos latinoamericanos*, ed. Mabel Moraña, Frankfurt-Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2018.

estructurada según los cánones de la Razón<sup>4</sup>. Pero, a través de los rastros, los deslizamientos y los desechos, de lo que se trata por sobre todo es de una lectura que hunde los pies en el subsuelo de lo no-teórico, sin lo cual no se podría entender el interés fundamental de la teoría marxista. Y es que para Del Barco el pensamiento de Marx marca una ruptura tan radical con respecto al círculo auto-fundado de la teoría o la filosofía –el círculo de la razón occidental posthegeliana– que cualquier intento de reinsertarlo en este círculo a la hora de responder a la crisis del marxismo solo intensifica aún más el grado y la violencia de la equivocación.

Según Oscar del Barco, todos aquellos filósofos que intentan reducir la ruptura de Marx con respecto a la filosofía, o su distancia con respecto a Hegel, a una pura “revolución teórica” (como en el título de la traducción española de la colección canónica *Pour Marx* de Althusser), pierden de vista el hecho de que la misma forma de lo teórico en Marx tiene necesariamente su fundamento en un elemento no-teórico. Esta es la idea original detrás de los textos reunidos en el volumen *El otro Marx*, que recién en 2008 fue reeditado en Argentina: *el otro Marx*, que es también *lo otro de Marx*, nombra este irreductible resto sin el cual ninguna teoría sería posible, ni tampoco ninguna crítica. Un elemento no-teórico constituye el revés de toda teoría crítica, pero este revés es también la palanca con la cual se puede abrir lo teórico hacia su afuera, descolocándolo hacia un más allá de la teoría o la filosofía pura: “Este movimiento trans-teórico produce un desplazamiento absoluto del *corpus* filosófico”<sup>5</sup>.

*Lo otro* de Marx, en este sentido, es *lo otro* de la teoría: la naturaleza, el trabajo vivo, la lucha, el amor, el cuerpo, la poesía, el arte; pero, también, todo lo impensado y reprimido de la sociedad capitalista:

Lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido: la pobreza, el tercer mundo, la locura, la delincuencia, el suicidio, el proletariado como clase en-sí (digamos que como clase para-sí el proletariado plantea muchos interrogantes que son fruto de la experiencia histórica, en la medida en que se convierte en un nuevo Logos, una nueva Ley, mientras que como clase en-

---

<sup>4</sup> O. Del Barco, “Hacia el otro Marx”, en *El otro Marx*, p. 22.

<sup>5</sup> O. Del Barco, “Entre Marx y Hegel”, en *El otro Marx*, p. 89.

sí es una clase dominada por la muerte: huelgas salvajes, rebeliones, formas de resistencia que hunden sus raíces en el odio y no en la teoría)<sup>6</sup>.

Ahí, en esa parte maldita de *lo otro* del sistema, yace finalmente el único absoluto –sin hipóstasis ni mayúsculas– para el autor. Y no hay que seguir aferrándose al prestigio del *corpus* de la filosofía occidental acreditada por el discurso de la universidad para denigrar esas dimensiones *otras* o *extrañas* de la vida, porque –como sugiere del Barco– a los intelectuales marxistas de la moda althusseriana les parecerán poco “científicas” o “rigurosas” desde el punto de vista epistemológico; o porque –como añadido yo– a los pensadores de la moda heideggeriana les parecerá que nunca hasta ahora han dado lugar a una desconstrucción lo suficientemente “radical” u “originaria” de sus yacimientos ontológicos.

El presupuesto de la base nunca simple o puramente teórica sino *otra* de la teoría es algo que el autor de *El otro Marx* ya había anunciado en su contribución al debate acerca de la crisis del marxismo en *Controversia*, respondiendo a un texto de los españoles Ludolfo Paramio y Jorge M. Reverte. “Me parece que al ubicar la *teoría* como el elemento central de la crisis se corre el riesgo de que se esfume la raíz *fundamentalmente* política de la misma”, decía del Barco en esa ocasión. “La *crisis* no se plantea por una conmoción inmanente al orden teórico sino porque los pueblos europeos y no europeos están tomando conciencia cabal del callejón sin salida a que fueron llevados *sus* propias organizaciones, vale decir que adquieren una conciencia cada vez más profunda de *su* propio fracaso”<sup>7</sup>. No solo la crisis excede por mucho el marco estrictamente teórico sino que, al proponer que no se podrá salir de la misma sin un cambio de paradigma previo en la teoría, se aumenta todavía más la tentación del teoricismo. Este sería el caso del discurso de Althusser, incluso a la hora de su famosa autocrítica. “Lo que se borra en este discurso son las determinaciones no teóricas de la crisis teórica”, añade del Barco. “Mi opinión, no obstante, es que la ‘crisis teórica’ no es explicable por sí misma, sino que se trata de una crisis global en

---

<sup>6</sup> O. Del Barco, “Althusser en su encrucijada”, en *El otro Marx*, pp. 113-114, nota 2.

<sup>7</sup> O. Del Barco, “Observaciones sobre la crisis del marxismo: Respuesta a Paramio y Reverte”, *Controversia* 2-3 (diciembre 1979), pp. 12-13.

la que no puede aislarse el elemento teórico sin correr el riesgo de caer en el *teoricismo*, el cual implica un movimiento doble que escinde a la teoría de la práctica y luego produce la conversión de la teoría en sujeto social<sup>8</sup>". En este doble movimiento podemos reconocer la tendencia a la reconversión teológica e idealista de toda la filosofía occidental moderna que culmina en el pensamiento de Hegel, con su típica escisión e inversión del predicado en sujeto y del sujeto en predicado, tal como la criticaron los jóvenes hegelianos, desde Feuerbach hasta Marx, cuando se rebelaron contra su viejo maestro.

### **Una explosión del marco de referencialidad**

La crisis del marxismo indicaría entonces que no es cuestión de resolverla mediante rectificaciones tan solo teóricas que intenten llenar los vacíos que se dejaron abiertos en la obra de los fundadores, sino que es hora de romper con todo el teoricismo:

La crisis ha desplazado el teoricismo e instalado la problemática en un lugar distinto, fuera del círculo vicioso de la epistemología. Considerando el texto a partir de lo que Marx llamó la inminencia del "diluvio" revolucionario se abre la posibilidad de incluir en la interpretación *lo otro* de lo teórico: *lo real* donde lo teórico funciona en discontinuidad, en una dispersión que suprime cualquier tipo de sustancia<sup>9</sup>.

Además, si el marxismo es ante todo un movimiento práctico expansivo, esta práctica no tiene por qué limitarse a una sola esfera, ni siquiera al ámbito de la política en su sentido tradicional. Al contrario, siempre hay un elemento de más, un exceso, o un *plus* que rompe con la delimitación prefijada de ámbitos, esferas, niveles o instancias, tan rebuscados siempre por los marxistas estructuralistas en su afán de ser aclamados como los auténticos epistemólogos de la ciencia de la historia. Justamente, si tiene algún sentido seguir hablando en términos de lo político en el

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>9</sup> O. Del Barco, "Sobre el problema del 'método' marxista", en *El otro Marx*, p. 61.

caso de un pensador como Marx, más conocido por su crítica a la política representativa que por sus recetas concretas para llegar al comunismo, será como el efecto de ese *plus* que agujerea y atraviesa todas las paredes mediante las cuales el poder establecido intenta dividir y encerrar la práctica colectiva:

Por último debemos aclarar que no usamos el término *política* en el sentido de una práctica clausurada en un orden predeterminado como político sino esencialmente a partir del incesante *plus* que caracteriza lo político y que puede devenir propio de cualquier tipo de práctica precisamente al trascender la clausura represiva de lo específico marcado y sostenido en su especificidad por el poder<sup>10</sup>.

En este sentido, más que definir una topología de lo social (con sus distintos niveles e instancias de la base y la superestructura) similar a las topologías del psicoanálisis freudiano (con las instancias del ello, el yo y el superyó), el marxismo sería un pensamiento militante fundamentalmente a-tópico:

Los conceptos de Marx son expresivos de una situación real y están destinados a la transformación de lo real mediante la asunción del concepto por la realidad: ¿se trata, en consecuencia, de algo que sólo es posible anunciar como posibilidad o como mito? En cuanto no se trata de una existencia-fáctica es, efectivamente, una *posibilidad* y no algo *dado*; se trata, en resumen, del *mito de la igualdad humana*. En este punto, que con ciertas precauciones podemos llamar *político*, es donde se articulan los diversos planos del marxismo. Las desconfianzas respecto al uso del término "político" derivan de que en sentido estricto no se intenciona un *lugar* donde la práctica pudiera clausurarse sino una multiplicidad de procesos a-tópicos captados en su intensidad. El marxismo nunca es una topología sino, a la inversa, la transgresión tendencialmente consciente de todo momento topológico o extático en cuanto es forma-teórica de flujos y está cargado de una intencionalidad destinada a producir la transgresión del stasis<sup>11</sup>.

Teniendo en cuenta entonces la base no teórica sino práctica de toda teoría, así como la naturaleza expansiva y a-tópica de la práctica política más allá de su clausura disciplinaria, una lectura atenta a la crisis podrá empezar abriendo el marco de

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 61-62. Aquí, me parece, el original de la primera edición es más correcto que la reedición.

<sup>11</sup> O. Del Barco, "Hacia el otro Marx", en *El otro Marx*, pp. 32-33.



referencias con textos y nombres no estrictamente teóricos o filosóficos. Así, en sus textos recogidos en *El otro Marx* y más aún en colecciones posteriores como *La intemperie sin fin* y *El abandono de las palabras*, del Barco procede en base a la idea de que Marx puede y debe leerse junto a Nietzsche y Heidegger; que Sade o Artaud son tan importantes como Lenin o Althusser; y que la poesía de Hölderlin o Mallarmé puede enseñarnos igualmente o más sobre el peligro y lo que salva que cualquier manual del materialismo dialéctico e histórico de la Unión Soviética. Por eso se hace del Barco una serie de preguntas para ir acercándose al otro Marx.

Enunciemos algunas de estas preguntas, las que, sin duda alguna, sonarán como inusitadas en los oídos acostumbrados a la melodía "pétreo" del nihilismo actual: ¿cuál es la relación entre los *textos* de Marx y los de Mallarmé (y por supuesto que este nombre no es casual aquí)? ¿En qué se funda el resurgimiento de Nietzsche en el ámbito de la crisis del "marxismo" o, en otras palabras, cómo vincular a Marx con Nietzsche partiendo de una presumible intertextualidad y de un similar uso de la *crítica*? Y la pregunta decisiva respecto a lo que podríamos llamar la emergencia del pensamiento contemporáneo (pienso no sólo en Mallarmé y su época sino también en Rilke, Joyce, Proust, Artaud, Schönberg y Braque, entre tantos otros): ¿no inauguró el proletariado como clase esencialmente a-tópica y errática un espacio original, no sólo de pensamiento sino fundamentalmente de *ser*? y el desplazamiento de este hecho por el teoricismo ¿no volvió incomprensibles los discursos marxistas en cuanto negación radical de todo *logos*?<sup>12</sup>

Del Barco no es el único en escoger ese noble linaje de nombres propios: Mallarmé, Artaud, Bataille, Nietzsche, Sade, Heidegger, Blanchot, Wittgenstein, Joyce, Proust, etc., a los cuales el filósofo argentino añade a veces las figuras autóctonas de Macedonio Fernández y el poeta Juan L. Ortiz. Unos años después de la publicación de *El otro Marx*, el filósofo francés Jean-Luc Nancy ofrece una lista parecida en su libro *El olvido de la filosofía*, en el que responde a los detractores del llamado "pensamiento del '68" en Francia. Lo que ese ataque en contra de Althusser, Foucault, Derrida o Lacan no quiere aceptar es el punto de quiebre que ocurrió al interior del marco del pensamiento milenario occidental. Es un quiebre nada menos

---

<sup>12</sup> O. Del Barco, "Sobre el problema del 'método' marxista", en *El otro Marx*, pp. 44-45.

que civilizacional, el que según Nancy puede pensarse de forma privilegiada a partir de un número selecto de pensadores, artistas y escritores –igualmente homogéneos en cuestión de género– de finales del siglo diecinueve y principios del veinte en Europa:

En nuestra historia más reciente, tres nombres tal vez son testigos de lo que nos ha ocurrido: Benjamin, Heidegger y Wittgenstein (entiendo que esos nombres podrían servir a la vez como los pensamientos que ellos signan y como una especie de señal para toda una red de nombres que acarrear: Nietzsche y Marx, Bataille y Proust, Hölderlin y Baudelaire, Apollinaire y Joyce, Frege y Einstein, Malevitch y Webern, así como muchos otros)<sup>13</sup>.

Eso que ha ocurrido, según Nancy, en los acontecimientos de mayo del 1968 va mucho más allá de Francia, hasta alcanzar una crisis de toda la civilización de Occidente:

Lo que fue *happening* en 1968 todavía nos pasa, contrariamente a lo que creen los doctores y guardianes del orden (in)significante, quienes ven en ello una mera crisis que ya pasó. Raramente, sin duda, desde el fin de Roma, una civilización o una cultura ha sentido en tal grado la *inclinatio* o el declive de los últimos recursos de sus significaciones, tanto en relación con el Occidente como en la relación de éste con el “Tercer Mundo” y el “Cuarto Mundo”. Se trata en efecto de una *crisis* (de la que el pensamiento del retorno es un síntoma) –es *nuestra crisis*, la crisis de nuestra historia actual, en cuanto determina y juzga el cumplimiento de la metafísica como voluntad–designificar<sup>14</sup>.

Para Oscar del Barco, sin embargo, la ampliación explosiva del marco de referencias para pensar la crisis del marxismo dentro de la crisis de la civilización occidental, por lo menos en una primera etapa, todavía puede inscribirse en el horizonte de un pensamiento cuyo objetivo es la praxis revolucionaria. Como sugiere el autor en 1977 en su libro *Esencia y apariencia en El Capital*, “se trata entonces de una práctica emparentada con la 'fiesta' (Rousseau-Derrida), con el 'juego'

---

<sup>13</sup> Jean-Luc Nancy, *L'oubli de la philosophie*, París, Galilée, 1986, p. 80.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 79.

(Nietzsche), con la 'perversión-polimorfa' (Freud), con la 'poesía' (Heidegger), y, fundamentalmente, tal vez, con la muerte. ¿Cómo llamarla? Hoy por hoy, lisa y llanamente, no encuentro otro nombre mejor que el de práctica revolucionaria".<sup>15</sup> Poco a poco, en las etapas posteriores de su itinerario político-filosófico, el mismo autor por el contrario irá poniendo en tela de juicio su vieja confianza en la práctica y la idea de la revolución. De Marx pasaremos así al predominio ubicuo de la referencia al nombre de Heidegger. En vez de servir para un concepto ampliado del quehacer revolucionario, la fiesta, el juego, la perversión, la muerte y, sobre todo, el habla de los poetas, entonces, vendrán a suplantar los presupuestos todavía metafísicos que subyacen a la idea de la práctica como un hacer o una producción subjetiva.

Es este cambio de perspectiva el que puede percibirse ya en la presentación al volumen *La crisis del marxismo*:

En otras palabras, no se trata sólo de que la derrota del "socialismo real" sea el perno indispensable para la intelección de la crisis teórica marxista, sino que sirve también para demostrar que el "marxismo" *solo* ya no conforma las necesidades revolucionarias de la clase, y esta es la causa por la que surgen un conjunto de teorizaciones concretas que configuran un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento constituido sobre el *fracaso*, también, del *antropocentrismo*, del *logocentrismo*, etcétera, y que cuestionan la posibilidad misma de *la* o de *una* teoría (que en su unidad no puede sino ser *forma* del logos, del Saber, etcétera, vale decir nueva forma de la metafísica), la posibilidad de *el* o de *un* partido, la posibilidad de *un* discurso, en resumen, cuya estructura reconoce como fundamento la *presencia*. Son estos discursos erráticos, discontinuos, no subsumibles en lo Uno (teórico, político, estético, etcétera), los que marcarían el marxismo que surgirá, pienso que necesariamente, del inmenso *caos* que caracteriza nuestro presente, y no tanto el desarrollo de una "sociología", "economía" e "historia" marxistas; la revolución teórica, de la que hablan Paramio y Reverte, es, más allá del espacio propio donde se inscribe, la forma de una experiencia que trata de liberarse, para volverse hegemónica, tanto de la *tradicción* propia, coagulada

---

<sup>15</sup> O. Del Barco, *Esencia y apariencia en El Capital*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1977, p. 102. Este texto también se puede encontrar integralmente reproducido en la antología de Oscar del Barco, *Escrituras: filosofía*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2011, p. 92 nota 42.

como "ortodoxia", como del enrejillado metafísico<sup>16</sup>.

La palabra clave, por fin, se ha lanzado: se trata de una explicación interminable con la metafísica. Aquí la crisis del marxismo adquiere su verdadero perfil y, en consecuencia, podemos entrever ya las razones más lejanas detrás del cambio de paradigma de Marx a Heidegger.

Del Barco explica de dónde proviene el impulso para hacer que explote el marco teórico de modo tan espectacular. Si la respuesta a la crisis exige tal abanico de referencias, se debe ante todo al hecho de que dicha crisis desborda por mucho el destino del mero marxismo después del fracaso y la derrota del socialismo realmente existente. Afecta, más bien, a la totalidad de la razón discursiva occidental en el movimiento epocal en el que de forma nihilista se topa con su propia tendencia a la autodestrucción. Como dirá en "Heidegger y el 'misterio' de la técnica", recogido en *El abandono de las palabras*: "La crisis, si se quiere, excede todo; nadie puede negar la crisis de occidente, pero en este sentido el término crisis se vuelve peyorativo y apunta a señalar todo lo que aterroriza al hombre"<sup>17</sup>.

Por una parte, si retomamos las palabras de la presentación de *La crisis del marxismo*, está la experiencia de liberarse de la "ortodoxia" del marxismo oficial, pero de paso notamos que curiosamente todavía se habla de una liberación con ambiciones para volverse hegemónica; por otra parte, también está el deseo de salirse de todo el "enrejillado" metafísico, en el cual dicho marxismo, o el pensamiento de Marx fijado y coagulado como "marxismo", tal vez haya quedado atrapado. La crítica al antropocentrismo, al logocentrismo o al productivismo, entonces, requiere una destrucción o una desconstrucción, más que una revolución. Es otra sugerencia que el autor ya había anticipado en su libro *Esencia y apariencia en El Capital*: "Conceptualizar la revolución como tal, en su propio movimiento, implica la destrucción del *episteme occidental*, conformado por un mundo de categorías (esencia,

---

<sup>16</sup> O. del Barco, "Presentación al libro de VV.AA, *La crisis del marxismo*, Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1979, texto reimpresso en la antología *Escrituras: filosofía*, pp. 283-284.

<sup>17</sup> O. Del Barco, "Heidegger y el 'misterio' de la técnica", en *El abandono de las palabras*, p. 179.

apariencia, verdad, ser, presencia) que dominan el pensamiento del conjunto de la sociedad”<sup>18</sup>. La idea del hacer revolucionario, o la praxis como transformación y no solo interpretación del mundo para seguir la famosa oncena de las “Tesis sobre Feuerbach”, de hecho, no se sale del marco circunscrito por los principios epocales del *logos* occidental como sistema que culmina en la época de la imagen del mundo como una reserva provocadora de objetos dispuestos en conjunto para la producción y la manipulación del hombre. Pero, de lo que realmente se trata de liberarnos, ahora sin deseo hegemónico alguno, es de la metafísica moderna del sujeto capaz de producir su propia esencia.

En vez de buscar una respuesta decisiva a la pregunta del qué hacer, entonces, un acercamiento heideggeriano a la crisis del marxismo-leninismo nos aproximará poco a poco a una región donde rige –sin dominio ni voluntad– el puro ser, no como hacer sino precisamente como no-hacer, como el abandono del sujeto al dejar-ser de una vida sin por qué ni para qué.

### **Marx más allá del marxismo: Nueva guía para los perplejos**

El cambio de Marx a Heidegger no es el único de ese tipo de desplazamientos, varios de los cuales además son anteriores a la crisis del marxismo y en algunos casos incluso coinciden con un notable momento de auge y renovación, más que de crisis o declive, en las lecturas de Marx. Así, por ejemplo, podemos pensar en el itinerario que va de Marx a Spinoza; o, también, en el de Marx a Maquiavelo. Se trata todavía, en estos casos, de una especie de reorientación interna al marxismo.

#### **1) De Marx a Spinoza**

En cuanto al primer caso, no solo es bien sabido que Marx en su juventud fue un lector ferviente de Spinoza, habiendo compuesto en 1841 un *Cuaderno Spinoza* cuyo

---

<sup>18</sup> O. Del Barco, *Esencia y apariencia en El Capital*, en *Escrituras*, p. 65.

interés va mucho más allá de la curiosidad meramente filológica. Como escribe el editor de la traducción española: “Se trata de una operación intelectual y de intervención política de enorme interés que puede entenderse tanto como un gesto de apropiación espiritual como la construcción de un antídoto eficaz contra las propias premisas liberales del pensamiento de Hegel”<sup>19</sup>. También sabemos que por las mismas razones –plantear a Spinoza como antídoto contra Hegel– hay toda una generación de marxistas sobre todo entre los discípulos de Althusser, de Pierre Macherey a André Tosel, que se han nutrido en su evaluación de la crisis del marxismo con las proposiciones del autor del *Tratado Teológico-Político*. Como decía ya el maestro de la Escuela Normal Superior en la calle de Ulm y coordinador del proyecto colectivo *Para leer el Capital*: “La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx”<sup>20</sup>.

## 2) De Marx a Maquiavelo

En cuanto al itinerario que va de Marx a Maquiavelo, en segundo lugar, sabemos que desde por lo menos Antonio Gramsci en adelante, ha habido un intento continuo para presentar a Marx como el Maquiavelo del proletariado y la teoría del partido revolucionario de Lenin como *El Príncipe* moderno. Una relectura de Marx a partir de Maquiavelo, por un lado, nos revela algo así como el “comodín” de un “tercero incluido” en la dualidad hegeliana entre la sociedad civil y el Estado; y, por otro, nos permite captar la política en su actualidad o su verdad efectiva. Como escribe Etienne Balibar en un texto de principios de los años 80: “Es en este sentido que propongo

---

<sup>19</sup> K. Marx, *Cuaderno Spinoza*, ed. y trad. Nicolás González Varela, Barcelona, Montesinos, 2012, contratapa.

<sup>20</sup> Louis Althusser, “El objeto de *El Capital*”, en Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer el Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo Veintiuno, 1974, p. 113. Ver también Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014; Etienne Balibar, *Spinoza y la política*, trad. César Marchesino y Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo, 2011; André Tosel, *Du matérialismo de Spinoza*, París, Kimé, 1994; Antonio Negri, *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Barcelona: Anthropos, 1993.

reconocer un aspecto a la vez 'maquiaveliano' y no hegeliano del concepto de la política de Marx”, ya que no anticipa sobre su propio fin en la plena actualización de la sociedad en el Estado: “En este sentido, nuevamente, aunque en términos completamente diferentes [de la lectura de Maquiavelo propuesta por Hegel], la política es aquello que desborda al Estado, aquello que lo constituye como un equilibrio transitorio, o una relación de fuerzas relativa. Proceso de diferenciación, y no de integración”<sup>21</sup>. En esta misma línea, sin embargo, es notable también una tendencia a usar el “momento maquiaveliano” de Marx como una cuña para separar el argumento por la “verdadera democracia” en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* de 1843, por ejemplo, de los excesos dogmáticos del marxismo-leninismo y el “socialismo real” de la Unión Soviética. Así es como Miguel Abensour, siguiendo el ejemplo de su mentor Claude Lefort, lee a Marx en su libro *La democracia contra el Estado* (subtítulo original de la edición francesa: *El momento maquiaveliano de Marx*). “Desde este punto de vista, el derrumbe de los regímenes marxistas, que abusivamente se pretendieron socialistas, tuvo entre otros efectos benéficos el de 'devolvernos' a Marx, a un Marx desembarazado de las materializaciones ideológicas que interpusieron una verdadera cortina de humo entre él y nosotros” explica el autor recién fallecido. Y añade: “Distancia entonces –repitámonos– entre Marx y el marxismo. Porque fue proponiendo un análisis del momento maquiaveliano que nos es contemporáneo, del que puede considerarse que se constituye en una crítica del marxismo con miras a redescubrir la política perdida –sea en una filosofía de la historia, sea en una cientifización–, que se nos reveló que un primer momento maquiaveliano existía ya en Marx”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Etienne Balibar, “Marx, le joker ou le tiers inclus”, en AA.VV., *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, pp. 150-151.

<sup>22</sup> Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires: Colihue, 1998, pp. 7-8 y 9. Como dice Lefort en una entrevista con Esteban Molina: “A diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, como insuperable. La cuestión que planteaba Maquiavelo era la de saber en qué condiciones la división, digamos de clase, podía expresarse o, por el contrario, permanecía disimulada, y cómo podía anclarse el poder en una Ciudad dividida”. Ver Claude Lefort, “La Ciudad dividida y el sentido del republicanismo: Conversación con Claude Lefort”, en *Maquiavelo: lecturas de lo político*, trad. Pedro Lomba, Madrid: Trotta, 2010, p. 568.

Ya con la lectura de Maquiavelo, en otras palabras, podemos observar un punto donde el camino se empieza a bifurcar, posiblemente con efectos irreversibles para la comprensión de Marx. Así, también, después de sus primeros acercamientos al pensador florentino, a principios de los años 60, hasta su retorno a él en los años 70, Althusser entiende reorientar su lectura de Maquiavelo en parte como respuesta a la crisis del marxismo. A la noción de causa inmanente que en su obra canónica había tomado prestada de Spinoza, ahora se añade por ejemplo un nuevo énfasis en el elemento aleatorio del juego entre fortuna y virtud según Maquiavelo. Mediante este énfasis que será clave para su desarrollo de una corriente subterránea del materialismo del encuentro, Althusser espera poder escaparse del determinismo que no dejó de ser implícito incluso en su propia versión de la dialéctica materialista en la época de *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*. Es el lado insólito, extrañamente familiar o enigmático de lo que se describe también bajo el título de “La soledad de Maquiavelo” lo que le llama la atención al filósofo francés en un texto del mismo año en que declara por fin la crisis del marxismo. “Sin que sepamos por qué, resulta que estos textos antiguos nos interpelan como si fueran de nuestro tiempo, y nos atrapan como si hubieran sido, en cierta forma, escritos para nosotros y para decirnos algo que nos toca directamente, sin que sepamos exactamente por qué” indica Althusser, hablando de *El Príncipe* y los *Discursos*. Maquiavelo nos lanza, incluso más allá de la crisis teórica del marxismo, preguntas todavía hoy enigmáticas tales como: “¿Por qué procede, como ha demostrado notablemente Claude Lefort en su tesis, mediante interrupciones, digresiones, contradicciones dejadas en suspenso? ¿Cómo es que un pensamiento aparentemente tan controlado sea en realidad tan presente y tan huidizo, tan acabado y tan inacabado en su expresión misma?”<sup>23</sup> Preguntas en las que sin problema alguno podemos reconocer las mismas inquietudes que animan también a Oscar del Barco en su rastreo de *lo otro* del sistema, en *El otro Marx*.

Si bien entonces ya está presente en el camino que lleva de Marx a Maquiavelo,

---

<sup>23</sup> L. Althusser, “La soledad de Maquiavelo”, en *La soledad de Maquiavelo*, pp. 334-335.



el impulso para ir abriendo caminos alternativos a la interpretación ortodoxa del pensamiento de Marx –definido en la versión de Lenin, por ejemplo, como la síntesis de sus tres “fuentes” o “componentes” que serían la filosofía alemana (Hegel), la economía política inglesa (Smith, Ricardo) y la política proletaria francesa (no solo socialistas utópicos como Proudhon sino también el "descubrimiento" que hace Marx del proletariado después de su llegada a París)– se irá reforzando aún más con el seguimiento de otros itinerarios político-filosóficos. Es el caso, por ejemplo, del itinerario que va de Marx a Kant.

### **3) De Marx a Kant**

Aquí, ciertamente, podemos ver un intento similar al camino que retorna a Spinoza para salir de Hegel. Por ejemplo, en el trabajo de Lucio Coletti, al menos antes de que se convirtiera por completo en un anti-marxista reaccionario, la lectura de Kant sirvió para oponer una lógica antinómica a la lógica dialéctica de Hegel. Así como Althusser, en uno de los trabajos más citados de *La revolución teórica de Marx*, contrastaba la contradicción con el concepto de la sobredeterminación importado desde el discurso de Freud, Coletti desplazaba la contradicción a favor de la contrariedad entendida en relación con la antinomia kantiana. Era críticamente importante, en este sentido, no confundir –al estilo de la "dialéctica de la materia" heredada de Hegel– las oposiciones reales con oposiciones conceptuales o lógicas. Allí, por su énfasis en un sustrato insuperable de finitud, como ya lo había anticipado Heidegger en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, residía la ventaja de Kant sobre Hegel incluso para la comprensión de Marx. “Pues se trata de oposiciones que, por ser reales, son 'sin contradicción' y en las cuales, por tanto, nada tiene que hacer la contradicción dialéctica”, explicaba Coletti. Y continuaba: “Con ello cae por su base el viejo lugar común metafísico (aunque en este caso la metafísica marche a hombros del movimiento obrero) de que, sin dialéctica, no hay lucha ni movimiento, sino sólo

la inercia y la inmovilidad de la muerte”<sup>24</sup>. Kant, en este sentido, sirve nuevamente para corregir los excesos de la dialéctica hegeliana en el pensamiento de Marx. El retorno a Kant sigue siendo todavía una crítica inmanente al marxismo, aunque plantea la pregunta secundaria hasta qué punto su interpretación preparó el camino para que Coletti abandonara a Marx y antes de morir apoyara la candidatura de Silvio Berlusconi.

Por otro lado, en el acercamiento sobre todo a las obras póstumas de Kant que en los años 80 empieza a proponer alguien como Jean-François Lyotard, quien en su etapa trotskista heterodoxo de los años 1950-60 había colaborado con Lefort y Cornelius Castoriadis en la revista francesa *Socialisme ou Barbarie*, podemos observar un intento altamente autocrítico para alejarse de las ilusiones metafísicas en las cuales la tradición marxista hubiera quedado atrapada. Si el proyecto de la crítica kantiana se define por la delimitación tajante de distintas familias de frase (cognitiva, prescriptiva, especulativa, etc.) o distintos regímenes de discurso (técnico-científico, ético-moral, estético-teleológico, etc.), para utilizar la nomenclatura modernizada que Lyotard encuentra en Wittgenstein, resulta que la idea de la revolución aparece como una especie de ilusión trascendental en el sentido técnico de la palabra. “La política revolucionaria”, explica Lyotard, “descansa en una ilusión trascendental dentro del dominio político: la revolución confunde lo que es presentable como objeto en una proposición cognitiva con lo que es presentable como objeto en una proposición especulativa y/o ética: es decir, confunde esquemas o ejemplos con *análoga*”<sup>25</sup>. Así, el retorno al último Kant parece tener una función no solo crítica sino también clínica, al permitir el análisis y la cura de las enfermedades que nos pegó el

---

<sup>24</sup> Lucio Coletti, *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre filosofía y política*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 172. Ver también los ensayos recopilados en el volumen de Lucio Coletti, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977. Y para un análisis crítico, ver Enrique de la Garza Toledo, “Anexo: Las antinomias de Lucio Coletti”, en *El método abstracto-concreto (ensayos de metodología marxista)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Ixtapalapa, 1983, pp. 169-180.

<sup>25</sup> Jean-François Lyotard, *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 56. Para una discusión sobre la importancia de Kant en la revisión de la política revolucionaria de Marx en el caso de alguien como Enrique Dussel, véase Bruno Bosteels, “Sobre la teoría de la disolución del Estado: Una política de la finitud,” *Perspectivas sobre marxismos latinoamericanos*, número especial de *Escrituras americanas* 2.2 (2018): pp. 147-171.

joven Marx.

#### 4) De Marx a Heidegger

Si bien comparte algunos rasgos superficiales con esos otros itinerarios, el camino que lleva a Heidegger es diferente, no solo por la razón demasiado obvia de que a diferencia de los ilustres antepasados filosóficos del autor del *Manifiesto del Partido Comunista* ofrece la ventaja de una mirada retrospectiva sobre Marx, sino también porque esta mirada resulta infinitamente más profunda y abarcadora en sus efectos de destrucción para la comprensión del marxismo que cualquier camino de retorno – con o sin Marx, dentro o fuera del marxismo– a Maquiavelo, Spinoza o Kant.

Aquí, en efecto, ya no podemos hablar de una reorientación inmanente. No se trata, mediante un regreso a las fuentes, de recalibrar la obra de Marx poniendo el énfasis en este o aquel “aspecto” o “momento” olvidado para salvarlo de su fijación ortodoxa en el marxismo —o para sacarlo de la larga sombra que sobre él proyecta la dialéctica especulativa de Hegel. Estamos más bien ante un itinerario que poco a poco, a través de múltiples recovecos, solapamientos, anticipos y retrocesos, nos sacará por completo del “enrejillado” metafísico del que el propio Marx, junto con Nietzsche, representaría la culminación.

Durante mucho tiempo, esto quizá no se podía decir en voz alta, por miedo a ser atacados como cómplices involuntarios de la derecha y enemigos traicioneros de la izquierda. Pero la crisis del marxismo permite soltar las riendas para que la crítica a la que invita incluya también los elementos humanistas, productivistas o de otra forma todavía esencialistas del propio Marx —es decir, aquellos elementos que solo se pueden empezar a destruir o desconstruir, tal vez, a partir de una obra como la de Heidegger. En este sentido, el paso obligatorio de tantos pensadores contemporáneos —Oscar del Barco entre ellos— por la obra multifacética de Heidegger, parece abrir un punto de bifurcación traumática: ya no un mero desplazamiento sino una discontinuidad mediante la cual toda una escuela del pensamiento contemporáneo

después de la resaca de la derrota se siente llamada a sobreponerse al marxismo con el que hasta ese entonces había mantenido, en el mejor de los casos, un debate oblicuo y, en el peor, un triste diálogo de sordos.

### **Ni itinerario ni paradigma: El giro de Heidegger**

Antes de entrar con más detalle en algunas de las etapas del itinerario paradigmático de Marx a Heidegger en el caso de Oscar del Barco, sin embargo, debo admitir que para el oído entrenado de este filósofo argentino el subtítulo del presente trabajo sonará con el chirrido de una grosera simplificación, ya que en el auténtico pensamiento del ser según él no hay estrictamente hablando ni itinerario ni paradigma. Ambas denominaciones estarían equivocadas: la primera porque, como el camino del método, un itinerario supondría un lugar de origen y la finalidad de un destino; y la segunda porque la crítica no alcanza la sistematicidad de un paradigma científico, el cual supondría todavía una mirada técnica positivista del conocimiento como aquella que justamente está siendo puesta en tela de juicio, junto con la teleología de la historia encaminada hacia el progreso o la revolución.

“Caminos, no obras” (*Wege, nicht Werke*), Heidegger había propuesto como lema para la publicación del conjunto de su pensamiento. Pero para del Barco, si no hay obras, tampoco hay caminos, ni siquiera uno de esos "senderos que no llevan a ninguna parte," como los *Holzwege* del filósofo alemán. Así, podemos leer en *El abandono de las palabras*:

Todo camino presupone un punto de partida y otro de llegada, e incluso al recorrer "senderos" el hombre recorre un itinerario, vale decir que está guiada por un *telos*, aunque éste sea fantasmático. En el espíritu no sólo no hay caminos sino que fundamentalmente no hay el *alguien* que, si existiera, podría recorrerlos. Lo que hay es lo que está aquí-ahora en el no-tiempo y en el no-lugar. Todo camino, todo método siempre está cargado por la violencia de la Razón ejerciéndose tanto contra la naturaleza como contra el hombre: jamás un método puede recibir lo desconocido en su darse a luz. El pensamiento-sin-razón, lo que podríamos llamar el pensamiento-sin-pensamiento o poético,

por el contrario, sin caminos y sin obras, vive en la pobreza de lo que no es, o sea en la intensidad de la iluminación desasida de cosas, sólo atento a la espera de la gracia de lo que hay<sup>26</sup>.

Si Marx y Nietzsche, a pesar del juicio de Heidegger sobre ellos como pensadores todavía metafísicos, le sirven inicialmente al filósofo argentino para abandonarse a la gracia de lo que hay, es porque abren los paradigmas de la razón técnico-científica a su lado desconocido, a lo otro constitutivo sin el cual no se puede pensar el sistema del todo.

Marx fantaseaba con el todo. “Quiso tener el *todo* ante sus ojos, como le dijo a Engels cuando lleno de optimismo le describía la particularidad de su 'método'; pero el todo era su fantasía; la fantasía última del *logos*, por supuesto”, observa Del Barco. “Más allá del *todo* recién comenzaba lo otro que volvía al todo un fragmento convirtiendo al todo en el verdadero 'sueño de la razón' capitalista”<sup>27</sup>. Si el sueño de la razón produce monstruos en el socialismo realmente existente no menos que en el capitalismo, como Del Barco con las palabras de Goya no dejó de repetir desde la publicación de su *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas* en adelante, entonces la crítica a ese sueño no puede hablar de un cambio de paradigma, porque la intensidad del nuevo pensamiento, así como la de la vida misma, no se deja moldear a los parámetros teóricos o económicos típicos de la metafísica moderna:

En este punto es donde se entrecruzaron Marx y Nietzsche; éste desmontando el funcionamiento de la metafísica en un nivel teórico (teniendo en cuenta que *lo teórico* es desde siempre un espejismo del Sistema); aquél realizando un análisis semejante en el orden de la estructura económica (también lo "económico" es un espejismo) del sistema capitalista. Ambos produjeron estupor en las respectivas comunidades científicas de economistas y de filólogos, las que debieron enfrentarse con obras atípicas dentro de la preceptiva en uso, con itinerarios teóricos que se movían libremente en el entramado cultural de la época sacando a luz una compleja red de estructuras

---

<sup>26</sup> O. Del Barco, “Notas para una introducción”, en *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1994, p. 15.

<sup>27</sup> O. Del Barco, “Hacia el otro Marx”, en *El otro Marx*, p. 28.

de poder ignoradas por la "ciencia" hasta ese momento<sup>28</sup>.

Por último, si Marx al igual que Nietzsche promete una superación o una salida del marco de la metafísica tal y como lo sugerirá Del Barco, al menos en una primera etapa, al equiparar el sueño del “comunismo” del primero con el “super-hombre” o el “trans-hombre” del segundo, tampoco podemos reducir esa operación de rescate o salvación a un conjunto de enunciados meramente teóricos. A pesar de la impresión creada por una lectura un tanto superficial de las “Tesis sobre Feuerbach”, ni siquiera se trata de la puesta en práctica de una teoría previa, sino de un trastrocamiento completo de todas las relaciones habituales entre teoría y práctica. Por eso puede escribir Del Barco:

Tanto Marx como Nietzsche propusieron una suerte de rescate: para el primero dependía del desarrollo de las fuerzas negativas inmanentes de lo social, las que por su posición en el marco general de la dialéctica capitalista debían necesariamente intencionar un mundo sin jerarquías dominantes en que lo central sería el hombre devenido ser-libre; para el segundo dependía de la asunción por parte de un trans-hombre de las intensidades del eterno retorno de lo mismo (el trans-hombre es el hombre que asume la intensidad). Más allá del impulso puramente cognoscitivo ambos estaban impulsados por el *pathos* de la transmutación de los valores. Esa fue su marca, la que los separó del orden académico proyectándolos hacia una espacialidad inédita tanto para la teoría como para la práctica, y produciendo una ruptura de tal magnitud que no puede ser aprehendida ni con el concepto de "paradigma" (hoy vulgar en el orden científico) ni con el concepto desvalorizado de "revolución": más bien habría que pensar en el momento, como dice William Burroughs, en que los peces salieron del agua hacia la tierra ¿Cómo llamarlo? ¿Qué puede visualizarse hoy en el escenario teórico?<sup>29</sup>

Del Barco no contestará inmediatamente esta última pregunta. Pero si ya de por sí, en Marx o en Nietzsche, resulta imposible hablar de un “paradigma”, con mayor razón aún parece que solo estamos dando pruebas de tozudez al presentar como “paradigmático” el itinerario de Marx a Heidegger. Los libros de Del Barco son siempre colecciones de ensayos cuya fecha de primera publicación puede alejarlos el

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, pp. 29-30.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 29.

uno del otro por varios años, de modo que los últimos textos recopilados en *El otro Marx* casi coinciden, cronológicamente hablando, con los primeros incluidos en *El abandono de las palabras*, a pesar de los más de diez años que caben entre ambos libros. Incluso al interior de cada colección hay tensiones y variaciones considerables entre las ideas propuestas. No obstante, por más irregular que sea la espacialidad del camino, lleno de huecos, desniveles y superposiciones, lo que debe quedar claro es que al final de su recorrido ya no se podrá hablar tampoco de “revolución” o de “práctica revolucionaria”, sino que tras el giro de Heidegger será únicamente cuestión de “ser” y “dejar-ser”, siguiendo para ello el habla de la poesía.

Como en *El otro Marx*, Del Barco persistirá a lo largo de su itinerario político-filosófico en la búsqueda de *lo otro* del todo, pero ya no pretenderá responder a la pregunta *¿Qué hacer?* salvo con la paradoja de un hacer que es un no-hacer. “Si bien es cierto, por una parte, que no puede hacerse nada que apunte a la destrucción total del Sistema, también es cierto que, por la otra, se puede hacer el no-hacer del no-sistema real”, escribirá en “El 'peligro' y lo que salva”, incluido *El abandono de las palabras*. “Más todavía: el acontecimiento no puede transformar de golpe y totalmente al Sistema en algo distinto, pero al mismo tiempo sólo puede producirse en el hombre, por lo cual sólo en *este* hombre es donde comienza sin ningún tipo posible de visibilidad lo otro del Sistema”<sup>30</sup>. *Lo otro* no es algo que el hombre mismo pueda producir, actuar o trabajar, sino que a lo sumo puede dejar que le llegue a él.

### **Crisis y dejadez: De la militancia al abandono**

Como en lo que sigue no se trata técnicamente hablando de un itinerario, habrá que evitar asimismo el uso de términos como “etapas” o “momentos” porque darían la impresión equivocada de un desarrollo lineal, sea este dialéctico o no. Será mejor pensar en términos de “estancias” o “instancias”, ya que se trata de diferentes posturas o formas de estar en el mundo. Si bien se refieren a los nombres propios de dos o tres

---

<sup>30</sup> O. Del Barco, “El 'peligro' y lo que salva”, en *El abandono de las palabras*, p. 25.

filósofos (Marx, Nietzsche, Heidegger) con sus distintas formas de relacionarse entre ellos, en realidad lo que estos nombres indican son modos de portarse o pararse en medio de la intemperie. Y en el pensamiento de Del Barco, como dije antes, varios de ellos pueden encontrarse con múltiples tensiones o contraposiciones al interior de un solo libro, cuando no en un mismo ensayo.

En cualquier caso, hay que empezar recordando cómo fue el propio Heidegger quien en su “Carta sobre el humanismo” al filósofo francés Jean Beaufret, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, abrió la posibilidad de un “diálogo fecundo” con Marx:

Lo que Marx –viniendo de Hegel– ha reconocido en un sentido esencial y significativo como alienación del hombre alcanza en sus raíces a la apatrididad del hombre moderno. Esta es suscitada –desde el destino del ser– en figura de metafísica, es robustecida por ésta y simultáneamente encubierta por ella en su carácter de apatrididad. Por cuanto Marx, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historiación. Por cuanto ni Husserl, ni –por lo que hasta ahora he visto– Sartre reconocen la esencialidad de la historia en el ser, resulta que ni la fenomenología ni el existencialismo penetran en aquella dimensión, dentro de la cual, y sólo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo<sup>31</sup>.

A pesar de haber llegado cerca de la raíz de la cuestión del ser de la historia, sin embargo, el marxismo finalmente no logró sustraerse al dominio de una concepción todavía metafísica del trabajo productivo. Según Heidegger, Marx, al poner de pie la dialéctica de Hegel, igual que Nietzsche, al invertir a Platón, todavía se hubieran quedado adentro de la metafísica, aunque fuera como sus últimos representantes: “La metafísica absoluta, incluyendo sus inversiones por Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del ser. Lo que de ella proviene no es alcanzado o eliminado por refutaciones. Solo deja asumirse en cuanto su verdad es reintegrada más originariamente al propio ser y retirada del ámbito de una mera opinión humana”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, México, Peña Hermanos, 1998, pp. 96-97.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 91.



Desde el punto de vista más originario del pensamiento de Heidegger, en otras palabras, Marx participa todavía en el ocultamiento o el olvido del ser. Esta es la interpretación con la que, en primera instancia, empezará a medirse el trabajo de Del Barco.

### 1) Marx con Nietzsche contra Heidegger

En varios ensayos en *El otro Marx*, el filósofo argentino le lleva la contraria a Heidegger en cuanto a su lectura de Marx o Nietzsche como la culminación del ocultamiento del ser.

En su “Carta sobre el humanismo” Heidegger había dicho que para lograr aquel “diálogo fecundo” con el marxismo hacía falta “liberarse de las ingenuas representaciones sobre el materialismo y de las refutaciones baratas destinadas a rebatirlo”. Y continuaba:

La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo sea mera materia sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material del trabajo. La esencia moderno-metafísica del trabajo está prepensada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como el proceso –que se pone a sí propio en marcha– de la producción incondicionada, esto es, la objetivación de lo actual por el hombre experimentado como subjetividad<sup>33</sup>.

Pero lo mismo podría objetársele al autor de *Así habló Zaratustra*. También la inversión del platonismo en Nietzsche marcaría todavía una versión –extrema– de la metafísica de la subjetividad. Como apunta Del Barco, refiriéndose a las lecturas de Heidegger sobre Nietzsche: “Su tesis central sostiene que Nietzsche representa la culminación del nihilismo, así como también representa la culminación de la metafísica”, en la medida en que Nietzsche piensa todavía al superhombre como subjetividad, aunque fuera invirtiendo la evaluación platónico-cristiana del hombre-esclavo del resentimiento. “De lo que Nietzsche no se habría dado cuenta es que su

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 96.

inversión de la metafísica conlleva la metafísica: la inversión de la metafísica no supera la metafísica sino que de una manera obnubilada plantea *otra* metafísica; con el agravante de que la nueva metafísica aparece como no-metafísica en el movimiento mismo que lleva la metafísica a su culminación”<sup>34</sup>.

Del Barco, en una primera aproximación original al debate, busca salvar tanto a Marx como a Nietzsche del severo enjuiciamiento por parte de Heidegger. Sobre el autor del *Capital*, por ejemplo, apunta en su ensayo “Hacia el otro Marx”:

El ocultamiento-del-ser se manifiesta como técnica; si uno pregunta, ¿qué es el ocultamiento-del-ser? debe necesariamente señalar la técnica. Pero, y esto es lo que no vio Heidegger obsesionado por el aspecto constituyente del marxismo, todo el trabajo teórico de Marx es una inmensa fenomenología-crítica precisamente de la técnica devenida sujeto social y del mundo del hombre devenido mundo de fetiches que lo despojan tanto del objeto como del otro y de sí mismo, fetichizándolo en función de una objetividad que lo despoja de sí al ser investido como sujeto que fluye convirtiendo a los reales sujetos sociales, ya sean capitalistas u obreros, en “personificaciones” en un caso y en “accesorios” en el otro, de sí; detrás de las “cosas” Marx ve las relaciones-sociales que las constituyen: un mundo de objetos fluyendo sin-hombres, tal es el cuadro cuyo mecanismo Marx trata de descifrar durante toda su vida señalando los momentos de condensación, de ocultamiento y de mimesis, así como los “huecos”, no solo teóricos, y la muerte que conforma la inmanencia del sistema; se trata, en una palabra, de una cartografía destinada a la guerra y no del conocimiento por el conocimiento mismo. Esto puede o no gustar, pero es así; salvo que incorporemos a Marx al orden universitario, y hagamos de él un puro objeto de promoción y un “método” fundador de conocimientos “desinteresados”<sup>35</sup>.

De modo similar, en un ensayo recogido en *El abandono de las palabras*, Del Barco defenderá a Marx en contra de Beaufret y Heidegger. No es cierto, dice, que Marx hubiera propuesto una definición humanista-productivista del “hombre” a partir de su relación puramente técnica con el mundo mediante el trabajo:

Marx ha criticado radicalmente la idea de *hombre* entendido como sujeto

---

<sup>34</sup> O. Del Barco, “Heidegger y el 'misterio' de la técnica”, *El abandono de las palabras*, pp. 180 y 182.

<sup>35</sup> O. Del Barco, “Hacia el otro Marx”, *El otro Marx*, p. 34.

sustancial, de allí que su utilización de la palabra “hombre” debe ser vista desde una perspectiva posterior a la crítica y ubicada correctamente en su espacio de significación. Dicho en otros términos: la crítica no impide la utilización de los términos, ni en Marx ni en Heidegger; más bien exige cierto espíritu de sutileza en su utilización<sup>36</sup>.

Es más, en una instancia el filósofo argentino ha ido tan lejos como para sugerir que la idea del “comunismo” de Marx, de la que Heidegger en su “Carta sobre el humanismo” había dicho que no se distinguía fundamentalmente del “americanismo” si se lo entendía solo en su sentido técnico-metafísico (“Aquél que toma el ‘comunismo’ sólo como ‘partido’ o como ‘concepción del mundo’ piensa con tanta miopía como aquellos que bajo el título ‘americanismo’ sólo significan –y por añadidura con desdén– un determinado modo de vida”<sup>37</sup>), podía leerse más sutilmente como la facilitación del “reino de la libertad” en tanto región de “lo abierto”, en un sentido cercano al pensamiento de la verdad del ser como desocultamiento en Heidegger. “Para el marxismo se trata de instaurar *lo abierto* como posibilidad real y no sólo teórica mediante la instauración de una sociedad absolutamente abierta como es la sociedad comunista”, decía el autor en *El otro Marx*. Y, como para completar la provocación, añadió: “¿Qué imposibilita que eso puede interpretarse como *facilitación* de la ‘*aleteia*’?”<sup>38</sup>

Llevando todavía más lejos su polémica confrontación con la interpretación de Heidegger, Del Barco en este sentido siempre establece una analogía entre el “comunismo” de Marx y el “superhombre” de Nietzsche:

Y también aquí es posible señalar un agudo isomorfismo con la famosa “inversión” platónica realizada por Nietzsche; la que no debe entenderse como conservación invertida de términos jugando a metamorfosearse en el orden de lo puro-ideal, en cuyo caso lo que se mantendría es el campo global donde se produce la inversión y de esa manera sería convalidado, al no tocárselo, lo real; aquí se trata del cuestionamiento por delegación de lo real; es lo real mismo lo que despeja la inversión; para eso Nietzsche inventó el término

---

<sup>36</sup> O. Del Barco, “Heidegger y el ‘misterio’ de la técnica”, *El abandono de las palabras*, p. 188.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 97.

<sup>38</sup> O. Del Barco, “Hacia el otro Marx”, *El otro Marx*, p. 33-34.

“superhombre” y Marx el término “comunismo”; se trata de un afuera de la inversión. No ver esto y quedarse en la inversión como sola idealidad es privarse de entrar en el orden subversivo de ambos como despeje —hacia un más allá de lo teórico, lo que inicia una errancia sin-totalidad, vale decir transmetafísica. La insistencia del tema está determinada por esta fuerza que no es de Marx y que apunta a un tipo de igualdad no subjetiva como condición del despliegue social de las intensidades<sup>39</sup>.

Tanto Marx como Nietzsche, en otras palabras, apuntarían a un despliegue social de las intensidades sin dominio, en base a un misterioso tipo de igualdad no subjetiva, ya que no sometido al principio de individuación humanista-moderno. Ellos figurarían como dos "alternativas de lo post-humano," para utilizar la expresión que sirve también de título para una reciente antología de textos de Del Barco:

Aquí hay que distinguir entre el no-humanismo del Sistema y el no-humanismo como más allá del hombre; uno implica su aniquilación maquínica, mientras que el otro implica su desborde sin límites. Es en la *diferencia* entre ambas alternativas de lo post-humano que se juega una historia epocal que debe y deberá cada día más elegir entre la verdad de la libertad o el fetichismo como violencia técnico-productivista. La importancia que hoy tienen para nosotros tanto Marx como Nietzsche, más allá de lo caduco de algunas de sus particulares enunciaciones, se debe a la manera como marcaron la significación de dichas alternativas: fue a partir de ellas que se puso en marcha la crítica a la metafísica considerada en su sentido más profundo como el entramado de las formas reales e ideales de la *escisión*<sup>40</sup>.

Es posible, sin embargo, que Nietzsche le lleva alguna ventaja en este respecto a Marx. Los dos, en el fondo, andaban en busca de un orden no escindido y mostraban en qué medida el orden realmente existente —capitalismo para uno y moral platónico-cristiana para el otro— era todavía tributario de la metafísica:

Dicho de otra manera: Marx demostró que la estructura económica *es* metafísica, desplazando así el enunciado filosófico hacia una praxis cuya teleología enunció como un "reino" de seres libres e iguales. Desde otra perspectiva también Nietzsche se dedicó a desmontar la metafísica,

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pp. 40-41.

<sup>40</sup> O. Del Barco, “El 'peligro' y lo que salva”, *El abandono de las palabras*, p. 22. Ver también *Alternativas de lo posthumano: textos reunidos*, ed. Pablo Gallardo y Gabriel Livov, Mendoza: Caja Negra, 2010.

enunciando una alternativa ética que planteaba la necesidad de romper con el encierro de la "individuación" para ingresar en el mundo de lo dionisiaco<sup>41</sup>.

Pero, por su afán de derivar científicamente su crítica al capitalismo a partir de las condiciones económico-sociales del proceso de producción, el autor de *El Capital* tal vez no llegó al mismo punto de disolución del principio de individuación como el profeta de *Así habló Zaratustra*:

En este sentido el concepto de formación económico-social le impidió a Marx, al colmar de una manera compleja pero esquemática su interés teórico, visualizar principios que fueran más allá del generalísimo "reino de la libertad", y de esta forma abandonó a la ética dominante la conducta de lo que llamó "clase revolucionaria": los conceptos ideales de clase en-sí y para-sí no eran suficientes para llenar el vacío de la teoría en su relación con la vida real de los "sujetos" históricos. En cambio Nietzsche pudo constituir la figura ejemplar y concreta del más-allá-del-hombre, como una espacialidad inherente a la superación del "principio de individuación", por cuanto la fundó no sólo en modelos históricamente consistentes, sino en la experiencia que él mismo vivió del eterno retorno de lo mismo.<sup>42</sup>

A partir de esta nota crítica, de hecho, es posible entender una segunda instancia del acercamiento por parte de Del Barco al debate entre Marx y Heidegger.

## **2) Marx con Heidegger contra el "marxismo"**

Parte del legado de Marx, según este argumento, sufrió los efectos de una fijación metafísica, llamada "marxismo" de la que solo una deconstrucción nos podrá liberar. En esta deconstrucción, Marx con respecto al trabajo puede ser tan radical como Sade con respecto a la sexualidad; y contra el capitalismo tan necesario como Heidegger contra la técnica. Pero, si se trata de sacar conclusiones de esta confrontación para la política, habrá que ver si el concepto de "política" no debe someterse más bien a un vaciamiento de toda militancia en nombre de un giro "impolítico", como en esa época empiezan a decir varios filósofos italianos como Massimo Cacciari y Roberto Esposito, en la definición de la esencia de lo político.

---

<sup>41</sup> O. Del Barco, "El 'peligro' y lo que salva", *El abandono de las palabras*, p. 23.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 23-24.

Algo al interior del marxismo, en otras palabras, se empieza a desgarrar. Hay una escisión dentro de la búsqueda de un orden no escindido. Se abre así una distancia tal vez insalvable entre Marx y el “marxismo”, puesto entre comillas invertidas, ya que corresponde a la fijación metafísica del “pensamiento-de-Marx”, como podemos leer en *El otro Marx*:

El ejemplo es Marx y la desgarradura en que se debate. Tal desgarradura habla de su otro. Hay que marcar su intensidad, “usarlo”, dejando que las hendiduras salgan a la luz y también ellas abandonen el simulacro de la unidad. La “ideología” marxista ocultó precisamente este drama y lo que en consecuencia "encarnó en las masas" fue la parodia de un pensamiento: lo que se repetía era la matriz escindida de un conjunto social despótico y en vías de volverse dominante a un nivel planetario. La parodia está hecha de vacío y ocultamiento; se muestra el vacío con emblemas reales; se oculta la necesidad, la tragedia. En última instancia lo que devino sentido común fueron las viejas fórmulas de la metafísica introducidas a la fuerza o por astucia en la caparazón vacía de un fantasmático pensamiento-de-Marx que así se transmutó en "marxismo".<sup>43</sup>

En su introducción al volumen *El abandono de las palabras* Del Barco afinará su lectura de esa “transmutación” retomando las indicaciones de Heidegger en la “Carta sobre el humanismo” y aplicándolas no solo a las tergiversaciones del “marxismo” de manuales sino también al propio Marx. Es que hay algo en la crítica a la economía política del capitalismo de este último todavía deja en suspenso la pregunta de la técnica: “Fue Marx quien analizó, sobre la base de la 'ciencia normal' económica de su época, el proceso de constitución del trabajo-abstracto y del conjunto ideológico que lo expresa en un nivel teórico. Sin embargo dejó en suspenso la pregunta respecto a la apertura de la posibilidad previa que en el seno de lo social hizo factible dicha

---

<sup>43</sup> O. Del Barco, “Sobre el problema del 'método' marxista”, *El otro Marx*, p. 43. Véase también, en un texto de la misma época, la lectura de Alain Badiou sobre la crisis del marxismo: “Lo que debía ser una estrategia del acontecimiento, una hipótesis sobre las histerias de lo social, un órgano de la interpretación-corte, un coraje de la fortuna, ha sido finalmente presentado, por el sesgo de la economía, como dándoles a las relaciones sociales una medida conveniente. Así el marxismo ha sido destruido por su propia historia, que es la de su fijación, con  $x$ , historia de su fijación al filosofema político”, en *¿Se puede pensar la política?* trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 11. Es significativo que este librito tiene su origen en una presentación, en dos sesiones, en el Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político donde Balibar y Abensour también presentaron sus textos arriba citados.

separación”<sup>44</sup>.

Hablar de práctica y teoría, o incluso de su unión en la *praxis* revolucionaria según la tercera de las “Tesis sobre Feuerbach” (“La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria*”<sup>45</sup>) no plantea la pregunta previa sobre el rol de la técnica, en el sentido que tenía la *tecnè* para los griegos antiguos (Platón y Aristóteles), en la apertura de una diferencia entre la naturaleza y el hombre que luego será declinada, con o sin reconciliación armoniosa, como la dualidad crítica o dialéctica entre la *res extensa* y la *res cogitans* (Descartes), entre la cosa-en-sí y el “yo pienso” (Kant) o entre el en-sí y el para-sí (Hegel). En este sentido, para usar las palabras de Heidegger en la “Carta sobre el humanismo”, Marx no se separa suficientemente de la interpretación técnica o tecnicista de la historia del ser:

Para que podamos aprender a percibir –y esto significa consumir dicha esencia del pensar–, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar. Los comienzos de ésta alcanzan hasta Platón y Aristóteles. El pensar mismo vale allí como una *tecnè* el procedimiento del meditar al servicio del hacer y ejecutar. El meditar ya es visto aquí en función de la *praxis* y la *poiesis*. Por ello el pensar, tomado en sí, no es “práctico”. La caracterización del pensar como *teoría* y la determinación del conocimiento como un comportarse “teórico” acontece ya dentro de la interpretación “técnica” del pensar. Es un ensayo reactivo de salvarle también al pensar una independencia frente al obrar y hacer<sup>46</sup>.

Ahora, como bien observa Del Barco, solo una “destrucción” o “desconstrucción” de la historia del ser podrá liberarnos de la interpretación técnico-metafísica de la

<sup>44</sup> O. Del Barco, “El 'peligro' y lo que salva”, *El abandono de las palabras*, p. 21.

<sup>45</sup> Ver la traducción de Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011, p. 113. Para una discusión sobre la importancia de la lectura de Echeverría, véase Bruno Bosteels, “El materialismo de Marx según Bolívar Echeverría”, *Papel Máquina: Revista de Cultura* 9 (2015), pp. 179-186.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 66-67. Este fragmento de la *Carta* anticipa ya toda la hipótesis de trabajo detrás del seminario recientemente publicado de Jacques Derrida, *Théorie et pratique: Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, París, Galilée, 2017. Derrida luego moviliza esta hipótesis en una crítica a las limitaciones del marxismo de Louis Althusser. El debate Marx/Heidegger, en este sentido, también podría reformularse en términos del debate Althusser/Derrida.

relación entre teoría y práctica en Marx: “Uno de los temas centrales de Heidegger posterior al ‘giro’ es el de la *esencia* de la técnica; en torno a él se articula su pensamiento sobre la crisis y al menos un aspecto de lo que podría considerarse su relación con el marxismo, relación cuya importancia fue puesta de relieve en su *Carta a Jean Beaufret*”<sup>47</sup>. Es algo que se sigue ignorando según Del Barco cuando la política se reduce a su concepto partidario militante: “Los partidos políticos, cada vez más dominados por la ingeniería social y por el profesionalismo, ambos productos subsidiarios de la técnica, ignoran los problemas que se plantea la filosofía contemporánea respecto a la *técnica* como conformadora de mundo, como nihilismo y como época de culminación de metafísica”.<sup>48</sup>

Alejándose tanto del “marxismo” ortodoxo como de un concepto todavía técnico de la política revolucionaria como “praxis”, Del Barco rastreará una transformación mucho más profunda en el concepto mismo de lo político, el cual ha entrado en una crisis que ya no es solo una crisis limitada al marxismo. Para captar esta transformación, motivo principal para el cambio de perspectiva de Marx a Heidegger, hay que dirigir la mirada hacia movimientos no estrictamente políticos ni filosóficos sino místicos y artísticos:

Quienes advirtieron con mayor claridad estas transformaciones de la vida cotidiana y de sus paradigmas teóricos, condensados en la llamada *crisis de la política*, fueron ciertos movimientos estético-religiosos que de una manera significativa se constituyeron como expresión de un conjunto de ideas y de prácticas cuyo objetivo esencial era la destitución del sujeto en cuanto fundamento último de la metafísica entendida como estructura del sistema técnico. Dichos movimientos, más allá de la anomia y de las *normalidades* de una sociedad casi absolutamente reificada, iniciaron el abandono del entramado histórico-político subyacente en el conjunto de las instancias que conforman lo social. Un acto de caída que trasciende la autoconciencia teórica que se tenga del mismo, porque pertenece más al *saber* del cuerpo, al orden del arte y de la mística, que a la racionalidad científica e incluso filosófica. Y es singularmente a partir de ese punto de desgarramiento, del suceso de des-

---

<sup>47</sup> O. Del Barco, “Heidegger y el 'misterio' de la técnica”, *El abandono de las palabras*, p. 171.

<sup>48</sup> O. Del Barco, “Crisis de la política”, *El abandono de las palabras*, p. 117.



ser que caracteriza a lo *otro* de la dominación, que puede advertirse la esencia de la teleología del Sistema apuntando hacia lo a-significativo como culminación de la forma-técnica<sup>49</sup>.

La fuerza de atracción magnética del pensamiento heideggeriano es tan potente y abarcadora que no deja nada fuera de su órbita. Uno ciertamente podría preguntarse si la crítica marxista al capitalismo no debería extenderse también a una crítica de la manipulación tecnológica del mundo, basada en la “destrucción” de la historia del ser. Desde el momento en que se adopta el marco del pensamiento del ser, sin embargo, cualquier otra lectura –social, económica, ideológica, política, cultural, etc.– por definición se queda corta. Sería, en términos de Heidegger, una mirada “óptica” vulgar que, como todas las perspectivas enfocadas en el ser como mero ente, está necesariamente pre-inscrita en el horizonte milenario de la metafísica occidental. De ahí que el gesto de la “destrucción” o la “deconstrucción” resulte siempre irrefutable: cualquier refutación caería redondita de regreso en aquello que se está cuestionando en el único pensar digno de su nombre, es decir, el pensar poético del ser.

En un ensayo recopilado en *La intemperie sin fin*, aprovechando un comentario sobre el libro de Diego Tatián acerca de la política de Heidegger y su compromiso nazi, Del Barco concluye con unas palabras que bien pueden resumir todo su trayectoria ulterior:

¿Se puede hablar de una 'política' y de una 'ética,' de una política sin política y de una ética sin ética, a partir del pensamiento de Heidegger? ¿O tanto 'política' como 'ética' son palabras de cuyo investimiento metafísico resulta imposible desligarse? En nuestra perspectiva hermenéutica sería más conveniente desentendernos de las palabras, abandonarlas, permitir el acontecimiento, la donación, dejar que el ser sea absolutamente. Todo *deber* impuesto como legalidad, así como toda teleología impuesta como orden y toda teología y teleología impuestas como Sentido, hacen que la manifestación de la donación se predetermine mediante la imposición de los esquemas del humanismo metafísico. Nos encontramos entonces frente a un

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 123.

*giro (Kehre)* que no debe ser considerado como una simple rotación de la problemática sino como una destrucción crítico-teórica de las estructuras metafísicas en cuanto orden técnico y culminación del nihilismo<sup>50</sup>.

¿Qué queda entonces de aquel "diálogo fecundo" de Heidegger con Marx? Hoy por hoy, aparentemente, poco o nada:

Este fue un proyecto sin consecuencias y hoy pareciera que la posibilidad de diálogo está clausurada por la aceleración dramática del proceso mundial de fetichización en cuanto despliegue del nihilismo y de la técnica. Los que antes pudieron ser campos de encuentro para el pensar hoy están anegados por la fuerza del despliegue de la edad-técnica, y las perspectivas de "salvación" ya no pasan por ningún tipo de accionar *político* en la medida exacta en que los países capitalistas y "socialistas" se han unificado en la misma teleología-productivista y en que la aspiración libertaria fue subsumida casi totalmente en el proyecto del bienestar material *sin espíritu*. Y como el Dios heideggeriano tarda en aparecer el mundo ha entrado en la zona del ocaso: "lo que salva" ya no es el antiguo proyecto milenarista del "reino de la libertad" ni la autoconciencia de la "esencia de la técnica"; y entonces el pensamiento debe inclinarse, en los márgenes, en la dispersión, hacia el mundo de la poesía<sup>51</sup>.

Aquí, en tercera y última instancia, se abre un modo de pararse en medio de la intemperie que ya no puede calificarse como político sino, tal vez, como un comportamiento impolítico o, mejor, un modo de ser poético: una instancia o estancia como un estado de ser o de des-ser.

### 3) Heidegger con Heidegger

A partir de allí, todo gira circularmente en torno a Heidegger. Y las distintas figuras del "giro" repetidamente proclamado por el filósofo alemán (la famosa *Kehre* o "reversión" de *Ser y tiempo* a "Tiempo y ser", de la analítica existencial a la historia del ser, de la resolución al abandono, de la decisión al puro "hay", etc.) invaden todo el terreno de un pensar místico-poético donde ya no hay lugar para el quehacer

---

<sup>50</sup> O. Oscar del Barco, "Notas a *Desde la línea*", en *La intemperie sin fin*, Córdoba, Alción, 2008, p. 151. Ver también Diego Tatián, *Desde la línea: dimensión política en Heidegger*, Córdoba: Alción, 1997, libro en el que las "notas" de Del Barco salieron primero como epílogo.

<sup>51</sup> O. Del Barco, "Heidegger y el 'misterio' de la técnica", *El abandono de las palabras*, pp. 190-191.

militante revolucionario. En vez del hacer, el producir o el construir, entonces, hace falta un dejar o un dejar-ser. No la praxis revolucionaria o la obra productiva sino la pura inoperatividad de un no-hacer sin voluntad ni dominio. Confirmando a pesar de todo el juicio original de Heidegger en su “Carta sobre el humanismo”, tanto Marx como el marxismo en esta instancia caen plenamente dentro del régimen epocal de la técnica y la voluntad de poder como voluntad de voluntad de la que ningún “deber-ser” nos salvará sino quizá tan solo una actitud de paciente espera y apertura hacia la llegada del último Dios.

Para entender cómo se presenta el pensamiento de Del Barco en esta instancia, podemos referirnos a algunas de sus palabras-clave, casi todas ellas inspiradas por el pensamiento del último Heidegger:

Aquí, como una indicación en el sentido del último Heidegger, vale decir de su momento propiamente ético, caben las palabras dejar-ser, serenidad, abandono, desasimiento y desapego. ¿Pero estas palabras pueden constituir el modo de una ética? En una época caracterizada por el *hacer*, en la que el *dominio* de la naturaleza y de los hombres es el concepto de los conceptos (y el *dominio* es esencialmente lo metafísico), en donde la política como forma-poder es la actividad humana por excelencia, ¿qué puede significar el dejar-ser, el apartarse y desligarse para dejar ser al ser? ¿Qué puede significar un mundo sin causalidad y sin finalidad? En una época en que la praxis política se apropia del sentido de lo humano y también de las esperanzas de "salvación," ¿cuál puede ser la significación ética del *dejar*?<sup>52</sup>

Está claro que la significación del *dejar* no puede ser política, si por ello seguimos entiendo un dominio técnico sobre el mundo de los hombres y las cosas. Porque si se lee la técnica desde el punto de vista originario de la historia del ser, cualquier actividad práctica del hombre forma parte de su devenir metafísico:

Ante todo debe recordarse que para Heidegger la época de la técnica planetaria es una *época* del ser y no una simple construcción humana: es la época en que culmina la metafísica bajo la forma de la técnica como “esencia de la técnica”. Desde esta perspectiva todo lo que el hombre haga con miras a lo general cae bajo la dimensión de la técnica (podríamos decir que se trata

---

<sup>52</sup> O. Del Barco, “El 'peligro' y lo que salva”, *El abandono de las palabras*, p. 30.

de algo semejante a la “astucia de la razón” hegeliana metamorfoseada en astucia de la razón-técnica: en ella hasta lo que se le opone forma parte de su dinámica). De allí la “crisis” del orden político, el que siempre, en la época moderna, implicó adherirse a la legitimidad de la técnica y aceptar el juego del Sistema que ejerce su poder bajo la figura de una conjunción de la alienación y la representación<sup>53</sup>.

Si no queremos perder de vista la esencia fundamentalmente a-tópica de la política, ya marcada en *El otro Marx*, Del Barco en *El abandono de las palabras* avanza la hipótesis que tal vez haya que considerar el no-hacer como un estado más originario que cualquier acción práctica sometida a la norma ético-política de un deber-ser. Es tal el grado de la intemperie en la que nos encontramos que ya no se puede fiar en la política:

La magnitud del desencanto cuestiona el orden clásico de la política en cuanto estructura preconstituida y ya jerarquizada de una práctica pluriforme y anárquica que es constreñida a la unilinealidad. A partir de esta situación ¿no es posible pensar también al no-hacer como perteneciente paradójicamente al dominio de la técnica? Aventuremos lo siguiente: el no-hacer puede considerarse como un tipo distinto de hacer, del hacer como "acción espontánea sin búsqueda de resultado," del hacer "sin por qué" y "sin para qué" del poeta Angelus Silesius, de un "estado-de-nada" que convoca a una espera del ser a la que no se le fija de antemano la forma de su advenir. Una espera sin ningún deber-ser que la conforme<sup>54</sup>.

Las palabras menos inapropiadas para decir esa espera del ser suelen encontrarse en el habla de los poetas. Pero no es la expresión de una verdad que dependa de ellos, ya que no es el sujeto del poeta sino el habla la que habla a través del poeta, en una experiencia más cercana a un estado místico que a un enunciado lógico-lingüístico:

A su vez 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. Al trascenderse ontológicamente el *alguien*, ya sea que se lo llame ego, alma u hombre, como sujeto del habla, el silencio es el que dice y el que se dice en el habla. El habla es *del* silencio que irrumpe como habla en el no-alguien, en eso puramente apofático en el

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, pp. 30-31.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 31.

sentido de la indeterminabilidad de la teología negativa. En este caso el *alguien* es destituido (en su nivel) posibilitando de esta manera el decir-del-silencio. 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<sup>55</sup>.

En vez de un hacer, el no-hacer; en vez del decir de la comunicación, el silencio del habla; en vez del hombre, una intensidad; en vez de la práctica, el abandono; y en vez de la revolución, la espera de un suceso sin suceso. Si bien sería todavía abusivo –recordémoslo– hablar de un punto de llegada, parece que estamos al final del camino. No era una meta, porque no se trata de subordinar la vida al valor de un por qué o un para qué. Pero sí nos encontramos en un nuevo estado, una estada o una estancia diferente como otra forma de estar en el mundo. Y allí, en ese abandono, es posible escuchar una última vez la llamada de *lo otro* que renace una y otra vez en los márgenes del camino del pensamiento de Del Barco:

El Sistema nulifica lo otro pero lo otro siempre renace diferente: es un hueco donde la presencia plena del Sistema se capta como sin-sentido. Lo *otro* es amorfo, a-teórico, a-religioso, a-político, a-moral. Su investidura es el no-hacer, el no-ser. Siempre en los límites de la indefección y de lo inefable. Lo *otro* es el 'peligro' *para el sistema*, vale decir la posibilidad real de disolver su alienación<sup>56</sup>.

La crisis ya no se limita a la crisis del marxismo. Ahora se trata de una crisis nada menos que epocal, civilizacional, planetaria. En semejante contexto, incluso Heidegger se queda callado ante la pregunta *¿qué hacer?* Pero en este silencio se guarda tal vez la promesa de una vida ya no sometida, sin servidumbre voluntaria:

El planeta ha dejado de ser la patria del hombre y más que de una *crisis* se trata de la culminación de la esencia de la metafísica en la forma de la técnica y del nihilismo. Heidegger guarda silencio cuando se le pregunta *¿qué hacer?* Pareciera que su silencio significa un *no-hacer* cargado de connotaciones místicas. *Pensar*; pensar-pensante; volver pensante; poesía-pensante. El claro del bosque; los caminos del bosque; esos caminos que no llevan a ninguna

---

<sup>55</sup> O. Del Barco, “Notas para una introducción”, *El abandono de las palabras*, p. 12.

<sup>56</sup> O. Del Barco, “El 'peligro' y lo que salva”, *El abandono de las palabras*, p. 26.

parte; el “sin por qué y sin para qué” de Angelus Silesius<sup>57</sup>

No es posible ir más allá. Suponer que haya un más allá solo serviría nuevamente para someter la vida a la norma de un por qué o un para qué. No hay alternativa teórica o filosófica que nos sacará de la metafísica, porque no hay nada más metafísico que el deseo de superar la metafísica:

De allí que no sea factible ninguna alternativa “filosófica” que confíe en la técnica como posible y futura “salvación” del hombre. En esta encrucijada es donde se plantea el sentido del dejar-ser. Dejar-ser quiere decir no-hacer, pero de ninguna manera dejar-ser y no-hacer pueden entenderse, vulgarmente, como nihilismo o conformismo. Más bien debemos pensar que allí es donde fracasa el Sistema, ya sea porque le resulta imposible suprimir totalmente a los otros sin suprimirse, o porque en lo otro hay *algo* que no se puede suprimir. En esta imposibilidad, en este último resto, es donde algún día, tal vez, surja la salvación anhelada por el canto de Hölderlin<sup>58</sup>.

## Bibliografía

Abensour, Miguel, *La democracia contra el Estado*, trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Colihue, 1998.

Althusser Louis; Balibar Étienne, *Para leer el Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo Veintiuno, 1974.

Althusser, Louis, "¡Por fin la crisis del marxismo!" en *La soledad de Maquiavelo*, trad. Carlos Prieto del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, ed. Yves Sintomer, Madrid, Akal, 2008.

Althusser, Louis, "El marxismo como teoría 'finita,'" en VVAA, *Discutir el Estado: Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, México, Folios, 1982.

Badiou, Alain, *¿Se puede pensar la política?* trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires,

---

<sup>57</sup> Del Barco, “Heidegger y el 'misterio' de la técnica”, *El abandono de las palabras*, pp. 193-194. Tal vez el ensayo más lúcido sobre la pregunta del *¿qué hacer?* después de Heidegger sigue siendo el de Reiner Schürmann, “¿Qué hacer en el fin de la metafísica?” en *Heidegger y la filosofía práctica*, ed. Diego Tatián, Córdoba: Alción, 1993, pp. 11-48.

<sup>58</sup> Del Barco, “Heidegger y el 'misterio' de la técnica”, *El abandono de las palabras*, p. 32.

Nueva Visión, 1990.

Balibar, Etienne, "Marx, le joker ou le tiers inclus," en AA.VV., *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981.

Balibar, Etienne, *Spinoza y la política*, trad. César Marchesino y Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo, 2011.

Bosteels, Bruno, "El materialismo de Marx según Bolívar Echeverría," *Papel Máquina: Revista de Cultura* 9, 2015.

Bosteels, Bruno, "El otro Marx: Filosofía y teoría crítica," en *Sujeto, transmodernidad, descolonización. Debates filosóficos latinoamericanos*, ed. Mabel Moraña, Frankfurt-Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2018.

Bosteels, Bruno, "Sobre la teoría de la disolución del Estado: Una política de la finitud," *Perspectivas sobre marxismos latinoamericanos*, número especial de *Escrituras americanas* 2.2, 2018.

Coletti, Lucio, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977.

Coletti, Lucio, *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre filosofía y política*, Barcelona, Anagrama, 1977.

De la Garza Toledo, Enrique, "Anexo: Las antinomias de Lucio Coletti," en *El método abstracto-concreto (ensayos de metodología marxista)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Ixtapalapa, 1983.

Del Barco, Oscar, "Notas a *Desde la línea*," en *La intemperie sin fin*, Córdoba, Alción, 2008.

Del Barco, Oscar, "Observaciones sobre la crisis del marxismo: Respuesta a Paramio y Reverte," *Controversia* 2-3, diciembre 1979.

Del Barco, Oscar, "Presentación al libro de AA.VV. *La crisis del marxismo*" en *Escrituras: filosofía*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2011.

Del Barco, Oscar, *Alternativas de lo posthumano: textos reunidos*, ed. Pablo Gallardo y

Gabriel Livov, Mendoza, Caja Negra, 2010.

Del Barco, Oscar, *Escrituras: filosofía*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2011.

Del Barco, Oscar, *Esencia y apariencia en El Capital*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1977.

Del Barco, Oscar, "Heidegger y el 'misterio' de la técnica," en *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1994.

Del Barco, Oscar, *El otro Marx*, Buenos Aires, Milena Caserola, 2008.

Derrida, Jacques, *Théorie et pratique: Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, París, Galilée, 2017.

Heidegger, Martin *Carta sobre el humanismo*, México: Peña Hermanos, 1998.

Lefort, Claude, "La Ciudad dividida y el sentido del republicanismo: Conversación con Claude Lefort, " en *Maquiavelo: lecturas de lo político*, trad. Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010.

Lyotard, Jean-François, *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1994.

Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

Marx, Karl Heinrich, *Cuaderno Spinoza*, ed. y trad. Nicolás González Varela, Barcelona, Montesinos, 2012.

Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach," en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011.

Nancy, Jean-Luc, *L'oubli de la philosophie*, París, Galilée, 1986.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993.

Schürmann, Reiner, "¿Qué hacer en el fin de la metafísica?" en *Heidegger y la filosofía*



*práctica*, ed. Diego Tatián, Córdoba:, Alción, 1993.

Tatián, Diego, *Desde la línea: dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997.

Tosel, André, *Du matérialismo de Spinoza*, París, Kimé, 1994.