

**Fenves, Peter. *Walter Benjamin entre filósofos*.
Trad. Felipe Quinteros y Eduardo Sabrovsky.
Santiago: Palinodia, 2017.**

Pablo Oyarzún R.
Universidad de Chile

*Denso, pasivo pensar*¹

Voy a empezar por las confesiones: leí dos veces este libro. ¿Por qué dos veces? Una respuesta fácil (y verdadera) sería: porque nunca entiendo a la primera. Pero en este caso había algo más. Cuatro capítulos –si puedo llamarlos así– cuyo “entrelazamiento” no me resultó –a las primeras y a las segundas– meridiano. No voy a apelar al consabido “aire de familia”, porque saldría sobrando dado el título: *Walter Benjamin entre filósofos*. Seguro que habría mucho que aprovechar y que invertir en este título, que más de alguien tomaría desde el “entre”. A mí me gusta porque pone cierta distancia, precisamente entre Benjamin y esos “filósofos” y la filosofía misma. Para los que por una

experiencia –de elección y de vida– que no es del caso relatar nos gustó decir que éramos “filósofos”, esta distancia era parte esencial de lo que este último gusto no podía satisfacer. “Filósofo” era un alegato, una vindicación: se articulaba en contra. En verdad de lo que se trataba era de pensar, pero “pensador” sonaba ingenuo, o raro, o definitivamente cursi (las prevenciones respecto del mago del contra-norte, es decir, de Heidegger, eran y siguen siendo grandes), o bien solo podía tener como aval al de Rodin, con el cual –al menos yo– no daba ni la talla ni la postura.

En todo caso, en el Prólogo se habla inmediatamente sobre el punto, resumiéndolo en una pregunta: “¿por qué esta

¹ Texto de presentación de *Walter Benjamin entre filósofos* de Peter Fenves en la Universidad Diego Portales, 2 de marzo, 2017.

extraña relación de proximidad y distancia [que] caracteriza la relación de Benjamin con la filosofía?” (9)² Al punto se hace referencia a “la estructura de este libro” como respuesta (“[u]na respuesta”, es de asumir que no la única) a la pregunta, y se alude, en referencia al último capítulo, al concepto de “naturaleza mesiánica”, de única aparición en un célebre fragmento, como una suerte de cifra de aquella “extraña relación”. Y algo más, si se trata de extrañeza: preludiando lo que será el segundo capítulo, se viene a dar en una “extraña palabra”, un neologismo inscrito en una carta a Scholem, que combina “densidad” y “pensar” y que los combina, se afirma, “densamente”, dando cuenta así de la relación de Benjamin con la filosofía precisamente cuando más próximo parecería estar a las formas propias de aquella. “En breve –dice Fenves– para Benjamin existe sólo la densidad del pensar” (12).

Se mencionaba la estructura del libro. Cuatro ensayos que me he allanado a llamar “capítulos” lo componen. El

primero: “Entrelazamientos – De Benjamin con Heidegger”; le sigue “Correspondencias divergentes sobre el problema de la identidad: Russell-Wittgenstein y Benjamin-Scholem”; en tercer lugar está, de título tan extenso como el trecho histórico-intelectual que recorre, “¿Cómo es posible una Filosofía de la Historia?”: la trayectoria de una pregunta, desde Kant y Schlegel, pasando por Schelling y Hölderlin, hasta llegar a Scholem y Benjamin”; cierra el libro “Hacia una naturaleza mesiánica –De Cohen a Benjamin”. Su lectura, ya la primera, y esto no es confesión, sino testimonio, me divirtió muchísimo. Puede sonar raro que hable de diversión, tratándose en general de asuntos que se considera relativa, cuando no condenadamente adustos. Pero me pasa que mi curiosidad lectora queda pagada con creces cuando lo que leo me mueve a admiración y regodeo y también, no poco, cuando me deja en la estacada. En este caso, atribuyo todo esto a una diversidad de cosas: el aire arqueológico que tiene mucho o todo lo que se expone en este libro, con exhumación de datos, datas

² Las citas, remiten al libro de referencia.

y circunstancias, con hallazgos donde todo es inaparente, vínculos e iluminaciones imprevistas, erudición que no te arrojan a la cara como guante en desafío, sino que la comparten contigo en conversación amigable, y –ciertamente– ese lado que suma un tercero a la cita de Benjamin con los filósofos y condensa más relación todavía, tercero que no es la ciencia sin más, sino muy particularmente la ciencia matemática, la ciencia física post-newtoniana. Se entenderá mi embrollo.

De pronto –esa fue la segunda lectura– creí ver algo que, por cierto, no tiene asidero alguno, pero que es la coartada con la que llego aquí. A la tácita pregunta: ¿qué relaciona a los textos que estoy leyendo, cuál es el hilo –si alguno hay– que va enhebrándolos? supuse haber una respuesta. Sin mucho aviso ni mucho norte creí que divisaba algo. Era porfía, por cierto, de quien supone que cuando a uno le sirven unas cosas en conjunto, a menos que sean mera miscelánea o popurrí, han de responder a una pauta –un menú– minuciosamente deliberado.

No se trató de secuencia,

de trámite argumental o demostración implícita. Fue conjetura sin auxilio, que el apremio dictó. (Se relaciona con esto el que, culpablemente, aún no haya leído *The Messianic Reduction*, que Peter Fenves publicó en 2011, y que con seguridad me habría ayudado con el argumento.)

Tres cosas, lejos una de la otra, en que reparé. Todas tienen que ver con la historia. Sea la primera no tanto la rica discusión del “entrelazo” de Benjamin y Heidegger, a partir de su coincidencia en 1913 como estudiantes de unas conferencias y seminarios del neokantiano Heinrich Rickert, sino de lo que en ese entrelazo se enlaza (y desenlaza) alrededor de la “vida” y de la “consumación” (*Vollendung*)³. Son dos conceptos de Rickert que uno y otro intervienen y que en aquel, por su parte, se reclaman uno al otro para constituir la amalgama de la “vida consumada”, por

³ En 1913 Rickert elaboró su primer esbozo de una filosofía sistemática de los valores (“Vom System der Werte”, *Logos* 4: 295-327), que desarrolló más tarde en el primer y único volumen de su *System der Philosophie. Erster Theil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1921.

reseñas

eeaa / Vol. 2 N.º 2 Primavera 2017

oposición a la “mera vida” del vitalismo (*das bloße Leben*, se sabe qué hizo Benjamin de esta noción). Me detengo en la idea que formula este último (y cito) “de un ‘estado de perfección inmanente’, en el cual la plenitud ha llegado ya a su fin, y por lo tanto aparece, si es que puede aparecer, sólo en la más finitas –o para usar la terminología posterior de Benjamin, *transientes*– cosas y pensamientos.” (32) Es, si pudiese decirse así, un modo de consumación que no remata un proceso a la manera de la finalidad, la meta o el objetivo, sino que lo eleva a la forma de la totalidad en cuanto esta es expresada por cada una de sus partes; no sé si podría llamarse a este modo una consumación intra-histórica o quizás, aún, infra-histórica, en el sentido de la estructura profunda de la historicidad. No pretendo abundar en lo que se dice en este capítulo sobre este primer entrelazamiento de Benjamin y Heidegger (que tiene una suerte de acentuación en el tercero), salvo la resistencia de ambos a conceder la idea de consumación en el sentido de la “vida consumada” de Rickert: primeramente, en Heidegger, la “realización” del

Dasein como ser-en-el-mundo que no tiene más criterio que la realización misma y luego la necesidad de comprender la totalidad del *Dasein* en un ser-hacia-el-fin en cuanto (célebremente) ser-para-la-muerte. Y segundo, siguiendo lo que llamaría una torsión argumental en la exposición de Fenves, la “ecuación” que expresaría aquella resistencia a la “vida consumada”: “mera vida = ser-para-la-muerte. La ecuación –aduce Fenves– indica que en una cierta situación, aún por determinar, la vida y la muerte están, en sí mismas, entrelazadas.” (37) Como colofón, el autor remite a sendos conceptos de culpa (*Schuld*), inscritos en *Para una crítica de la violencia* y *Ser y Tiempo*, respectivamente. Por mi parte, retengo el tiempo y movimiento de la caducidad, como ritmo histórico en que vida y muerte se entrelazan abriéndose en significación.

Mi segundo punto de reparo se sitúa en el tercero de los capítulos. Se trata de un problema legado por Kant mediante una pregunta retórica: “¿cómo es *a priori* posible la historia?”, que al punto recibe rotunda respuesta, y su deriva y transformaciones en Schle-

gel y Schelling y Hölderlin. Schelling revierte la pregunta por un “¿cómo es posible una filosofía de la historia?”, llevándola a un terreno en que ya no se resuelve como cuestión retórica. La progresividad es aquí lo decisivo, porque define aquello que puede ser objeto de la historia. Sin embargo, progresividad no es progreso a la manera de un movimiento continuo que lleva de un origen a un fin cumpliendo, recurro al término del primer ensayo, cumpliendo una *Vollendung*, porque en la historia origen y meta son una misma cosa: la libertad. En consecuencia, la progresividad histórica, y este es un punto que me parece luminoso en la exposición de Fenves, tiene el carácter de lo “gresivo” (de *gradus*, se entiende, “paso”): “la ‘progresividad’, a diferencia de la periodicidad, es puramente ‘gresiva’, neutral con respecto a supuestos progresos y re-gresos. Y sólo esta ‘gresividad’ constituye un *Vor-gang* o ‘pro-ceso’, histórico.” (98) Este concepto de lo “gresivo”, que desde ahora retengo, me resulta en varios sentidos crucial, porque ya no me habla solamente de la posibilidad de una filosofía de la

historia, sino derechamente de temporalidad, de la estructura (la palabra es inadecuada) del tiempo histórico. El paso (el *gradus*) a Hölderlin da cuenta de ello.

Es el “giro del tiempo” (*Wende der Zeit*), *momentum*, si se quiere, que queda inscrito en la oda *Blödigkeit* (“fragilidad”, “timidez”, en su acepción primaria). “Este giro —dice Fenves— no está ‘en’ el tiempo, lo que haría de él una substancia epistemológica o transcendental, sino que es, más bien [la] ‘*Wende der Zeit*’ (‘giro del tiempo’), un giro que historiza al tiempo.” (100) Uno se podría quedar largamente en lo del giro y cotejarlo con otro, que se nombra *Umkehr*, el “giro categórico” de las *Anotaciones al Edipo*, el mutuo darse las espaldas del humano y el dios, la traición, en virtud de la cual el humano está enteramente resuelto en el momento y el dios es solo tiempo, condición o forma pura. Aquel otro giro, sin embargo, *blöd*, es acaso el tiempo (como tiempo *histórico*) que es neta diferencia y a la vez afinidad indiscernible, como no fuese por aquello que ocurre. “El tiempo histórico está tan profundamente ‘gi-

reseñas

rado' en cada momento, que su transcurso no podría ser representado. Y también significaría que cada segmento de tiempo histórico es similar –o en términos más técnicos, afín– a cualquier otro segmento de tiempo. Cada parte del tiempo puede así representar a todo el tiempo sin ninguna repetición cíclica o recurrencia.” (107)

Tercer punto de reparo, cuarto capítulo. Se trata del concepto de experiencia tal como lo discute el *Programa de una filosofía venidera*, en conexión con la filosofía de Hermann Cohen, por una parte, y, por otra parte, con la nueva ciencia físico-matemática, que ha desplazado al gran modelo newtoniano, el cual, a su vez, sirvió mayormente de base para el concepto de experiencia que articula la crítica kantiana y corona así a la Ilustración. Pero, ciertamente, la clave del concepto de experiencia que está inscrito como problema en el *Programa* no es la sustitución de un paradigma científico por otro. “El camino a la identificación de un concepto más adecuado de aquello que daría lugar al advenimiento del nuevo concepto de expe-

riencia procede a la vez en dos direcciones: el conocimiento debe ser purificado de todos sus residuos metafísicos, especialmente el esquema de la afección sujeto-objeto; y el rango de experiencia ha de ser expandido, de manera que ya no se asuma que una ciencia adquiere precedencia sobre todas las otras.” (112) La expansión, se sabe, depende del paso a la “doctrina de la religión”, en la medida en que solo aquí hay propiamente apertura a la existencia, es decir, experiencia concreta y no meramente modelada o derivada de la estructura del conocimiento. Ese paso –esa continuidad entre la crítica del conocimiento y la “doctrina de la religión”– se convierte, entonces, en el dilema que de un modo u otro lega el *Programa* a su propia posteridad en la obra de Benjamin.

En este caso, solo retengo, más acá de la compleja imbricación del proyecto filosófico del joven Benjamin y sus avatares con las transformaciones de la ciencia física moderna en torno, entre otras cosas, a la dirección del tiempo, retengo el motivo platónico de la salvación de los fenómenos (*sózein tà phainómena*), que,

junto con proponer un modelo de conocimiento que satisfaría los requerimientos de unidad y totalidad, en algún sentido “sugiere –dice Fenves– cierto grado de continuidad entre las doctrinas físico-científicas y la doctrina ‘religiosa’” (117). Problema este que, acaso, podría ser formulado como la tarea de indicar el momento de necesidad de lo singular contingente en cuanto contingente. Y es la cuestión de la historia, nuevamente.

Hablaba, al comienzo, de la diferencia entre “pensador” y “filósofo” o, más bien, no hablaba, implicaba que debía haber tal diferencia como una manera de estimar la distancia que define el tipo de proximidad que tuvo Benjamin con la filosofía. Hablaba también de mis reservas, que no atañen al verbo (“pensar”), sino al sustantivo (“pensador”). ¿Quién piensa, a fin de cuentas?

En el segundo capítulo, que pone en parangón divergente (el término es del autor) cierta correspondencia entre Wittgenstein y Russell y otra entre Benjamin y Scholem, más un *addendum* que trae a escena a Franz Rosenzweig, y todo ello a propósito de la cuestión de

la tautología y el arduo problema de la identidad. De una carta a Scholem de víspera de Nochebuena de 1917 (poco menos de cien años atrás, por lo tanto) Fenves rescata un término anómalo que Benjamin pergeña en el apuro, inseguramente, para dar a entender su impugnación de la idea de que “pensar” sea correlato de la verdad, desde la negación de la identidad del pensar a la manera de la identidad de un objeto o de algo “pensado” (*Gedachtes*). Dicho esto, sigue lo que podría llamarse el punto de fuga absoluto de la carta: “Die Wahrheit *ist* ‘denkicht’”⁴, “La verdad *es*” – ¿cómo traducir? En esta versión castellana leemos “La verdad es ‘pe(n)sada’”, supongo que en la expectativa de que a través de la idea del “peso” de la verdad podamos entrever la de su densidad, que es aquello sobre lo cual Fenves llama la atención, a fin de poder habérselas con lo cuasi-indescifrable de la palabra, de este *hápax legómenon*, como

⁴ Walter Benjamin, Briefe I. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Geschom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, 162.

reseñas

también la llama: “más allá de comenzar con *denk-* (pensar) y de concluir con un *-icht* que sugiere *dicht* (‘espeso’), la palabra también hace un guiño hacia ‘maraña’, ‘jungla’ o ‘laberinto’ (*Dickicht*), en el cual extraviarse es inevitable. Y, en verdad, por su propia elusividad filológica, *denkicht* mismo tiene un carácter *dic-kicht*.” (76 s.)

No me detengo en las complejidades de esta maraña —la estrecha proximidad, por condensación, entre *das Gedachte*, “lo pensado”, y *das Gedichtete*, “lo poetizado”, y *das Gedicht*, “el poema”—, no me detengo en el punto de fuga del punto de fuga (de ahí que hablé de uno absoluto) que es el énfasis en el “es” (cursiva que no hallo en la traducción) de la densa frase “Die Wahrheit ist denkicht”, sino que solo me limito a dejarme llevar asociativamente hacia otras resonancias en la espesura, que no creo tan ajenas a lo que se juega en el pasaje de la carta y en su trasfondo: *denkicht* me suena también —es resonancia, pero también es imagen—, me suena también —y separo primero los componentes— a *denken*, *ich*, *nicht*: *denkicht*: *Ich denkt nicht*, “Yo

no piensa”. Georg Christoph Lichtenberg, grande y excéntrico ilustrado alemán, cuya obra Benjamin visitó asiduamente y sobre el que escribió un radioteatro hilvanando ingeniosamente cosas espigadas de esa misma obra, tiene en sus *Libros de saldos* (*Südelbücher*), que es un repositorio de innumerables anotaciones de toda laya que fue consignando para sí desde su juventud universitaria hasta el día de su muerte, una que hizo fama “entre filósofos”, podría decirse: Feuerbach, Nietzsche, Freud, el Círculo de Viena, Wittgenstein... La mitad postrera de la anotación sentencia: “*Se piensa* (*Es denkt*), habría que decir, tal como se dice: *relampaguea* (*es blitzt*). Decir *cogito* ya es mucho, tan pronto como se lo traduce por *yo pienso*. Suponer el *yo*, postularlo, es una necesidad práctica.” [K 76]⁵ La mención del *cogito* retrotrae a Descartes, pero creo que mucho más en liza está Kant y el “yo pienso” de la apercepción

⁵ G. C. Lichtenberg, *Südelbücher II Materialhefte, Tagebücher*. Herausgegeben von Wolfgang Promies. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991, 412.

trascendental. La anotación, dicho sea de paso, es de 1793, cuando Lichtenberg ya llevaba largo tiempo ocupándose de Kant, sobre todo de la primera *Crítica*.

Peter Fenves, en el mismo capítulo segundo, y en cierto modo como colofón a todo el debate sobre la identidad y la “tautología absoluta” (la expresión es de Benjamin), concluye contrastando la tesis kantiana de la espontaneidad del pensar por oposición a la pasividad de la sensibilidad con la sugerencia benjaminiana de una pura asertividad de la verdad que solo puede afirmarse por la pasividad pura: a diferencia de Kant (y, diría yo, en la vecindad de Lichten-

berg), “en tanto Benjamin desarrolla densamente el predicado “*denkicht*”, la pasividad del pensar, modo como la verdad se afirma a sí misma, adquiere el nombre ‘*das Gedachte*’: en otras palabras, lo que ha sido pensado, sin que pensador alguno haya tenido que hacerlo.” (83)

Pasividad esta, acaso, condigna de ese conocimiento que ya no se deja determinar por la relación de sujeto y objeto y que no tiene su consistencia en la unidad trascendental de la conciencia; pasividad que se abre a la consumación infra-histórica en el giro del tiempo y que salva así los fenómenos.

Alemán, Jorge.
Horizontes neoliberales en la subjetividad.
Gramma, Buenos Aires, 2016.

Anxo Garrido Fernández
Universidad Complutense
de Madrid

Lo real imposible lacaniano no es una limitación a priori que debería, realísticamente, ser tomada en cuenta, sino el dominio del acto, de las intervenciones que pueden cambiar las coordenadas de ese acto mismo. En otras palabras: un acto cambia las mismísimas coordenadas de lo que es posible y así crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad.

Slavoj Žižek, *Bienvenidos a tiempos interesantes.*

Tras *Soledad: Común. Políticas en Lacan* (2012) y *En la frontera. Sujeto y capitalismo* (2014) Jorge Alemán, psicoanalista y referente en el estudio de Lacan en España, publica *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (2016), obra que hilvana una serie de

reflexiones emergidas de –y destinadas a intervenir en– la coyuntura política española inaugurada en el año 2014 y que, con admiración o desprecio según la trinchera, mira recurrentemente al panorama político latinoamericano de las últimas décadas.

Este trabajo, aún cuando se desenvuelve con absoluto rigor por lo que hace a la artillería conceptual tomada de Lacan, no puede ser concebido como un texto académico al uso, sino que se forja más bien en la fragua de la siempre acuciante actualidad política. Esto condiciona su propia forma: el libro se compone de una presentación y dieciocho capítulos profundamente heterogéneos, tanto por lo que respecta a su temática (desde textos que se circunscriben al ámbito de estudios que señala el título de la obra, hasta textos dedicados a Laclau, Badiou, Borges, etc.), como a su extensión. No obstante,

se puede –y ese es el objetivo de la presente reseña– aislar un núcleo argumentativo que funciona como costura de los diferentes retales que nos ofrece el autor.

Respecto a este, Jorge Alemán ha sido –y es– un infatigable difusor de la obra de Lacan en los círculos politizados de un país que –adhiriéndose a la posición de aquel Manuel Sacristán (por lo demás injustamente olvidado) que no dudaba en referirse a la enseñanza del psicoanalista francés como “charlacanismo”– no siempre ha mostrado la sensibilidad adecuada para reconocer las virtudes del psicoanálisis como pieza bisagra entre la teoría y la práctica políticas.

Tales virtudes aparecen con perspicua claridad cuando el sujeto ha de sostener la apuesta sin garantías por la emancipación, momento que le obliga a bregar entre las opciones contrapuestas de una paradoja irresoluble. Hablamos de un *double bind* que permea los diferentes estratos argumentativos del libro hasta calar en su tesis central: el neoliberalismo no es una hegemonía.

Ambas lógicas políticas se repelen, son estructuralmen-

te incompatibles, y, sin embargo, han de ponerse en contacto si se pretende embridar a unas dinámicas capitalistas que, libradas a suerte, culminan en lo que Lacan llamó la consunción. *Grosso modo* la cuestión es la siguiente: ¿cómo se conjugan la caracterización lacaniana del discurso capitalista y la profesión de fe marxista? O todavía con otras palabras, ¿cómo, un discurso hermético que se reproduce de forma ampliada fagocitando a su paso cualesquiera sean las resistencias que se le oponen, puede pensarse como históricamente finito y desmontable? Esta dicotomía es asfixiante –apostar por lo imposible siempre lo es–, como asfixiante es la realidad que delinea el neoliberalismo: o acaso una vez la vía del capital financiero quede agotada, ¿no pareciera que el actual estado del desarrollo tecnológico –y el consiguiente incremento del protagonismo del capital fijo con respecto al capital variable en el proceso productivo– conduciría irremediabilmente hacia la eugenesia o el neo-malthusianismo como paso siguiente en la salvaguarda de los procesos de valorización?

Sea como fuere, tal paradoja parece enquistarse aún más si, como es el caso, la democracia se presenta como horizonte irrebasable de la práctica emancipatoria, renunciando a los subterfugios que, en una cierta interpretación marxista, confiaban en la existencia de un sujeto histórico destinado *a priori* a culminar el proceso de negatividad cesante —que diría Kojève— en una sociedad sin clases y humanamente reconciliada. Frente a esto, las *malas noticias del psicoanálisis* obligan a asumir la contingencia radical como punto ontológico (por supuesto, no fenoménico: no hay *tabula rasa* por lo que hace a la política) de partida de cualquier voluntad colectiva y al antagonismo como límite de toda objetividad social.

El magma ontológico de la contingencia es la materia prima a partir de la cual han de erigirse las murallas *katekhónticas* que puedan conjurar la escatología capitalista: a saber, el triunfo definitivo de la pulsión de muerte como posibilidad más propia del despliegue total de dicho modelo productivo y civilizatorio. En otras palabras, se trata de

oponer a la tahurería neoliberal que oculta lo político tras la mera gestión, una voluntad colectiva capaz de producir estrías en la superficie lisa del espacio económico global.

En definitiva, el gesto recurrente de la obra consiste en, asumiendo una determinada imagen del discurso capitalista, aislar aquellos elementos que resultan estructuralmente inapropiables para el mismo y, a partir de este resto mínimo, pensar la naturaleza y las condiciones de posibilidad del acto instituyente.

a) El discurso capitalista.

El discurso capitalista, descrito en una conferencia dictada por Lacan el 12 de mayo de 1972 bajo el título “Del discurso psicoanalítico”, posee un carácter circular, ilimitado y sin interrupción. Es un discurso en el que el sujeto puede acceder a una relación directa con el goce, sin preguntarse por su singularidad irrepetible construida en relación a los tres no-hay: no hay relación sexual, no hay metalenguaje y no hay universal que no se sostenga en una excepción. Este discurso es una fuerza expansiva que, tendencialmente, subsume de

forma homogénea a la práctica totalidad del entramado social, reposicionando todos sus elementos únicamente en relación a su lugar en el proceso de valorización.

La modulación neoliberal del capitalismo tendrá, como inédita diferencia específica, el intento de producir la subjetividad misma del agente social, de tal forma que esta replique y fortalezca sus dinámicas. Este intento es solidario con una serie de reformulaciones que abarcan, por ejemplo, un desplazamiento semántico interno al concepto de explotación. Este deja de referir a una opresión externa que se impone al individuo mediante mecanismos coercitivos, disciplinarios y distorsionadores de diversa índole; para describir una situación aceptada y consolidada por el propio deseo. Es decir, no nos encontramos ya ante una servidumbre que se impone de forma tortuosa –salvo en los escasos momentos en los que el discurso capitalista tiene que recurrir a la represión–, sino más bien ante una explotación dirigida por imperativos de goce que vinculan al sujeto al ilimitado circuito del discurso capitalista. Por lo

tanto, cualquier posible estrategia emancipatoria habrá de atender, simultáneamente, a la producción de un deseo no-capitalista, tanto como a la supresión de la materialidad misma de los mecanismos de explotación.

Habida cuenta de mutaciones conceptuales como esta, no es de extrañar que el *empresario de sí* foucaultiano, subjetividad característica neoliberal en la que los agentes sociales configuran la totalidad de su existencia mediante la expansión –más allá del campo económico– de un modelo de decisiones sustituibles que se orientan a la maximización del beneficio, se reformule como *empresa del plus de gozar*. Esta última se refiere a la relación que cada sujeto entabla con el Otro simbólico del capitalismo, de forma que la naturaleza ilimitada del deseo se fija a este discurso expansivo y constituye al sujeto en una perpetua explotación de sí mismo por sí mismo¹.

¹ Especialmente significativa a este respecto nos parece la insistencia, en diferentes momentos de la obra, en las transformaciones que ha sufrido el concepto mismo de pobreza una vez que se ha generalizado este modelo de

Esta lógica de captura del sujeto por el discurso capitalista, choca frontalmente con las determinaciones materiales del primero, con su finitud corporal incapaz de resistir los imperativos de plasticidad e innovación que le imponen los ritmos capitalistas. De ahí que las formas específicas del malestar en la cultura contemporánea remitan siempre a la depresión, al estado de deuda y a la incapacidad de dar la talla. Solidaria con estas, como señala el autor, será la democratización del acceso a determinadas tecnologías –como el *coaching* o la autoayuda– que enmascaran la verdad sociológica de que el emprendedurismo no es, en la mayor parte de los casos, sino una gestión de la propia pre-

cariedad, la proliferación de sujetos inermes ante el socavado de los vínculos sociales en los que antaño se podía aún buscar refugio.

El objetivo neoliberal, en definitiva, es la producción de un hombre nuevo, sin legados simbólicos y cuyas vivencias se conjuguen exclusivamente en presente. Para ello, el discurso capitalista ha de horadar sin tregua los vínculos sociales y parasitar a este Otro simbólico en aras a reconfigurarlo bajo la forma del beneficio capitalista. Es por eso que se estimulan y priorizan aquellas pulsiones que no han de pasar por los otros. Lo que explica la grotesca proliferación contemporánea de los impulsos narcisistas.

la empresa del plus de gozar. Frente a los indicadores negativos, a la carencia material y social a la que este parecía reducirse tradicionalmente, hemos de verla hoy como un concepto que cuenta al exceso entre sus notas: la pobreza ha pasado a ser un estar a solas, sin la salvaguarda e interrupción que imponían las mediaciones simbólicas tradicionales, con los mandatos ininterrumpidos del plus de gozar. Para ilustrarnos, la imagen a la que se recurre en la obra es la de las villas miseria argentinas. Estas son zonas hiperdegradadas de la ciudad en donde la pobreza material no parece corresponderse con la austeri-

dad, sino que más bien lo que uno se encuentra en dichos lugares son manifestaciones de exceso: drogas, armas, etc.

Fenómeno correlativo a dicha descripción, cuya irrupción en el panorama cultural español clama por un estudio cultural riguroso que complemente las escasas calas que, muy preliminarmente, se han adentrado en este terreno, es la música TRAP, cuyos tópicos giran en torno a una reapropiación del discurso suburbial en la que conviven, simultáneamente, el derroche y la exaltación de la pobreza.

**b) Lo inapropiable:
el sujeto y lo político**

Una gran parte del libro está destinada a explicitar los elementos que no pueden ser capturados por el discurso capitalista. Para ello, se repetirá en varias ocasiones el gesto analítico destinado a discernir entre realidades cuya diferencia la vulgata neoliberal pugna por ocultar.

La primera distinción analítica en la que insiste Jorge Alemán, tiene por fin establecer las diferencias entre el sujeto y la subjetividad. Se entiende por esta última una realidad inserta en formas de dominación socio-históricas y que, por lo tanto, muta epocalmente en tanto que puede ser producida por configuraciones de poder históricamente cambiantes. La estructura del sujeto del inconsciente, sin embargo, remite a la idea de una diferencia ontológica y de un resto constante e inapropiable: entendemos por sujeto aquello que *adviene* (no es producido) en el encuentro de cada ser hablante, sexuado y mortal con el orden simbólico. Este emerge, por lo tanto, en el momento en el que el sujeto es capturado por *Lalengua* que le precede y

que perdurará tras su muerte. En este encuentro siempre aparecerá un resto no-simbolizable, un residuo traumático que denominamos “lo real” y que será inapropiable por los dispositivos de producción de subjetividad en tanto que no puede ser producido. Es decir, en tanto que supone una singularidad irrepetible que, estructuralmente, está más allá del espacio simbólico que colonizan dichos dispositivos.

Nuestro autor toma de Lacan una concepción no sustancial del sujeto. Este se constituye —mediante operaciones de identificación que lo vinculan a ideales o mandatos y de fijación a un fantasma en aras de imaginar su completud— en la captura por una cadena significativa que, sin embargo, no consigue nunca representarlo en su totalidad: habrá siempre un real no-simbolizable. En otras palabras: estas identificaciones serán a un tiempo necesarias y necesariamente fallidas en su capacidad para representar exhaustivamente a la estructura del sujeto. Este, en definitiva, estará constituido en su singularidad irreductible por su posición contingente en relación a los significantes que compo-

nen la materialidad de la lengua² y que se hacen patentes en sus síntomas, su fantasma, su relación con el Otro, sus pulsiones, su goce, etc.

El sujeto del inconsciente, atravesado por esta falta –por el fantasma que la obtura y que determina la forma de sostenerse en el Otro– constituye el resto último a partir del cual lo político puede irrumpir e interrumpir las inercias del discurso capitalista³.

Este límite singularísimo, que marca el espacio de necesaria detención de lo simbólico, es lo que el autor ha denominado en obras anteriores como la *Soledad: Común*.

Si bien excede los propósitos de quien firma elaborar un tratamiento detallado de esta cuestión, permítaseme detenerme unas líneas con ella: común es un término ajeno a la enseñanza de Lacan que Jorge Alemán introduce en sus conjeturas para referir a *Lalangue* como condición ontológico-estructural (que se concretiza en diversas manifestaciones imaginarias) que interviene en el advenimiento de todo sujeto. Este común se organiza en la lógica femenina del *no-todo* y por lo tanto posibilita una igualdad plena en tanto que no queda enerrado (es ontológicamente anterior) en la lógica del para-

² Stuart Hall lo explica del siguiente modo: “somos hablados y se habla por nosotros en los discursos ideológicos que nos esperan aún al momento de nacer, en los cuales nacemos y encontramos nuestro lugar [...]. Cuando mi madre me trajo a casa del hospital luego de mi nacimiento y mi hermana miró dentro de mi cuna, y dijo “¿De dónde sacaste este bebé culí?” [...] “Culí” es, de ser posible, un nivel por debajo de negro en el discurso racial. [...] Me sentí, entonces y ahora, convocado a mi “lugar” por esta historia. A partir de ese momento, mi lugar dentro del sistema de referencia ha sido problemático. Quizás ayude a explicar por qué y cómo me convertí en aquello que fui nombrado inicialmente: el “culí” de mi familia, aquel que no encajaba, el extranjero, el que andaba por las calles con la gente equivocada,

da, y creció con todas esas ideas raras. El Otro”. HALL, Stuart, “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas” en MORLEY, David, *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 214.

³ Como señala Alemán, frente a los herederos de la tradición *operaista* como Negri y Hardt con los que, creemos, comparte la preocupación y el diagnóstico relativos a la subsunción real, su postura de corte lacaniano cifra la posibilidad de la emancipación en este resto inapropiable que, a diferencia de la producción inmaterial y de los bienes comunes del conocimiento, no puede nunca ser producida, sino que, como hemos dicho, *adviene*.

todos en donde cada universal está siempre asediado por el afuera constitutivo de su excepción. Es decir, esta lógica del no-todo incluye también lo excluido, al real-imposible que retorna para agujerear las identificaciones y las fijaciones de sentido. Hablamos de un más allá de la ley: no-todo-x está incluido en un régimen de representación cualesquiera, pues estos espacios de identificación siempre “paratodean”.

Este *populismo* del no-todo mira hacia la soledad que iguala a cada uno de los sujetos. Desde luego, por soledad el autor no entiende un solipismo desde el que el sujeto se autoposicione, sino el hecho de que este emerge en el campo del Otro, sin la posibilidad de entablar una relación estable respecto a ese orden simbólico que le constituye. Por este motivo tiene que construir su singular, *sinthomática* e irrepetible forma de tratar con los tres no-hay. En definitiva, el común remite a este agujero del no-hay y no tanto a las identificaciones y los afectos que se tejen en torno al mismo para cubrirlo. Por ende, la relación es imposible y necesaria. Los “:” marcan un vín-

culo de conjunción-disyunción entre el *sinthome* y *Lalangue* que determina la singularidad absoluta que todos los sujetos tienen en común, aún cuando tome una forma fenoménica radicalmente distinta en cada caso. Esta singularidad no es producible incluso para la lógica del “uno por uno” en la que funcionan muchas de las interpelaciones ideológicas neoliberales. O lo que es lo mismo: el inconsciente no puede manufacturarse, no puede reducirse a un engranaje que garantice la autoexplotación y que reproduzca sin fisura posible el consenso neoliberal. No hay, como sí cree Byung-Chul Han, *crimen perfecto*.

Puesto que la política está hecha por seres de las características descritas, la falla de la representación que acabamos de describir al nivel del sujeto, se replicará en el ámbito macro. Frente al discurso neoliberal que aspira a capturar todo el espacio de la representación para fijar el goce del sujeto, la estructura de este garantiza la posibilidad de la interrupción. Esta se basa en la anterioridad ontológica de lo político respecto a cualquier configuración socio-sim-

bólica que se erija a partir de su antagonismo constitutivo.

Este antagonismo político es el límite de toda objetividad social, la frontera en torno a la cual se estructuran sus significantes⁴ y que el neoliberalismo pretende velar tras el discurso de los expertos. Frente a esto, Jorge Alemán propone una lógica que reconozca el más allá de lo simbólico, ese afuera que puede retornar para desestructurar cualquier formación social vigente y, retroactivamente, trazar una nueva frontera antagónica a partir de la cual se reconfigure. En otras palabras: el hecho de que los discursos que atraviesan y estructuran la realidad social adolezcan de la misma imposibilidad de suturar exhausti-

vamente la cadena significativa y, por ende, de satisfacer la voluntad de totalidad que late tras la representación por el universal necesariamente fallido, implica, necesariamente, la posibilidad de que un resto heterogéneo retorne para desestabilizar los equilibrios simbólicos vigentes.

c) Hegemonía y emancipación.

La heterogeneidad sigue trabajando en el interior de cada clausura simbólica, o, en jerga de Laclau, la cadena equivalencial no elimina la particularidad de cada demanda sino que se limita a articularla, esquivando así la lógica de la “psicología de las masas” en tanto que la constitución del pueblo se estable-

⁴ Diáfana a este respecto es la exposición de Žižek: “En el análisis ejemplar que hace Lévi-Strauss de la disposición espacial de las construcciones en una aldea aborígen sudamericana (en su *Antropología estructural*). Los habitantes se dividen en dos subgrupos; cuando le pedimos a un individuo que dibuje la planta de su aldea (la disposición espacial de las chozas) sobre un trozo de papel o sobre la arena, obtenemos dos respuestas bastante diferentes, de acuerdo con el subgrupo al que esa persona pertenezca: miembros del primer subgrupo (que llamaremos ‘corporativista-conservador’) perciben la planta de la aldea como circular –un aro de

casas dispuestas más o menos simétricamente alrededor del templo central–; mientras que los miembros del segundo grupo (antagonista-revolucionario) perciben su aldea como dos conjuntos distintos de casas separados por una frontera invisible. [...] La división misma en las dos percepciones supone [...] un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no pudieron simbolizar, ‘internalizar’, dar cuenta de él, llegar a un acuerdo con él”. ŽIŽEK, Slavoj, “El espectro de la ideología” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, FCE, 2004, pp. 36-37.

ce en un acto de nominación retroactiva (más allá de la identificación) por un significante que está vacío (es una causa, no un ideal) y que, en opinión de Alemán, es constituido desde abajo por la cadena equivalencial. Este trabajo de la singularidad garantiza, como condición *sine qua non* de la lógica hegemónica, que el real no-simbolizable no va a poder ser suprimido. Es por esto que la lógica de la dominación neoliberal que niega el antagonismo –y, por ende, lo político– y la lógica de la hegemonía se consideran opuestas.

Es, como dijimos, en el choque entre estas dos lógicas donde se ubica la posibilidad de la emancipación. Esta ha de llevarse a cabo mediante un acto instituyente (tercer elemento inapropiable por el neoliberalismo) que, apoyándose en los legados simbólicos precedentes, no resulte deducible de los mismos, en tanto que supone la entrada de lo nuevo en la historia.

Este acto instituyente se inscribe en la lógica de la hegemonía y, a un tiempo, es condición de posibilidad de toda emancipación. Sin embargo no constituye ninguna

garantía, pues la lógica hegemónica no es utópica y se circunscribe al ámbito de la contingencia radical, quedando siempre atravesada por la falta de fundamento y la inestabilidad que Alemán llama las *malas noticias del psicoanálisis*: el retorno de lo reprimido, la repetición, la pulsión de muerte políticamente incancelables. Estamos ante un duelo por el concepto de revolución, todavía heredero de una metafísica que señalaba aquello que quería cambiar, cuál era el sujeto histórico destinado a hacerlo y cuál era la alternativa al estado de cosas actual.

La emancipación supone mantenerse fiel a una apuesta sin garantías que ha de hacerse cargo de las adversidades intrínsecamente vinculadas a la estructura del sujeto que hemos descrito y al hecho de que la lógica hegemónica –con la inestabilidad inherente a la misma– no se disuelva nunca. Como reza el exergo del presente texto, el acto cambia las coordenadas de lo posible y lo imposible y es capaz de crear retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad, con lo que la virtud política estará en el hacer en los in-

reseñas

tersticios entre lo imposible-contingente del momento instituyente y la lógica de lo posible-necesario característica de la institución.

Nos gustaría concluir apuntando a un pequeño deslíz interno en *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. En nuestra opinión, parece que la caracterización del capitalismo que se lleva a cabo en la obra resulte ambigua. En primer lugar se toma la descripción lacaniana del discurso capitalista y se presenta como refractaria a la lógica de la hegemonía. Sin embargo, cuando se describe el modo en que la lógica hegemónica ha de operar para cortocircuitar el discurso capitalista, se habla de dirigir las demandas contra las instituciones que vehiculan las medidas neoliberales en la actualidad. En este sentido, creemos que se introduce subrepticamente un segundo concepto de capitalismo que reconoce, también en su modulación neoliberal, la necesidad de implementación hegemónica del discurso capitalista. Por lo tanto, la tesis central según la cual el capitalismo no es una hegemonía, podría quedar matizada si se reconoce que no lo es

en tanto que ambos conceptos se construyen en un nivel de abstracción diferente.

La noción lacaniana de discurso capitalista parece abstraer los procesos históricos profundamente zigzageantes (y también contingentes) a través de los cuales se llevan a cabo los procesos de valorización, para limitarse a generalizar una lógica inspirada por la muy esquemática fórmula general del capital expuesta por Marx en el libro I de su obra magna. Frente a esta, aún cuando lo consideramos lo bastante abstracto como para no responder *sensu stricto* al gesto teórico propio de Marx, creemos que el tópico *operaista* según el cual el capital se actualiza a rebufo de las potencias del trabajo vivo, parasitando e incorporando las innovaciones y resistencias que surgen de él, se adecúa más al movimiento histórico de despliegue de las fuerzas capitalistas. Sea como fuere, creemos que, el hecho de que en la obra se describa con mayores determinaciones teóricas a la lógica hegemónica, es lo que posibilita que esta y el discurso capitalista puedan parecer inconmensurables. Sin embargo, y en

esto se cifra la posibilidad de solventar en la práctica la paradoja de la emancipación que apuntábamos al principio de este escrito, la lógica capitalista ha de traducirse necesariamente a términos hegemónicos para implementar su dominación. En este sentido, lo que en la obra se presentan como dos lógicas inconmensurables, aparecen ahora como construcciones a diferentes ni-

veles de abstracción y, es nuestra hipótesis, como lógicas que necesariamente han de poder traducirse entre sí. Esta traducibilidad es la condición de posibilidad de acceder al mecanismo de interrupción del discurso capitalista y, por lo tanto, de concebir el mismo bajo la fragilidad e inestabilidad sintomáticas de toda construcción hegemónica.

Fielbaum, Alejandro. *Los bordes de la letra. Ensayos sobre teoría literaria latinoamericana en clave cosmopolita*. S. Leiden, Almenara, 2017.

Felipe Torres

Max Weber Kolleg, Alemania

De la literatura a la filosofía. Tránsitos de la letra latinoamericana

Las escrituras del libro, todas ellas fruto de diversos momentos y relativas a diferentes tópicos y autores, tienen sin embargo en común el oponerse a las definiciones simples de lo que podría significar una literatura latinoamericana. Incluso, y exigiendo un poco más de lo que aparece en el propio libro, es posible observar que tras lo anterior se aloja un propósito por cuestionar las delimitaciones que asocian demasiado rápido o irreflexivamente, tanto el espacio como el lugar a discursos sobre la identidad, lo propio, el exterior-ajeno o la historia común y “definitiva” de lo americano. Siguiendo los impulsos de Silvano Santiago

o Santiago Castro-Gómez, el pensamiento latinoamericano en su versión literaria que presenta Alejandro Fielbaum se conduce entre desplazos e incertezas sobre los límites de lo propio o impropio, para en ese plano dar opción a una decisión¹.

Sin dejarse someter a la indeterminabilidad de lo que se habla, cuestión que en su paroxismo conduce a la imposibilidad misma de usar el término latinoamericano, el

¹ Esto es a lo que parece estar apuntando citas como la siguiente: “...la de una afirmación de la literatura que no pueda ser demarcada con tranquilidad en los límites de una u otra historia. Es decir, un discurso que se constituye en la ambigüedad de sus límites y sentidos, de modo tal que con mucha dificultad y ninguna claridad podría designarse como propio de uno u otro lugar. De lo cual, no está de más precisarlo, no se sigue que en esa indeterminada incerteza no pueden tomarse decisiones determinadas. Al contrario, es en la incerteza que, sin poder determinar, ha de decidirse sin dar por concluida ninguna decisión.” p. 15

libro tiene posición y deja entrever definiciones, por ejemplo cuando se dice en pág. 260 nota al pie 8: “Antes que en su referencia a la localidad, sería en su relación con ella donde se jugaría la siempre esquivada pertenencia de la literatura” o “es porque no se posee una tradición propia, vinculada al pasado indígena o criollo, que no hay propiedad que exija una u otra forma de asumir la tradición, de forma tal que la infinita lectura de lo ajeno permite la reescritura que altera al escritor y a la tradición.” (p. 261), sin por ello redundar en la certeza de una misma tradición, lugar o sistema desde el cual pronunciar lo latinoamericano. Precisamente porque no se trata de eso, es que resulta posible concebir un proyecto político. Solo en la medida que se reconoce que hay una decisión en algún punto de todas las chances históricas y subjetivas, se entiende que lo importante no es que haya siempre una manera diferente de significar lo latinoamericano, sino que cualquier manera es siempre incierta y junto, o a pesar de eso, se requiere siempre un cierre contingente, pero necesario.

Esto se observa también en que ya desde el comienzo del libro se vislumbra un claro gesto que intenta mostrar los vínculos entre literatura y política. Esto es notorio cuando se piensa el caso de la literatura como una superación de los límites de la identidad. La literatura se desprende de un régimen específico de identificación. Precisamente en la letra se difuminan los límites de identidad. Interesante, en este sentido, es cómo la letra en que se escriben la mayor cantidad de páginas sobre Latinoamérica, están hechas bajo el manto de la lengua española y por quienes son, a su vez, los letrados de América. Esta dualidad es transversal al libro de Fielbaum.

Las alternativas a la identidad, así como la subjetivación de lo latinoamericano ocurren en este *interregno* que no solo no se da, sino que fundamentalmente parece imposible, de la convivencia entre lo propio y lo impropio, por ejemplo en relación al cómo escribir lo americano en letra europea, con ideas europeas y que luego son adaptadas y adoptadas. De otra parte, también respecto de quiénes son los letrados, los portado-

reseñas

res y receptores de esta letra que cruza el Atlántico y que bordea los contornos de esa orilla americana –fundamentalmente en el Río de la Plata, pero también en la costa de Brasil– para desde allí, en muchos casos, entrar en las estepas, fiordos, valles y altiplanos hasta llegar a la otra orilla del Pacífico. Los letrados son burgueses y oligarcas que han sido formados en las trayectorias y transfiguraciones europeas de América y que se presentan, por eso mismo, como los destinatarios obligados de la letra europea. Esta letra, sin embargo, ya deja de ser un envío original, aunque muy probablemente nunca lo haya sido, y en el trayecto se abisma entre dos historias. Al entrar en contacto con el borde, la letra misma se precipita en el horizonte de las Américas y moldea su figura en un nuevo marco.

Respecto a los contenidos del libro, se muestra cómo adelantándose incluso a visiones posteriores sobre la relación entre diferentes polos de pensamiento, lo que la letra latinoamericana hace es denunciar y desafiar el eurocentrismo que cerca de cien años después emergería desde el

borde de Europa y África con figuras como Samir Amin o el grupo de estudios subalternos principalmente en la India, entre tantos otros. De alguna manera se prefiguran así los modos del cosmopolitismo. A través de lecturas como la de “Los prefijos del cosmopolitismo”, es que Fielbaum parece proponer al cosmopolitismo como condición de la literatura y en este caso la pregunta por cuál cosmopolitismo. Sin duda una rápida y desatenta lectura podría llevar a confundir el cosmopolitismo acá aludido con una versión kantiana o, incluso peor, como una mala repetición de la primera en el caso de versiones habermasianas, pero lo cierto es que incluso pensar por la definición de tal cosmopolitismo es ya quizás parte del problema. Mientras se intenta buscar una forma específica de cosmopolitismo, se pierde de vista lo que probablemente sea más relevante, esto es, señalar *cosmopolíticas* posibles más allá de una delimitación de lo cosmopolita. Del mismo modo a cómo ocurre con la relación lugar-espacio y su narración: “...narrando lo que se suele considerar como el saber que admite un lugar, como si

contásemos con un saber ya ganado de los límites de ese lugar y sus saberes. Previa siempre a una operación de ese tipo debe ser la de interrogar cómo pensar sobre lugares y saberes sin límites claros.” (en *Los prefijos del Cosmopolitismo* p.28). Vinculado a lo que veníamos señalando, esto sería como pensar las posibilidades cosmopolíticas sin un cosmopolitismo definitivo. En ese sentido, se trata menos de distintas identidades que se encuentran en una suerte de plano cosmopolita abstracto, que de una “cosmopolítica” manera de entender identidades. Quizás es la subjetividad en este caso un concepto menos formalizado, normalizado, controlado, en una palabra, menos ajeno que el de identidad. Esto es lo que en una selección específica de autores que van desde Borges a Silviano Santiago, pasando por Vaz Ferreira y Martí, componen la fisonomía del libro. Y tanto en uno como otro, la identidad se desacopla de formas simples o directas con la territorialidad o una tradición, para construirse activamente al modo de una traducción. Es de esta manera que lo que resulta del traslado de ideas en un nuevo

espacio, como el plano latinoamericano, responde menos a un trasvasije que al momento de la traducción particularmente cuando notamos que una lengua carece de los sentidos de la otra y surge la necesidad de crear *entre* ellas.

También y siguiendo a Fielbaum en sus lecturas de Borges (aquí: “Ser leales con el cielo. Cosmopolitismo y traducción en Jorge Luis Borges” y “Funes: civilización y barbarie”) podría pensarse el desborde de la letra o la letra como desborde. En ese sentido la literatura, pero más ampliamente la escritura, serían formas en las cuáles no es posible inscribir una soberanía. La escritura, y esto excede su inscripción precisa, por ejemplo latinoamericana, contendría una anarquía en la que se desbordan los límites de origen geográfico y temporal para situarse más cerca de un plano universal, pero no universalista, esto último en el sentido de un grupo de disposiciones compartidas por todas/todos aquellos/aquellas que puedan ser circunscritos a la cofradía universal, por ejemplo bajo el apelativo “humanidad”.

De otra parte, si bien exis-

te un interés inicial por la letra lo cierto es que el libro, en sus distintos ritmos y tonos, muestra a la vez un interés preponderante por el vínculo entre ésta y la filosofía. Cómo se escribe la filosofía y cuáles son sus letras y el modo en que estas tienen que ver con ideas comunes al preguntar filosófico. En este sentido la lista es amplia y diversa, pero puede ser resumida en fórmulas como la de propiedad, propio, pertenencia y/o herencia. De la misma manera un concepto como el de soberanía no es trivial en este punto pues en cierta medida se conecta con la pregunta por el dominio de la letra. En este sentido si Latinoamérica surge como el plano sobre el cual se ejercita cierta literatura se abre también a la pregunta por el “dominio” de ese ejercicio o dónde este se observa como “soberano”. En el fondo esto parece ser una pregunta por la pertenencia. Si la letra proviene de Latinoamérica y adicionalmente refiere a ella (aunque también a lo que la excede, i.e. Europa) su soberanía estaría vinculada a esa instauración. Es por eso entendible que la noción misma de soberanía no ocupe un lu-

gar central en el análisis, ya que precisamente es eso lo que el libro intenta interrogar y desplazar.

Relacionado a lo anterior, aun cuando resulta sugestiva la crítica de Mignolo al uso y presencia del tiempo como figura dominante de la filosofía en detrimento del espacio, no es menos cierto que en su momento la apelación al tiempo cumple un rol sino revolucionario al menos crítico de las versiones de la filosofía, pero también la política o las pugnas de poder, que justamente se apoyaban en la legitimidad y defensa del territorio frente a otros espacios.² Esto es también lo que se observa en “Ser leales con el cielo. Cosmopolitismo y traducción en Jorge Luis Borges” (págs. 249-270,

² Esto es por ejemplo lo que también se señala en registro tan distinto y ajeno como el de la historia conceptual de Reinhart Koselleck en Alemania. Sin embargo, no es menos cierto que dicha tradición cada vez toma mayor fuerza en el contexto latino con su particular recepción y crítica. Esto es lo que ocurre por ejemplo en los trabajos de Sandro Chignola o Giuseppe Duso en Italia, o Elias Palti y Nomí Goldman en Argentina, también Javier Fernández-Sebastián y José Luis Villacañas en España. Todos ellos trabajando en la historia de las ideas sobre el pensamiento social y político de América Latina y Europa.

especialmente pág. 250) donde se plantea que el contenido de los discursos sobre América necesitan tematizar el espacio, pero más gravitante aún parece ser la lógica lineal en la cual se apoya la continuidad en el tiempo entre el pensamiento europeo y luego latinoamericano: “bien señala Castro-Gómez (1996: 120) que la crítica latinoamericana a la filosofía moderna de la historia no debiese pasar tanto por su contenido como por la lógica lineal que la recorre.” (p.118)

Aunque no se menciona, esta lógica lineal posee grandes resonancias con la historia cristiana, lo cual ejerce también un influjo determinante en el espectro latinoamericano. Hubiera sido interesante abordar por eso mismo también la cuestión del borde respecto a la herencia religiosa presente en el propio-impropro latinoamericano. En este sentido los bordes de la letra son también los bordes de la realidad total, esto es ficción y efectividad.

Por último, hay también espacios donde la literatura que sigue el libro da giros in-

esperados, por ejemplo, en el apartado sobre las “Tensiones y posibilidades de la teoría social latinoamericana” donde se presenta un análisis menos relacionado con la literatura, pero que sigue vinculándose con las particularidades americanas esta vez circunscritas a la producción de conocimiento y las estructuras que lo soportan. En un gesto que sigue los pasos de Silviano Santiago el libro muestra cómo si algo hay en Latinoamérica que no es discutible es su contribución a la “destrucción sistemática de los conceptos de unidad y pureza” (Santiago 1978:12; aquí p.65) y su teorización necesaria dentro de las letras.

Por todo lo anterior se deja entrever la necesidad de la lectura de este texto y su pertinencia para pensar de otro modo lo latinoamericano, tal como se ha venido haciendo en el trabajo de tantos y tantas escritores/as a este y otros lados del mundo y durante ya una no despreciable cantidad de tiempo que da cuenta en gran medida de su fase de maduración.

Trímboli, Javier. *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución*. Ediciones Cuarenta Ríos, 2017.

Diego Sztulwark
Investigador, Argentina

Bajo el signo de la distopía

En un repliegue la disciplina debe ser más consciente, y es cien veces más necesaria, porque cuando todo un ejército retrocede no sabe o no ve claramente dónde debe detenerse.

Se ve solamente el retroceso; en tales circunstancias bastan en ocasiones algunas voces de pánico para la primera desbandada.

V. I. Lenin

La inteligencia, de los otros, no termina nunca de ser antídoto contra la tristeza, nuestra.

Javier Trímboli

Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución, es un libro-pensamiento que habla de y desde un “nosotros” de periferia variable: “nosotros”

abarca, en principio, a quienes pensamos bajo la influencia de la revolución derrotada de los años setentas. Que sea Javier Trímboli quien asuma esa tarea narrativa es un doble acierto. Acierto de los editores Gabriel Diorio y Diego Carames, Editorial Cuarenta Ríos, al identificar que ese “nosotros” tiene un trayecto colectivo —¿generacional?— para contar: tramado entre la desazón de los años 90 y la actual.

Sin un nosotros capaz de pensarse, no hay cómo habitar la escena contemporánea. Y acierto del propio Trímboli, quien propone el signo de la distopía para dar cuenta del trayecto de quienes llegá- bamos demasiado tarde a la cuestión de la revolución (es decir, la de los años 70) pero demasiado temprano para adiestrar nuestros hábitos al renaciente mundo del mercado. Quizás el acierto sea triple. Esto lo aclara desde el

inicio Jens Andermann: Trím-boli, historiador, propone un archivo para contar la experiencia de este paréntesis.

Ese archivo son las lecturas de aquellos años, de los 90. Pensando qué hacer con los fragmentos de la derrota: leyendo a Rodolfo Fogwill (la vida después de la revolución fallida); investigando la superposición de los setentas en los noventas en los textos de Roberto Jacoby; huyendo de los balances geométricos sin residuos de Beatriz Sarlo y sobre todo Restos pampeanos, el gran libro de Horacio González (2001). En estado de perplejidad ante la aparición de un movimiento de masas que de sus espaldas al peronismo y, ante el carácter lejano de esta irrupción: los movimientos nacen alejados de la vida intelectual y universitaria, distancia geográfica y de clase. El archivo: Mariano Pacheco, Ignacio Lewkowicz, Colectivo Situaciones, de los lejanos inicios del kirchnerismo (2003) año de la convocatoria “sublunar” de Néstor Kirchner a “una parte importante de estas limaduras desperdigadas”. La línea principal aquí parece ser Nicola Casullo, sobre estas lecturas

trata la primera parte del libro.

Sublunar quiere decir sin Utopía, mundo desprovisto de purezas formales y morales. Delimitación de un ámbito de elucidación de la experiencia de quienes persiguiendo los flecos de la revolución fueron adentrándose en el kirchnerismo. Se trata de indagar las razones internas que llevaron a ese nosotros (que por momentos se reduce a él mismo) a tomar parte activa del Estado durante el gobierno de CFK. Un balance, bien hecho en la medida en que ofrece las claves para comprender qué cuerdas tocó en ellos el llamado de Néstor Kirchner. No tanto la revolución como la historia, en otras palabras: no hubo conversión sino convergencia. Por razones diversas, se trataba para unos y otros de hilvanar hilos destejidos, de recobrar la dimensión colectiva de la política. En suma, de salir de los 90 vividos como un círculo vicioso entre vidas al borde del desperdicio y política desangelada (aquí el archivo es Fabián Polosecky).

Historia más que revolución, porque la revolución dejó de tener realidad práctica. Sentido sin tarea o bien tarea

reseñas

sin sentido. Y sólo la historia conservaba el contacto con eso que se deseaba y se quería seguir pensando.

En un contexto en el que resonaban las palabras de Walter Benjamin sobre el peligro que corren los muertos cuando el enemigo no deja de vencer, este acento benjaminiano es el más fuerte del libro y el más interesante. Sobre el final esta línea se aclara, es Benjamin y es Karl Schmitt tal y como los lee y presenta Paolo Virno (pero el Virno más agambeniano). Las potencias sublunares provienen de motivos enteramente negativos, ya no el paraíso en la tierra, sino evitar el mal, suspender el movimiento hacia la catástrofe, interrumpir todo lo que se pueda el avance enemigo. El kirchnerismo, para Trímboli, fue una experiencia de esa índole, no el “entusiasmo” que produce la revolución (según Kant) sino un pensamiento que vale la pena sostener en su ausencia (y un rechazo al refugio reaccionario en un utopismo que conserva los valores renunciando a la fuerza efectiva).

Libro-pensamiento, porque trabaja sobre episodios a partir del modo en que fue-

ron pensados. Una historia que apunta al nexo entre los episodios objetivos y las ideas que lo trabajan. El archivo y la curiosidad del historiador se orientan hacia la detección de pliegues de pensamiento inmanentes a los acontecimientos. En primer lugar, la revista *Contorno* y la cuestión del peronismo y la revolución inmediatamente anterior a los primeros ecos de la Revolución Cubana, y Cooke, sí. Aunque un Cooke más restringido a Perón –lo que no está mal– aunque se pierde algo importante con relación al Che, a quien deja reducido al foco. Otra opción posible hubiera sido seguir las pistas que ligan Che con las luchas de los trabajadores de la carne, vía Cooke. Ese tipo de enlaces existieron y permiten tensar más aún la “y” (de peronismo “y” revolución) en Cooke.

La derrota produce un defecto óptico, lo perdido idealizado bloquea un tratamiento “sublunar” de los asuntos de la revolución. La reapertura de una escritura capaz de sostener al mismo tiempo mito y razón, hablamos de José Carlos Mariátegui, citado en el libro, en palabras de Al-

berto Flores Galindo: de crear “otra manera de aproximarse al país”, “otro lenguaje”, en el que sea posible la conexión entre “indigenismo y marxismo”. Trímboli lo ve bien, también la derrota depende del modo en que resulta pensada, aquí el material de archivo es la Carta a las Juntas, de Rodolfo Walsh. La derrota militar no es total si se es capaz de un repliegue en las resistencias populares. Pero ¿hasta dónde y hasta cuándo? Para plantear la elaboración de estas cuestiones (la derrota como defecto óptico, la derrota como repliegue) Trímboli plantea dos fechas claves: 1989 –el “congelamiento general de la revolución”– y 2001 –efecto del “éxodo de la política”–; 1989 año de la desbandada general y del menemismo leído como desencadenamiento de una guerra –que no cesa– entre villa y policía y el derroche en el consumo. El archivo aquí es Cristian Alarcón. Y 2001 la lucha de clases pensada como motín y emergencia de sensibilidad anarquista, las lecturas del zapatismo. Trímboli, piensa acá, las discusiones en la revista *La Escena contemporánea*, hay una cuestión óptica en juego todo el tiempo.

El repliegue conserva –congelada– una imagen del cambio que no permite ver la mutación de las figuras de la rebelión, la irrupción de nuevas fuerzas, o modalidades. 2001 no es un regreso de la revolución, sino otra cosa, algo que no se entiende desde la revolución congelada. La derrota tiene su carga epistemológica y la crisis de 2001 trae una experiencia cognitiva nueva (para esta relación entre crisis y recomposición epistémica Trímboli utiliza interesantísimas citas de René Zabaleta).

Libro-pliegue contra libro-acontecimiento, la inspiración sublunar es otro nombre para un historicismo radical, que en este caso tiene la enorme ventaja de plantear la importantísima cuestión de la relación entre kirchnerismo y 2001 (cuestión negada por las exaltaciones –¿aún se recuerdan?– de un Néstor mitológico como un “viento que vino del Sur”, *Una Ruptura desde la Nada*). La impresión –dice Trímboli– es que “es imposible entender de qué se trató el kirchnerismo si se elude eso”. La crisis de 2001 –continúa– “posee una densidad tal que hace que esa luz se vuelva a ver”. Efecto óptico del 2001:

reseñas

permite ver. Trímboli destaca allí “esa militancia que se puso al frente de la protesta social de la segunda mitad de la década de los noventa” e indica que parte de esa militancia “alimentó al kirchnerismo” indica la cuestión, pero no avanza más allá de ella, es decir, qué sucedió con el dinamismo de esas luchas en el período que se abre en 2003. Dice sí, que con el nuevo gobierno comienza el fin de una sensibilidad autonomista, los hitos de ese desplazamiento son la presencia de Fidel en la asunción de Kirchner, las jornadas de rechazo al ALCA y la llamada “crisis del campo”. Todo el proceso de inclusión del “nosotros” al campo político en vías de reestructuración, en otras palabras, el llamado de Néstor ensambla, por fin, sentido y tarea “La política sublunar por primera vez nos atrajo. Leíamos como nunca los diarios; hicimos cálculos electorales de todo tipo; no faltó quien se entrevistara con un barón del conurbano y nos sentamos en despachos de ministerios; gastamos tiempo –demasiado ¿no?– en entender cómo funciona la Corte Suprema de Justicia”. 2003 –masacre de Kosteky y Santi-

llan mediante– concreta el pasaje del pueblo-insurrección, a lo que suponía era el retorno del pueblo-peronista, y el historiador resalta la naturaleza sublunar del peronismo, con lo cual, 2001 vuelve a quedar donde estaba: sigue encarnando el grado cero de lo político (un estado de pre-política). 2003 no plantea la revolución, sino la reparación. Gobernar es “normalizar”, “reencauzar”. Trímboli cita a Morales Solá –siempre idéntico a sí mismo– de aquellos años, quien explica que el “incordio mayor, el intruso a derrotar” no es “el gobierno de Kirchner” porque resulta “relativamente confiable para acabar con la presencia ya prolongada de este sujeto social –entre zombies y cavernícolas embozados– que saltó a la palestra con el cambio del siglo”.

La gran bifurcación se produce para Trímboli en 2008, con la crisis abierta por la resolución 125. La reacción de las clases dominantes contra el gobierno depura y aclara la línea roja, ya no es la misma del periodo 2001-2008, las derechas poseedoras retoman por su cuenta las formas de movilización del 2001, como sucederá luego con los casero-

leros de 2013, se apropian de las formas callejeras y horizontales. No son, sino dramatizaciones de las jerarquías propietarias más exasperantes, pero evocan un pueblo, un pueblo contra otro. Y ese otro es un kirchnerismo lanzado a realizar una política de derechos, inclusión y consumo. Beatriz Sarlo vio en esta dinámica –en los festejos del Bicentenario– la realización de una “hegemonía cultural”, Trímboli se mofa de Sarlo, la regaña. “No olvidábamos que la cancha en la que jugábamos era enteramente la del capitalismo”. Aunque sí admite un sentimiento distorsionado, una sobreestimación del Estado, el interlocutor en este punto es Eduardo Rinesi. Se trató de un estado de ánimo errado, escribe Trímboli: “convencidos de que el Estado era un sujeto todo poderoso, fascinados por estar recreando su momento peronista, incluso un poco también –pero menos porque era sin masas, también porque avergüenza– el roquista. Nos contentó suponer que calzábamos bien en el Estado, que había compatibilidad”.

El libro funciona disparando toda clase de pregun-

tas y conversaciones abiertas. Trímboli da en el clavo al tomar como un único período el tramo 2001-2015. Un proceso con inflexiones internas, pero un mismo proceso (¿cómo resistir la tentación de llevarlo hasta el 2017? ¿No sería aún más desafiante asumir 2015 como una inflexión más del proceso iniciado en 2001? ¿No es posible y hasta necesario aplicar el mismo rigor de las inflexiones y las continuidades internas que funcionan para explicar el pasaje de la sensibilidad anarquista a la política en 2003, al pasaje de una sensibilidad consumista a una ultra ordenancista en 2015? Entiendo que al pensar la revolución 2015 queda excluido de la secuencia. Pero, y ¿si el “macrismo” fuera también un capítulo de esta misma zaga bajo el signo de la contrarrevolución?). ¿Qué es lo que no funcionó en esta experiencia? ¿Qué impide para el autor leer esta experiencia –2001-2015– como revolucionaria (como sí hace Álvaro García Linera para el caso de Bolivia)? El historiador responde: la carencia de objetivos estratégicos, y es que el rechazo de la Revolución como Utopía y luz lunar no

reseñas

liquida el asunto mismo de la revolución, que vuelve. Vuelve como ausencia que bloquea la política democrática. Y lo cierto, dice Trímboli, es que el “movimiento real de nuestras sociedades, o limitémonos a la Argentina, fue el de la época, consumista”. Este movimiento real guarda todas las razones de la economía llamada neoextractiva.

¿Sabe el kirchnerismo replegarse? El libro termina justo ahí. Trímboli se declara satisfecho de una experiencia que lo descubrió “clavado en el presente”. Sólo que en este

presente —lo sabemos bien— ya no es la derecha conservadora la que intenta frenar la revolución, sino que la revolución misma parece haberse convertido en un esfuerzo monumental por interrumpir el tiempo histórico y “postergación del fin del mundo”. El cierre es bello: evoca los efectos durables de los desvíos breves pero intensos. Ellos suelen influir los procesos largos: “veremos”. Y es cierto. Se trata de volver a “ver”. La persistencia de un “nosotros” depende de la disposición a volver a pulir los lentes.

Carlos Casanova.
Estética y producción en Karl Marx.
Metales Pesados, 2016.

Claudio Aguayo Bórquez
University of Michigan,
Ann Arbor (EEUU)

Hacia un Marx indeterminado

1. En un texto reciente, Etienne Balibar¹ ha realizado algunas acotaciones a su propia lectura de la *filosofía* de Marx de principios de los 90'.² Como se sabe, la tesis central de este libro, es que la afirmación marxiana acerca de que la “esencia humana” es el conjunto (*das ensemble*) de las relaciones sociales, implica necesariamente pensar al individuo y su carácter genérico como una multiplicidad

de relaciones, transferencias, pasajes y transiciones que deshacen el vínculo comunitario para luego instituirlo. Las acotaciones recientes de Balibar tienen que ver con la situación singular de su propia teoría que, tomando los conceptos de “ontología de la relación” y “ontología transindividual” de Gilbert Simondon, deja poco claro el sentido de la palabra *relación* en la ontología marxista. La clave de lectura de Balibar en este caso, se basa en el uso que hace Marx del galicismo *das ensemble* en vez del alemán, igualmente adecuado, *das Ganze*, para señalar un “conjunto” de relaciones. Para Balibar, esta preferencia etimológica no es casual, y representa un *Fremdwort* (“extranjerismo”) que “deconstruye performativamente el efecto-de-totalización” de lo que entendemos por un ‘conjunto’, indicando, aproximadamente, que la ca-

¹ Balibar, E., *De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?*, en *Demarcaciones, Revista de estudios althusserianos*, N°4, 2016, pp. 181-203

² Balibar, E., *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000

tegoría ser-esencia (*Wesen*) sólo trabaja en forma des-totalizada, como una totalidad que no llega a la totalización. Balibar llega a llamar a este efecto de des-totalización de las relaciones “indefinición”. Las relaciones humanas se encuentran en este “conjunto”, *das ensemble*, de situaciones y multiplicidades, abiertas, indeterminadas –lo que crearía finalmente una alternativa a los viejos binomios que articulan la metafísica occidental saturándola: esencia-fenómeno, contingencia-necesidad, constituyente-constituido.

La conclusión de Balibar puede contener un leve clasicismo (achacar al viejo Engels las cerrazones del joven Marx, como desvirtuaciones de su autoría), pero no deja de ser cierta: las correcciones engelsianas tejen, sobre la superficie del texto de Marx, un “desdibujamiento analítico” de las implicancias abiertas, aleatorias del uso dado de los conceptos de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Específicamente, Engels introduce contenidos explícitos “socialistas”, reduciendo la indeterminación de las nociones marxianas, convirtiéndolas en sinónimos de todo un sistema de estructu-

ras y superestructuras que articulará, más tarde (tal vez, en el seno de la propia obra de Marx) una determinada teoría de la emancipación: “la multiplicidad inicial (y la heterogeneidad) de las relaciones sociales, ha quedado subsumida bajo el privilegio absoluto de las *relaciones de trabajo*”³.

2. La investigación señalada de Balibar cumple un trayecto similar, aunque por vías o caminos distintos, a lo emprendido por Carlos Casanova en su reciente libro *Estética y producción en Karl Marx*. Este último se sitúa en un horizonte deconstructivo de la obra de Marx que, posiblemente, comienza con Althusser, y en forma más específica, con el prólogo a *Lire Le Capital* sobre la lectura sintomal, un texto que todavía no termina de leerse. El texto, la escritura de Casanova pertenece a lo que podríamos llamar la dinámica del *comentario*, pero en el sentido estrictamente averroísta de este concepto: comentar es siempre, o debería ser siempre, explotar un autor, dislocarlo, tener en

³ Balibar, *De la antropología...*, p. 201

cuenta que, como dijo Derrida, “hay, incluso en los textos metafísicos más tradicionales, unas fuerzas de trabajo que son fuerzas de deconstrucción del propio texto”.⁴ Y de hecho, la potencia deconstructiva parece asomarse en el libro como uno de los tantos componentes de análisis, lo que hacia el final del libro se insinúa como coexistencia de una multiplicidad “matrices” de comprensión: desde Foucault, Derrida, hasta Deleuze. Uno de los énfasis del libro está puesto, sin duda, en esta apertura aleatoria del texto marxiano hacia relaciones que no estarían fundadas o fundamentadas en algún nivel trascendente: el concepto de *clase*, por ejemplo, ya no podría ser pensado en el marco de su correspondencia social y sociológica con algún “momento” de un todo social descrito económico-políticamente. Por el contrario, se trataría de pensar la no-clase, el momento disolutivo y propiamente comunista de la clase no-clase, que en su *impropiedad*, puede abrir el uso y la

producción de una potencia genérica. En forma insuperable, Casanova define que “proletariado es el nombre que designa a partir de ahora al hombre sin obra, al viviente humano que simplemente existe, sin propiedad o naturaleza alguna que lo defina como parte de un conjunto”⁵, o en otras palabras, una fuerza indeterminada en su objeto, anti-teleológica y abierta. Esta misma apertura de los conceptos de Marx es, la que me parece, busca Balibar en las *Tesis sobre Feuerbach*. Apertura que daría lugar, al mismo tiempo, y acorde a una vieja máxima spinozista según la cual las definiciones negativas son siempre insuficientes, a una reconstrucción positiva, constructivista del concepto de “proletariado” que, a la luz de las invariantes hegelianas del marxismo de entreguerras (Lukacs, Kossic, Korsh) y su fuerte influencia posterior, siempre aparece como una negatividad, como una carencia, como una *impotencia*. Casanova insiste en este aperturismo, en esta resistencia a la clausura “marxista” de Marx, cuando

⁴ Derrida, J., *Del materialismo no-dialéctico*, en <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/materialismo.htm>

⁵ Casanova, C., *Estética y producción en Karl Marx*, Santiago, Metales Pesados, 2016, p. 23

indica que el proletariado, en lugar de representar una injusticia particular, “expone la situación de una injusticia sin más, lisa y llanamente intratable para el derecho”.⁶ De lo que se trataría, en este caso, es del anudamiento difícil entre tres niveles de análisis: un nivel referente a la potencia, a una ontología de la potencia sin obra, un nivel que refiere a la apertura epistemológica de la obra de Marx, a lo que podríamos llamar su *des-sovietización* definitiva –lo que Balibar llama “ontología de la relación”, y finalmente un nivel que no esconde su complejidad con la deconstrucción derrideana en obras como *Espectros de Marx o Políticas de la amistad*. El por-venir de Marx es lo abierto sin telos, sin cierre, sin ubicuidad en una totalidad totalizada.

3. Desde luego pensar a Marx en este registro es dislocarlo, inevitablemente. Y por lo tanto, dañar toda simetría de sus usos, herir salvajemente la famosa “unidad” del pensamiento marxista. Ahora bien, el gesto de Carlos Casanova parece producirse por una bifur-

cación –y se sabe que a Marx le gustaban las bifurcaciones; toda la estrategia de escritura de *El Capital*, como han leído Pierre Macherey en el pasado u hoy día David Harvey, consiste en una bifurcación progresiva, para alcanzar la multiplicidad. Esta bifurcación contrapone lo abierto e indeterminado de la potencia del hombre sin obra, a la soberanía del capital en el orden de la producción, soberanía que se traduce, en otros registros, como economía-política del dominio de las subjetividades. Mientras que el registro económico-político del capital (lo que Casanova llama “dispositivo capitalístico de la economía política”) “despoja al trabajador de su praxis” sometiéndolo a un “dispositivo estético de gobierno” de la propia vida, la actividad del proletariado aparece como una potencia indefinida, no limitada “a tal o cual uso o ejercicio productivo”.⁷ La oposición de estos dos registros corresponde además a un problema de lectura de la obra de Marx, a una pregunta que ronda a todo aquel que lee al filósofo de Tréveris para encontrar ahí una clave cien-

⁶ Ibid., p. 24

⁷ Ibid., p. 51

tífico-política de explicación del “mundo”: ¿es la *economía política* del capital, descrita en el libro que lleva el mismo nombre, la salida a los atolladeros del hombre sin obra, o es más bien esta economía política una fuerza descrita como ajena, que corresponde a la depotenciación y desposesión de una impropiedad constitutiva? En los *Grundrisse*, Marx equipara este “poder social” a una fuerza universal, el valor de cambio, “en el cual toda individualidad, todo carácter propio es negado y cancelado”⁸. De lo que se trataría entonces es de una forma cuajada y universalizada para suprimir la potencia indefinida, lo abierto de las relaciones sociales transindividuales, en una serie de ubicaciones, clases, modos de ser de la presencia del capital, en tanto trascendente-soberano, en la propia inmanencia. Casanova reconoce muy exactamente esta transcendencia-inmanente como un símil de la soberanía hobbesiana: “Soberano, por consiguiente, es el poder que se levanta en el

seno del pacto social, haciendo resurgir en él, en su inmanencia, el principio de una fuerza absoluta al que ese pacto queda remitido como su propio fundamento mítico”⁹.

4. El libro es deleuziano. Es una posible *meseta* dentro de un conjunto de tareas inestables en el re-comienzo de otro Marx, un Marx *sintomático*. Aunque Deleuze no es mencionado frecuentemente, las definiciones de proletariado y capital que asoman en el ensayo de Carlos Casanova, pueden ser equiparadas a ese momento crucial del *Anti-Edipo* en el que el “falo como objeto separado” se convierte en el trascendente sobre el que todos los flujos, “la libido como energía de extracción y separación” es puesta-en-obra bajo la forma trascendente del “stock y de [la] carencia”: “proyección de todos los cortes-flujos sobre un mismo lugar mítico, de todos los signos-significantes en un mismo significante mayor”¹⁰. De modo que, si bien estamos en un punto de contacto

⁸ Marx K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 2012, p. 84

⁹ Casanova, op. cit., p. 56

¹⁰ Deleuze G. y Guatarri F., *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 73

crucial con las reflexiones de Etienne Balibar en torno a la “indeterminación” del conjunto de las relaciones sociales, al mismo tiempo nos acercamos a un momento de determinación mayor de la potencia productiva del hombre sin obra. Jacques Bidet definió como “metaestructura” al conjunto de presupuestos jurídico-políticos que, sin llegar a constituirse como código, soportan la circulación del capital y la inscripción permanente de los sujetos en “clases de sujetos” portadores de estructuras: una especie de “condición de posibilidad” kantiana del modo de producción capitalista.¹¹ Casanova recupera una modalidad más radical de entender esa metaestructura en la forma de una soberanía del capital, que es de facto, una “división de la potencia en ejercicio, al mismo tiempo que se instituye como el principio universal bajo el cual se dan las condiciones de posibilidad para el paso de la potencia al acto”.¹² No estamos hablando, en otras palabras, de un problema epistemo-crítico que pone en contacto a Kant

con Marx, algo de todos modos bastante althusseriano, sino al mismo tiempo de un problema ontológico-político (como diría Emanuel Bisset) que conecta, brillantemente, a Spinoza con Marx, y a esa nueva “dupla” del pensamiento con la deconstrucción. Es precisamente el deseo nómada y fluido, la potencia aleatoria del hombre sin obra, la que se encuentra codificada en esta metaestructura, y no lisa y llanamente un principio de organización que surge de la fábrica para ir al soviét. Esta es, de alguna manera, una de las novedades radicales del libro de Casanova, que muestra tácitamente el modo en que las apropiaciones de la obra de Marx constituyen la continuidad de la *lucha de clases* en la teoría y no su clausura en un nuevo corpus de nociones metafísicas, o en una nueva terminología exhaustiva. Por ello, los conceptos de *Estética y producción en Karl Marx* están abiertos, indeterminados y “débiles” frente a la contingencia potencial que los asedia.

5. El gobierno de los sentidos instituido por la economía política del trabajo capitalista, supone al mismo tiempo una

¹¹ Bidet J., *Reconstrucción del marxismo*, Santiago, Lom, 1997

¹² Casanova, op. cit., p. 59

cierta relación de tecnificación. Pensar la deconstrucción en su relación con la metafísica de la presencia es, de tal suerte, pensarla en su relación con las “condiciones materiales” de los hombres. El acento en los modos de tecnificación de las relaciones humanas que, de por sí, son indeterminadas, está pensado marxianamente para desarrollar la “crítica del dispositivo estético de producción moderno –capitalista”: de tal manera que la técnica jugaría un papel central en lo que en los *Grundrisse* Marx identifica como producción de sujeto, como la producción de un objeto para el sujeto y de un sujeto para el objeto. La bifurcación central del libro nos obliga, en este punto, a hacer una apreciación, antes de proseguir. Si Casanova insiste en la dualidad de las formas de existencia en el capitalismo es porque, siguiendo una delicada estética de los contornos y de la producción de los sentidos (el ver, el oír, el gustar: todo el deseo está codificado en la maquinaria re-territorializante del capital), precisa introducir un debate *epistemológico y ontológico al mismo tiempo* al interior de Marx, de su obra, y del llamado “mar-

xismo”. Se trata del debate entre la indeterminación de la potencia productiva del hombre sin obra y la hipótesis de lo que Raúl Ruiz llama *conflicto central*: mientras que la lectura económico-política de Marx proyecta el “objeto” de su crítica sobre la política de las pasiones marxiana, convirtiendo toda lucha en la épica de dos clases metafísicamente antagónicas, la lectura estética de Carlos Casanova posibilitaría leer el reverso ‘aleatorio’ de esa economía política, en una fuerza indeterminada y “desanudada”. De tal manera que no es la institución o constricción de la lucha política del presente a un nuevo *conflicto central* lo estaría en juego (una oposición vulgar de dos potencias actuantes), sino una serie de preguntas acerca del sentido de la *declinación o clinamen* de la potencia proletaria en una duración abierta y aleatoria. La técnica aparece, entonces, no simplemente como una fuerza metafísica de dominación y gobierno absoluto de la esencia de lo humano, sino como un “campo de lucha entre dominación y liberación; entre la técnica como dispositivo de dominación y de expropiación [...] y la técnica como

uso eco-técnico de la totalidad de las fuerzas creadoras del hombre”¹³. En otras palabras, a diferencia de lo que piensa por ejemplo un economista marxista brillante como Paul Sweezy, no es el “principio de organización” lo que Marx encuentra en la técnica, sino el *comunismo* y su posibilidad. La vieja hipótesis leninista en relación a la disciplina del “principio-fábrica” para la construcción de un teórico “período de transición” se encuentra ya-desacreditada por la emergencia de lo que Toni Negri llama el comunismo como momento actual, y que el joven Marx entendía como una fuerza viva, y no como alguna clase de “meta final” de la historia: comunismo como desanudamiento eco-técnico y como potencia indeterminada que haga surgir un nuevo “régimen ontológico de las cosas”.

6. Para terminar, quisiera referirme a una de las hipótesis centrales del libro que, en este comentario althusseriano, podría no quedar clara. Se trata de la idea de que a toda división del trabajo se le adhiere

un régimen de codificación de los sentidos; una repartición y codificación de lo sensible y con ello del propio deseo. Por lo tanto, una constricción de lo que spinozianamente entendemos por “afectos”, un empujón totalitario hacia la *tristitia* y sus diversas formas de aparición. Casanova indica algunas modalidades de esa codificación de los sentidos: flexibilidad de los órganos físicos, elasticidad, productividad del ojo que es transformado en una “función centralizada dentro del sistema de máquinas”. La alienación, pensada en estos términos, no sería un fenómeno hallable en el orden puro de la conciencia. La idea hegeliana según la cual la “esencia genérica” del hombre sería un *algo* que se pierde, un *algo* previamente hallable en el corazón incorporal de una razón humana universal, para luego ser re-encontrado o recuperado en una “reconciliación” de la humanidad con su esencia, es reemplazada o reevaluada a la luz de una lectura materialista de los *Manuscritos de 1844*, y esto es probablemente algo inédito que se encuentra en el libro. La tradición althusseriana, reacia a considerar la lectura de estos textos como

¹³ Ibid., p. 86

algo de primer orden (exceptuando a Balibar), incluyendo al Rancière inédito de *Lire Le Capital*, había acusado de “anfibologías” a todas las transiciones conceptuales del joven Marx. Por el contrario, para Casanova se trata de encontrar el cuerpo y los sentidos, la sensibilidad y la estética irreductible de una materialidad topológica, en un texto demasiado sujeto, por ya casi un siglo, a la presión del hegelianismo o las fórmulas del tipo “Feuerbach en Hegel, y luego en Marx”. Claro que, y con esto quiero finalizar, para pensar lo que Marx llama “ruptura” de la división de clases como régimen de lo sensible, y superar esta función espiritualizante de algunas frases de Marx –para recontextualizarlas en una tradición más lucreciana o spinozista, haría falta también pensar la “ruptura epistemológica”, el “corte”, como algo continuo, y no ubicable en un momento o texto determinado de la producción teórica y política marxiana: no hay un corte vertical que par-

ta la historia por la mitad, un texto-evento, sino una serie de cortes y recortes sucesivos. Indudablemente, ello se hace para pensar la potencia en su indeterminación y en su apertura, sin telos, sin obra. En cambio, la súper-obra del capital siempre nos dejará el escenario pavoroso que Althusser relata en *Pour Marx*, la existencia de hombres que “subsisten, eso es todo: comen (sólo los obreros parten al llamado de la sirena), comen y esperan. Una vida en la que no ocurre nada”¹⁴. La vida productiva de la potencia aleatoria se abre, como fuerza indeterminada, para que *algo* ocurra: el problema estratégico que se nos plantea ahora es cómo sucede singularmente ese ‘algo’ en un momento contingente. Ahora, a punto de entrar en un ciclo global de retorno de una forma de totalización de la vida impredecible y fascista, el libro de Carlos Casanova se nos muestra como una obra crucial para pensar otro modo que (*o de*) la política moderna clásica.

¹⁴ Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1978, p. 108